

NICOLÁS GONZÁLEZ VIDAL

LA PASIÓN DE LA TRISTEZA Y SU
RELACIÓN CON LA MORALIDAD
EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 205: Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino.*

© 2008. Nicolás González Vidal

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PARTE I: INTRODUCCIÓN AL TEMA DE LAS PASIONES EN SANTO TOMÁS	9
1. Las pasiones y la vida moral	9
2. El tratado de las pasiones en la Summa Theologica	13
3. Sentido y actualidad del presente estudio	16
4. La pasión: definición, elementos, tipos y moralidad.....	17
PARTE II: LA TRISTEZA Y SU MORALIDAD	25
1. El sufrimiento en la vida humana. Un acercamiento fenomenológico	25
2. El dolor y la tristeza como pasiones.....	35
3. La tristeza, una de las cuatro pasiones principales.....	40
4. La tristeza y la virtud según Santo Tomás	43
5. Comparación de las diversas razones de bien con la tristeza.....	50
5.1. Las diversas razones de bien.....	50
5.2. La tristeza como bien útil.....	51

5.3. La tristeza como bien deleitable	53
5.4. La tristeza como bien honesto	55
6. Spinoza (2632-1677): otra perspectiva	56
7. Los tipos de tristeza.....	60
PARTE III: LA MORALIDAD DE LOS DIVERSOS TIPOS DE TRISTEZA EN PARTICULAR	67
1. La misericordia.....	70
2. La envidia	73
3. La némesis o indignación.....	76
4. El celo.....	79
5. La angustia o ansiedad, la acedia y la taciturnidad	81
6. La penitencia o tristitia secundum Deum y la “tristeza del siglo” o secundum mundum	85
PARTE IV: LAS VIRTUDES REFERIDAS A LA TRISTEZA	93
1. La templanza y la fortaleza	93
2. La paciencia	97
3. La longanimidad y la constancia.....	102
CONCLUSIÓN	105

INTRODUCCIÓN

El presente estudio pretende abordar el tema de la moralidad de la tristeza como pasión en Santo Tomás de Aquino. Para ello, comenzaremos analizando la naturaleza de las pasiones y su moralidad en general, para proceder, posteriormente, con el tratamiento de la naturaleza de la tristeza y el de la moralidad de sus diversas especies.

A nuestro juicio, tal investigación resulta de gran interés si se considera que las pasiones, según su naturaleza, se ordenan al bien moral del hombre. Ahora bien, dicha ordenación –a diferencia de lo que sucede con otras pasiones– no parece muy clara para el caso de la tristeza, razón por la cual su estudio adquiere especial relevancia e interés. Más aun, a primera vista, podría pensarse que la tristeza no tiene razón alguna de bien, sino que constituye un mal bajo toda perspectiva; no ya únicamente en cuanto que se refiere al mal –cosa que de hecho es así, pues esta pasión surge ante la presencia del mal–, sino también en el sentido de que sentir tristeza sería, siempre y en todos los casos, algo malo. De este modo, tendríamos que, si no se puede afirmar que esta pasión, en todos los casos, constituye un mal moral –pues hay veces en que un cierto grado de tristeza escapa al dominio de la razón y la voluntad–, sí cabría plantear que en ningún caso puede considerarse como algo bueno moralmente, ni tampoco útil o provechosa en orden a algún fin honesto.

Sin embargo, el hecho de que la tristeza se refiera al mal no nos habilita para decir que ella misma constituye un mal, sino solamente que nace a raíz de su presencia. Por lo mismo, parece erróneo calificarla como un mal sin más. Si ya hemos señalado que las pasiones se orientan al bien del hombre –cosa que justificaremos en su momento–, ¿no podrá decirse lo mismo de la tristeza? Entre todas las tristezas de las que el hombre puede ser objeto, ¿no habrá algunas que puedan constituir un bien moral o un bien útil? Estas, pues, son las preguntas que han dado lugar a la investigación que aquí presentamos y que pretendemos abordar.

Como puede apreciarse, el estudio de la tristeza que a continuación realizaremos se llevará a cabo desde una perspectiva antropológica y moral; y no

meramente psicológica. En este sentido, más que preguntarnos –por ejemplo– acerca de los mecanismos inconscientes, las causas orgánicas o las predisposiciones hereditarias relativas a esta pasión, atenderemos al análisis de su moralidad, es decir, a la posibilidad y modo de ordenación de la tristeza al fin del hombre.

Por otra parte, debemos destacar que contamos con abundantes textos en Santo Tomás para efectuar un profundo y pormenorizado análisis del tema que aquí proponemos. Además del tratado de las pasiones de la *Summa Theologica*, en donde se trata extensamente la tristeza, podemos encontrar también numerosos textos referidos a este asunto en obras como el *Comentario al libro de Job*, el *De Veritate*, *El Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y otros que iremos citando a lo largo de nuestra investigación.

En lo relativo al orden que seguiremos, esta tesis se dividirá en cuatro partes. En la primera, nos introduciremos en el lugar y función de las pasiones en la vida moral, para después hacer algunas consideraciones sobre el tratado de las pasiones de la *Suma Teológica* de Santo Tomás y ciertas aclaraciones sobre el sentido y la actualidad que posee el estudio de dicho tema, para concluir con la delimitación de ciertos conceptos y algunas aclaraciones preliminares indispensables.

En la segunda parte, estudiaremos la moralidad de la tristeza. Para ello, nos introduciremos en el problema del sufrimiento como marco necesario para juzgar esta pasión. Luego, se tratará la tristeza como pasión, estableciendo su relación con la virtud y las diversas razones de bien bajo las que puede considerarse. Con posterioridad, estudiaremos la doctrina de Spinoza sobre la tristeza, pues –por ser tan contraria a la de nuestro autor– pensamos que es útil en orden a poner más de manifiesto la particularidad del planteamiento de Santo Tomás sobre este asunto. El último apartado de este capítulo se ocupará de las distintas formas de tristeza que distingue el Aquinate.

El análisis de la moralidad de cada uno de los tipos de tristeza en particular, distinguidas en la parte inmediatamente anterior, constituirá el objeto de la tercera parte de nuestra tesis.

Finalmente, en la cuarta y última parte, concluiremos nuestra investigación con el tratamiento de las diversas virtudes que dicen relación con la tristeza, en cuanto al modo en que la tienen por objeto y la función que les corresponde.

Por último, antes de dar inicio a esta investigación, quisiera agradecer sinceramente a todas las personas que forman parte del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes, especialmente, a aquellas que han sido mis profesores y de quienes he recibido una esmerada preparación académica. De modo particular, agradezco a don Antonio Amado la formación de él recibida, así como el tiempo y esfuerzo dedicados al desarrollo de esta investigación, a don Alejandro Serani, las gratas y provechosas reuniones de lectura y análisis de los comentarios al tratado de las pasiones de la *Suma Teológica* de Michel Labourdette O.P. y a las profesoras María Elton y Patricia Moya, por sus valiosas sugerencias e indicaciones. Finalmente, agradezco de modo especial a don Angel Luis González por darme la oportunidad de publicar este trabajo.

PARTE I
INTRODUCCIÓN AL TEMA DE LAS
PASIONES EN SANTO TOMÁS

1. LAS PASIONES Y LA VIDA MORAL

A lo largo de la historia, las pasiones han sido objeto de los más diversos, y hasta contrarios, juicios por parte de los distintos pensadores y escuelas. Esto se debe a que la consideración de las pasiones depende de la antropología que se sostenga¹. Así, tantas valoraciones habrá de las pasiones como teorías sobre el hombre.

Por esto, antes de comenzar el estudio de la naturaleza de la pasión de la tristeza y su moralidad, resulta indispensable establecer el rol que juegan las pasiones en la vida humana, conforme a la antropología de Santo Tomás. Si se desconoce el sitio que le corresponde a las pasiones –y por tanto a la sensibilidad² o afectividad– en la naturaleza del hombre y en su obrar, difícilmente se comprenderán las afirmaciones y postulados que se realicen acerca de la naturaleza de cada una de ellas en concreto y de su moralidad.

En este sentido, lo primero que se debe considerar es la categórica afirmación tomista de la unidad sustancial del compuesto humano³. Tanto la forma como la materia –que en los seres vivos corresponden al alma y al cuerpo– pertenecen a la esencia del hombre, por lo que esta última no se puede predicar exclusivamente de uno de estos dos principios, sino sólo del compuesto⁴. De esta manera, tenemos que hay una sola alma⁵ y un solo

1 Cfr. PINCKAERS, S, “Las pasiones y la moral”, en *Ethos*, revista de filosofía práctica, vol. 23-25, Buenos Aires, 1995-1997-1998, p. 19.

2 La palabra sensibilidad se usa tanto para referirse al conocimiento sensible y a sus respectivas facultades (sentidos externos e internos) y acto propio (sensación), como para designar al apetito sensible con sus correspondientes pasiones. Salvo que se indique expresamente lo contrario, a lo largo de este estudio usaremos el término sensibilidad en la segunda acepción aquí señalada.

3 Cfr. *Summa Theologica*, I, q. 76, art. 1 y ss.

4 Cfr. *De ente et essentia*, cap. 1.

5 La filosofía franciscana, por ejemplo, sostiene la existencia de una pluralidad de formas en cada ser, con lo cual, para el caso del hombre que es el que nos interesa, se abre una brecha entre las

cuerpo, unidos sustancialmente, con lo cual se estrechan las relaciones entre la sensibilidad y las facultades superiores, sin quedar, así, relegada la primera a un status de mínima importancia ante la preponderancia de las últimas. Esto es lo que Pinckaers quiere destacar cuando señala: “para Santo Tomás, existe una unión sustancial y una armonía natural entre el cuerpo y el alma, entre la sensibilidad y el espíritu, cualesquiera sean los tironeos que puedan sobrevenir”⁶. Esta afirmación merece ser destacada, pues, precisamente por los ‘tironeos’ existentes entre ambas dimensiones, podría, en ocasiones, dudarse de esta pretendida unidad y armonía.

Por lo expuesto, se percibe que la sensibilidad es parte integrante de la naturaleza humana, en virtud de lo cual también lo será de su obrar. En este sentido, se puede decir que, así como en el orden del ser, el hombre está compuesto de alma y cuerpo; en el orden del obrar, intervienen las facultades superiores y la sensibilidad. Esto significa que la sensibilidad y sus pasiones están para colaborar y prestar su ayuda a la razón y a la voluntad en la consecución del bien del hombre. Así, la voluntad debe servirse de las pasiones como de verdaderas fuerzas que la impulsen a hacer el bien, pues facilitan el ejercicio de las virtudes. La pasión de la audacia está para cooperar y facilitar el acto de fortaleza, así como la pasión del temor, el acto de prudencia, y otro tanto debe decirse de las demás pasiones. De hecho, éste es su fin y que a menudo empujen al hombre hacia el mal se sigue de un defectuoso dominio sobre ellas, y no de su naturaleza o finalidad propias. Como dice Garrigou-Lagrange, “es evidente que Dios nos ha dado la sensibilidad, el apetito sensitivo, así como nos ha dado los sentidos internos y la imaginación, así como nos ha dado ambos brazos para que los aprovechemos para el bien moral”⁷. A las pasiones, de esta manera, toca intervenir en el obrar humano y han de sumarse a la razón y a la voluntad en la realización del bien. La sensibilidad pertenece a la naturaleza del hombre y ha sido querida por Dios. Precisamente por ello, como dice Pieper, se le hace injuria a este último al querer desterrar las pasiones del hombre⁸. Esto resulta de la mayor importancia, pues únicamente a partir de aquí puede com-

facultades intelectuales y las sensibles, cosa que no se da en la filosofía tomista ya que ésta afirma la existencia de una sola alma con distintas facultades. Cfr. MERINO, J. A., *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, pp. 46 y ss.

6 PINCKAERS, S., *op. cit.*, p. 13.

7 GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La síntesis tomista*, Descleé, de Brouwer, Buenos Aires, 1956, p. 324.

8 Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, 3ª edición, Rialp, Madrid, 1980, p. 283.

prenderse la ordenación de la tristeza –como la de las demás pasiones– hacia el bien moral, que es lo que trataremos en nuestro estudio.

Las pasiones, de este modo, han de integrarse como principios de acción en el obrar humano, impulsando, estimulando y facilitando la realización del bien, el cual, sin ellas, no podría ser alcanzado plenamente. Por esto, podemos decir con Rhonheimer que “las tendencias sensibles forman parte del fenómeno «hombre». Son impulsos sensibles que ordenan al hombre de una manera específica al bien humano”⁹. Todo esto, evidentemente, en el supuesto de que las pasiones sigan al orden de la razón, ya que, de lo contrario, no colaborarán en la realización del bien, sino que serán un obstáculo para ello, incitando al mal. Sin embargo –como ya hemos señalado–, por naturaleza, las pasiones tienen por fin lo primero y no lo segundo. Esto significa que si las pasiones impiden u obstaculizan el bien de la razón, será porque hay desorden en ellas, pero no en razón de su naturaleza. De hecho, como dice Santo Tomás, en el supuesto de que el apetito sensitivo no colaborara en la realización del bien de la razón, no tendría razón de ser: “si el apetito sensitivo no ayudara a efectuar el juicio de la razón, sería inútil en la naturaleza humana”¹⁰.

Esto significa que la pasión forma parte de la perfección moral y le corresponde colaborar en la acción en orden a su realización. En razón de ello, Santo Tomás afirma que “pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo: ‘Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo’ entendiéndolo por ‘corazón’ el apetito intelectual, y por ‘carne’ el apetito sensitivo”¹¹. Por esto, podemos decir que el obrar virtuoso implica la pasión, sin la cual la acción no se da de modo pleno ni como corresponde al obrar humano. Muchos bienes nos serían inalcanzables de no contar con el auxilio de la pasión, pues “la voluntad no puede moverse

9 RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de Ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2000, p. 177.

10 “Nisi enim appetitus adiuveret ad exequendum iudicium rationis, frustra esset in natura humana”. *In IV Ethic.*, lec. 13, n. 6.

11 “Ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo LXXXIII, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitive”. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 3, cor.

intensamente hacia algo sin que se excite alguna pasión en el apetito sensitivo”¹².

Esta misma idea la encontramos, más explícita todavía, con ocasión de un artículo del *De Malo*, donde Santo Tomás se pregunta si toda ira es mala: “así, pues, debido a que la naturaleza del hombre está compuesta de alma y cuerpo, y de naturaleza intelectual y sensitiva, pertenece al bien del hombre el que de suyo se someta todo a la virtud, es decir, de conformidad con su parte intelectual, su parte sensitiva y su cuerpo”¹³; idea sobre la que vuelve nuestro autor con ocasión de la respuesta a una objeción del mismo artículo, en la cual se plantea que, consistiendo nuestra perfección en imitar a Dios, nunca podríamos obrar con ira, pues ella destruye el descanso del alma y Dios siempre juzga con tranquilidad, como se dice en las Escrituras. De este modo, toda ira imposibilita la perfección humana, pues nos separaría de la semejanza divina (lo que podría hacerse extensible a toda pasión). A tal objeción, Santo Tomás responde que “Dios es incorpóreo, por lo que, así como obra sin miembros del cuerpo, así también obra sin apetito sensitivo; pero, sin embargo, pertenece a la virtud del hombre servirse del movimiento del apetito sensitivo, así como también servirse de los instrumentos del cuerpo”¹⁴.

Así, puede apreciarse que las pasiones tienen —empleando los términos de Rhonheimer— una función tanto ‘cognitiva’ como ‘conativa’¹⁵: cognitiva, en cuanto que nos dan un cierto conocimiento de la realidad, a saber, el de la realidad en cuanto favorable o dañina para la naturaleza sensitiva¹⁶ —además de que, si están integradas en el orden de la razón, producen una conaturalidad afectiva con el bien, pudiendo proporcionar también un conocimiento del bien racional—; y conativa, en cuanto que refuerzan nuestras tendencias, posibilitando acciones que —de no existir las pasiones—, nos resultarían difícilísimas e, incluso, imposibles. Como señala Fabro, “las pasio-

12 “Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo”. *Summa Theologica*, I-II, q. 77, a. 6, cor.

13 “Sic ergo, quia natura hominis composita est ex anima et corpore et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur, scilicet et secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam et secundum corpus”. *De Malo*, q. 12, a. 1, cor.

14 “Deus est incorporeus; unde sicut sine membris corporis operatur, ita sine appetitu sensitivo; et tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitus sensitivi utatur, sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis”. *Ibid*, ad 5.

15 Cfr. RHONHEIMER, M, *op. cit.*, p. 179.

16 Cfr. ARREGUI, J. V.; CHOZA, J.; *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, 5ª edición, Rialp, España, 2002, pp. 231 y ss.

nes se muestran estímulos y soportes valiosos de la virtud y son *indispensables* para que el hombre supere los riesgos y peligros que se encuentran cuando se quieren realizar obras egregias y alcanzar la virtud”¹⁷. Es así como las pasiones de la ira, la esperanza o el temor –por poner algunos ejemplos–, correctamente ordenadas, nos facilitan e impulsan a hacer lo que corresponde. Sin la ira, difícilmente, acometeríamos contra los diversos obstáculos, sin la esperanza (pasión) abandonaríamos prontamente la lucha por alcanzar los bienes arduos y, sin el temor, no evitaríamos peligros innecesarios o injustificados¹⁸.

Como puede apreciarse, las pasiones, a ojos de Santo Tomás, son parte integrante de la realidad humana y gozan de una valoración positiva en lo tocante al obrar del hombre y su perfección, tanto así que, como destaca Pinckaers, “no es posible atribuir a las pasiones un papel tan positivo en otra concepción del hombre y de la moral”¹⁹.

Con lo señalado, se ha establecido –a grandes líneas– el lugar y papel de las pasiones en la vida humana según la antropología tomista, con el fin de dar una noción o idea de ellas que nos permita adentrarnos en su naturaleza y moralidad.

2. EL TRATADO DE LAS PASIONES EN LA *SUMMA THEOLOGICA*

Antes de comenzar nuestro estudio, parece necesario referirse al papel que el tema de las pasiones juega en la obra del Aquinate; no tanto en el sentido de su naturaleza –asunto que será tratado en su momento–, sino en

17 FABRO, C., *Introducción al problema del hombre. La realidad del alma*, Rialp, Madrid, 1982, p. 106.

18 Acerca de esta concepción encontramos algunos indicios en autores de la antigüedad griega y de la patristica. Platón, por ejemplo, consideraba que la ‘fogosidad’, parte del alma que podría considerarse como el apetito irascible, podía hacer causa común con la razón “de modo que, como en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón de ese hombre” en *República*, IV, 440b-c; Gredos; Madrid; 2000, empujándolo a la realización de lo que debe hacerse, como “en el caso de alguien que se considere víctima de una injusticia, su fogosidad hierve en él, se irrita y combate por lo que tiene por justo” *Ibid.*, IV, 440c-d. Por su parte, como ejemplo de la presencia de esta idea en la patristica podemos citar a San Gregorio Magno, quien habla de la ira “empleada como instrumento al servicio de la virtud” en *Libros morales/1 (Moralia in Iob)*, V, 83; introducción, traducción y notas de José Rico Pavés; ed. Ciudad nueva, biblioteca de patristica; Madrid; 1998; p. 364, gracias a la cual “si se sujeta a la razón podrá [el hombre] alzarse con mayor vigor contra los vicios” en *Ibid.*, p. 364, cosa que –por lo que se ha expuesto– puede decirse, *mutatis mutandi*, de todas las otras pasiones.

19 PINCKAERS, S., *op. cit.*, p. 14.

el sentido del lugar, importancia y actualidad que puede tener una materia como ésta abordada por un autor del siglo XIII.

En primer lugar, debe decirse que Santo Tomás da una gran importancia al tema de las pasiones. Esto ya se ha explicado, en parte, en el capítulo anterior, al destacar el papel de las pasiones el obrar humano. Ahora bien, la relevancia de esta materia se aprecia también en el hecho de que el tratado de las pasiones es el más extenso de la I-IIae y uno de los más extensos de toda la *Summa*. Concretamente, este tratado cuenta con 26 cuestiones (de la cuestión 22 a la 48). Esto no implica, evidentemente, que para nuestro autor éste sea el tema más importante, pero sí nos indica que le ha prestado un especial interés.

En segundo lugar, debe también considerarse que el tratado de las pasiones de Santo Tomás no tiene parangón ni en la antigüedad ni en la edad media. Nadie estudió este tema como él, tanto en extensión como en profundidad. Esto hace de su tratado –en palabras de Silvana Vecchio– un “*unicum nella cultura medievale*”²⁰. De hecho, Pinckaers –apelando a sus investigaciones– llega a decir: “según nuestro conocimiento, no existe en los Padres ni en la Edad Media, un estudio de las pasiones humanas comparable por su extensión ni por su calidad. Es una obra única, clásica (...) y demasiado descuidada”²¹.

Ahora bien, podría pensarse que el interés del tratado de las pasiones es meramente ‘histórico’, ya que sólo se limitaría a informarnos sobre lo que pensaba, en dicha época, un autor concreto respecto de tal materia. Así, y debido también a que es bastante el tiempo que nos separa de quien constituye el objeto de nuestro estudio, quizá pocos estarían dispuestos a afirmar que pudiera revelarnos algo que mantenga alguna vigencia hoy en día, y más todavía en un campo como en el de la psicología. De esta manera, cabría pensar que, en el ámbito estrictamente psicológico, este tratado no constituiría actualmente ningún aporte, debido a que la psicología –en la acepción actual del término– es una ciencia de origen reciente y, en consecuencia, todos sus descubrimientos y desarrollos corresponderían a nuestra época.

Sin embargo, de un modo muy distinto piensan quienes realmente han estudiado el tema de las pasiones en Santo Tomás, percibiendo su perenne actualidad. Salvo en el ámbito estrictamente biológico, en el cual sí es claro que hay grandes limitaciones –cosa que, por lo demás, no podría ser de otra

20 VECCHIO, S., en introducción a *Le passioni dell' anima* (dalla Somma di Teologia I-II, questioni 22-48, Tommaso d'Aquino, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 2002, p. 14.

21 PINCKARES, S., *op. cit.*, p. 8.

manera y no afecta a las otras dimensiones (moral, psicológica, etc.) de esta materia— creo que la lucidez y penetración del análisis tomista, en aquellas materias consideradas como propias de la psicología, es verdaderamente digna de atención. De hecho, no son pocos los autores que, tratando el tema de las pasiones en Santo Tomás, celebran la penetración psicológica de sus observaciones²². Y este elogio no viene sólo de filósofos, sino también de psicólogos. Concretamente, el conocido psicólogo inglés Charles Spearman, en su obra *Psychology down the ages*, señala que el tratado de las pasiones de Santo Tomás alcanzó una perfección tal en el ámbito estrictamente psicológico que pocas veces y sólo en determinados aspectos fue superado posteriormente²³. De esta manera, el status especialísimo de este tratado no sólo se aprecia si miramos hacia la antigüedad o la edad media, sino también con respecto a la época moderna y contemporánea. Así lo ha puesto de relieve un autor completamente ajeno al tomismo como Fromm —uno de los más importantes renovadores de la teoría y práctica psicoanalítica a mediados del siglo XX—: “encontramos en Santo Tomás de Aquino un sistema de psicología, del que cualquiera podría verosímilmente aprender más que de la mayoría de los textos de psicología actuales”²⁴. En este sentido, nos parece que la doctrina tomista respecto de este asunto tiene interés no sólo en el ámbito ‘histórico’, sino también en el propiamente psicológico.

Finalmente, otra razón que hace oportuno estudiar las pasiones en Santo Tomás es que constituye uno de los temas más descuidados por los estudiosos tomistas. Por razones que aquí no vamos a analizar, es poco lo que se ha investigado a Santo Tomás en esta materia, en lo cual coinciden muchos autores. Ya hemos citado el texto en que Pinckaers se queja de lo descuidado que se ha visto este tratado²⁵. Garrigou-Lagrange, por su parte, dice que el estudio de las pasiones de Santo Tomás además de ser “un modelo de análisis psicológico” ha sido “hasta ahora muy poco conocido”²⁶. Y, uno de los más grandes comentadores del Aquinate, Juan de Santo Tomás, señala

22 Cfr. MANZANEDO, M., *Las pasiones según Santo Tomás*, San Esteban, España, 2004; también ANDEREGGEN, I., “Santo Tomás de Aquino, psicólogo”, en *Sapientia*, vol. LIV, fasc. 205, 1999, p. 62 y PALET, M., *La familia, educadora del ser humano*, Scire, Barcelona, 2000, p. 21.

23 Citado en MANZANEDO, M., *op. cit.*, pp. 8-9.

24 FROMM, E., *El amor a la vida*, traducción de Eduardo Prieto, Altaya, Barcelona, 1997, pp. 114-115.

25 Cfr. nota al pie, n. 21.

26 GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *op. cit.*, p. 325.

que “communiter tractatum hunc comentatores pertranseunt”²⁷, a lo cual Santiago Ramírez –quien cita esta afirmación– acota que ni el mismo Juan de Santo Tomás escapa al descuido que él mismo critica: “ne excepto ipso Iaconne qui pauca admodum de hac re dicit”²⁸.

De esta manera, encontramos otra razón para avocarnos al análisis de las pasiones en Santo Tomás, a saber, el hecho de que es una de las materias en que menos se le ha estudiado.

3. SENTIDO Y ACTUALIDAD DEL PRESENTE ESTUDIO

El presente estudio se ocupará de la pasión de la tristeza en particular. Analizaremos la naturaleza de esta pasión, sus diversas clases y sus características. Ahora bien, el asunto al que más atención prestaremos es el de la moralidad de esta pasión, porque es en cuanto al papel de la tristeza en la vida moral donde creemos que la doctrina tomista posee mayor interés en la actualidad, sin menospreciar –evidentemente– la relevancia de otros aspectos tratados por Santo Tomás en relación a ella, como podrían ser sus causas, efectos o remedios; aspectos que tocaremos tangencialmente en nuestro estudio, pero que no serán objeto de un análisis exhaustivo.

Frente a este propósito, podría extrañar que se hable de la moralidad de la tristeza, si se piensa que, así como para el dolor no se recurre a valoraciones morales, no tendría por qué hacerse uso de ellas con la tristeza. Por el momento –pues éste será el asunto de la presente investigación y lo trataremos *in extenso*–, nos abre el panorama sobre la cuestión de la moralidad de la tristeza tener presente que “si bien el dolor supone la presencia del mal físico, y por tanto generalmente no es erróneo, la tristeza, que sigue la apreciación de los sentidos internos o del intelecto, puede ser errónea, en el sentido de que, o se juzgue como mal lo que no lo es, o que se piense padecer un mal o carecer de un bien, que en realidad no se padece o del que no se carece”²⁹. Y, puesto que dicho error³⁰ puede ser culpable en virtud del papel de la razón y la voluntad en la tristeza –como en toda pasión–, se

27 “Comúnmente, este tratado ha sido pasado por alto por los comentadores”, en RAMÍREZ, S., *De passionibus animae, in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio* (qq. XXII-XLVIII), Opera Omnia, tomo V, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1973, p. 8.

28 “Ni siquiera se exceptúa el mismo Juan, el cual poco dijo de este tratado”. Ibid.

29 ECHAVARRÍA, M., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos en Santo Tomás de Aquino*, Documenta universitaria, Girona, 2005, pp. 520-521.

30 Aunque no se mencione expresamente en la cita anterior, se entiende que también cabe, como posible error en relación a esta pasión, no estar triste cuando corresponde, a causa de que no se juzga como un mal lo que sí lo es.

comprende la posibilidad de referirse a la moralidad de un fenómeno como éste; cosa que nuestro autor expresa del siguiente modo: “las pasiones en sí mismas no son pecado, pero merecen vituperio cuando se aplican a algo malo, al igual que son dignas de encomio cuando se aplican a algo bueno. De ahí que la tristeza en sí misma no implica ni algo laudable ni algo vituperable. Es digna de encomio la tristeza cuando proviene del mal real, ante el cual permanece moderada. Es, en cambio, vituperable cuando proviene del bien, o es tristeza excesiva del mal”³¹.

Cuando hablamos de la moralidad de la tristeza, nos referimos a cuestiones como si siempre es malo moralmente estar triste, es decir, si esta pasión es compatible con la virtud; o, si la tristeza debe ser siempre evitada; o, si siempre es una situación lamentable el verse afectado por ella. De hecho, en el trato cotidiano, cuando alguien manifiesta estar triste, inmediatamente se lo compadece y se le desea que salga de ese estado lo antes posible, sin detenerse a considerar si quizás será razonable estar moderadamente triste frente a determinado mal o si debe resistir en vez de evitar esa tristeza, ya que rechazarla equivaldría a hacer abandono de la persecución de un bien costoso, que es precisamente lo que la produce. Debemos recordar que, así como el dolor es un mal, no resulta tan claro que el sentirlo también lo sea. Al contrario, pareciera ser que sentir dolor frente al mal resulta útil y necesario para el sujeto. Así, como lúcidamente argumenta Santo Tomás, peor que el dolor por un mal verdadero es no sentirlo, porque no se juzgaría como malo lo que verdaderamente sí lo es³². Ahora bien, lo mismo puede aplicarse a la tristeza, pues ella constituye, precisamente, un tipo de dolor. Que la tristeza no sea placentera o deleitable no impide que pueda ser útil o incluso virtuosa.

4. LA PASIÓN: DEFINICIÓN, ELEMENTOS, TIPOS Y MORALIDAD

Santo Tomás usa el término pasión indistintamente para todos los movimientos afectivos, con independencia de su especie e intensidad, aunque señala que a algunas se las denomina así con más propiedad que a otras, sin

31 “Passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile”. *Summa Theologica*, II-II, q. 35, a. 1, ad 1.

32 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 4, cor.

que por ello algunos movimientos del apetito sensible se denominen pasiones impropriamente.

Entrando ya en lo que propiamente constituyen las pasiones, podemos decir que ellas son actos o movimientos del apetito sensitivo³³, acompañadas de algún cambio a nivel orgánico o transmutación corporal. Santo Tomás las trata en varias ocasiones a lo largo de su obra, aunque no siempre las define con igual claridad. Las definiciones más precisas son las que encontramos en la Iª *pars* de la *Summa Theologica* y en el *Comentario a la Ética a Nicómaco*. En estas obras, podemos leer las siguientes definiciones de las pasiones: “los actos del apetito sensitivo, en cuanto llevan anexo un cambio corporal, son llamados pasiones”³⁴; “se llaman propiamente pasiones las operaciones del apetito sensitivo, acompañadas por la transmutación de algún órgano corporal”³⁵; “las pasiones son movimientos del apetito sensitivo, que depende de algún órgano corporal, y por eso todas ellas implican alguna transmutación del cuerpo”³⁶.

De estas definiciones, podemos extraer los diversos elementos presentes en toda pasión. Por una parte, tenemos el elemento ‘formal’, constituido por el movimiento, acto u operación del apetito sensitivo. Por otra, tenemos el elemento ‘material’, constituido por la transmutación corporal o cambio orgánico. Es el mismo Santo Tomás el que denomina a estos elementos como ‘formal’ y ‘material’ en la Iª *pars*, cuestión 20, artículo 1, solución 2 y en la I-IIae, cuestión 44, artículo 1 de la *Summa Theologica*³⁷. De la presencia de estos dos elementos en toda pasión, puede concluirse que nos encontramos ante un acto psicossomático o mixto, esto es, que incluye tanto un elemento psíquico, consistente en el movimiento de la parte sensitiva del alma; como un elemento somático, es decir, perteneciente al cuerpo, cual es la transmutación física. Por ello, nuestro autor podrá decir que “las pasiones son co-

33 Para la clasificación de los diversos apetitos en ‘natural’, ‘sensible’ e ‘intelectual’ cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 26, a. 1, cor.; I, q. 80, a. 1; *Quod. IV*, q. 11, a. 1 e *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 1. Sobre el apetito sensitivo en particular y su distinción en irascible y concupiscible cfr. *Summa Theologica*, I, q. 81, a. 2; también *In De sensu et sensato*, lec. 1, n. 10.

34 “Actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur”. *Summa Theologica*, I, q. 20, a. 1, ad 1.

35 “Passiones proprie dicantur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis”. *In II Ethic.*, lec. 5, n. 4

36 “Passiones sunt motus appetitus sensitivi qui utitur organo corporali. Unde passiones omnes cum aliqua corporali transmutatione fiunt”. *In IV Ethic.*, lec. 17, n. 3.

37 En el primer texto, hablando de la ira, señala que en ella lo formal, es decir, el movimiento del apetito sensitivo, sería el deseo de venganza; y lo material, esto es, el cambio orgánico, sería el ardor o ascensión de la sangre junto al corazón.

munen a todo el compuesto de alma y cuerpo, aunque pertenezcan a la parte sensitiva”³⁸.

Ahora bien, el Aquinate distingue dos tipos de pasiones conforme a su lugar de origen y término y su mayor redundancia en el alma o en el cuerpo, sin olvidar que toda pasión afecta a todo el compuesto y no sólo a una de sus partes. Estos dos tipos de pasiones son llamadas por Santo Tomás ‘pasión corporal’ (*passio corporalis*) y ‘pasión animal’ o ‘psíquica’ (*passio animalis*).

Nuestro autor define estas dos clases de pasiones en la cuestión 26, artículo 9 del *De Veritate* y en la cuestión 15, artículo 4 de la IIIa *pars* de la *Summa Theologica*. La *passio corporalis* está más claramente definida en la IIIa *pars*: “con pasión corporal padece [el alma] a causa de una lesión corporal. Por ser el alma forma del cuerpo, se sigue que cuerpo y alma forman un solo ser; y por eso cuando el cuerpo se altera a causa de una pasión corporal, es necesario que se altere también el alma indirectamente, esto es en cuanto que su existencia es común con la del cuerpo”³⁹. La *passio animalis*, por su parte, se encuentra mejor definida en el texto del *De Veritate*: “otra es la pasión animal, que surge del hecho de que el alma conoce alguna cosa, y así se mueve a obrar el apetito, y a ese movimiento sigue una transmutación corporal”⁴⁰.

Así, aunque –como dice Gilson⁴¹– a fin de cuentas, toda pasión es una modificación del alma que resulta de su unión con el cuerpo y, por tanto, involucra siempre al compuesto todo, algunas veces, la pasión tendrá su origen en la transmutación orgánica y luego afectará al alma; y otras, la pasión tendrá su origen en el alma, en razón de alguna imagen o idea, y sólo posteriormente tendrá lugar la transmutación corporal propia de ella⁴². De

38 “Passiones autem sunt communes totius compositi ex anima et corpore, cum pertineant ad partem sensitivam”. *In X Ethic.*, lec. 12, n. 4.

39 “Passione quidem corporali patitur per corporis laesionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animae et corporis, et ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad esse quod habet in corpore”. *Summa Theologica*, III, q. 15, a. 4, cor.

40 “Alia vero est passio animalis, quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis”. *De Veritate*, q. 26, a. 9.

41 GILSON, E.; *El tomismo: introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, traducción de Fernando Mugica, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 480.

42 Una cosa, por ejemplo, es el gusto producido por un alimento sabroso, el cual, iniciándose por una transmutación corporal –es decir, por mediación directa del cuerpo– termina también, de alguna manera, afectando al alma; y otra el gozo despertado por la idea ir a visitar a un amigo

este modo, nos encontramos con dos categorías diversas de pasiones que, según la consideración de su lugar de origen y de término, recorren el camino inverso, razón por la cual se diferencian.

Esta distinción resulta de especial importancia para nuestro estudio, pues nos permitirá distinguir el dolor de la tristeza, constituyendo el primero una *passio corporalis* y la segunda una *passio animalis*, cosa que más adelante analizaremos con mayor detenimiento.

Antes de concluir con lo relativo a la pasión y sus tipos, parece necesario decir algo acerca de lo que Santo Tomás denomina ‘propasión’ (*propassio*). Este concepto no es tratado sistemáticamente, sino que sólo es definido brevemente –con ocasión del análisis de temas afines–, por lo cual no resulta tan fácil dar con su naturaleza. A continuación, y muy sucintamente, vamos a intentar delimitar este concepto para comprender su significado y poder distinguirlo de la pasión.

El texto que nos parece más claro con respecto a la ‘propasión’ –y por ello acudiremos a él– se encuentra en el *Comentario al Evangelio de san Mateo*. Además, allí se explica la ‘propasión’ para el caso de la tristeza, con lo que nos resulta doblemente útil. En él, leemos: “por eso, hay que reconocer que algunas veces la tristeza acontece según la pasión; otras, según la propasión. Según la pasión, cuando algo padece y es inmutado; pero cuando padece y no es inmutado, entonces tenemos la propasión. Con todo, alguna vez acontecen en nosotros de este modo, así, cuando la razón es inmutada, entonces las pasiones son completas; en cambio, cuando la razón no es inmutada, entonces se da la propasión”⁴³. Al tenor de estas palabras, la ‘propasión’ vendría a ser una pasión incompleta o imperfecta, en el sentido de que, en la pasión completa, además del padecer sensible, hay una inmutación de la razón, mientras que, en la ‘propasión’, sólo nos encontraríamos con la pasión a nivel sensible, pero no alcanzaría a la razón perturbándola. Por ello, Santo Tomás señala que según este último modo se dio la tristeza

al que no se ha visto por un largo período, el cual, surgiendo a raíz de un conocimiento (la idea de visitar al amigo) –es decir, originándose directamente en el alma–, termina provocando las transmutaciones orgánicas propias de esta pasión (excitación sensible, aceleración del ritmo cardíaco, temblor, etc.). Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 2.

43 “Ideo notandum quod quandoque tristitia accidit secundum passionem, aliquando secundum propassionem. Secundum passionem, quando aliquid patitur et inmutatur: sed quando patitur, et non inmutatur, tunc habet propassionem. Sed quandoque huismodi sunt in nobis, ita quod ratio inmutatur, et tunc passiones sunt completae: quando autem ratio non inmutatur, tunc est propassio”. *Super Ev. Mat.*, cap. 26, lect. 5. Cfr. también *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3.

en Cristo⁴⁴. Así, como dice Saranyana, “si las pasiones animales se apoderan del alma, esto es, de la razón, se llaman pasiones perfectas, si incoadas en el apetito sensitivo, no le sobrepasan, se denominan propasiones”⁴⁵. Aquí la perfección, evidentemente, hace referencia a lo completo del movimiento, en el sentido de que, desde la sensibilidad, alcanza hasta la razón. Pero esto no significa que sea más perfecto que la pasión animal inmune también la razón. En el *De Veritate*, Santo Tomás dice que estamos ante una ‘propasión’ cuando la pasión sólo se encuentra en el apetito inferior, sin atraer a sí al superior y, en este sentido, el hombre se ve inmutado por la ‘propasión’ sólo ‘en parte’ y no en todos sus niveles como en el caso de la pasión⁴⁶. Precisamente por esto, Manzanedo plantea que la ‘propasión’ equivale a lo que los moralistas denominan *motus primo primi*, esto es, los movimientos primeros de la afectividad sensible, independientes de nuestro entendimiento y voluntad⁴⁷. Esto, sin embargo, tiene el inconveniente de que, si es efectivo, implicaría que en Cristo no podría haber tenido lugar la ‘propasión’ —siendo que Santo Tomás afirma expresamente lo contrario—, ya que en Él nunca se dieron movimientos afectivos precedentes al juicio de la razón⁴⁸. Así, parece más adecuado rechazar esta identificación, considerando a los *motus primo primi* como los actos iniciales del apetito sensible ajenos a las facultades superiores; y a las ‘propasiones’ como los movimientos de la afectividad, antecedentes o consecuentes al juicio de la razón, pero que no llegan a perturbarla.

Ahora bien, en cuanto al plano moral, las pasiones, en sí mismas consideradas, esto es, como movimientos del apetito sensitivo —comunes a animales y hombres—, están al margen de la razón y la voluntad, las cuales constituyen el principio de la moralidad. Según esto, en las pasiones no podría darse bondad o maldad moral. De hecho, nuestro autor indica que en cuanto al género de naturaleza, es decir, en cuanto al apetito sensitivo considerado en sí mismo, el bien o el mal moral no pertenece a la especie de

44 En Cristo se dieron las pasiones, incluso las referidas al mal (tristeza, temor, etc.), pero con dos importantes diferencias respecto al modo en que se dan en nosotros. Por una parte, nunca precedieron al juicio de la razón y, por otra, jamás impidieron su uso, sino que siempre se mantuvieron al nivel de la afectividad sensible. Por eso, resulta más exacto decir que en Cristo encontramos ‘propasiones’ más que pasiones. Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 8 y 9; *Summa Theologica*, III, q. 15, a. 4, cor. y *Compendium Theologiae*, lib. 1, cap. 232.

45 SARANYANA, J. I., “Entre la tristeza y la esperanza (Santo Tomás comenta el libro de Job)”, en *Scripta Theologica*, vol VI-1, 1974, p. 342.

46 Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 8.

47 MANZANEDO, M., *op. cit.*, p. 39.

48 Cfr. nota al pie n. 44.

pasión⁴⁹. Sin embargo, “en cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón, así el bien y el mal de la razón no está en las pasiones accidentalmente, sino esencialmente”⁵⁰.

De este modo, en cuanto el apetito sensible con sus pasiones puede ser conforme o no a lo dictado por la razón y la voluntad, pueden éstas ser objeto de calificación moral⁵¹. Serán buenas cuando estén moderadas por la razón y malas cuando se sustraigan de ese orden⁵². En el primer caso, las pasiones pasan a ser actos virtuosos; en el segundo, inclinan al pecado⁵³, además de serlo ellas mismas⁵⁴.

Por último, no puede cerrarse esta parte sin antes tratar –aunque sea brevemente– el tema de las virtudes, porque es a través de ellas como la razón y la voluntad ejercen su gobierno sobre las pasiones.

Para nuestro autor, existen virtudes sobrenaturales, intelectuales y morales. De todas ellas, nos interesan aquí especialmente las últimas⁵⁵, pues son “aquellas por las que se perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón”⁵⁶.

Como se ha indicado, el apetito sensible puede participar del orden de la razón; y es en este sentido que puede de ser sujeto de virtudes, cuya función consiste en disponer tanto al apetito irascible como al concupiscible para que apetezcan el bien presentado por la razón. Es así como las pasiones vienen a ser la materia u objeto propio de las virtudes de la fortaleza y la

49 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 4, cor.

50 “Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, iam bonum et malum rationis non est in passionibus eius per accidens, sed per se”. Ibid., ad 1. Cfr. también I-II, q. 24, a. 1, cor.

51 Para las relaciones de la razón y la voluntad con las pasiones y el dominio que les es posible a las primeras sobre estas últimas. Cfr. *Summa Theologica*, I, q. 81, a. 3; I-II, q. 9, a. 2, ad 3; I-II, q. 10, a. 3; I-II, q. 17, a. 7; I-II, q. 77, a. 1 y a. 3, ad 3; *De Veritate*, q. 22, a. 9.

52 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 2.

53 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 2, ad 3.

54 En la valoración de la moralidad de las pasiones es importante la distinción entre pasión ‘antecedente’ y ‘consecuente’. Para este asunto cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 3, ad 1 y ad 3; I-II, q. 77, a. 6 y *De Malo*, q. 3, a. 11.

55 Muchas son las virtudes morales, pero –como señala Santo Tomás en el prólogo de la II-IIae de la *Summa Theologica*– todas ellas se reducen a las cuatro virtudes denominadas ‘cardinales’, a saber, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Estas virtudes tienen por sujeto las diversas potencias del alma, en orden a la perfección de su operación. De esta manera, tenemos que la prudencia (virtud intelectual y moral a la vez, según distintos aspectos) radica en la razón práctica; la justicia, en la voluntad; y la fortaleza y la templanza, en los apetitos irascible y concupiscible respectivamente. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 56, arts. 3, 4, 5 y 6.

56 “Quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi”. *Summa Theologica*, I-II, q. 68, a. 8, cor.

templanza. Como acertadamente dice Ramírez, “passiones sunt propria materia circa quam versantur virtutes morales stricte dictae, quae sunt virtutes cardinales vel principales. Nam circa passiones appetitus concupiscibilis versatur temperantia; circa pasiones vero irascibilis versatur fortitudo. Et haec duae sunt virtutes maxime humanae et morales, quia in solo homini dari possunt”⁵⁷. Aunque el texto citado define a la templanza y a la fortaleza como las virtudes más específicamente humanas, lo que nos interesa ahora es destacar lo referido acerca de las pasiones como materia propia de las virtudes morales, por medio de las cuales las primeras pasan a integrarse a la recta razón. Tanto es así, que Santo Tomás llega a decir que “la virtud moral no es otra cosa que la participación de la recta razón en la parte apetitiva”⁵⁸. De este modo, la virtud posibilita que la sensibilidad se eleve al ámbito de la razón, o, si se quiere, que esta última descienda y asuma todo lo que pertenece al orden del apetito inferior, ordenándolo según sus propios principios. Por esto, se comprende que no pueda haber unión o participación posible de la sensibilidad con respecto a la razón (o viceversa, según se quiera ver) si no es por intermedio de las virtudes, lo cual nos revela su importancia.

Ahora bien, si nuestro estudio dice relación con las pasiones, las cuales se refieren al apetito concupiscible e irascible, serán las virtudes que tienen a estos apetitos por sujetos las que nos interesen, a saber, la templanza y la fortaleza. Como veremos más adelante, a ambas les tocará un importante cometido en lo que se refiere a la ordenación de la tristeza.

57 “Las pasiones son la materia propia acerca de la cual versan las virtudes morales estrictamente dichas, que son las virtudes cardinales o principales. Pues acerca de las pasiones del apetito concupiscible se ocupa la templanza; acerca de las pasiones del apetito irascible, en cambio, se ocupa la fortaleza. Y estas dos son virtudes máximamente humanas y morales, porque sólo pueden darse en el hombre”. RAMÍREZ, S., *op. cit.*, pp. 1-2.

58 “Virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva”. *De Virtutibus*, q. 1, a. 12, ad 16.

PARTE II

LA TRISTEZA Y SU MORALIDAD

A continuación –hechas las precisiones necesarias relativas a las pasiones y su moralidad en general–, vamos a entrar en el análisis, en concreto, de la pasión de la tristeza y su moralidad. Nuestro estudio apunta a examinar la moralidad de los diversos tipos de tristeza, indagando, especialmente, si existe alguna conforme a la virtud, lo cual implicaría que no toda tristeza es moralmente mala.

Ahora bien, precisamente con vistas a este propósito, resulta necesario, antes de entrar en la investigación de la moralidad de la tristeza, decir algo del problema –más amplio aun– del sufrimiento. Y se hace necesario porque nuestra pasión es precisamente un tipo de sufrimiento, con lo cual queda circunscrita a esta realidad. Así, para comprender la naturaleza de la tristeza, debemos penetrar –según sea posible– en la del sufrimiento. Además, con lo que podamos extraer del análisis fenomenológico de esta realidad, obtendremos luces importantes para dilucidar el asunto de la moralidad de la tristeza. Pues, resultaría difícilmente comprensible que, encontrando un sentido para el sufrimiento, no se pudiera hacer lo mismo con la tristeza.

1. EL SUFRIMIENTO EN LA VIDA HUMANA. UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO

El sufrimiento se nos aparece como uno de los fenómenos más patentes. Todos los hombres lo experimentan más temprano que tarde y nadie puede permanecer indiferente a él, como sí cabe estarlo frente a otras realidades. Sin embargo, que su presencia sea indudable no implica que su comprensión sea sencilla. Como señala Fuster i Camp, “cuando se trata del sufrimiento, a la luminosidad de su patencia, le acompaña la oscuridad de su ininteligibilidad”⁵⁹. El sufrimiento, como todo mal, implica no ser o carencia, lo cual dificulta su comprensión. Ésta sólo se puede lograr atendiendo al bien en el

⁵⁹ FUSTER I CAMP, I., *Sufrimiento humano: verdad y sentido. Una aproximación filosófica según el espíritu tomasiano*, ed. Balmes, Barcelona, 2005, p. 16.

cual tiene lugar, que en este caso es el hombre. Además –y como si el problema no fuera suficientemente complejo– a la dificultad para penetrar en la naturaleza del sufrimiento, se suma la de encontrarle un sentido o para qué, cosa bastante compleja como saben quienes lo hayan experimentado.

Con todo, es indispensable interrogarse por el sentido del sufrimiento, pues, a pesar de ser un fenómeno universal, pocos dejan de intuir que hay en él algo de antinatural. El sufrimiento contraría los más profundos anhelos humanos, pues el hombre siempre tiene como referente una existencia sin dolor ni sufrimiento, donde encuentre la paz. De ahí, precisamente, la inclinación que siempre ha mostrado la humanidad por las utopías. Así, que todos deban sufrir es algo que nos extraña y, por eso, resulta tan común inquirir el porqué de este fenómeno. El que la realidad sea tan distinta de lo deseado ha sido uno de los poderosos acicates para que el hombre se enfrente a esta pregunta. En efecto, si se deseara sufrir, nadie se complicaría con este asunto, pero, como queremos justamente lo contrario, se transforma en un problema que reclama solución. Como pone de relieve Polaino, “nunca se ha reflexionado bastante en este hecho fundamental: el hombre ha obrado siempre como si algo superase en valor a la vida humana. Consciente o inconscientemente, se compara sin cesar la vida con la verdadera vida, la voluntad querida con la voluntad queriente, los objetos particulares con la radical ansia de infinito. Estas peculiaridades, que pueden avizorarse en la vida de cada hombre, confirman la necesidad de encontrar un sentido para el sufrimiento y para toda la vida”⁶⁰.

Tan compleja resulta esta realidad que hay autores –como Polo– que llegan a calificarla de ininteligible *simpliciter* y no sólo bajo cierto aspecto: “el tema del dolor presenta una especial dificultad. No se trata, en efecto, de un tema simplemente oscuro, rebelde a la investigación por su altura, por su complicación o por la imposibilidad de traerlo a la experiencia inmediata; es algo más radical, a saber: que no cabe idea del dolor. El dolor es *simpliciter*, ininteligible”⁶¹.

Ahora bien, conscientes de la dificultad de nuestro tema, intentaremos adentrarnos algo en él. En primer lugar, debe decirse que el sufrimiento es un fenómeno universal, en el sentido de que toca a todos los hombres –en mayor o menor intensidad– y en todas las etapas de la vida. No existe hombre que pueda verse libre de él, lo cual, por lo demás, en el presente estado,

60 POLAINO, A., “Más allá del sufrimiento”, en *Atlántida*, vol. 4, 15, julio-septiembre, 1993, pp. 63-64.

61 POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 2ª edición, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 207.

no constituiría un beneficio para nadie. A esta ‘universalidad’ del sufrimiento, se suma el hecho de que el hombre no puede hacer ‘vista gorda’ frente a este fenómeno. El sufrimiento afecta e implica a todo el ser, ‘hace sufrir’, por lo que es imposible no preguntarse por su razón y sentido, pasándolo por alto. En palabras de Fuster, “el sufrimiento siempre interroga”⁶², pues sufrir y preguntarse por el sufrimiento son una misma cosa.

El sufrimiento, en estricto sentido, no es lo mismo que el dolor, aunque muchas veces se los tome como sinónimos. Aunque todo sufrimiento implique dolor, no todo dolor puede ser considerado sufrimiento. Nadie llamaría sufrimiento a ciertos dolores físicos como, por ejemplo, el producido por un poco de deporte. Esto es lo que plantea Spaemann al decir que “hay un grado moderado de dolor físico que de ningún modo podemos denominar sufrimiento, pues tiene, en la coherencia total de la vida, un sentido claramente conocido, una función biológica, y lo aceptamos sin objeción”⁶³. Así, no todo dolor físico constituye sufrimiento, sino que requiere de cierta categoría para ello, cosa que no sucede con el dolor moral, el cual siempre implica sufrimiento, pudiendo incluso considerárselos como sinónimos. De esta manera, las dos clases de dolor –el físico y el moral– pueden llegar a constituir sufrimiento, pero, mientras que el dolor moral siempre lo implica, el dolor físico requiere de cierta dimensión para producirlo.

Ahora, si no basta la mera presencia del dolor (físico) para que se dé el sufrimiento, ¿qué es lo que se requiere para su aparición? ¿Cuándo surge? A estas preguntas podemos responder que el sufrimiento surge cuando hay cierta impotencia frente a él por parte de quien lo sufre, cuando no se puede hallar su razón, cuando no se puede evitar o no se encuentran motivos para soportarlo. Al decir de Spaemann, “el sufrimiento es aquello contra lo cual yo, al menos de momento, nada puedo hacer”⁶⁴, o mejor aun, “allí donde no se acierta a integrar una determinada situación dentro de un contexto de sentido, allí comienza el sufrimiento”⁶⁵. Toda vez que el dolor no ha sido buscado, es excesivo –en cuanto a su intensidad o duración–, resulta inevitable o parece carecer de razón, da lugar al sufrimiento, el cual implica, como puede verse, una valoración de la que sólo es capaz un ser racional.

62 FUSTER I CAMP, I., *op. cit.*, p. 19.

63 SPAEMANN, R., “El sentido del sufrimiento”, en *Atlántida*, vol. 4, 15, julio-septiembre, 1993, p. 322.

64 SPAEMANN, R., *op. cit.*, p. 322.

65 *Ibid.*, p. 323.

Sin embargo, frente a las consideraciones relativas a la dificultad de penetrar en la naturaleza y el sentido del dolor y del sufrimiento, podría plantearse que están fuera de lugar, ya que resultaría bastante claro el porqué de éstos: el dolor y el sufrimiento no serían más que un ‘aviso’ de la naturaleza ante la presencia de un mal. De esta manera, el sujeto, al hacerse consciente –a través del dolor– de la existencia de algo dañino para su ser, puede proceder a evitarlo. Con ello, el sufrimiento no sólo encontraría una justificación plausible, sino que se revelaría como indispensable en orden a la subáistencia de la vida. Esta solución es una de las que plantea Lewis –aunque no es la única ni menos la última de las que esgrime– en su famoso ensayo *El problema del dolor*, donde afirma: “de allí la necesidad, incluso en un mundo perfecto, de aquellas señales de peligro que nuestros nervios sensitivos aparentemente están diseñados para transmitir”⁶⁶. En la misma obra llega a decir: “intenten excluir la posibilidad de sufrimiento contenida en el orden natural y en la existencia del libre albedrío, y se encontrarán con que han excluido a la vida misma”⁶⁷.

Aunque esta posible solución o respuesta al problema del sufrimiento parezca bastante acertada, no resulta completamente satisfactoria, ya que inmediatamente surge la pregunta de por qué no sería posible concebir otras modalidades de ‘avisos’ ante los peligros para la vida o la integridad del viviente que fueran tan efectivos, pero menos gravosos que el dolor⁶⁸. Por ello, vemos que zafarse de este problema no se logra tan fácilmente, apelando al ‘orden natural’ o a las ‘leyes de vida’.

Un planteamiento similar puede encontrarse en el ‘optimismo racionalista’, cuyo principal exponente, al menos en relación a este problema en particular, es Leibniz. El mal, el dolor y el sufrimiento constituirían una exigencia metafísica del acto creador. Dios crea –sin posibilidad de hacer otra cosa–, seres finitos y limitados, en cuya imperfección radica la posibilidad del mal en sus diversas dimensiones. Ahora bien, esto no impide que nuestro mundo sea ‘el mejor de los posibles’, ya que todo mal, dolor o sufrimiento entrarían en la ‘armonía del sistema’, ordenándose al bien del ‘todo’, el cual constituiría lo verdaderamente relevante. De este modo, el mal que afecta a ‘la parte’ no sería verdaderamente tal, pues resulta necesario para el bien ‘del todo’, siendo la totalidad lo que debe considerarse. Así,

66 LEWIS, C. S., *El problema del dolor*, trad. de Paulina Matta, Andrés Bello, Santiago, 2001, p. 36.

67 *Ibid.*, p. 38.

68 Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, pp. 173 y 174.

“hay que creer que incluso los sufrimientos y las monstruosidades son parte del orden”⁶⁹.

Tal posición podría incluso tomarse como la del propio Santo Tomás, teniendo a la vista textos como el siguiente: “Dios, la naturaleza y cualquier agente hace lo que es mejor para el todo, pero no lo que es mejor para cada una de sus partes, a no ser en cuanto que cada una está ordenada al todo, como se dijo anteriormente. El mismo todo que constituye la totalidad de las criaturas, es lo mejor y lo más perfecto si en dicho todo hay algunas partes a las que les puede faltar el bien, y que de hecho les falta, si Dios no lo impide. Porque a la Providencia no le corresponde el destruir la naturaleza, sino salvarla, como dice Dionisio en c. 4 *De Div. Nom.* La misma naturaleza de las cosas lleva consigo el que puedan fallar y, de hecho, a veces, fallan. También porque como dice Agustín en *Enchirid.*: ‘Dios es tan poderoso que del mal puede sacar bien’. De hecho, muchos bienes no existirían si Dios no permitiera la existencia de ningún mal. No habría fuego si no se descompusiera el aire. No se conservaría la vida del león si no matara al asno. No se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia resignada, si no existiera la iniquidad”⁷⁰. Sin embargo, ambas posturas son radicalmente opuestas, pues, como advierte Maritain, para comprender el pensamiento sobre el mal de Santo Tomás, no sólo debe tenerse en cuenta textos como el presente, donde se valora este problema, únicamente, desde la perspectiva de la metafísica de la naturaleza, sino que también hay que acudir al tratado de la gracia y de la redención, con todo su contexto teológico⁷¹. Para Maritain, en el optimismo de Leibniz se da una “corrupción racionalista de las verdades cristia-

69 LEIBNIZ, G. W., *Teodicea*, 241; citado en COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, vol. 4: *de Descartes a Leibniz*, 3ª edición, Ariel, Barcelona, 1979, p. 307.

70 “Ad tertium dicendum quod deus et natura, et quodcumque agens, facit quod melius est in toto; sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est. Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, deo hoc non impediende. Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare, ut dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in enchirid., deus est adeo potens, quod etiam potest bene facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si deus nullum malum permetteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans, et patientia sufferens, si non esset iniquitas”. *Summa Theologica*, I, q. 48, a. 2, ad 3.

71 Cfr. MARITAIN, J., *De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y Moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1983, pp. 205-206.

nas”⁷², razón por la cual busca destacar la diferencia entre ambos planteamientos. Por ello, haciendo referencia a las palabras recién citadas de Santo Tomás, señala: “un filósofo como Leibniz entiende en un sentido de filosofía pura, las verdades recordadas en el texto de Santo Tomás (...); y tal filósofo nos dirá que es bueno que una madre llore la muerte de su hijo, porque la máquina del mundo pedía tal dolor para ser más perfecta.

Explicad esa posición leibniziana a la madre en cuestión, y que eso era necesario para que todos los grados del ser fuesen cumplidos, os responderá que ella se ríe de la máquina del mundo, y que le devuelvan a su hijo. Y tendrá razón, porque esas cuestiones no se resuelven por la máquina del mundo”⁷³. Efectivamente, no debe olvidarse que estamos hablando del sufrimiento humano, es decir, de una persona y ésta no constituye una ‘parte’ de la naturaleza ordenable al ‘todo’ de la ‘máquina del mundo’, como podrían ser los animales o los astros. Al contrario, es todo el universo natural el que ha de ordenarse al ser personal –único ser amado por sí mismo y en vistas a quien han sido queridos todos los otros–, razón por la cual, el sufrimiento humano no puede ser juzgado como el dolor animal o la imperfección presente en los entes naturales. Como destaca Maritain, “el dolor de un hombre es el dolor de una persona, de un todo. Aquí, ya no está considerado como parte del universo; en cuanto persona, es considerado como un todo, como un universo por sí mismo; porque sufra el dolor como parte del universo, en la perspectiva de la naturaleza, o del mundo como obra de arte de Dios, no se suprime el hecho que bajo la relación de persona, ese dolor sea una incomprensible anomalía”⁷⁴. Del mismo parecer es Journet, cuando dice que “el sufrimiento y la muerte de las personas humanas son un enigma para el mero filósofo. Si éste espera justificarlos suficientemente apelando –como en el caso del sufrimiento y la muerte de los animales– a las leyes de la biología y diciendo que con relación al orden universal es un bien lo que para el individuo es un mal, desconoce plenamente que el hombre, en cuanto persona, no es una mera parte del mundo de la naturaleza, una pieza del cosmos, sino un todo irreductible, un mundo aparte, con una relación directa a los demás mundos de las personas humanas y de las personas divinas, cuya imagen son aquellas”⁷⁵.

72 Ibid., p. 205.

73 Ibid., p. 205.

74 Ibid., p. 207.

75 JOURNET, C, *El mal (Estudio teológico)*, Rialp, Madrid, 1965, p. 229.

De este modo, se aprecia que el dolor y el sufrimiento humanos no pertenecen ‘por naturaleza’ al mundo y sus ‘leyes’, ni han hecho ingreso a él de modo natural. Parece, pues, necesario buscar una respuesta en otros niveles.

Otra solución posible capaz de explicar el porqué del dolor es la de considerarlo como un ‘hecho social’, es decir, como un fenómeno que motiva a los hombres a encontrarse unos con otros, a salir de sí y prestar atención a quien se tiene al lado, en razón de que el sufrimiento lo está tocando y requiere de ayuda para hacerle frente. Ésta es una de las funciones –aunque no la considera como la fundamental– a las que acude Vilar i Planas para encontrar un sentido al sufrimiento. En palabras de este autor, “el dolor ajeno hace surgir en lo más íntimo de nuestra vida la perplejidad y a la vez el intento (...) de hacer algo que alivie, de ayudar, de salir de sí mismo para ocuparse de quien necesita de una tal solicitud”⁷⁶. Así, ésta sería la primera reacción que suscita el dolor y, también, el medio por el que puede llegar a ser calificado como ‘hecho cultural’, pues “muchas veces el dolor es la ocasión tácita de manifestar la necesidad de un cuidado, de un interés, de una participación en la preocupación que de otro modo no tendría lugar. Ello convierte al dolor en un medio de relación, en un hecho de cultura (...), en sí mismo considerado, el dolor encierra una relevante faceta social y cultural”⁷⁷. De este modo, encontramos un sentido al dolor considerándolo como una ocasión de contacto social, de comunión interpersonal. Ésta parece constituir la función del sufrimiento a la que mayor relevancia se da en la actualidad. Sin embargo, con esta consideración, aún creemos que no se ha dado –en la medida de nuestras posibilidades– con la respuesta última, cosa que no implica restarle importancia a este sentido o función. De hecho, Juan Pablo II sostiene que, entre otras cosas, “el sufrimiento está presente en el mundo para provocar amor, para hacer nacer obras de amor al prójimo, para transformar toda la civilización humana en la «civilización del amor»”⁷⁸.

El ámbito en el que creemos posible encontrar una respuesta más satisfactoria aparece en el plano de la consideración del sufrimiento como pena o castigo. Al mal de culpa, esto es, el obrar mal voluntariamente, le corresponde el mal de pena como debida reparación del orden quebrantado. Esta ha sido una de las intuiciones que han acompañado a la humanidad desde sus orígenes a la hora de considerar el dolor físico, las catástrofes naturales,

76 VILAR I PLANAS DE FARVES, J., “El dolor: condición y valoración de la persona”, en *Scripta Theologica*, vol. IX, fascículo 1, enero/abril, 1977, p. 158.

77 *Ibid.*, p. 160.

78 JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici Doloris, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*, ed. Salesiana, VII, 30, 1984, p. 70.

las derrotas bélicas y, en definitiva, el sufrimiento. De hecho, esto es lo único que Knox considera cierto en cuanto a lo que puede decirse del espinoso problema del dolor: “una cosa sólo parece clara: que hay una convicción que no puede desarraigarse de la mente humana de que el dolor es, en cierto modo, la retribución apropiada al mal que hemos hecho; el hombre que ha obrado mal debe sufrir”⁷⁹. El sufrimiento tiene un carácter penal y el hombre siempre ha sido consciente de ello. Precisamente por esto, el sufrimiento se vuelve especialmente insoportable cuando no se logra atisbar una culpa que, siendo su causa, lo explique. Mientras que, al contrario, resulta bastante más llevadero cuando se ve como merecido a raíz de algún mal cometido. El problema está en que pocos asumen la solidaridad humana con todas sus consecuencias, en el sentido de que, en ocasiones, el mal de culpa (pecado) de unos es saldado con el mal de pena de otros. Quien se cierra a esta perspectiva pocas veces hallará sentido en el sufrimiento, tanto propio como ajeno. Al contrario, si se acepta esta solidaridad humana en cuanto a la culpa, lo que parecía escapar a la tesis del carácter penal del dolor, como sería el sufrimiento ‘inmerecido’, pasa a concordar perfectamente con ella, iluminando enormemente el problema⁸⁰.

Ésta vendría a ser la razón del sufrimiento. Sufrimos como consecuencia del pecado y para que este último se nos revele como mal. Puesto que somos pecadores, el pecado se nos oculta, teniendo que presentarse el dolor para que lo valoremos en lo que es, a saber, como el verdadero mal. Precisamente, considerando esta cualidad, Journet destaca “el papel inmenso del dolor en la educación de la humanidad, que nos muestra el hecho de que en conjunto nosotros somos más malos que buenos. La paradoja está en que un mal (físico) puede servir de remedio a un mal más grave (moral)”⁸¹. De hecho, muchas veces el mal que hacemos (ofensas, injusticias, etc.) no nos incomoda. Nos molesta menos ofender a otro que padecer un dolor físico. De ahí la necesidad de dolores físicos o sufrimientos morales en nuestra vida para caer en la cuenta de lo que hemos hecho. Como dice el refrán: ‘quien no quiere oír, ha de sentir’. De este modo, el sufrimiento viene a recordarnos quiénes somos y nos revela el mal de nuestro obrar, despertando nuestra conciencia. Así, se posibilita que el hombre salga del engaño en que fácilmente cae y por el cual cree que es el centro o punto de referencia del mundo y que todo lo que piensa y hace está bien. En este sentido afirma

79 KNOX, R., *Ejercicios para seculares*, título del original inglés *A Retreat for Lay people*, Rialp, Madrid, 1956, p. 204.

80 Cfr. CARDONA, C., *op. cit.*, p. 173.

81 JOURNET, C., *op. cit.*, p. 233.

Spaemann: “los hombres viven en un contexto general de culpa que se caracteriza porque cada uno se ve a sí mismo como el punto central (el ombligo) del mundo. Ese contexto de culpa sólo puede ser eliminado si es experimentado como sufrimiento. Mientras el malo encuentre aceptable y perfectamente en orden vivir a costa de los demás, ¿para qué cambiar la situación? El que sufre se ve obligado a experimentar la falsedad de la situación”⁸². Y, más adelante, refiriéndose a la tradición cristiana, señala que el sufrimiento siempre ha sido comprendido “como el irremediable reverso de la arbitrariedad individual, por el que el hombre vuelve a ser conducido a la verdad”⁸³.

Con lo dicho, puede penetrarse algo mejor en el sentido del sufrimiento, el cual no se agota –como ya señalamos– en una función psicósomática posibilitante de la vida. El sufrimiento tiene por fin ser ocasión de crecimiento personal, sacar al hombre de su estado de inconsciencia respecto al mal que hace, mostrarle su verdadero lugar en el mundo, acabar con prioridades o jerarquizaciones indebidas, volverlo a lo esencial... y, en definitiva, reorientarlo hacia Dios⁸⁴. Precisamente, a esto se refiere Lewis –y aquí sí que coincidimos plenamente con él– cuando describe el dolor como el altavoz o megáfono de Dios: “Dios nos susurra en nuestros placeres, habla a nuestra conciencia, pero nos grita en el dolor: es el altavoz que utiliza para despertar a un mundo sordo”⁸⁵. Y usa este medio porque es el único que nos resulta imposible ignorar. El hombre, muchas veces, permanece bastante tranquilo con sus pecados y estupideces, ignorando todo tipo de llamadas, como las de la propia conciencia, un amigo, etc. El dolor, en cambio, siempre es atendido y nunca queda en ‘lista de espera’, cosa que lo hace indispensable en un ‘mundo sordo’⁸⁶. Habiendo pecado, parece no ser posible conocer a Dios, sino a través del sufrimiento, pues es ocasión para el hombre de descubrir la necesidad de Dios y la insuficiencia de todo lo demás. Como penosamente plantea Vilar, “el dolor es un aparato de alarma que no sólo

82 SPAEMANN, R., *op. cit.*, p. 328.

83 *Ibid.*, p. 328.

84 Con respecto al sentido humano y sobrenatural del sufrimiento desde la perspectiva de la revelación y la persona de Cristo, cfr. Juan Pablo II, Carta apostólica *Salvifici Doloris, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano*, editorial Salesiana, 1984.

85 LEWIS, C. S., *op. cit.*, p. 103.

86 Recientemente, Benedicto XVI ha puesto de relieve esta idea en una homilía: “No solo hay una sordera física que separa a la gente de la vida social; hay también una dureza de audición donde se compromete a Dios, y esto es algo que sufrimos particularmente en nuestro tiempo. Para hacerlo más sencillo, no somos más capaces de oír a Dios –hay demasiadas frecuencias diversas que llenan nuestros oídos”, Neue Messe, Munich, 10-9-2006.

sirve, en sentido psicológico, para advertir al yo que huya de él, sino que en sentido humano, es un instrumento que Dios utiliza para que reconozcamos su presencia en el mundo. A través de las maravillas creadas se puede llegar al artífice, pero de hecho también es verdad que un gran número de personas no lo consiguen, por más inexcusable que sea esta ceguera. El sufrimiento ha sido el camino por el que muchos ojos humanos han trascendido los objetos de visión inmediata para penetrar en las profundidades del conocimiento de Dios⁸⁷.

Para concluir, podemos decir que sólo desde esta perspectiva se nos hace comprensible –en la medida en que nos es posible– el sentido del dolor⁸⁸. Sin reconocer la existencia de Dios ni la del mal moral, el sufrimiento se vuelve ininteligible, un absurdo, una desgracia desde todo punto de vista, valoración que podemos encontrar en no pocos autores pertenecientes a la época contemporánea; época fuertemente marcada por el ateísmo y el sinsentido⁸⁹. Por ello, “solo bajo el presupuesto de que existen Dios y el pecado –dice Spaemann– puede cumplir el sufrimiento su función. Y el sentido del sufrimiento es, entonces, ayudar al que lo padece a refugiarse en Dios, en Quien podrá encontrar todas las demás posibilidades de felicidad⁹⁰”. Como puede verse, en este asunto y más que en ningún otro, rápidamente llegamos al punto en el cual –en palabras de Choza– “el saber filo-

87 VILAR I PLANAS DE FARVES, J., *op. cit.*, pp. 157-158.

88 De esta opinión es Choza, quien plantea: “la filosofía es incapaz de dar una interpretación comprensible del dolor; lo más que puede hacer es, tal como procede Schopenhauer, declarar que no tiene ningún sentido. La única ciencia que opera en un plano lógico superior al del bien propio de la naturaleza humana es la teología, que opera precisamente en el orden sobrenatural, en el cual es posible encontrarle un sentido al dolor y al sufrimiento de la naturaleza humana.

En consecuencia, las expresiones tales como «la liberación se consigue mediante el dolor», sólo tienen sentido en función de dos hechos inaccesibles a la filosofía: el pecado original o acto originante del mal, y la elevación al orden sobrenatural y la redención, o acto por el cual el dolor y el sufrimiento son mediatizados para el bien según un procedimiento que excede la lógica de la naturaleza humana.

El pecado original, la elevación al orden sobrenatural y la redención, son misterios, es decir, escapan a la razón humana, y precisamente por eso pueden hacer en cierta manera comprensible el sentido del dolor”, en CHOZA, J., *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, 2ª edición, Eunsa, Pamplona, 1990, pp. 143-144.

89 Piénsese, por ejemplo, en todos los pensadores que pueden ser calificados de nihilistas, como Schopenhauer, Sartre o Camus, por mencionar algunos. Sobre las distintas actitudes o explicaciones que caben ante el sufrimiento, entre las cuales se trata la nihilista de la que aquí hablamos, véase LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología médica*, Salvat, Barcelona, 1984, pp. 336-338. Sobre los tres autores recién mencionados y sus planteamientos frente al dolor, puede consultarse el capítulo I del libro de VIAL, W., *La antropología de Víctor Frankl. El dolor: una puerta abierta*, ed. Universitaria, Santiago, 2000, pp. 33-110.

90 SPAEMANN, R., *op. cit.*, p. 330.

sófico enmudece y cede respetuosamente la palabra a la suprema sabiduría teológica”⁹¹.

2. EL DOLOR Y LA TRISTEZA COMO PASIONES

A continuación, vamos a proceder al tratamiento de la tristeza en cuanto a su naturaleza, tipos y moralidad. Otros temas como sus causas, efectos y remedios serán dejados de lado o sólo se tocarán tangencialmente, en la medida que lo exijan los anteriores⁹². Con este fin, lo primero que se debe hacer es delimitar qué se entiende por tristeza, ya que, hasta ahora, hemos hablado de ella en un sentido más bien amplio.

Ante todo, hay que tener presente que ‘dolor’ y ‘tristeza’, estrictamente hablando, no pueden considerarse como sinónimos. El dolor es un concepto más amplio, dentro del cual se incluye la tristeza, como una variedad de él. Toda tristeza es un dolor, pero no al revés. Ahora bien, aunque este uso de los términos es perfectamente apropiado, también se reserva el término dolor para, además de significar la pasión en cuanto a su especie, significar una de sus clases, cual es el ‘dolor físico’ o ‘externo’. Por ello, es conveniente distinguir cuando estamos hablando del dolor en sentido amplio, es decir, sin distinción de tipos; y cuando estamos hablando del dolor físico, como una modalidad.

Con algo más de claridad en cuanto a los términos –sobre lo cual volveremos–, podemos decir que el dolor es, con toda propiedad, una pasión del alma, en la cual se dan los dos elementos requeridos, a saber, transmutación orgánica y movimiento del apetito. Ahora bien, para el caso concreto del dolor se requiere la unión (*coniunctio*) con algún mal –el cual tiene la categoría de tal porque priva de algún bien– y la percepción de esa unión⁹³. Por su parte, para la delectación, que es la pasión contraria al dolor, se requiere lo mismo –la unión y su percepción–, pero respecto del bien. Esto quiere decir que el dolor, en todas sus modalidades, requiere de una aprehensión, sin la cual no habría conciencia del mal ni, por tanto, dolor.

91 CHOZA, J., *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, 2ª edición, Eunsa, Pamplona, 1990, p. 145.

92 Las causas, efectos y remedios de la tristeza no son estudiados aquí, únicamente, por razones de tiempo y espacio, pero en ningún modo porque carezcan de interés. Es más, en estas materias es donde más se nos muestra el Santo Tomás ‘psicólogo’. Por otra parte, el examen de los remedios constituye un caso único, pues no se hace con ninguna otra pasión.

93 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 1, cor.

Ahora bien, esta aprehensión nos permitirá determinar si estamos ante un caso de tristeza o de dolor. Cuando ella se verifica por el sentido externo, nos encontramos ante un caso de dolor (en su sentido restringido). Si, en cambio, se verifica por el interno, esto es, el entendimiento o la imaginación, nos encontramos ante un caso de tristeza⁹⁴. Santo Tomás, para aclarar la distinción entre dolor y tristeza, acude constantemente a sus correlatos respecto de la pasión contraria: el dolor es a la tristeza lo que la delectación al gozo, es decir, “la tristeza es una de las especies de dolor, como el gozo es una especie de delectación”⁹⁵.

Por lo dicho respecto del tipo de aprehensión, puede verse que tanto el dolor como la tristeza calzan perfectamente con lo que Santo Tomás denomina *passio corporalis* y *passio animalis* respectivamente⁹⁶, las cuales fueron tratadas la introducción (Parte I, n. 4). Así, conforme a esta distinción, el dolor sería una *passio corporalis*, pues tiene lugar por una lesión sensible o transmutación orgánica y, con posterioridad e indirectamente, afecta al alma, como podría ser el caso del dolor producido por un golpe. La tristeza, por su parte, sería una *passio animalis*, pues primero se da la aprehensión interna –a través de una imagen o concepto, que acontece en el alma– y, luego, sucede la transmutación orgánica, como la suscitada, por ejemplo, con ocasión de la noticia del fallecimiento de un pariente. De ahí que el dolor tenga al sentido como sujeto; mientras que la tristeza, al apetito. Comúnmente, nos referimos al primero con los términos ‘dolor externo’ o ‘físico’; y, a la segunda, con los términos ‘dolor interior’, ‘psíquico’ o ‘moral’⁹⁷. El dolor externo se origina por medio del tacto o en los demás sen-

94 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 2, cor.

95 “Tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis”. Ibid.

96 Cfr. *In III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, sol. 2.

97 En cuanto a esta distinción, resulta importante destacar que la *passio corporalis* es de más difícil control que la *passio animalis*. La primera escapa más al dominio de la razón ya que, en ella, tiene un mayor rol la sensación externa, la cual sólo puede ser producida por el objeto externo, cuya presencia no depende de la razón. La segunda, en cambio, es producida por imágenes que, al no requerir de la presencia del objeto exterior, dependen de las representaciones internas, las cuales sí se encuentran bajo el control de la razón, pues esta última puede, en principio, formar y modificar imágenes a su arbitrio. Tal cosa se debe a que toda actividad del alma que dependa de una aprehensión particular es regulada –en cierto modo– por el conocimiento universal de la razón. Así, en cuanto al aspecto que con anterioridad denominábamos ‘formal’, las pasiones están sometidas en una importante medida a la razón. Sin embargo, en cuanto a las cualidades y disposiciones corporales, esto es, en su aspecto ‘material’, no están bajo el dominio de la razón, de lo cual resulta que la sumisión de los movimientos sensibles a la razón no sea total. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 17, a. 7, cor. y *Summa Theologica*, I, q. 81, a. 3, ad 3.

tidos externos, en la medida que tienen a éste por base⁹⁸, mientras que la tristeza se origina a través de los sentidos internos o el entendimiento⁹⁹.

Realizada esta clasificación, nos encontramos con el problema de si cabe –como un tipo más de dolor, distinto de los ya mencionados– la ‘tristeza intelectual’. Ramírez, por ejemplo, habla de un *dolor rationalis*¹⁰⁰, al cual denominaría propiamente tristeza; y Manzanedo, por su parte, de un ‘dolor o tristeza de orden intelectual’¹⁰¹. Éste sería el afecto volitivo consiguiente al conocimiento intelectual del mal. Ahora bien, a nuestro parecer este tipo de dolor o tristeza no constituye otra categoría distinta de las ya mencionadas. Por una parte, si consideramos esta tristeza como intelectual a causa de que se sigue de una aprehensión a nivel del entendimiento, produciendo una inmutación a nivel sensitivo, no habría razón para no clasificarla como una tristeza del tipo *passio animalis*, categoría en la que calza perfectamente. En efecto, puesto que la tristeza interior, como ya hemos dicho, puede ser causada tanto por una aprehensión sensible como intelectual, no se comprende qué exige establecer otro tipo de dolor dentro de la clasificación establecida para poner en él aquella clase de tristeza que ya encuentra cabida en la categoría de dolor interior. Por otra parte, si se nos dice que esta tristeza no cabe clasificarla como *passio animalis*, puesto que ni llega a producir inmutación alguna a nivel sensible, sino que –tanto en su origen como en su término– se mantiene a nivel del entendimiento y la voluntad, resta decir que no nos encontraríamos ya frente a una pasión, sino ante un acto de la voluntad por el que rechazamos el mal presente. Así, más que ponerlo dentro de la clasificación de la tristeza como pasión, correspondería decir que estamos en un nivel distinto, en el que se habla de tristeza análogamente, pero habiéndonos salido ya del ámbito de la pasión. Como dice Santo Tomás, “el dolor o la tristeza pueden entenderse de dos maneras. Primera, como pasión del apetito sensitivo (...) Segunda, como acto de la voluntad. Y en este sentido se verifica con una elección”¹⁰². Por esto, parece más adecuado –si estamos pensando en esto último– no incluir esta tristeza intelectual en la clasificación de la tristeza, para no confundirla con una de las modalidades

98 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 2, ad 3.

99 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 7, cor.

100 RAMÍREZ, S., *op. cit.*, pp. 296-297.

101 MANZANEDO, M., *op. cit.*, pp. 175-176.

102 “Dolor vel tristitia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi (...) alio modo, secundum quod consistit in voluntate. Et hoc modo est cum quadam electione”. *Summa Theologica*, III, q. 85, a. 1, cor. Cfr. también, III, q. 84, a. 9, ad. 2.

de esta pasión, sino salvaguardarla como un acto volitivo con toda su especificidad, lo que no implica desconocer que ambos fenómenos –la pasión y el acto volitivo– puedan ser concomitantes. Además, que el peligro de confusión es real se aprecia, por ejemplo, en que Ramírez considera que este *dolor rationalis* (distinto de dolor interior) es el que propiamente (*propie*) ha de recibir el término de tristeza¹⁰³, siendo que ni siquiera puede considerarse como una pasión estrictamente hablando. A nuestro parecer, este término le corresponde con mayor derecho al dolor interior del que hemos hablado, como puede apreciarse en las mismas palabras de santo Tomás: “la tristeza, lo mismo que el dolor sensible, reside en el apetito sensitivo; pero difieren entre sí por el motivo u objeto. Efectivamente, el objeto y motivo del dolor es la lesión percibida por el sentido del tacto, como cuando uno es herido. En cambio, el objeto y motivo de la tristeza es lo nocivo, o el mal aprehendido interiormente, sea por la razón, sea por la imaginación”¹⁰⁴.

Dejando de lado esta matización y volviendo a nuestra primera clasificación, se puede apreciar que el dolor interno o tristeza es bastante más complejo que el exterior dado que alcanza un mayor grado de intensidad y posee más universalidad, extendiéndose a una cantidad de realidades superior. En primer lugar, el dolor interior es más intenso que el exterior pues éste contraría directamente al apetito, mientras que aquél sólo lo contraría a través del cuerpo, es decir indirectamente y –como señala Santo Tomás– “siempre lo directo y esencial (*per se*) es anterior a lo que llega a través de una cosa intermedia (*per aliud*)”¹⁰⁵. Así, puesto que en lo relativo a las pasiones su sujeto es el apetito, más intensas serán aquéllas que más directamente lo afecten, cosa que se da en mayor medida con la tristeza que con el dolor. Por otra parte, si consideramos ahora la intensidad de la pasión por parte de la aprehensión, nuevamente nos encontramos con que goza de mayor intensidad el dolor interior que el exterior, puesto que la aprehensión de la inteligencia y la imaginación es “más alta”¹⁰⁶ que la del sentido del tacto, por el que se percibe el dolor externo. Con este ‘más alta’, creo que Santo Tomás quiere referirse a lo que después menciona en la respuesta a una de

103 RAMÍREZ, S., *op. cit.*; p. 297.

104 “Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia, sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem sive per imaginationem”. *Summa Theologica*, III, q. 15, a. 6, cor.

105 “Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 7, cor.

106 “Altior”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 7, cor.

las objeciones¹⁰⁷, a saber, que por ser el entendimiento y la imaginación facultades superiores al sentido externo, el mal del que tenemos noticia a través de ellas nos resulta más conocido, por lo que –siendo más conscientes de él– nos afectará con mayor intensidad. Por ello, explicado tanto lo relativo al apetito como lo relativo a la aprehensión, nuestro autor concluye que “absoluta y propiamente hablando el dolor interior es más fuerte que el exterior”¹⁰⁸, agregando también que tal cosa se apreciaría “en que hay quien sufre voluntariamente dolores exteriores para evitar el dolor interior. Y en cuanto que el dolor exterior no repugna al apetito interior, se hace en cierto modo deleitable y gustoso con gozo interior”¹⁰⁹.

Ahora bien, así como la intensidad del dolor interno es mayor que la del externo, también con su universalidad ocurrirá lo mismo. La tristeza abarca una amplitud de objetos o realidades mucho mayor que el dolor físico, en razón de las facultades que intervienen en uno y otro caso. El entendimiento y la imaginación pueden aprehender una cantidad infinitamente mayor de realidades que el sentido del tacto, además de que este último se limita a lo actualmente presente al sentido, extendiéndose, en cambio, los primeros también al pasado y al futuro, pues, como indica Santo Tomás, “el sentido exterior no percibe sino lo presente; en cambio, la potencia cognitiva interior puede percibir lo presente, el pasado y lo futuro. Por eso la tristeza puede recaer sobre el presente, el pasado y lo futuro, mientras que el dolor corporal que sigue a una aprehensión del sentido externo no puede referirse sino a lo presente”¹¹⁰. Por eso, me puedo entristecer por sucesos pasados o por acontecimientos que se prevén, pero no puedo sentir dolor físico por heridas pretéritas (que ya han sanado por completo, evidentemente) o por los dolores externos que sabemos que vendrán. Así, puede decirse que la tristeza es más universal que el dolor, ya que encuentra más objetos o motivos debido a las facultades por las que se origina. Además, la mayor universalidad del dolor interno se ve también claramente en que todo lo que

107 Cfr. *Ibid.*, ad 2.

108 “Unde simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 7, cor.

109 “Etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem. Et in quantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio”. *Ibid.*

110 “Sensus exterior non percipit nisi praesens, vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito et futuro, dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 2, ad 2. Cfr. también *Ibid.*, a. 7, cor. y *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1.

contraría al cuerpo puede contrariar al apetito, a la vez que todo lo percibido por el sentido externo puede serlo por la imaginación y la inteligencia, pero no al revés. Por ello, puede decirse que todo lo que es motivo de dolor puede serlo también de tristeza, pero no viceversa, ya que el sentido externo no puede aprehender lo que es objeto de la imaginación y la razón. Haciendo referencia precisamente a esta idea es que Santo Tomás dice —comentando la frase de la Escritura ‘La tristeza del corazón es llaga universal’ (Eclo. 25, 17)—: “los dolores de las heridas exteriores se hallan comprendidas en la tristeza interior del corazón”¹¹¹, razón por la cual “la tristeza del corazón excede a toda llaga exterior”¹¹².

Considerando lo dicho, podemos ya distinguir con mayor precisión la tristeza del dolor, lo cual nos permitirá entrar en el estudio de la primera con la debida claridad de conceptos.

3. LA TRISTEZA, UNA DE LAS CUATRO PASIONES PRINCIPALES

Si dejamos de lado el amor, pasión que posee un estatuto único, Santo Tomás considera la tristeza, junto con la delectación, la esperanza y el temor, como una de las cuatro pasiones principales. Ya varios autores, le habían dado a estas pasiones una categoría especial. En concreto, el Aquinate cita como fuentes en este asunto a San Agustín¹¹³, Boecio¹¹⁴, Cicerón¹¹⁵ y San Jerónimo¹¹⁶, quienes son todos del mismo sentir. Salvo porque algunos de estos autores ponen la pasión del deseo en vez de la pasión de la esperanza, coinciden en considerar a las demás pasiones mencionadas como principales.

La delectación y la tristeza serían las pasiones principales del concupiscible; y la esperanza y el temor, las principales del irascible. La delectación y la tristeza son principales “porque en ellas se completan y terminan todas las demás pasiones, siendo en tal concepto, como dice el Filósofo, re-

111 “Dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 7, cor.

112 “Tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 7, sed contra.

113 Cfr. *De civ. Dei*, XIV, 3, 7.

114 Cfr. *De consol.*, Lib. I, metr. 7.

115 Cfr. *Tuscul. Quest.*, 4, c. 6-7.

116 Cfr. *In Ez.*, lib I, c. 1.

sultantes de todas”¹¹⁷. Esto significa que estas pasiones constituyen el fin de todas las demás y, por ello, gozan de un estatuto especial en cuanto al orden de la intención y consecución. De hecho, Santo Tomás las llama ‘pasiones finales’¹¹⁸. La esperanza y el temor, por su parte, son principales, pero no de un modo absoluto –como el caso de la delectación y la tristeza–, sino sólo con respecto al movimiento apetitivo que se refiere a lo futuro, respecto del cual son completivas o finales. Así, respecto del bien, el movimiento comienza por el amor, sigue por el deseo y termina en la esperanza. Respecto del mal, el movimiento comienza por el odio, sigue por la aversión y termina en el temor¹¹⁹. De esta manera, tenemos que la delectación y la tristeza son pasiones principales en sentido absoluto y, por ello, en mayor medida que la esperanza y el temor, que lo son únicamente en cuanto a las pasiones referidas a un bien o mal futuros. Aquí, conviene recordar que el objeto del apetito concupiscible es el bien considerado en absoluto, mientras que, en el caso del irascible, su objeto es el bien bajo un determinado aspecto, a saber, en cuanto arduo. Por ello, en razón de su objeto, el apetito concupiscible es naturalmente anterior al irascible¹²⁰. Esto nos muestra por qué, de entre estas cuatro pasiones principales, la delectación y la tristeza gozan de prioridad frente a la esperanza y el temor. En definitiva, la razón de esta prio-

117 “Quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum, unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II ethic”. *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 4, cor.

118 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 4, ob. 2.

119 Es de justicia destacar que, aunque Santo Tomás tuvo en vista a Aristóteles al momento de realizar su distinción de once pasiones (seis correspondientes al apetito concupiscible: amor/odio, deseo/aversión, gozo/tristeza; y cinco al irascible: esperanza/desperación, audacia/temor e ira) hay aquí un trabajo personal y no una mera repetición. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles establece las siguientes pasiones: apetencia, ira, miedo (temor), coraje (audacia), envidia, alegría (gozo), amor, odio, deseo (pesar), celos y compasión (cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 1105b 20-25). El Aquinate, en primer lugar, completa esta enumeración y, luego, la ordena, ya que Aristóteles pone varias pasiones, que no son más que modalidades de una única especie, como si fueran específicamente distintas y, también, deja de lado otras que sí constituyen especies de pasiones. Así, la envidia, los celos, el pesar y la compasión son especies de la tristeza. Por otra parte, la aversión –no nombrada por Aristóteles– y la desesperación y la esperanza, a las que pone bajo el temor y la audacia respectivamente (cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 1116a), constituyen pasiones específicamente distintas. En cuanto a las otras pasiones mencionadas en el libro II de la *Retórica*, debe decirse que no constituyen especies propias –como las considera Aristóteles en esta obra–, sino que corresponden a modalidades de otras, cayendo bajo ellas. Así, la indignación se reduce a la ira; el favor, al amor; la vergüenza, al temor y la desvergüenza a la audacia (cfr. *Retórica*, para la vergüenza y desvergüenza, II, 1383b 10-1385a 15; para el favor, cfr. II, 1385a 15-1385b 10; y para la indignación, cfr. II, 1386b 10-1387b 20).

120 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 1, ad 1.

ridad radica en que “toda pasión del irascible tiene por término otra del concupiscible referente a la quietud, a saber, el gozo o la tristeza”¹²¹.

La distinción de cuatro pasiones principales, como puede apreciarse, se realiza en función de lo presente y lo futuro, pues a lo presente se refiere la quietud y a lo futuro el movimiento, que es lo que encontramos en estas pasiones: el gozo y la tristeza se refieren al bien y al mal presentes, respectivamente; la esperanza y el temor, por su parte, se refieren al bien y al mal futuros. De esto se sigue que “todas las otras pasiones que tienen por objeto el bien o el mal presente o futuro se reducen completamente a éstas”¹²², lo que les da la categoría de ‘principales’. Así, la vida afectiva, teniendo como impulso primigenio el amor, se asentará y desarrollará conforme a estas cuatro pasiones a las que tendrá como quicios, por lo cual se las podría calificar sin exageración de ‘cardinales’, como se hace con algunas de las virtudes.

Luego de este análisis, podemos concluir que, si establecemos una jerarquía entre las pasiones, la tristeza ocupa uno de los primeros lugares, lo cual nos revela su importancia. El amor es la primera de todas en cuanto principio motor. Sin él, no se daría ninguna otra pasión ya que todas lo tienen como origen¹²³. Luego viene el gozo, que es la primera en cuanto al fin. Ahora bien, el gozo es anterior a la tristeza porque, como dice Santo Tomás, “las pasiones cuyo objeto es el bien, son naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal”¹²⁴, lo que se explica por la anterioridad metafísica del bien frente al mal, el cual sólo es la privación del primero. En todo caso, corresponde tener presente que la tristeza tendría prioridad frente al gozo, si consideramos que mayor razón de pasión posee la pérdida de una cualidad conveniente o la recepción de una nociva que el fenómeno contrario¹²⁵. O sea, la prioridad de una u otra dependerá del criterio que utilizemos. Por esto, podemos concluir que la tristeza ocupa –al menos– el tercer lugar en importancia entre las once pasiones existentes. Así, la tristeza se nos aparece como una de las pasiones más importantes y más dignas de análisis, considerando además su enorme influencia en la vida afectiva, lo

121 “Omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam”. *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 1, cor.

122 “Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has complete reducuntur”. *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 4, cor.

123 Cfr. *Contra Gentiles*, libro III, cap. 151, n. 4.

124 “Omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum”. *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 2, cor.

125 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 31, a. 1, ad 2.

que puede apreciarse especialmente en sus efectos¹²⁶. En cuanto a lo último, santo Tomás dice que “la tristeza es, entre todas las pasiones del alma, la que más daña al cuerpo, pues se opone a la vida del hombre en cuanto a la esencia del movimiento, y no sólo respecto a su medida o cantidad, como las otras pasiones del alma”¹²⁷, cosa que se aprecia en el movimiento de huida o retraimiento que ella implica. Ahora bien, como lo mismo sucede con el temor y la desesperación, podría ponerse en duda que la tristeza sea la pasión más dañina. Sin embargo, como el mal presente –objeto de la tristeza– agrava e impresiona más el ánimo que el mal futuro –objeto del temor y la desesperación–, queda clara la supremacía de la primera con respecto a esta cualidad.

Finalmente, debe tenerse presente que la tristeza es la pasión a la que Santo Tomás más atención presta, dedicándole cinco cuestiones e inquiriendo sus remedios, cosa que no hace con ninguna otra. Además –y esto merece destacarse–, como señala Hermann, “nadie dejará de leer con placer cómo se aborda aquí con todo el aparato de la artillería pesada de un artículo una cuestión de la vida cotidiana, haciéndolo con la misma grave seriedad con que se afrontan las cuestiones más sutiles de la doctrina trinitaria o de la cristología”¹²⁸.

4. LA TRISTEZA Y LA VIRTUD SEGÚN SANTO TOMÁS

Antes de comenzar a estudiar específicamente los distintos casos –esto es, atendiendo a las diversas clases de tristezas, según sus motivos, intensidad y demás factores–, parece indispensable dejar claro, desde el primer momento, lo que Santo Tomás postula sobre la posible relación entre tris-

126 Como ya lo indicamos, no estudiaremos los efectos de la tristeza, pero puede ser interesante saber, al menos, que Santo Tomás les dedica cuatro artículos, distinguiendo efectos tanto psicológicos como fisiológicos, pues era perfectamente consciente de la influencia de esta pasión sobre el cuerpo. Entre los efectos enumera: la privación de la facultad de aprender, la pesadumbre del ánimo, el debilitamiento de la operación y el daño del cuerpo. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 37. Y, aunque no constituye uno de sus efectos propios, la tristeza puede llegar –incluso– a privar del uso de la razón, como sucede en los que, por ella, caen en la ‘melancolía’ o en la ‘manía’. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 37, a. 4, ad 3.

127 “Tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem sui motus; et non solum quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones”. *Summa Theologica*, I-II, q. 37, a. 4, cor.

128 HERMANN PESCH, O., *Tomás de Aquino, límite y grandeza de una teología medieval*, Herder, Barcelona, 1992, versión castellana de Xavier Mall y Claudio Gancho, de la obra de OTTO, H. P. *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalter theologie*, Matthias-Grünewald-Verlag, Maguncia, 1988, pp. 273-274.

teza y virtud en términos generales. Esto resulta necesario porque en ello radica la causa de que puedan darse tristezas que no sean malas moralmente¹²⁹, razón por la cual deberemos tenerlo presente a la hora de analizar la moralidad de los tipos de tristezas en particular.

Nuestro autor trata el problema de la moralidad de la tristeza en el tratado de las pasiones de la *Summa Theologica*. Sin embargo, el texto al que, a continuación, haremos alusión se encuentra en el tratado de las virtudes (I-IIae), en la cuestión 59, donde hace una comparación entre la virtud y la pasión. Allí, en el artículo 3, se pregunta si es compatible la virtud moral con la tristeza, que es precisamente aquello que nos parece insoslayable responder para seguir nuestro estudio adelante, pues si no existe compatibilidad alguna entre ambas, inmediatamente habrá de concluir toda búsqueda de alguna tristeza que sea moralmente buena y, por tanto, laudable.

A continuación, reproduciremos las partes más importantes de este artículo, indispensables para poder enfrentar el asunto de la maldad o bondad de la tristeza. Sin embargo, antes de ir a los textos, se debe considerar que Santo Tomás está dialogando con los estoicos, quienes postulaban que en el virtuoso no puede darse la tristeza, ya que el único mal del hombre radicaría en lo inhonesto, es decir, lo contrario a la virtud (así como el único bien estaría en la virtud), siendo esto lo único que puede provocar tristeza¹³⁰. Todos

129Pues, como dice el mismo Hermann: “Tomás sabe, por descontado, que existen varios tipos de tristeza, de los que no todos son malos”, cosa que –aunque iremos analizando caso a caso– parece útil tener claro desde ya. *Ibid.*, p. 274.

130 Cuando Santo Tomás trata el tema de la moralidad de las pasiones en general, suele confrontar la doctrina de los estoicos con la de los peripatéticos. Según los primeros, todas las pasiones son malas; mientras que, para los segundos, son, de suyo, indiferentes y, según que estén o no moderadas por la razón, pueden ser buenas o malas. Nuestro autor asume la postura peripatética, pero también se preocupa de matizar y minimizar la divergencia entre las dos escuelas en atención a la causa en que radica el juicio de los estoicos sobre esta materia. A ojos de nuestro autor, los estoicos no distinguían entre el sentido y la inteligencia ni, por lo mismo, el apetito sensitivo del intelectivo. A causa de esto, no reconocían como distintos los movimientos pasionales de los de la voluntad. Por esta razón, los estoicos designaron con el nombre de voluntad a todo movimiento ordenado por la razón, a la vez que otorgaron el nombre de pasión a todo aquel movimiento que excediera los límites de la razón (*Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 2, cor.). En esta perspectiva, resulta natural que hayan considerado mala toda pasión, pues –conforme a lo señalado– ella sería, por definición, un movimiento desordenado (Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 3, cor; I-II, q. 59, a. 2 y a. 5; II-II, q. 123, a. 10, cor. y II-II, q. 158, a. 1, ad 1). Por lo mismo, se hace también comprensible que Santo Tomás haya considerado esta divergencia importante en cuanto a sus términos o palabras, pero de poca relevancia en realidad, si se atiende a sus significados (cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 2, cor. Cfr. también *De Veritate*, q. 26, a. 8, ad 2). De hecho, si como los estoicos, definimos las pasiones como movimientos desordenados, es evidente que la virtud no sería compatible con ellos. El problema radica en que todos los

los otros males, como el dolor, la enfermedad, la muerte, la pérdida de bienes exteriores, etc., no son realmente tales para los estoicos. Ahora bien, como en el sabio no puede encontrarse nada contrario a la virtud o inhonesto –única realidad capaz de producir tristeza, según los estoicos– jamás habría causa o motivo para que el virtuoso padeciera esta pasión¹³¹. El texto dice:

“Siendo el hombre un compuesto de alma y cuerpo, lo que contribuye a la conservación de la vida del cuerpo es un bien del hombre, aunque no sea el mayor, pues puede el hombre usar mal de él. De ahí que el mal contrario a este bien puede darse en el sabio e inducir una tristeza moderada. Además, aunque el virtuoso puede vivir sin pecado grave, nadie está libre en su vida de pecados leves, según aquello de 1 Jn. 1, 8: ‘Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos’. En tercer lugar, porque el hombre virtuoso, aunque no tenga ahora pecado, quizás lo tuvo en otro tiempo, y de ello se duele laudablemente, según aquello de 2 Cor. 7, 10: La tristeza según Dios es causa de penitencia saludable. En último lugar, porque puede laudablemente dolerse del pecado ajeno. Por consiguiente, del mismo modo que la virtud moral es compatible con otras pasiones moderadas por la razón, también es compatible con la tristeza.

(...) Existe, en efecto, algún mal que puede afectar al virtuoso, según queda dicho; mal que detesta la razón, por supuesto. Por consiguiente, el apetito sensitivo, al entristecerse por este mal, aunque con moderación, según el juicio de la razón, no hace sino seguir la detestación de la razón. Ahora bien, es propio de la virtud que el apetito sensitivo se conforme con la razón, según se ha dicho (a.1 ad 2). Por tanto, pertenece a la virtud entristecerse moderadamente por aquello por lo que se ha de sentir tristeza, como dice también el Filósofo en el libro II *Ethic.* Además ello es útil para huir del mal, pues así como a los bienes se les busca con mayor prontitud por su delectación, así a los males se les evita con mayor fortaleza por la tristeza que ocasionan.

Debe decirse, pues, que la tristeza por las cosas que son propias de la virtud no puede coexistir con la virtud, ya que la virtud se complace en lo que

movimientos del apetito sensible constituyen pasiones, y no sólo los desordenados. Por eso, pueden perfectamente encontrarse en el sabio o virtuoso, como postulan los peripatéticos y Santo Tomás, en oposición a los estoicos (cfr. por ejemplo, *De duobus praeceptis charitatis*, a. 7 y *De Malo*, q. 12, a.1, cor.).

131 Cfr. *In I Ethic.*, lec. 16, n. 10 y III, lec. 18, n. 6; *Summa Theologica*, III, q. 15, a. 16, ad 2 y III, q. 46, a. 6, ad 2; *Super Iob*, III.

le es propio; pero la tristeza por aquellas cosas que son contrarias a la virtud la experimenta moderadamente la virtud”¹³².

Aunque, en este texto, Santo Tomás hace referencia a ciertos tipos de tristezas, como la penitencia o tristeza según Dios, sus respectivos análisis en particular se realizarán en la parte III de este estudio. Por el momento, sólo nos interesa dejar establecido que es posible entristecerse de acuerdo con la virtud, puesto que si el mal que despierta la pasión de la tristeza en el apetito sensible es contrario a la razón, el apetito sensible no está haciendo sino aquello que le corresponde, a saber, seguir el orden de la razón, cosa que siempre será buena. La razón de fondo de que una tristeza moderada pueda ser buena es que ella constituye la reacción adecuada ante lo que verdaderamente es un mal. Así como es conforme a la naturaleza deleitarse con lo conveniente, lo es también el contristarse con lo nocivo. No dolerse con lo que constituye un mal implica que no se lo está percibiendo como tal, y esto es lo que verdaderamente constituye un mal o, si se quiere, un mal mayor. De hecho, cuesta comprender cómo un sujeto podría evitar el mal que le aqueja si no es consciente de su presencia, lo cual exige el dolor o tristeza. Lo adecuado a la naturaleza del viviente es aprehender el mal como tal y, en el ámbito apetitivo, que éste repugne al sujeto. Tanto así, que Santo Tomás –hablando del mal corporal, pero haciéndolo extensivo también a la tristeza– llega a decir que “el sentimiento y la repulsa del mal corporal son

132 “Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est, non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Praeterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I Ioan. I, si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus. Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secundum illud II ad Cor. VII, quae secundum deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur. Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam (...). Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso praesens, ut dictum est. Quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de huiusmodi malo tristatur, moderate tamen, secundum rationis iudicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est. Unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam philosophus dicit in II ethic.. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quod tristitia de his quae conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur. Sed de his quae quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur”. *Summa Theologica*, I-II, q. 59, a. 3, cor.

una prueba de la bondad de la naturaleza”¹³³, lo que, a *contrario sensu*, significaría que la falta de este sentimiento o de la repulsa implican un defecto o corrupción en la naturaleza. La ausencia de esta conciencia o de este rechazo constituyen verdaderas ‘insensibilidades patológicas’, ya sea en el ámbito físico-psíquico, ya sea en el ámbito moral. Nadie dudaría en calificar de enfermo a quien no sintiera dolor o a quien no le repugnara el sentirlo¹³⁴. Es más, muy lúcidamente, nuestro autor especifica que todos huyen de la tristeza, pero en cuanto que huyen del mal y no en cuanto que huyan del sentimiento y la repulsión del mal¹³⁵. Evidentemente, con esto no se quiere afirmar que la tristeza sea un bien en sí misma o absolutamente considerada. Bajo este aspecto, la tristeza, claramente, constituye un mal, y no puede ser de otra manera si se considera que ella no es sino la inquietud del apetito por el mal presente, lo cual impide su reposo en el bien. El punto está en que cabe otra consideración de la tristeza, a saber, hipotéticamente o suponiendo otra cosa (*ex suppositione alterius*). En cuanto a este ámbito de consideración, Santo Tomás señala que “supuesto algo contristable o doloroso, es propio de la bondad entristecerse o dolerse del mal presente; pues lo contrario supondría o no sentirlo o no estimarlo incompatible, y tanto lo uno como lo otro es notoriamente malo”¹³⁶. Y, en virtud de esta consideración, concluye: “por lo tanto, pertenece a la bondad el que, supuesta la presencia del mal, se siga la tristeza o el dolor”¹³⁷. Ahora bien, esto de que sea hipotéticamente bueno, supuesta otra cosa (la presencia del mal), significa que de hecho es bueno porque aquí estamos hablando de operaciones que se refieren a lo singular y, por tanto, efectivamente se dan bajo estas condiciones. Con esto, podemos concluir que el dolor o la tristeza ante la presencia del mal –si es moderada– tienen razón de bondad. Esta concepción trae como consecuencia el reconocer que hay tristezas que deben ser soportadas o aguantadas más que evitadas, puesto que no son malas moralmente, a lo cual se suma que de ellas se pueden seguir bienes de gran categoría.

133 “Sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae”. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 1, ad 1.

134 En relación a esto dice Ramírez: “signum magnae aegritudinis est non sentire malum vel non reagere contra malum sentitum”, en RAMÍREZ, S., *op. cit.*; p. 340.

135 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 1, ad 1.

136 “Supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo praesenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans, et utrumque istorum est malum manifeste”. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 1, cor.

137 “Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita praesentia mali, sequatur tristitia vel dolor”. *Ibid.*

Además, nuestro autor niega que la virtud sea el único bien –como señalan los estoicos– aunque reconozca que es el más importante. Que los bienes exteriores no constituyan el principal bien del hombre, sino que deban calificarse de secundarios, no significa que no sean bienes reales que, por lo demás, pueden ordenarse al primero. A causa de ello, el virtuoso puede entristecerse moderadamente ante su pérdida o ausencia, cosa que Santo Tomás afirma claramente, siguiendo a los peripatéticos: “los estoicos dijeron que los bienes exteriores no constituyen ningún bien para el hombre y que por su pérdida ninguna tristeza puede inherir en el ánimo del sabio; la sentencia de los peripatéticos, en cambio, fue que los bienes exteriores constituyen algún bien para el hombre, no ciertamente los principales, sino como instrumentalmente ordenados al principal bien del hombre, que es el bien de la razón: y por esto concedían que el sabio puede entristecerse moderadamente con la pérdida de los bienes exteriores, de tal manera que la razón no sea absorbida por la tristeza de modo que se aparte de su rectitud. Y esta sentencia es más verdadera y concuerda con la doctrina eclesiástica”¹³⁸. Ahora bien, cuando no se trata ya de la pérdida de los bienes exteriores, sino de la muerte de los amigos o seres queridos –frente a la cual tampoco cabría tristeza, según los filósofos de la Estoa–, Santo Tomás considera la tesis estoica ya no sólo errónea, sino ‘inhumana’: “los estoicos dijeron que ningún sabio se entristece. Pero parece ser en gran medida inhumano que alguien no se entristezca de la muerte de otro”¹³⁹.

Todo lo indicado adquiere especial interés si se considera que, comúnmente, toda tristeza es valorada como un mal, en el sentido de que es una pasión que, en lo posible, no debería darse. Si bien es cierto que, en cuanto a su moralidad, pocos estimarían que en todos los casos resulta reprochable, parece ser común considerarla como indiferente, perdiéndose de vista –al menos en alguna medida– la posibilidad de que, en determinados casos, sea bueno moralmente estar triste.

Esta misma idea –la de si la tristeza es compatible con la virtud– vuelve a ser destacada por Santo Tomás en su *Comentario al libro de Job*. Dicho

138 “Stoici dixerunt bona exteriora nulla bona hominis esse, et quod pro eorum amissione nulla tristitia animo sapientis poterat inesse; Peripateticorum vero sententia fuit quod bona exteriora sunt quidem aliqua hominis bona, non quidem principalia sed quasi instrumentaliter ordinata ad principale hominis bonum, quod est bonum mentis: et propter hoc sapientem in amissionibus exteriorum bonorum moderate tristari concedebant, ita scilicet quod per tristitiam ratio non absorberetur ut a rectitudine declinaret. Et haec sententia verior est et ecclesiasticae doctrinae concordat”. *Super Job*, I.

139 “Stoici enim dixerunt quod nullus sapiens tristatur. Sed valde inhumanum esse videtur quod aliquis de morte alicuius non tristetur”. *Super Ev. Joh.*, cap. 11, lec. 5.

libro, según nuestro autor dice en el prólogo, tiene como finalidad demostrar que la Providencia divina gobierna todas las cosas; tarea insoslayable ya que esta afirmación parece quedar en entredicho cuando los justos son afligidos sin motivo, como es el caso de Job. En este contexto, Santo Tomás vuelve a plantear que el virtuoso puede sentir tristeza, sin por ello perder su condición de tal: “la razón no puede eliminar la condición de la naturaleza; ahora bien, es natural a la naturaleza sensible deleitarse y gozarse en las cosas agradables, y dolerse y entristecerse en las nocivas. Por consiguiente, la razón no puede eliminar la realidad de la tristeza. Pero logra la razón controlarla, evitando que la tristeza la desvíe de su rectitud”¹⁴⁰. De este modo, para nuestro autor el asunto es muy claro: supuesto algo nocivo o perjudicial, sencillamente resulta imposible padecerlo sin tristeza, en razón de nuestra naturaleza sensitiva. Como él mismo indica, “el sentido no puede no rehuir aquello que es nocivo o inconveniente”¹⁴¹; y la razón es la misma que ya se indicó, pero formulada de forma distinta, pues ahora señala que, así como “aquellas cosas que no son deleitables no pueden ser aceptadas de buen grado por el corazón del hombre, mucho menos aquellas cosas que son tristes y nocivas”¹⁴². Ahora bien, lo mismo que sucede con el sentido exterior –esto es la imposibilidad de una reacción distinta a la señalada ante lo perjudicial– será lo que encontraremos en cuanto al sentido interior, haciéndose también “imposible que aquellas cosas que son aprehendidas por los sentidos interiores como nocivas, sean aceptadas sin tristeza”¹⁴³. De este modo, vemos que no se pide la ausencia de tristeza –puesto que no cabe–, sino su moderación y rectitud. Con ello, nuestro autor no hace otra cosa sino seguir lo que señala la Sagrada Escritura acerca de la tristeza de Job, cuando indica: “en todo esto no pecó Job”¹⁴⁴, lo que se ve confirmado por la complacencia final de Dios en Job y el reproche que dirige a sus amigos¹⁴⁵.

140 “Ratio enim condicionem naturae auferre non potest; est autem naturale sensibili naturae ut et convenientibus delectetur et gaudeat et de nocivis doleat et tristetur: hoc igitur ratio auferre non potest sed sic moderatur ut per tristitiam ratio a sua rectitudine non divertat”. *Super Job*, III.

141 “Sensus non potest non refugere id quod est nocivum vel inconveniens”. *Super Job*, VI.

142 “Ea quae non sunt delectabilia non potest cor hominis libenter acceptare, et multo minus illa quae sunt amara et noxia”. *Super Job*, VI.

143 “Impossibile est quod ea quae per sensus interiores apprehenduntur ut noxia, sine tristitia recipiantur”. *Super Job*, VI.

144 *Libro de Job*, 1, 22 y 2, 10.

145 Cfr. *Ibid.*, 42, 7-17.

Así, lo que en Santo Tomás encontramos de original en cuanto a la tristeza no está en que diga que constituye (como todo dolor) un mal¹⁴⁶ o que es provocada por un mal –cosas bastante claras–, sino en que postule que, en determinadas circunstancias, será bueno moralmente estar triste. Nótese que no estamos hablando de una bondad en cuanto a la utilidad, en el sentido de que, por ejemplo, entristecernos del mal nos es útil para evitarlo, sino de una bondad moral, por la cual la tristeza puede pasar a constituir un ‘bien honesto’.

5. COMPARACIÓN DE LAS DIVERSAS RAZONES DE BIEN CON LA TRISTEZA

A continuación, vamos a establecer una comparación entre la tristeza y los diversos tipos de bienes, para explicitar, en mayor medida –pues algo hemos dicho ya sobre este asunto–, bajo qué razón de bien puede considerarse la tristeza. Para ello, comenzaremos explicando cuáles son y en qué consisten estas razones o tipos de bien.

5.1. Las diversas razones de bien

Santo Tomás establece la división del bien en ‘honesto’ (*honestum*), ‘útil’ (*utile*) y ‘deleitabile’ (*delectabile*) en la Iª *pars* de la *Summa Theologica*, cuestión 5, artículo 6. Dicha clasificación está realizada conforme a la formalidad del bien en cuanto tal –esto es, según que es apetecible o fin del apetito–, puesto que si consideramos el bien en cuanto convertible con el ser nos encontraríamos con los predicamentos o categorías. De este modo, lo que aquí encontramos es una división del bien según sus distintas razones de amabilidad.

El bien es lo apetecible y, por tanto, el fin de una tendencia. En este sentido, como el bien es aquello a lo que se dirige la inclinación, puede hacerse de él una analogía con respecto al movimiento físico, considerando como tipos de bienes tanto el término último, como los puntos intermedios por donde se pasa hasta llegar a él. Así, teniendo en consideración este criterio, Santo Tomás establece que “aquello que es apetecible y que termina parcialmente el movimiento del apetito, como medio por el cual se tiende a otra cosa, se llama útil. Lo que se apetece como lo último que termina completamente el movimiento del apetito, como cosa a la cual de suyo se dirige, se

146 Esto no implica, evidentemente, que el dolor no tenga su utilidad o ‘función’, puesto que nos empuja a evitar aquello que lo produce. Cfr., *Summa Theologica*, I-II, q. 59, a. 3, ad 2.

llama honesto, porque se da este nombre a lo que se desea por sí mismo. Lo que pone término al movimiento del apetito, como reposo en el objeto deseado, es lo deleitable”¹⁴⁷.

Según este texto, vemos que algo puede quererse bajo tres razones de amabilidad, a saber, en cuanto útil, en cuanto deleitable o en cuanto honesto. Aquí, lo único que cabe explicitar en relación con esta clara definición de cada uno de estos bienes es que, de los tres, sólo el bien honesto y el deleitable tienen razón de fin¹⁴⁸, mientras que el bien útil posee razón de medio. Con todo, aunque tanto el bien deleitable como el honesto tengan razón de fin, la de este último es más excelente, pues el bien honesto se apetece por sí mismo, por su valor intrínseco y como fin último; mientras que el bien deleitable se desea por el placer que causa, con lo que su razón de fin se limita a ser la de que en él descansa el apetito.

Por último, resta señalar que estas diversas razones de bien pueden coincidir o no en un mismo objeto, pues como advierte Santo Tomás, “esta división no se hace por cosas opuestas, sino por razones opuestas”¹⁴⁹. Así, esta consideración no se refiere a cosas-bienes existentes en la realidad y, por tanto excluyentes, sino a razones de apetibilidad, que pueden darse o no –de hecho– en un mismo ser, ya que por sus conceptos no se excluyen.

Ahora, teniendo presente lo que entiende nuestro autor por cada uno de estos tres bienes, estudiaremos si puede la tristeza constituir uno de ellos.

5.2. La tristeza como bien útil

Como ya hemos señalado, constituye un bien útil todo aquello que se apetece como medio para conseguir lo que es fin del apetito. El asunto, entonces, será dilucidar si la tristeza tiene razón de medio en orden a algún fin, adquiriendo así la categoría de bien útil. En este caso, la respuesta de Santo Tomás será afirmativa, supuestas ciertas condiciones.

Respecto de todo mal del que haya que huir, la tristeza es útil, ya que “así como la delectación en el bien hace que se le busque con más avidez, así la

147 “Id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio”. *Summa Theologica*, I, q. 5, a. 6, cor.

148 Cfr. *In I Ethic.*, lec. 5, n. 4.

149 “Haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes”. *Summa Theologica*, I, q. 5, a. 6, ad 2.

tristeza del mal hace que se huya de éste con más vehemencia¹⁵⁰. La tristeza es útil en razón de que nos ayuda a evitar el mal, ya que nos lo hace gravoso y molesto. Todo mal debe evitarse y el solo hecho de que sea tal constituye razón suficiente para que el apetito lo rechace. Pero, si el mal presente provoca tristeza, la huida de él se ve estimulada y facilitada. De esta manera, la tristeza viene a constituirse como otra causa de huida del mal, la cual se suma a la primera causa de huida, que no es otra que la presencia de un mal, del cual se debe huir por sí mismo. Así, la tristeza hace que el mal se vuelva más repulsivo para el sujeto, pues resulta evidente que muy pocos rechazarían el mal si éste no produjera tristeza; así como muy pocos irían al médico si no los aquejaban molestias y dolores, aunque supieran que hay algún defecto en su organismo.

A esto, se podría objetar que la tristeza, entre otros efectos, impide la operación y produce la pesadumbre del ánimo —efectos que, como ya señalamos, Santo Tomás tiene perfectamente identificados¹⁵¹—, con lo cual difícilmente podría constituirse como un acicate para la huida del mal, antes al contrario, sólo nos llevaría a luchar cada vez menos, entregándonos a él. Sin embargo, esto sólo se daría en el caso de una tristeza inmoderada o excesiva, que escapa al orden de la razón, o de una tristeza patológica, pues, aunque la tristeza dificulta la operación si es ella misma (la operación) su causa, mientras más entristece alguna cosa, más esfuerzo se pone en rechazarla, mientras se tenga esperanza de lograrlo¹⁵². Sólo de no existir esta esperanza, efectivamente, la tristeza absorbería todo el ánimo, acabando con toda operación o, al menos, con aquella dirigida al mal que ya se considera inevitable. Así, la objeción presentada no sería aplicable a toda tristeza ni, por tanto, a la que estamos calificando de útil.

Por lo dicho, puede comprenderse, por ejemplo, la utilidad de la tristeza que puede sobrevenir con el pecado, al cual sería difícil dar lucha si no produjera tristeza bajo algún aspecto (en cuanto desobediencia a Dios, ofensa, decepción, etc.). En este sentido, puede captarse también la utilidad de la tristeza que pueden producir los bienes temporales. Éstos, no constituyen un mal en sí mismos, pero pueden ser ocasión de ello, ya que, si no produjeran alguna relativa tristeza o insatisfacción, nos entregaríamos a su búsqueda en exceso, perdiendo de vista bienes superiores. Así, la tristeza aparece como

150 “Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaeratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur”. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 3, cor.

151 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 37, a. 2.

152 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 37, a. 3.

útil, considerando lo que toca a los bienes más altos como la virtud, la amistad con Dios, la salvación, etc. Precisamente por esto, San Agustín agradece, en más de una ocasión, en sus *Confesiones*, haber encontrado tristeza en los deleites ilícitos, ya que esto le facilitó el abandonarlos para ir tras los bienes verdaderos: “porque tú siempre estabas a mi lado, ensañándote misericordiosamente conmigo y rociando con amarguísimas contrariedades todos mis goces ilícitos para que buscara así el gozo sin pesadumbre y, cuando lo hallara, en modo alguno fuese fuera de ti, Señor; fuera de ti, que finges dolor en mandar, y hieres para sanar, y nos das muerte para que no muramos sin ti”¹⁵³.

5.3. La tristeza como bien deleitable

Así como a la tristeza en cuanto bien honesto y útil Santo Tomás dedica sendos artículos (I-II, q. 39, a. 2 y 3), con respecto a que la tristeza sea un bien deleitable ni siquiera se plantea la pregunta, con lo que podría pensarse que descarta esta posibilidad de plano. Sin embargo, podría uno preguntarse si, bajo ciertas circunstancias, la tristeza produce cierto deleite, cosa que de hecho hace nuestro autor cuando trata la pasión del deleite o gozo¹⁵⁴.

En efecto, Santo Tomás, al tratar las causas de la delectación, se pregunta si la tristeza puede ser una de ellas. Para dar su respuesta establece la distinción entre tristeza ‘en acto’ (*secundum quod est in actu*) y tristeza ‘en la memoria’ (*secundum quod est in memoria*), es decir, el recuerdo de tristezas pasadas. Bajo ambas consideraciones, la tristeza podrá ser causa de delectación.

153 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*; II, 2, 4. Sobre la misma idea vuelve más adelante: “Sentía vivísimos deseos de honores, riquezas y matrimonio, y tú te reías de mí. Y en estos deseos padecía amarguísimos trabajos, siéndome tú tanto más propicio cuanto menos consentías que hallase dulzura en lo que no eras tú (...) Y tú la punzabas [su alma], Señor, en lo más dolorido de la herida, para que, dejadas todas las cosas, se convirtiese a ti, que estás sobre todas ellas y sin quien no existiría absolutamente ninguna; se convirtiese a ti, digo, y fuese curada”. *Ibid.*, VI, 6, 9.

Sin embargo, en relación a esto, debe considerarse que la razón o causa de las prohibiciones y castigos divinos no radica en un celo a afán de dominio por parte de un Dios que desea tenernos ‘sujetos’ a Él por cualquier medio, sino únicamente en nuestro propio bien. Como el mismo Santo Tomás dice, “Porque no recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro bien” (“Non enim deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus”). *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 122, n. 2. Esta verdad se ha perdido de vista de manera especial en la actualidad, con la consecuencia de que la ley moral se vuelve más gravosa y difícil de comprender, puesto que se la ve como un instrumento de dominación de otro y no como algo establecido en función de nuestro propio bien.

154 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 32, a. 4.

En cuanto a la primera, esto es, la tristeza que se padece en acto, puede decirse que causa placer en cuanto que trae a la memoria la cosa amada, la cual, aunque contriste por el hecho de que se la sabe perdida, por el sólo hecho de su aprehensión deleita, ya que, con ella, se hace presente el bien amado, cosa que siempre resulta placentero. Aquí estamos, por tanto, ante dos efectos contrarios producidos por un mismo objeto, pero bajo consideraciones diversas. El bien, en cuanto que se lo piensa como ausente, produce tristeza; sin embargo, aunque no esté efectivamente presente, sí lo está de alguna manera por medio de la aprehensión, lo que causa la delectación. Esto explica por qué, en ocasiones, resulte difícil salir de la tristeza. Rechazar la tristeza implicaría rechazar también este placer anejo a ella, ya que exige evitar la excesiva consideración o recuerdo del bien no poseído, que es lo único del bien perdido que, en cierto sentido, va quedando en manos del sujeto¹⁵⁵.

En cuanto a la segunda consideración de la tristeza, a saber, la de aquella tristeza pasada radicada en la memoria, se capta con más facilidad el que pueda causar placer. Las tristezas pasadas tienen como raíz males padecidos, pero su consideración causa placer puesto que se consideran esos males como ya evitados o vencidos. El carecer de un mal, aunque se haya pasado por él –como es el caso–, tiene razón de bien. Por eso, como dice Santo Tomás, “cuando el hombre conoce haberse liberado de algunas cosas tristes

155 Aquí cabe un interesante paralelo con lo que, en el psicoanálisis, se ha dado por llamar ‘trabajo del duelo’, expresión introducida por Freud en su trabajo *Duelo y melancolía*. Frente a la pérdida, no se trata simplemente de esperar que el solo paso del tiempo la atenúe, sino que ha de tener lugar un trabajo intrapsíquico –cuya existencia se ve atestiguada por la falta de interés en el mundo exterior manifestada por el sujeto– para hacerle frente. Ahora bien, cuando este proceso es muy largo, excesivamente sufrido o se estanca, se habla de ‘duelo patológico’. Para el psicoanálisis, entre las causas que explicarían este problema podrían contarse: sentimientos de culpa, negación de la muerte, creerse influido por el difunto, creer padecer la misma enfermedad que causó la muerte, etc. Sobre este asunto, cfr. FREUD, S.; *Duelo y melancolía*; en SIGMUND F., *Obras completas*, tomo XIV, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1998; y LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B.; bajo la dirección de LAGACHE, D., *Diccionario de psicoanálisis*, tit. original: *Vocabulaire de la Psychanalyse*, traducción de Fernando Gimeno C., 6ª reimpresión, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Hecha esta sumaria explicación, cabe apreciar cómo lo señalado por Santo Tomás con respecto al placer presente en la tristeza constituye una lúcida e interesantísima explicación que puede venir a sumarse a las postuladas por el psicoanálisis para el ‘duelo patológico’. Así, por ejemplo, el no tocar la pieza y pertenencias del difunto, el dejar todo tal como estaba cuando murió, no sólo podría deberse a una negación del hecho o sentimientos de culpa, sino también al placer que se experimenta al ‘hacer presente’ –aunque sólo sea en el recuerdo– al ser querido, a pesar de que eso tenga como costo o exija estar triste. Este placer que produce la ‘tristeza en acto’ explica lo frecuente de las ensoñaciones, recuerdos melancólicos, etc.

y dolorosas, acrécese en él la materia del gozo”¹⁵⁶. Bajo esta consideración, entonces, la tristeza puede también causar placer, pues, por nuestra inclinación natural al deleite, tendemos, casi instintivamente, a comparar la situación actual –en la que no se padece el mal– con la anterior –en la cual sí se lo sufría–, disfrutando del gozo consiguiente a tal comparación.

5.4. La tristeza como bien honesto

Ante esta última comparación, debemos precisar que, cuando Santo Tomás se pregunta si la tristeza puede ser un bien honesto¹⁵⁷, parece no estar pensando en éste en su consideración de fin en sí mismo, en cuanto que se busca por lo que es, sino más bien en su condición de laudable y meritorio, dada por su conformidad con la razón. Pues, realmente, no cabe la posibilidad de querer la tristeza en y por sí misma, sin atención a los bienes que la exigen.

Bajo esta consideración, nuestro autor responde que, ‘manifiestamente’ (*manifestum est*), la tristeza puede tener razón de bien honesto, ya que el conocimiento del mal y la repulsión en que consiste la tristeza, en ocasiones, puede proceder de un recto juicio de la razón y de una voluntad bien dispuesta. Nuestro autor lo plantea del siguiente modo: “la tristeza es un bien en cuanto que se conoce y se rechaza un mal, lo que prueba en el dolor corporal la bondad de la naturaleza, de la cual proviene que el sentido sienta y la naturaleza repela el objeto que produce dolor. Respecto a la tristeza interior, el conocimiento del mal resulta algunas veces del recto juicio de la razón, y su repulsión, de la voluntad bien dispuesta, que detesta el mal. Mas todo bien honesto tiene origen en este doble principio, a saber, la rectitud de la razón y de la voluntad”¹⁵⁸. De este modo, como la rectitud de la razón y la voluntad constituye la raíz del bien honesto, una tristeza moderada o, lo que es lo mismo, conforme a estos principios, puede catalogarse como un bien honesto. Así como el dolor corporal es señal de la salud y perfección de la

156 “Unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia”. *Summa Theologica*, I-II, q. 32, a. 4, cor.

157 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 2.

158 “Tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali.

Quae quidem duo in dolore corporali, attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis”. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 2, cor.

naturaleza en el orden sensible, la tristeza interior frente al mal es signo de una voluntad bien dispuesta, pues con ello, estaría rechazando aquel mal, que es precisamente lo que corresponde hacer. De esta manera, puede hablarse de la tristeza como bien honesto –es decir, buena moralmente, meritoria, laudable– cuando ella es resultado del verdadero conocimiento de un mal real y de la adecuada repulsa de una voluntad recta, pues aquí estaríamos ante la presencia de una tristeza conforme a una razón y voluntad rectas, que constituyen precisamente la causa de que algo sea un bien honesto.

Finalmente, debemos recordar lo anteriormente señalado¹⁵⁹ respecto al sentido en que la tristeza puede considerarse como un bien, ya que ello es condición para que se pueda constituir como bien honesto. Como afirma Santo Tomás, “por la misma razón que la tristeza es un bien, puede ser un bien honesto”¹⁶⁰. En efecto, la tristeza no puede ser considerada como un bien en sí misma y absolutamente, al contrario, bajo esta perspectiva la tristeza es claramente un mal. Esta pasión sólo puede constituir un bien supuesta la presencia del mal¹⁶¹. Así, únicamente bajo esta condición es que puede considerarse como un bien y, por tanto, como un bien honesto.

Con lo expuesto, quedan explicadas las distintas dimensiones de bondad que es posible encontrar en la tristeza.

6. SPINOZA (1632-1677): OTRA PERSPECTIVA

Para poner de manifiesto la particularidad del planteamiento tomista en esta materia, expondremos, a fin de establecer un contraste, la doctrina sobre la tristeza de uno de los filósofos más representativos de la época moderna, a saber, Spinoza. Este autor, especialmente con su ética utilitarista, ha tenido un papel fundamental en la configuración de la mentalidad del hombre contemporáneo, en lo cual su doctrina sobre las pasiones no constituye una excepción. Como constata Castilla del Pino, “sin duda, Baruch Spinoza es, entre los filósofos clásicos, el que más se aproxima a la modernidad en lo tocante al planteamiento del tema de las pasiones, afecciones o sentimientos”¹⁶². Tal proximidad no se debe a una mera coinci-

159 Cfr. Parte II, n. 4.

160 “Secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum”. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 2, cor.

161 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 1.

162 CASTILLA DEL PINO, C., *Teoría de los sentimientos*, 6ª edición, Tusquets editores S.A., Barcelona, 2001, p. 281.

dencia, sino –simplemente– a que la influencia de este autor en la modernidad ha sido decisiva respecto a este asunto. De hecho, el tratamiento que hace de las pasiones, ajeno a toda consideración moral y con su pretendida ‘objetividad’, ha marcado profundamente a la psicología contemporánea, cosa que podrá apreciarse a continuación con la exposición de sus planteamientos sobre la tristeza.

Según Spinoza, cada cosa individual tiende a mantenerse en el ser por medio de lo que él denomina *conatus*¹⁶³ o esfuerzo. Este poder se identifica con la esencia de la cosa, pues sólo se hace lo que se sigue de la propia naturaleza. Así, vemos que todo ser tiende a conservarse a sí mismo y a incrementar su poder y actividad, lo cual se deriva de la propia esencia y, más aun, se identifica con ella.

El *conatus* toma el nombre de ‘voluntad’ cuando se refiere al alma y ‘apetito’ cuando se refiere al alma y al cuerpo. Este apetito –por su parte–, cuando es consciente, da lugar al ‘deseo’.

Como puede verse, en el hombre no habría facultades. Éstas son rechazadas por Spinoza como meras ficciones o abstracciones. Incluso niega la distinción entre entendimiento y voluntad¹⁶⁴; sólo habría voliciones e ideas particulares. De esta manera, en virtud del ‘actualismo’ spinozista, el apetito pasa a considerarse como la esencia del hombre, erigiéndose en criterio último del bien: “consta, pues, por todo esto, que no nos esforzamos por nada, ni lo queremos, apeteceemos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteceemos y deseamos”¹⁶⁵. De aquí se sigue, evidentemente, la configuración de una ética utilitarista, en la que la virtud –que no es otra cosa que el poder– sólo consiste en buscar lo que resulta útil¹⁶⁶. Lo bueno y lo malo no indican nada positivo en las cosas en sí mismas consideradas¹⁶⁷. En la naturaleza sólo hay cosas o acciones y, como lo bueno y lo malo no corresponden a ninguna de ellas, puede decirse que no

163 Cfr. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, cap. III, proposición VII, Fondo de cultura económica, México, 1958, p. 111.

164 Cfr. *Ibid.*, II, proposición XLVIII, escolio y XLIX, corolario, pp. 94 y 95.

165 *Ibid.*, III, proposición IX, escolio, p. 112.

166 Cfr. SANZ S., V., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona, 1991, p. 142.

167 Cfr. SPINOZA, *op. cit.*, IV, prefacio, p. 174.

existen en la naturaleza¹⁶⁸, sino que son únicamente modos de pensar formados por comparaciones, consiguientes a nuestras emociones.

Ahora bien, en lo tocante ya más específicamente a nuestro tema, Spinoza define la tristeza como “la pasión por la cual pasa el alma a una menor perfección”¹⁶⁹, a lo cual añade, poco más adelante, que entiende por mal “todo género de tristeza y principalmente lo que frustra un anhelo”¹⁷⁰. Teniendo a la vista estas definiciones, podría pensarse que no encontramos aún mayor diferencia con las formulaciones tomistas. Santo Tomás también considera la tristeza como un mal y reconoce que ella apesadumbra al alma, dificultando su operación. El problema está en que Spinoza no distingue entre bien honesto, útil o deleitable, sino que, para él, todo es lo mismo. Por ello, cuando nos dice que la tristeza es un mal, lo hace sin distinguir ningún plano, con lo cual estaría afirmando que la tristeza es un mal sin más, bajo todo aspecto, cosa que Santo Tomás –como ya hemos señalado– estaría lejos de admitir.

De esta concepción, se sigue que la tristeza siempre debe ser evitada¹⁷¹, ya que no podría constituir un bien bajo ninguna consideración. En esto, también encontramos manifiestas diferencias con la concepción tomista, según la cual hay tristezas ‘buenas’, tanto desde la perspectiva de su moralidad como de su utilidad, por lo que no todas deberían ser evitadas.

Spinoza también plantea que no sólo podemos existir “muy bien” sin las pasiones malas, entre las cuales él cuenta la tristeza, sino que “sólo somos propiamente lo que nos corresponde ser, cuando nos hemos librado de ellas”¹⁷². Al tenor de estas consideraciones, puede verse cómo Spinoza no le atribuye a la tristeza, y por tanto al sufrimiento, ninguna función formativa o ‘pedagógica’ en la vida humana. Así como para Santo Tomás y toda la tradición cristiana, el sufrimiento posibilita a la persona desarrollar lo mejor de sí, sin poder llegar nunca, por lo demás, a estar completamente libre de él, al menos en esta vida, en Spinoza encontramos justamente la valoración contraria. La tristeza nunca nos aportaría o enseñaría nada y podría estarse ‘muy bien’ sin ella. Sólo librándonos absolutamente de su influjo, llegamos al fin que nos corresponde. Ahora bien, frente a estos planteamientos de Spinoza,

168 Cfr. SPINOZA, *Tratado Breve*, I, X, 4, traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990, p. 95.

169 SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, III, proposición XI, escolio, p. 113.

170 SPINOZA, *Ibid.*, III, XXXIX, escolio, p. 135.

171 Cfr. SPINOZA, *Tratado Breve*, II, VII, 2, p. 116 y II, XIV, 1, p. 126.

172 *Ibid.*, II, XIV, 3, p. 127.

resulta esclarecedor considerar los negativos efectos que tendría sobre todo hombre una vida sin cuota alguna de tristeza o sufrimiento. Para valorar a las personas y a las cosas en lo que realmente son y para lograr el desarrollo personal, se debe sufrir¹⁷³. Esto, sin desconocer que no pocas tristezas deben ser evitadas, en el sentido de que muchas son producto de valoraciones erradas o no son moralmente buenas o útiles. Pero, de ahí a postular que debe evitarse toda tristeza, hay bastante más que un mero matiz.

En la perspectiva spinozista, estar triste incapacita para perseguir el progreso y el perfeccionamiento personal, por eso, siempre debe procurarse salir de tal estado. Para Santo Tomás, la tristeza también es un gran obstáculo para la operación y, por tanto, para la búsqueda del bien. Por ello, reconoce que muchas veces hay que luchar contra la tristeza. La diferencia –nuevamente– radica en que Santo Tomás es capaz de captar matices importantes que lo llevan a establecer las necesarias distinciones. Gracias a esto, nuestro autor percibe que la tristeza no impide toda operación, sino sólo aquella actividad que contrista; pero aquella operación por la que se evita la tristeza se ve estimulada por ella. Por otra parte, tampoco resulta siempre contraria a nuestro perfeccionamiento. Al contrario, nuestro perfeccionamiento exige que padezcamos no pocas tristezas.

En último término, Spinoza considera toda tristeza como producto de una opinión errónea o de la ignorancia. Quien conoce a Dios como sumo bien, no podría padecer tristeza alguna: “ahora bien, Dios es, como hemos probado, el sumo bien y todo bien. De ahí se sigue, sin discusión, que quien usa correctamente su entendimiento, no puede caer en tristeza alguna. ¿Pero cómo? Descansa en el bien que es todo bien y en el que reside la plenitud de toda alegría y satisfacción. Pues, como antes se ha dicho, la tristeza nace de la opinión y de la ignorancia”¹⁷⁴. Frente a esta afirmación, ante todo, debe tenerse en cuenta que Spinoza es panteísta. Conocer a Dios no significa sino conocer la naturaleza y su necesidad, a pesar de que las palabras que usa pudieran inducir a pensar otra cosa. Aclarado esto, debemos decir que, incluso quien conoce y ama a Dios, padece tristezas. De hecho, quienes alcanzan un elevado conocimiento de Dios, más que dejar de sufrir, empiezan a sufrir –y a veces más– por cosas distintas. Así, el conocimiento de Dios,

173 A este respecto, resulta ilustradora la célebre frase de León Bloy: “el hombre tiene puntos en su pobre corazón que no existen todavía, donde entra el dolor para que existan”, citado en JOURNET, C., *op. cit.*, p. 233.

174 SPINOZA, *Tratado Breve*, II, VII, 3, p. 117.

antes que evitarnos sufrimiento, nos hace sufrir por lo que verdaderamente corresponde y dejar de sufrir por lo que no.

Por otra parte, la tristeza, por definición, no nace de la opinión ni de la ignorancia, aunque a menudo ocurra así. Al contrario, nace del conocimiento de algo que es verdaderamente un mal para el sujeto. Y como en la vida presente jamás podremos estar absolutamente libre de males, nunca nos será posible librarnos completamente de la tristeza. Para no padecer ninguna tristeza, como quiere Spinoza, tendríamos que no tomar como tales males verdaderos, lo que, para Santo Tomás, constituye una situación peor que la de estar triste, ya que, en esta última, al menos se considera al mal como tal, razón por la que se padece tristeza. Por ello, no sentir tristeza alguna sería señal de que padecemos un mal peor que la tristeza sufrida por los males que la ameritan. Además, el que un conocimiento perfecto de Dios no nos evita algunas tristezas, se ve en que ni siquiera el mismo Dios hecho hombre –Jesucristo– estuvo libre de ellas, como testimonian las Escrituras¹⁷⁵, sin que por ello pueda decirse que haya tenido una conducta impropia de su condición. Por esto, Santo Tomás, defendiendo que puede haber una tristeza moderada conforme a la virtud, dice que “tal opinión está también de acuerdo con la Sagrada Escritura que consigna tristeza en Cristo, en quien se da la plenitud de toda virtud y sabiduría”¹⁷⁶. Todavía más, para nuestro autor, Jesús no sólo habría padecido tristeza, sino que también la habría experimentado con la mayor intensidad posible, sin llegar a ser, por ello, desordenada o contraria a la razón: “Cristo, para satisfacer por lo pecados de todos los hombres, asumió la máxima tristeza en cantidad absoluta, no excediendo, sin embargo, la regla de la razón”¹⁷⁷.

7. LOS TIPOS DE TRISTEZA

Santo Tomás, siguiendo entre otros a San Juan Damasceno, distingue varios tipos o modalidades de tristeza. Tanto en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, como en el *De Veritate* y la *Summa Theologica*, establece diversos elencos de especies de tristeza no siempre coincidentes.

175 Lloro a su amigo Lázaro, en *Jn.*, 11, 33-36; se compadece por la muchedumbre, en *Mc.*, 6, 34/*Mt.*, 9, 36/*Mt.*, 14, 14, llora sobre Jerusalén, en *Lc.*, 19, 41-44, padece tristeza en el huerto, en *Mt.*, 26, 37-38.

176 “Concordat etiam haec opinio sacrae Scripturae, quae tristitiam in christo ponit, in quo est omnis virtutis et sapientiae plenitudo”. *Super Iob*, III.

177 “Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis”. *Summa Theologica*, III, q. 46, a. 6, ad 2.

En el *Comentario a las Sentencias*, distingue seis tipos de tristeza: la ‘acidia’ (*accidia*) o tristeza intensa que paraliza el cuerpo, la ‘taciturnidad’ (*achos*) o tristeza que priva de la voz, la ‘misericordia’ (*miser cordia*) o tristeza por el mal ajeno visto como propio, la ‘envidia’ (*invidia*) o tristeza por el bien ajeno visto como mal propio y la ‘indignación’ (*nemesis*) o tristeza por la prosperidad de los malvados¹⁷⁸. En el *De Veritate*, menciona la ‘acidia’, la ‘taciturnidad’, la ‘envidia’ y la ‘misericordia’¹⁷⁹. En la *Summa Theologica* –que es donde más acabadamente se realiza esta distinción–, se señalan la ‘acedia’¹⁸⁰, la ‘ansiedad’ o ‘angustia’ (*achthos/anxietas*) o tristeza que agrava el ánimo e impide la huida, la ‘misericordia’ o ‘compasión’, la ‘envidia’, la ‘penitencia’ (*poenitentia*) o tristeza por los pecados cometidos, la ‘indignación’ y el ‘celo’ (*zelus*)¹⁸¹. Finalmente, en el *Comentario a la II carta a los Corintios*, distingue la ‘penitencia’ (o también *tristitia secundum Deum*) y la ‘tristeza del siglo’ o ‘tristeza según el mundo’ (*tristitia saeculi* o *secundum mundum*).

Estas especies de tristezas se constituyen no en cuanto pertenecientes esencialmente al género y contenidas virtualmente en él, sino en cuanto que al género se le añade algo extraño (accidental), de lo cual resultan diversas especies. En este sentido, la presente división de especies de tristezas es accidental¹⁸², a diferencia de la división del dolor analizada anteriormente¹⁸³, la cual podría ser calificada de esencial. Más concretamente, que esta división sea accidental significa que no mira a la tristeza en sí misma, sino que se establece por la aplicación de ‘algo extraño’ (*aliquid extraneum*) a su concepto, a saber, la consideración de la causa y del efecto. Nuestro autor explica la presente división de la siguiente manera: “el concepto de especie se constituye por una adición al género, al cual puede añadirse algo de dos maneras. Una, en cuanto le pertenece esencialmente y está contenida en él

178 Cfr. *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3.

179 Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 6.

180 Santo Tomás utiliza indistintamente los términos *acedia* (*Comentario a las Sentencias*), *acidia* (*Summa Theologica*) y *accidia* (*De Malo*, *De Veritate* y *Comentario a las Sentencias*). Ahora bien, aunque en esta investigación postularemos que con estos términos nuestro autor se refiere a dos realidades bastante diversas, ello no se aprecia en que reserve términos distintos para designar a cada una de ellas –pues, como ya señalamos, los utiliza indiscriminadamente–, sino en los tratamientos, definiciones y características que hace de una y otra. Por eso, en adelante usaremos siempre el término *acedia*.

181 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 8.

182 Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 6.

183 Me refiero a la división del dolor en dolor propiamente tal y tristeza. Cfr. Parte II, n. 2.

de modo virtual: como ‘racional’ se añade a ‘animal’. Y tal adición constituye verdaderas especies de un género, como prueba el Filósofo.

Se añade también al género algo extraño al concepto del mismo: como si a ‘animal’ se le agrega ‘blanco’ o algo semejante. Tal adición no origina verdaderas especies de un género según el sentido en que comúnmente hablamos de géneros y especies (...) En este sentido, pues, se asignan aquí especies a la tristeza, por la aplicación del concepto de tristeza a algo extraño, que puede ser considerado, ya por parte de la causa y objeto, ya por parte del efecto¹⁸⁴.

Con estas aclaraciones y siguiendo la división más precisa de Santo Tomás, que corresponde a la de la *Summa Theologica*, puede decirse que verdaderas especies –siempre en el nivel accidental– de la tristeza son la acedia, la angustia, la misericordia y la envidia. El celo y la némesis se contienen bajo la envidia, por ello no se las considera como especies propiamente tales. Esta inclusión se debe a que las dos primeras son modos en los cuales puede entristecernos el bien ajeno¹⁸⁵, que constituye lo propio de la envidia. Así, como consisten en lo mismo –contristarnos por el bien de otro–, se consideran como especies de la envidia, diferenciándose sólo por sus motivos, cosa que explicaremos al tratar cada una en particular. La penitencia, por su parte, aunque pueda considerarse como una especie de tristeza, no lo es según esta clasificación puesto que –como explicaremos a continuación– versa sobre el mal propio, que es por sí mismo objeto de la tristeza, por lo cual no se le aplica nada ‘extraño’ a su causa o efecto, que es precisamente aquello en virtud de lo cual se obtienen las diversas especies en esta distinción.

Ahora bien, la misericordia y la envidia se obtienen de añadir ‘algo extraño’ al concepto de tristeza por parte de su causa y objeto: “el objeto propio de la tristeza es el mal propio; y, por consiguiente, puede considerarse su objeto como extraño, o bien simplemente por relación a otro, es decir, como

184 “Ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali. Et talis additio facit veras species alicuius generis, ut per philosophum patet, in VII et VIII metaphys.

Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus. Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extraneum. Quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causae, obiecti; vel ex parte effectus”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 8, cor.

185 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 2.

mal, aunque no propio, cual le considera la misericordia, que es tristeza del mal ajeno, pero en cuanto que se estima como propio; o bien por relación a ambas cosas, en cuanto que ni versa sobre lo propio ni sobre un mal, sino acerca de un bien ajeno, estimándose, no obstante, el bien ajeno como mal propio; lo cual constituye la envidia¹⁸⁶. Así, si se considera que el objeto esencial de la tristeza radica en el mal propio, la misericordia pasaría a constituirse como una especie de tristeza por la aplicación de ‘algo extraño’ en cuanto a su objeto, que en su caso sería el mal ajeno, aunque se valore como propio. Ahora, si el objeto de la tristeza no es ni un mal ni propio, sino un bien ajeno, tenemos nuevamente una especie de tristeza surgida de la aplicación de ‘algo extraño’ a su concepto, cual es la envidia. Ésta se produce ante el bien ajeno, considerado como un mal propio (ya sea porque pensamos que nos disminuye, nos impide destacar, etc.).

En cuanto a la acedia y la angustia, podemos decir que ellas resultan de la aplicación de ‘algo extraño’, pero, ahora, considerando el efecto propio de la tristeza –y no su causa–, que consiste en la huida del apetito. Así, puede considerarse como ‘extraño’ en relación al efecto lo que impide la huida –cosa que produce la ansiedad o angustia–, pues ella agrava el ánimo dificultándola. Ahora, si no sólo se impide la fuga, sino que también se impide el movimiento corporal, por la paralización de los miembros, nos encontramos ante la acedia, lo cual nos muestra que esta última es más intensa que la primera. En palabras de Santo Tomás, “el efecto propio de la tristeza consiste en cierta huida por parte del apetito; y en tal concepto lo extraño por relación al efecto de la tristeza puede considerarse simplemente por relación a otro, es decir, porque impide la huida, de donde nace la ansiedad, que agrava el ánimo hasta el punto de no vislumbrar consuelo alguno, por lo que se la designa también con el nombre de angustia. Pero, si se agrava hasta el extremo de paralizar los miembros exteriores, lo que es propio de la acedia, en este caso viene a ser extraño por ambas cosas, pues ni deja lugar a la huida ni está en el apetito. Y se dice que la acedia priva de la voz, porque de todos los movimientos exteriores es la que mejor expresa los conceptos y afectos internos, no sólo en los hombres, sino también en los animales,

186 “Proprium enim obiectum tristitiae est proprium malum. Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium, et sic est misericordia, quae est tristitia de alieno malo, inquantum tamen aestimatur ut proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum, et sic est invidia”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 8, cor.

según dice el Filósofo”¹⁸⁷. Por otra parte, además de la diferencia de intensidad en sus efectos, en virtud de la cual se distinguen estos dos últimos tipos de tristeza, tenemos –como un nuevo elemento que reafirma la distinción– que la angustia es una tristeza de lo futuro¹⁸⁸, es decir, que es provocada por lo que imaginamos venir; mientras que la acedia no tiene esta referencia a lo futuro, sino que versa sobre lo presente.

La única especie de tristeza que Santo Tomás no menciona en su clasificación de la *Summa Theologica* es la taciturnidad. No sabríamos definir si corresponde a un olvido o a una omisión consciente. Pero, lo que sí puede decirse es que, de querer hacerla entrar en esta clasificación, debería ir junto con la acedia y la ansiedad, pues lo ‘extraño’ en este tipo de tristeza se daría en relación a su efecto; ya que es propio de la tristeza provocar llantos, gemidos y quejas, mientras que la taciturnidad –al contrario– priva de la voz. Ahora bien, aunque la acedia –como acabamos de señalar– también impide el hablar, en tal caso parecería producirse indirectamente, a raíz de la paralización de los miembros exteriores; mientras que, en el caso de la taciturnidad, dicho fenómeno constituiría su efecto propio y definitorio¹⁸⁹. De este modo se salvaría la distinción entre ambos tipos de tristeza.

Antes de concluir con lo relativo a estas especies de tristeza, nos parece de la mayor importancia señalar que –en nuestra opinión– la acedia de la que aquí hablamos no corresponde a la acedia que conocemos como pecado capital¹⁹⁰. En esta clasificación, Santo Tomás parece estar refiriéndose a una tristeza de gran intensidad, que puede ser provocada tanto por causas orgánicas como psicológicas; mientras que la acedia como pecado capital es la tristeza del bien espiritual o divino¹⁹¹, vicio directamente opuesto al gozo de la caridad y de la cual siempre se es culpable, cosa que no se puede decir de

187 “Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga, et sic est anxietas quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia.

Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I polit”. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 8, cor.

188 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 2, ob. 2

189 Cfr. *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3 y *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 6.

190 La acedia como pecado capital es tratada por Santo Tomás en la *Summa Theologica*, II-II, q. 35 y en *De Malo*, q. 11.

191 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 35, a. 2.

la primera¹⁹². De hecho, si no se establece esta distinción, resulta difícil explicar por qué Santo Tomás, en este texto donde distingue cuatro tipos de tristeza (I-IIae, cuestión 35, artículo 8), define la acedia únicamente en relación a sus efectos físicos –bastante extremos, por lo demás–, sin hacer referencia alguna a su objeto y causas, ni indicar que la tratará después como pecado capital.

También puede resultar clarificador tener presente, para una correcta comprensión de la acedia como pecado capital, que este término ha sido reemplazado por el de ‘pereza’¹⁹³. Lamentablemente, lo que pudo haber comenzado como una mera diferencia de términos, ha llegado a ocultar la verdadera naturaleza de la acedia, cuando no, a hacerla desaparecer del listado de los pecados capitales y, por tanto, de la teología moral. La pereza es el temor a la operación misma, según que es trabajosa¹⁹⁴, y se manifiesta en el rechazo al esfuerzo físico que exige la consecución de un bien. Esto, evidentemente, puede constituir un pecado, pero está bastante lejos de la acedia, tristeza opuesta al gozo de la caridad, padecida en virtud de la dificultosa transformación y desprendimiento del ‘hombre viejo’ que exige la relación con Dios. La acedia es un pecado espiritual¹⁹⁵ y no un mero rechazo a cumplir nuestros deberes hacia Dios por el cansancio físico o aburrimiento que implican. Ella es algo más profundo que la desgana que se pueda sentir para cumplir con los deberes religiosos. Como señala Konyndyk, “the object of acedia is not friendship-with-God-as-impediment-to-bodily-rest-an-comfort”¹⁹⁶. La acedia se opone al gozo de la caridad y, por ello, este pecado sólo representa una posibilidad para los que la poseen. La pereza, en cambio, se puede dar en cualquier sujeto y con respecto a cualquier tipo de bien. De esta manera se ha perdido la especificidad de la acedia como pecado espiritual opuesto a la virtud de la caridad, tomando su lugar un amplísimo concepto de pereza, sin mayor objeto ni características¹⁹⁷.

192 Un excelente estudio para la correcta comprensión de la naturaleza de la acedia como vicio capital puede encontrarse en KONYNDYK DEYOUNG, R., “Aquinas on acedia”, en *The Thomist*, vol. 68, N° 2, april, 2004, pp. 173-204.

193 Según Pieper, no hay concepto alguno que se haya ‘aburguesado’ tanto en la conciencia del cristiano como el de la acedia, en lo cual, su traducción por ‘pereza’ ha tenido gran parte de la responsabilidad. Cfr. PIEPER, J., *op. cit.*, p. 393.

194 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 44, a. 4, ad 3.

195 Cfr. *Super I ad Cor.*, cap. 6, lec. 3.

196 KONYNDYK D., R., *op. cit.*; p. 195.

197 Además de los autores ya citados (Konyndyk y Pieper), hemos encontrado una adecuada interpretación de la naturaleza propia de la acedia y su diferenciación respecto de la pereza en CANALS, F. (“La pereza activa”; *e-aquinas, Revista electrónica mensual del Instituto Virtual*

Por razones de espacio y temática –pues la acedia como pecado capital, que no es sino la tristeza del bien divino del que se goza la caridad, exige la gracia sobrenatural, saliéndonos con ello del ámbito de la tristeza como pasión–, no profundizaremos en este asunto¹⁹⁸.

Santo Tomás, año 2, enero 2004, pp. 2 a 12); ECHEVERRÍA, M. (“La acedia y el bien del hombre, en Santo Tomás”, *Intus-Legere*, N°4; 2001, pp. 91 a 107) y GIANNINI, H. (*La “reflexión” cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, 5ª edición; ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999).

198 Interesantes precisiones y distinciones entre los conceptos de acedia, pereza, depresión y ‘noche oscura’ pueden leerse en ECHAVARRÍA, M.; *op. cit.*, pp. 529-548.

PARTE III

LA MORALIDAD DE LOS DIVERSOS TIPOS DE TRISTEZA EN PARTICULAR

A continuación, vamos a ocuparnos de la moralidad de cada uno de los tipos de tristeza en particular, conforme a los criterios generales ya expuestos y a las consideraciones propias relativas a cada especie.

Antes de proceder con este análisis, resulta indispensable hacer notar que nuestro estudio de la moralidad de estas tristezas se refiere a ellas en cuanto pasiones y no en cuanto virtudes o vicios –aunque su calificación moral en ambos niveles coincida–, ya que varias de ellas admiten esta doble consideración. La misericordia, por ejemplo, puede ser considerada como pasión y como virtud¹⁹⁹; así como la envidia puede ser considerada como pasión y como vicio²⁰⁰.

Ahora bien, podría pensarse que, precisamente en virtud de que se analizarán estos tipos de tristeza en cuanto pasiones y no como virtudes o vicios, no cabe que tal análisis trate sobre su moralidad. Aquí, basta recordar lo que ya se ha señalado respecto de la moralidad de las pasiones en general. Sólo para recordar algo de lo indicado sobre dicho asunto, esto es, el de la posibilidad de bondad o maldad moral en las pasiones, puede sernos útil el siguiente texto de Santo Tomás: “debe decirse que siendo la pasión un movimiento del apetito sensitivo –como dice Damasceno en su libro II– la pasión, considerada de suyo, no puede ser virtud o vicio, ni algo laudable o vituperable, pues estas cosas pertenecen a la razón: pero en cuanto que el apetito sensitivo pertenece a la razón en cierta manera, a saber, en cuanto que puede obedecer a la razón, según esto, hasta las mismas pasiones pueden ser laudables o vituperables, en la medida que pueden ser ordenadas o contenidas: por lo que se dice allí mismo el Filósofo, que no es alabado o vituperado el que simplemente se irrita, sino el que se irrita en cierta mane-

199 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 30, a. 3.

200 Cfr. *Summa Theologica*, I, q. 63, a. 2, ad 2.

ra, es decir, según que al irritarse lo haga según el orden de la razón o sin él”²⁰¹.

Por lo dicho, puede apreciarse que –aunque el bien o mal moral no se predicen de la pasión según su consideración en el ‘género de naturaleza’ (*secundum quod est in genere naturae*), esto es, como actos del apetito sensitivo sin más– sí cabe otra perspectiva para juzgar la moralidad de la pasión, que consiste en su consideración en cuanto al ‘género de moralidad’ (*secundum quod pertinent ad genus moris*), es decir, según que participa de la razón y, en este sentido, el bien y el mal moral sí pertenecerían a la especie de pasión “por cuanto se considera objeto de la misma algo que de por sí conviene a la razón o es contrario a ella”²⁰². Así, si el objeto de la pasión es algo de por sí acorde a la razón, ella será buena; si, por el contrario, su objeto es contrario a ella, la pasión será mala. En el primer caso, tenemos, por ejemplo, el pudor o vergüenza (*verecundia*), que es temor de lo inhonesto, lo cual de por sí es conforme a la razón. En el segundo caso, podemos considerar la envidia, que es tristeza del bien ajeno, lo cual –a su vez– de por sí es contrario a la razón, pues el bien ajeno siempre debería alegrarnos²⁰³. Así, en cuanto a su especie, en el sentido en el que las estamos considerando, son buenas las pasiones que tienden a un bien verdadero y apartan de un mal verdadero; por el contrario, son malas las que apartan del bien verdadero y las que tienden al mal verdadero²⁰⁴. De esta manera, las pasiones pueden ser objeto de moralidad en cuanto son o no conformes a la razón, y es en este sentido en el que procederemos a analizar las diversas tristezas.

Ahora bien, como puede apreciarse, lo que aquí nos interesa es la moralidad de los diversos tipos de tristeza en cuanto a su especie antes que en cuanto a su exceso o defecto, ya que de estas dos maneras puede darse el bien o el mal moral en las pasiones: “Sobre las pasiones del alma hay que tener en cuenta que puede hallarse en ellas el mal de dos maneras. En

201 “Dicendum quod cum passio sit motus appetitus sensitivi, ut Damascenus dicit in II Lib., passio secundum se considerata non potest esse virtus vel vitium sive aliquod vel laudabile vel vituperabile, quia ista pertinent ad rationem: sed secundum quod appetitus sensitivus est aliquid rationis, in quantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam et ipsae passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles, prout possunt ordinari vel reprimi: unde philosophus ibidem, dicit, quod non laudatur neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliquid irascitur; id est secundum ordinem rationis, vel praeter ipsum”. *De Malo*, q. 10, a. 1, ad 1.

202 “Secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione”. *Ibid.*

203 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 24, a. 4, cor.

204 *Ibid.*, ad 2.

primer lugar, por parte de la esencia misma de la pasión, la cual se considera con respecto al objeto de dicha pasión. Por ejemplo, es esencial a la envidia un mal, por ser tristeza del bien de los demás, el cual se opone esencialmente a la razón. Por eso la envidia, *en cuanto se nombra, nos recuerda algo malo*, como dice el Filósofo en II *Ethic*. Esto, sin embargo, no puede decirse de la ira, la cual es el deseo de venganza, puesto que apetecer la venganza puede ser bueno o malo.

En segundo lugar, el mal puede hallarse en una pasión por razón de la cantidad, es decir, por exceso o por defecto de la misma. De este modo puede hallarse el mal en la ira: airándose por exceso o por defecto contra la recta razón. Pero el airarse conforme a la recta razón es laudable²⁰⁵.

De este modo, cabe que una pasión sea buena o mala por su especie²⁰⁶ y esto es principalmente lo que nos detendremos a analizar. Esto merece destacarse porque es precisamente en el ámbito de las respectivas subdivisiones de las once pasiones –como es el caso de los tipos de tristeza ya distinguidos– donde puede darse este nivel de análisis. De entre las once pasiones principales ninguna es siempre buena o mala según su especie en todos los casos, sino que esto dependerá del objeto al que se refiera la pasión concreta y su recta medida, tal como se indica para el caso de la ira en el último texto citado, la cual será buena, en el caso concreto, si con ella se busca la reparación de la ofensa en la medida adecuada; y mala si se busca en exceso, empujando a una venganza excesiva, o se da en menor medida de lo necesario, llevándonos a no buscar la reparación. Sin embargo, en el caso de las pasiones que se encuentran contenidas en estas once, sí puede darse el que sean buenas o malas por su especie, seguramente, en razón de la mayor especificidad de su objeto, en razón de lo cual se hayan siempre intrínsecamente referidas a algún bien o mal, como podría ser el caso, por ejemplo, de la misericordia, la cual siempre es buena y no cabe que pueda ser mala, o

205 “Est autem hoc considerandum circa passiones animae, quod dupliciter in eis potest malum inveniri. Uno modo, ex ipsa specie passionis. Quae quidem consideratur secundum obiectum passionis. Sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum, est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat.

Et ideo invidia, mox nominata, sonat aliquid mali, ut philosophus dicit, in II ethic.

Hoc autem non convenit irae, quae est appetitus vindictae, potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, idest secundum superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus, praeter rationem rectam. Si autem aliquis irascatur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile”. *Summa Theologica*, II-II, q. 158, a. 1, cor.

206 Cfr. *In II Ethic.*, lec. 7, n. 10 y 11.

la envidia, que siempre es mala sin posibilidad de ser buena en circunstancia alguna.

1 LA MISERICORDIA

La misericordia o compasión, como ya hemos señalado, consiste en la tristeza por el mal ajeno, en cuanto que se considera como propio. De hecho, ‘misericordia’ viene de la unión de las palabras latinas *miser* y *cor*, esto es, literalmente, un ‘corazón miserable’²⁰⁷, pero en el sentido de que se consideran o estiman como propias las miserias ajenas, y no en cuanto que ellas recaigan real y propiamente sobre el hombre que se conmisera.

Este movimiento apetitivo es conforme a la razón, pues implica que se está considerando el mal como mal, reconociéndolo como tal, que es lo conforme a la naturaleza. Con todo, lo específico de esta tristeza radica en que versa sobre el mal ajeno –al cual, sin embargo, se lo considera como propio–, es decir, se refiere a los demás. Como señala Santo Tomás, “dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía”²⁰⁸. Ahora bien, así como es adecuado entristecerse (siempre moderadamente) ante el mal que recae sobre nosotros; también lo es entristecerse ante el mal ajeno, en virtud de aquella amistad natural que nos une con los demás hombres –la cual tiene por causa el hecho de compartir la misma naturaleza²⁰⁹– y a la que pueden sumarse otros vínculos mucho más estrechos, como los familiares o los de amistad propiamente dicha. Es conforme a la virtud, por ser conforme a la razón, dolerse por el mal ajeno, ya que en ello se aprecia el debido interés por el bien del otro –nuestro semejante–, moviéndonos, por lo demás, a librarlo del mal que le aqueja. En este

207 GÓMEZ DA SILVA, G., *op. cit.*, p. 460.

208 “Quia misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem”. *Summa Theologica*, II-II, q. 30, a. 1, ad 2.

209 Respecto a esto Aristóteles señala que la amistad se da de modo natural entre los miembros de una misma raza y, especialmente, en la de los hombres. Cfr. *Ética Nicómaco*, VII, 1155a 15-20. Santo Tomás, por su parte, señala: “Leemos en la Escritura: *Todo ser vivo ama a su semejante* (Eccli. 13,19). Siendo, pues, todos los hombres, semejantes por su naturaleza, deben amarse unos a otros. Y, por consiguiente, odiar al prójimo es contrario no solamente a la ley divina, sino también a la ley natural”. (“Sicut enim dicitur Eccli. XIII, 19: «Omne animal diligit simili sibi». Unde cum omnes homines sint similes in natura, invicem se diligere debent. Et ideo odire proximum non solum est contra divinam legem, sed etiam contra legem naturae”). *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, a. 2.

sentido, puede decirse que la misericordia es buena en cuanto a su objeto o *per se*.

Concretamente, nuestro autor indica dos causas por las que el mal ajeno se ve como propio: la unión afectiva, por la cual vemos al amigo como ‘otro yo’, lo que constituye la razón de que aquello que le afecte, para bien o para mal, nos afectará en el mismo sentido a nosotros; y la unión real, en virtud de la cual, el mal que aflige al otro es tan cercano, que se tema su caída sobre uno mismo²¹⁰. Evidentemente, la misericordia motivada por la unión afectiva parece más laudable que la motivada por la unión real, ya que en la primera hay un afán más noble y desinteresado que en la segunda. En la primera, el mal se ve como propio –sin serlo efectivamente– en razón del amor que se tiene por el otro. En la segunda, no nos dolemos tanto en virtud del otro, sino por el temor de que eso que le sucede podría recaer sobre uno mismo, en lo cual se revela interés propio más que por el prójimo.

En cuanto a la causa de la misericordia, además de lo ya dicho, Santo Tomás plantea también que el dolor del misericordioso procede de considerar que los males padecidos no son merecidos por aquellos que los sufren²¹¹; a diferencia del nemesético, quien no se duele del mal ajeno, pues lo considera merecido. Así, tenemos que el misericordioso experimenta tristeza; primero, en razón de que considera al otro como a sí mismo; segundo, por cuanto que el otro es afectado por un mal; y tercero, a causa de que juzga inmerecidos aquellos males; razones todas –como se ve– absolutamente laudables. Sólo la última de ellas podría ser considerada como algo negativo, en el sentido de que cabría pensar que existen algunos males merecidos, por los cuales no habría que apenarse. Sin embargo, ni siquiera en este caso el misericordioso yerra al dolerse, pues sabe que no es quién para juzgar algún mal como merecido (cosa que implicaría conocer las conciencias), por lo que sencillamente se duele, dejando ese juicio a otro.

Por otra parte, Santo Tomás dice que la virtud de la misericordia, considerada en sí misma, es la máxima de las virtudes, lo que podría aplicarse de algún modo a la misericordia como pasión. La misericordia lleva a volcarse sobre el prójimo, socorriéndolo en sus males, lo cual –según nuestro autor– es propio de quien es superior. Lo que sucede es que, en cuanto a su sujeto, la misericordia no es la virtud superior, puesto que mejor que volcarse hacia las deficiencias del inferior es unirse a quien está por encima –que en nuestro caso es Dios–, lo que se hace por medio de la virtud de la caridad.

210 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 30, a. 2, cor.

211 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 30, a. 3, ad 2.

Sin embargo, si el sujeto fuera el superior –cosa que no se da en el caso del hombre, pero sí en el de Dios–, la misericordia sería la máxima virtud no sólo en sí misma, sino también en cuanto a su sujeto²¹². La misericordia, así, es propia del superior y mejor. Por ello, Santo Tomás señala que en esta virtud se manifiesta de modo extraordinario la omnipotencia de Dios²¹³. Como ya aclaramos, esto se dice de la misericordia como virtud, pero evidentemente se puede decir de modo análogo del movimiento afectivo que se orienta en el mismo sentido que ella.

Ahora bien, teniendo presente lo que acabamos de señalar sobre la nobleza y bondad de la misericordia, salta a la vista lo negativo que puede llegar a ser carecer de ella. Quien no se entristece con el mal ajeno padece una insensibilidad dramática que, de alguna manera, lo excluye de la comunidad humana. No tener ojos más que para el mal propio, sin atender nunca al que padece el prójimo, supone un egoísmo y una frivolidad verdaderamente profundos. Así se comprende que vivir ‘dichoso’, en el sentido de que no se tiene tiempo ni cabeza para el mal de quienes nos rodean, constituye una verdadera miseria. Y, al contrario, se comprende la bondad de la tristeza cuando tiene por motivo el sufrimiento de los demás. De esta manera, nos encontramos con una tristeza buena y deseable, siendo –a su vez– el gozo que se le opone malo y digno de evitar, pues, como advierte Von Hildebrand, “quien vive tan absorbido por una vida feliz que no se conmueve ante el multiforme sufrimiento que le rodea, es un hombre superficial y sin corazón. En la vida de un auténtico cristiano no debe faltar, aunque en sus vivencias personales no haya encontrado más que venturas, la colaboración en llevar el peso de las calamidades de este mundo. En cada momento ocurren en el mundo cosas desgarradoras, y aun en el medio circundante más próximo a cada uno de nosotros queda de manifiesto con claridad –si no vamos por la vida a ciegas– el carácter de valle de lágrimas de la existencia terrena. A quien ama, y en la medida en que en él el amor es algo vivo, pueden aplicarse las palabras de San Pablo: «¿Quién se vuelve débil sin que yo me vuelva débil, quién se quema, sin que yo me quememe?» Bienaventurados los que sufren de la disonancia del mundo, los que por amor al prójimo ayudan a llevar el agobiante peso de los sufrimientos de la tierra, los que viven tan profundamente la realidad, que no desconocen el verdadero carácter del mundo caído en pecado, sea cual sea el destino personal, obra, tal vez «del

212 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 30, a. 4.

213 Cfr. *Ibid.*

azar»²¹⁴. Tales palabras, aunque se refieran a la actitud correspondiente a un cristiano –y le obliguen efectivamente con mayor propiedad–, pueden hacerse extensivas a todos los hombres, pues, como ya explicamos, la sola comunidad de naturaleza exige dicha actitud, ya que ella hace del otro un *sibi simile*, esto es, un semejante o prójimo, hacia el cual debe estar volcada nuestra mirada.

2. LA ENVIDIA

La ‘envidia’ –además de ser mencionada en los listados de tipos de tristezas del *Comentario a las Sentencias*, el *De Veritate* y la *Summa Theologica* ya revisados– es abordada por Santo Tomás con mayor detenimiento en la cuestión décima del *De Malo* y en la cuestión 36 de la II-IIae de la *Summa*. Naturalmente, allí se la trata en cuanto pecado capital, lo cual no impide que bastante de lo que allí se diga sea aplicable a la envidia como pasión. De hecho, la existencia de la envidia-pasión es reconocida por nuestro autor cuando, con ocasión del problema de si la envidia es o no pecado mortal, señala que el movimiento de la envidia puede pertenecer sólo a la sensibilidad, con lo que nos hallaríamos ante una pasión; o puede proceder de una deliberación de la razón, con lo que estaríamos frente a la envidia como pecado capital²¹⁵. Con esto, sin embargo, no se niega que la pasión de la envidia pueda ser calificada moralmente, en razón de las consideraciones establecidas en los capítulos anteriores.

La pasión de la envidia consiste en la tristeza por el bien ajeno. Ahora bien, si como ya hemos establecido, la tristeza tiene lugar ante el mal propio, inmediatamente aparece la pregunta de cómo puede ya no el mal, sino el bien de otro provocar tristeza. Esta dificultad se resuelve dilucidando en qué medida puede el bien ajeno ser valorado como un mal propio. En este sentido, Santo Tomás plantea que puede surgir tristeza por el bien ajeno en la medida en que se considera que ese bien aminora la propia excelencia o gloria, razón por la cual el bien ajeno pasa a ser visto como un mal personal²¹⁶. Así, cuando el prójimo posee bienes de los cuales uno carece, puede despertarse la tristeza propia de la envidia, si pensamos que ello aminora la propia excelencia. El envidioso se siente opacado en su ego por quien posee

214 VON HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo, Sobre la actitud fundamental del cristiano*, tit. original *Die Umgestaltung in Christus*, traducción de M. Elisabeth Wannick, Encuentro, 2ª edición, Madrid, 1996, p. 288.

215 Cfr. *De Malo*, q. 10, a. 2, ad 2; también, *Summa Theologica*, I, q. 63, a. 2, ad 2.

216 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 1, cor.; también, *De Malo*, q. 10, a. 1, ad 6.

bienes que él no tiene, valorando el destacar de otro como intrínseca y causalmente conectado con un disminuir propio.

Con todo, la mera tristeza por el bien ajeno no puede ser considerada propiamente como envidia, pues el bien ajeno puede provocar tristeza bajo diversas consideraciones y la envidia se ajusta con propiedad sólo a una de ellas. Por ello, para delimitar aun más la naturaleza de esta pasión, haremos referencia a las diversas valoraciones bajo las que el bien ajeno entristece, señalando cuál da lugar a la envidia propiamente hablando. Según Santo Tomás, tanto el ‘temor’, como el ‘celo’ y la ‘némesis’ –además de la envidia– implican un contristarse por el bien ajeno²¹⁷. La diferencia radica en que, en cada una de estas pasiones, el bien ajeno causa tristeza por motivos distintos. Así, el bien ajeno puede entristecer porque se considera que de él se puede seguir algún daño para uno o para otros, lo cual corresponde más a la pasión del temor que a la de la envidia. Por otra parte, el bien ajeno puede entristecer, pero no en razón de que otro lo posea, sino sencillamente porque es ocasión de notar que carecemos de él, lo que denominamos celo. Finalmente, el bien de otro puede causar tristeza, pero según que se lo considera indigno de ese bien y, por tanto, no merecedor de él. Es la tristeza que a muchos causa la comúnmente denominada ‘prosperidad del malvado’ y que se conoce como némesis. Por el momento, basta con lo dicho acerca de estas pasiones, sobre las que volveremos en su momento con más detención.

Ahora, puede verse con mayor claridad lo que específicamente pertenece a la envidia. En ella, el bien ajeno entristece bajo la consideración de que el prójimo tiene más bienes que uno, lo que es visto como un impedimento de la propia excelencia, ya que el otro, al sobresalir, menoscabaría la singularidad propia²¹⁸. Por lo señalado, salta a la vista la mayor maldad de la envidia frente a las demás, de las cuales el celo y el temor pueden incluso tener razón de bondad.

Aunque algo hemos dicho, podríamos preguntarnos por la razón de la maldad de esta pasión. La propia excelencia es un bien y, si el bien del prójimo la impide, ¿en virtud de qué podría calificarse como malo el entristecerse por ello? Para Santo Tomás, la envidia es mala moralmente por su género, es decir, no cabe caso alguno en que no lo sea (aunque pueda gozar de mayor o menor maldad según el grado de voluntariedad), y la razón que da para ello es bien clara: “todo acto de la facultad apetitiva perteneciente a

217 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 2, cor.; también, *De Malo*, q. 10, a. 1, ad 1 y a. 2, ad 1.

218 Cfr. *De Malo*, q. 10, a. 1, ad 6 y a. 2, ad 1.

la prosecución, cuyo objeto es el mal, es un acto no conveniente a su materia u objeto; y por eso todos los actos de este tipo son malos por su género, como amar el mal y disfrutar del mal (...) y de manera semejante, también todo acto perteneciente a la fuga, cuyo objeto es el bien, es inconveniente a su materia u objeto; y por eso todo acto de tal tipo es pecado por su género, como odiar el bien, detestar el bien, y entristecerse por el mismo (...) Mas la envidia conlleva tristeza ante un bien. De donde es patente que por su género es pecado²¹⁹. La envidia, puesto que implica entristecerse por algo que de suyo es bueno, como es el bien del prójimo, es contraria a la naturaleza, de donde toma su razón de maldad. Lo conforme a la naturaleza consiste en alegrarse con el bien y entristecerse con el mal, ya sea propio o ajeno. En el caso de la envidia, nos entristecemos con aquello de lo que deberíamos alegrarnos y ésta constituye la razón de que la envidia sea mala por su objeto o género propio²²⁰.

La gravedad de la envidia está en que se opone directamente a la caridad, a cuya razón pertenece querer el bien para los otros²²¹. De hecho, ambas tienen el mismo objeto: el bien del prójimo, pero difieren en sus movimientos, ya que mientras la caridad lleva a alegrarse del bien ajeno, la envidia lleva a entristecerse. A su vez, como la misericordia es el efecto propio de la caridad, la envidia también se opone a ella de manera directa²²², aunque no en cuanto al movimiento, ya que tanto en la misericordia como en la envidia el sujeto se entristece, sino en cuanto a su objeto, que en la misericordia es el mal ajeno; y en la envidia, el bien. La gravedad que posee la envidia en razón de su género, puede ser mitigada, en el caso concreto, en razón de la imperfección del movimiento, cosa que sucede en la envidia como pasión si no hay un acto voluntario perfecto en su misma dirección; o en razón de que el bien ajeno que nos entristece es de tan poca categoría, que no parece ser realmente un bien. Respecto al segundo caso, Santo Tomás, acude al ejemplo –tan común y clarificador– de la envidia que puede surgir en el perdedor hacia quien vence en el juego.

219 “Omnis actus appetitivae virtutis ad prosecutionem pertinens, cuius obiectum est malum, est actus non conveniens suae materiae vel obiecto; et ideo omnes huiusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum, et gaudere de malo (...) et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens cuius obiectum est bonum, est non conveniens suae materiae vel obiecto; et ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum; sicut odire bonum et abominari bonum et de ipso tristari (...) invidia autem importat tristitiam ex bono. Unde patet quod ex suo genere est peccatum”. *De Malo*, q. 10, a. 1, cor.

220 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 3, cor.

221 Cfr. *De Malo*, q. 10, a. 2, cor.

222 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 3, ad 3.

Finalmente, no debe olvidarse que, como el hombre rechaza la tristeza, por ella se ve empujado a repeler o luchar contra aquellas cosas que la causan. Por lo mismo, así como el misericordioso, no sólo siente tristeza por el mal ajeno, sino que, por lo mismo, se ve impelido a librar del mal –en la medida que puede– a quien lo sufre; el envidioso, no sólo se entristece por el bien ajeno, sino que –en razón de ello– se mueve a hacer daño al prójimo en sus bienes, que son la causa de su tristeza. Es así, entonces, como aparecen las ‘hijas’ de la envidia: murmuración, difamación, alegría en la adversidad (ajena), tristeza en la prosperidad (ajena) y odio²²³. Es cierto que estos vicios son enumerados por Santo Tomás cuando habla de la envidia como pecado capital, pero, mutatis mutandi, también pueden ser considerados como gatillados por la envidia-pasión. De hecho, tanto la alegría en la adversidad, como la tristeza en la prosperidad y el odio pueden ser pasiones y, como tales, pueden ser perfectamente producidas por la envidia como pasión. La consideración de estas pasiones o vicios a que da origen la envidia pone de manifiesto –si es que todavía no lo estaba– su malignidad, razón por la cual nos hemos detenido a mencionarlas.

3. LA NÉMESIS O INDIGNACIÓN

Al establecer su distinción de los cuatro tipos de tristeza (I-II, q. 35, a. 8), Santo Tomás menciona la ‘némesis’ o ‘indignación’, señalando que se contiene en la envidia, por lo cual no la incluye en la enumeración de los tipos de tristeza. Sin embargo, al tratar de la envidia, tanto en la *Summa Theologica* como en otras obras, trata este tipo de tristeza como distinta de la envidia, por lo cual creemos que puede considerarse como un tipo de tristeza más.

La némesis es aquella tristeza por el bien ajeno, despertada por la consideración de que quien lo obtiene no es digno de él²²⁴. O sea, es el pesar que origina la prosperidad del que es indigno de ella, por ser malo o injusto. La moralidad de este tipo de tristeza no resulta fácil de juzgar, pues, por una parte, uno se entristece con el bien ajeno, lo cual es malo; pero, por otra, nos entristecemos con el bien de otro porque, por considerarlo como malo, pensamos que debería recibir más bien males (castigo) que bienes, lo cual parece justo. Por ello, será necesario adentrarse algo más en la naturaleza y características de este tipo de tristeza para poder definir su moralidad.

223 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 4, ad 3; también, *De Malo*, q. 10, a. 3, ad 3.

224 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 2, cor.; también, *In Psalmos*, pars 36, n. 1.

Antes que nada, la némesis es claramente diferenciable de la envidia, no por su objeto, pues en ambos casos nos hallamos frente a un pesar por el bien ajeno, sino en cuanto al sujeto de cuyo bien se siente tristeza²²⁵. El nemesético siente tristeza sólo de aquél que considera indigno del bien que le toca, mientras que el envidioso se duele de quien tiene un bien que él mismo no posee, sin importar si es digno o indigno de él. Así, bajo esta perspectiva, némesis y envidia se distinguen sin dificultad.

Ahora bien, otra particularidad de esta tristeza consiste en que sólo puede recaer sobre bienes deleitables o útiles, pero nunca sobre bienes honestos. La razón es que respecto de estos últimos –como son la felicidad y las virtudes– no cabe la posibilidad de que sean poseídos por quienes no los merecen, pues son bienes que únicamente puede alcanzarlos el que es bueno, con lo que resulta imposible que quien los posea sea indigno de ellos. Como la causa de estar en posesión de esos bienes es –precisamente– ser bueno, jamás podrá tenerlos el malo. El éxito en los negocios, las riquezas, la salud, los honores y cosas por el estilo, en cambio, sí pueden ser objeto de indignación, pues respecto de ellos sí cabe poseerlos inmerecidamente o, incluso, mereciendo justamente lo contrario.

Según Aristóteles, la némesis constituye el término medio²²⁶ entre la envidia y la malignidad, como sentimientos relativos al dolor o placer sentido en relación con la suerte del prójimo²²⁷. Así, mientras el punto medio corresponde al que se indigna, afligiéndose por los que prosperan sin merecerlo; en un extremo, estaría el envidioso, que se excede afligiéndose por la prosperidad de todos; y, en el otro, se encontraría el malicioso, quien se excede en cuanto que ya no se entristece, sino que se goza con la prosperidad de los malos.

Conforme a esta descripción, parece bastante lógico el que Aristóteles juzgue como propio de un ‘talante honesto’ la némesis, ya que, según él, “tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices [en el sentido de exitosos]”²²⁸. De esta manera, parecería que la indignación es una tristeza buena moralmente hablando, por ser conforme a la justicia.

225 Cfr., *De Malo*, q. 10, a. 2, ad 8; también, *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 3, ad 3.

226 Aquí, Aristóteles se refiere al término medio, pero respecto de pasiones y no de virtudes. Concretamente, en el texto de la *Ética a Nicómaco* al que hacemos mención, habla de dos pasiones a las que considera laudables por corresponder a un término medio, a saber, la vergüenza y la indignación.

227 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 1108b

228 *Retórica*, II, 1386b 10-15.

Sin embargo, en este punto, Santo Tomás va a hacer una corrección de la mayor importancia a lo planteado por el Estagirita, pues modificará la valoración moral de este tipo de tristeza.

Según Santo Tomás, la némesis o indignación es reprobable moralmente, pues sólo cabría en el que considera como única instancia de retribución la intraterrena, cosa inadmisibles en un cristiano. Para quien estima que no hay más justicia que la que se verifica en la vida presente, es evidente que la indignación ante la prosperidad de los malos aparece como un acto de justicia y, como tal, laudable, ya que quiere que el bien sea recompensado y el mal castigado y no viceversa. Ahora bien, el cristiano desea también lo mismo; el punto está en que lo que acontezca en la tierra constituye sólo una instancia, pero no la única ni la más importante. Así, para quien tiene a la vista el juicio de Dios y los bienes eternos, los bienes temporales le aparecen como de muy poca entidad, por lo cual dan poco motivo para indignarse si son recibidos por los malos. Por lo demás, en este mundo, nunca se sabe si esos bienes habrán sido realmente tales o si, más bien, no habrán sido verdaderos males, en el sentido de que pudieran haber sido únicamente ocasión de pecado o sólo haber posibilitado un mayor despliegue del mal.

Por último, no hay que olvidar que detrás de todos los bienes está la mano de Dios, por lo cual, bastante audaz sería quien juzgara que se reciben injustamente. Como dice nuestro autor, “según la enseñanza de la fe, los bienes temporales que reciben quienes son indignos de ellos les son concedidos, por justa ordenación de Dios, o para su corrección o para su condenación”²²⁹. En todos los casos, es Dios quien permite esa prosperidad con vistas al cumplimiento de su voluntad, por lo cual no puede ser laudable entristecerse por ella. Además –y con esto sí que se nos cierra toda posibilidad de considerar laudable la némesis–, en último término, nadie es capaz de juzgar quién es digno o indigno de los bienes que recibe, pues el interior de las conciencias está oculto a todo hombre. Por esto, tales juicios deben evitarse, dejándolos únicamente para quienes tienen obligación de hacerlos.

Así, tenemos otra tristeza susceptible de ser juzgada moralmente mala por su objeto, constituyéndose en una tristeza reprobable *per se*.

229 “Secundum doctrinam fidei, temporalia bona quae indignis proveniunt ex iusta dei ordinatione disponuntur vel ad eorum correctionem vel ad eorum damnationem”. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 2, cor.

4. EL CELO

Santo Tomás, además de tratar el ‘celo’ como uno de los efectos del amor²³⁰, lo considera también –en más de un texto– no ya como un efecto, sino como una especie de dicha pasión²³¹. Según esta última estimación, el celo caería bajo la pasión del amor, puesto que constituye una modalidad de éste que pasa a distinguirse por añadirle una condición accidental, cual es su intensidad. Así, el celo viene a ser “el amor vehemente que no soporta comunidad en lo amado”²³², lo cual no es lo mismo que el celo como efecto del amor. El celo del cual hablamos, precisamente porque consiste en un intenso amor, empuja al apetito a oponerse a todo aquello que imposibilite o disminuya la posesión del bien por parte del amante.

Ahora bien, nuestro autor –y por esta razón hemos incluido el estudio de esta pasión– también habla del celo como un tipo de tristeza. En la *Summa Theologica*, al distinguir las cuatro especies de tristeza (I-II, q. 35, a. 8), aunque el celo no figura como una de éstas, sí se cuenta como una modalidad accidental de esta pasión que se incluiría bajo la envidia²³³. De esta manera, a pesar de que los textos que hablan del celo como una forma de amor son más numerosos, cabe además considerarlo como una forma de tristeza, con lo cual se justifica su tratamiento en el presente capítulo.

El celo considerado como un tipo de tristeza lo encontramos tanto en la *Summa Theologica* como en el *De Malo*, con ocasión del tratamiento de la envidia. En la primera, se define el celo como “el entristecerse del bien ajeno no porque él mismo posea el bien, sino porque el bien que tiene nos falte a nosotros”²³⁴. En esta definición, se alcanza a ver por qué puede considerarse al celo como una tristeza distinta de la envidia. Cuando se padece la envidia, lo que nos entristece es que el otro tenga bienes que nosotros no tenemos; mientras que en el caso del celo, lo que nos entristece es que uno no tenga los bienes que posee el prójimo, pero no que él los tenga. Esta distinción parece bastante sutil, pero su importancia se hace patente cuando se analizan las aspiraciones que subyacen a cada una, pues, como destaca Santo Tomás, “el que actúa con celo se prepara a sí mismo para obtener

230 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 28, a. 4.

231 Cfr. *Sup. I ad Cor.*, cap. 14, lec. 1; *Sup. II ad Cor.*, cap. 11, lec. 1; *Sup. Ev. Joh.*, cap. 2, lec. 2; además del texto indicado en la siguiente cita.

232 “Zelus (...); est enim amor vehemens non patiens consortium in amato”. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 8.

233 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 8, ad 2.

234 “Tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet”. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 2, cor.

bienes, debido a que aspira a ellos, mas el envidioso se prepara a sí mismo para que el prójimo no los obtenga²³⁵. Esto es precisamente por lo que Aristóteles señala que el celo es propio de los honrados, mientras que la envidia lo es de los inmorales²³⁶. Así, la distinción que parecía prácticamente un juego de palabras, aparece ahora como la razón de que, así como la envidia siempre es moralmente mala, el celo pueda ser moralmente bueno en muchas ocasiones.

Para determinar si el celo es bueno o malo –ya que hemos establecido que sí cabe un celo laudable– habrá que tener en consideración su objeto. De este modo, si la tristeza que denominamos celo, se produce porque carecemos de bienes honestos, siempre será moralmente buena, además de útil, pues nos impulsará a su consecución. Por otra parte, si este tipo de tristeza surge en razón de la falta de bienes temporales, Santo Tomás responde con un escueto “puede darse con o sin pecado”²³⁷, sin mayores especificaciones. Aquí, es de suponer que lo que determina si el celo respecto de los bienes temporales se da con o sin pecado radica en su necesidad en orden a la vida humana. Es decir, si este tipo de tristeza se debe a la falta de bienes indispensables como techo, alimento, trabajo, etc., estará –sin duda– justificada moralmente si es moderada respecto a los bienes a que se refiere²³⁸. Por el contrario, si el celo se refiere a bienes superfluos, la tristeza en que éste consiste será moralmente mala, puesto que tales bienes no son exigidos por nuestra naturaleza, por lo que su carencia no debería contristar nuestro apetito.

Así, en definitiva, tenemos aquí un tipo de tristeza –el celo– que, según el caso y conforme a los criterios establecidos, podrá ser tanto buena como mala moralmente, dependiendo de los bienes a que se refiera, ya que la con-

235 “Zelans enim seipsum praeparat propter aemulationem, ut obtineat bona, invidus autem, ut proximus non habeat, propter invidiam”. *De Malo*, q. 10, a. 1, ad 11.

236 Cfr. *Retórica*, II, 1388a 35-1388b.

237 “Si autem sit de bonis temporalibus, potest esse cum peccato, et sine peccato”. *Summa Theologica*, II-II, q. 36, a. 2, cor.

238 Aquí debe considerarse que este tipo de tristeza en el orden de la pasión es compatible con una plena entrega a la Voluntad divina, cuando permite que falte incluso lo indispensable. En este sentido, cabe estar –de algún modo– triste en cuanto al orden de la sensibilidad, en razón de alguna carencia; pero alegre, en último término, a nivel de la razón superior, si uno se abandona en Dios. Con respecto a esta aparente paradoja dice San Josemaría en el punto 252 de *Forja*: “–Pero, y ¿si la Cruz fuera el tedio, la tristeza? –Yo te digo, Señor, que contigo estaría alegremente triste”, en Escrivá de B., Josemaría; *Forja*; 5ª edición; Rialp; Madrid; 1987.

sideración únicamente de su especie –la tristeza por carecer de algún bien– no basta para definir su moralidad.

5. LA ANGUSTIA O ANSIEDAD, LA ACEDIA Y LA TACITURNIDAD

A continuación, hemos querido reunir en un solo apartado estos tres tipos de tristeza porque todas ellas comparten la cualidad de haber sido descritas por Santo Tomás, únicamente, en función de sus efectos fisiológicos, sin mayor referencia a sus causas u objetos.

La ‘angustia’ o ‘ansiedad’ consiste en aquella tristeza que impide la huida, agravando el ánimo, hasta hacer que su sujeto no vislumbre consuelo alguno²³⁹. La ‘acedia’, por su parte, tiene como efecto propio paralizar los miembros exteriores, agravando el corazón, de manera que no se desee hacer nada. Esta tristeza inmoviliza e impide la acción, pudiendo llegar también a privar de la voz (aunque esto último es propio de la taciturnidad). En el *De Veritate*, Santo Tomás plantea que la acedia se refiere a la disposición interior, mientras que la angustia, a la exterior; siendo la angustia más intensa, puesto que –como acabamos de señalar– implica que la tristeza ya no sólo afecta la dimensión interior, sino que se ha extendido también a la exterior²⁴⁰. Sin embargo, en la *Summa Theologica*, nuestro autor parece invertir los roles. Aquí, es la angustia la tristeza referida sólo al ánimo, al cual agrava; mientras que la acedia consistiría en una intensificación de ella, produciendo además la paralización de los miembros²⁴¹. Sea cual sea la distinción que se prefiera, queda fuera de toda duda la intensidad de ambos tipos de tristeza, las cuales revisten especial complejidad porque quien las padece desespera de encontrar remedios contra los males que las causan, Abandonándose completamente a ellas. De hecho, Santo Tomás dice que “el ánimo del hombre angustiado no tiene poder para encontrar remedio contra los males que teme o ya padece”²⁴². Finalmente, la ‘taciturnidad’ “es aquella tristeza que priva de la voz”²⁴³. Estrictamente hablando, Santo Tomás designa a este tipo de tristeza con el término *achos*, reservando el de ‘taciturnidad’ pa-

239 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 8, cor.

240 Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 6.

241 Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 35, a. 8, cor.

242 “Animus hominis angustiatum non valens invenire remedium contra mala quae timet, vel iam patitur”. *Super ep. ad romanos*, cap 2, lec. 2.

243 “Quae est tristitia vocem auferens”. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 6. Cfr. también, *In III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3.

ra el mero estado de permanecer en silencio²⁴⁴, independientemente si se debe a la tristeza o, sencillamente, porque se quiere. Sin embargo, nosotros hemos usado el término taciturnidad en razón de que no contamos con otro para traducir *achos*.

Esta distinción, como puede apreciarse, no es muy rigurosa. Santo Tomás dice, de algunas de estas tristezas, lo mismo que ya ha dicho de otras, intercambiando los términos y usándolos casi como sinónimos. Por esto, la distinción entre ellas no queda suficientemente clara. Sin embargo, la presente dificultad no reviste de mayor importancia y resulta comprensible si se piensa que dicha diferenciación está efectuada únicamente conforme a los efectos de estas diversas tristezas.

Ahora bien, precisamente en razón de esto, su moralidad no podrá ser establecida en razón de su objeto o género, como el caso de la misericordia y la envidia, sino que deberá estudiarse caso a caso, indagando su causa. Así, la moralidad de estas tristezas dependerá de si su causa está constituida por verdaderos males y si su intensidad se ajusta a la categoría de aquéllos, es decir, si son moderadas o no.

Sin embargo, y aquí radica el problema, estos tipos de tristeza son tan intensos que resulta difícil pensar que en algún caso se correspondan con la realidad, es decir, que exista algún mal de tal magnitud que justifique una tristeza que paralice el ánimo y los miembros, impidiendo toda huida. Sólo la muerte paraliza completamente e impide toda reacción, pero cualquier otro mal –por terrible que sea– no debería ser capaz de provocar tales efectos. Por ello, creemos que estas tristezas tienen una raíz patológica, ya a nivel psicológico o de personalidad, ya a nivel orgánico o temperamental. De ser así, ellas no admitirían mayor enjuiciamiento moral, debido a que –por su carácter patológico– surgirían y desaparecerían al margen de la razón y la voluntad.

Entre estos tipos de tristezas, caerían lo que hoy denominamos depresiones y otras clases de desórdenes afectivos. Quizás precisamente porque era esto lo que Santo Tomás tenía en mente, a saber, la existencia de tristezas de naturaleza patológica y sin una causa claramente discernible, es que las describió únicamente en cuanto a sus efectos, sin hacer referencia alguna a sus causas ni, por lo mismo, a su moralidad²⁴⁵. De no ser así, resulta difícil comprender por qué nuestro autor trató estas tristezas en el modo en que lo hizo.

244 Cfr. *In III Polit.*, lec. 3, n. 12; *Sup. Ev. Mat.*, cap. 15, lec. 2.; *Sup. Ev. Joh.*, cap. 19, lec. 2.

245 En relación a este asunto, señala Rudolf Allers (1883-1963) –conocido psiquiatra y filósofo vienés, discípulo de Adler, de quien después se distanció–: “That mental abnormality is a

De hecho, nuestro autor era plenamente consciente de la existencia de una dimensión física-orgánica que tiene un importante rol en la presencia o intensidad de las pasiones en los hombres. Santo Tomás reconoce que hay distintos temperamentos y habla de la ‘complexión orgánica’ o ‘virtud natural’, que hace a algunos hombres más susceptibles o predispuestos a sufrir determinados movimientos afectivos o a padecerlos con mayor intensidad, lo cual será un elemento importantísimo para juzgar la moralidad de la pasión en el caso concreto. Si alguien, en virtud de su constitución orgánica, es más propenso a una determinada pasión, evidentemente, le significará mayores esfuerzos su moderación. El texto en que más claramente expone esta dimensión parece ser el del *Comentario a la Ética a Nicómaco*: “que sea dada una virtud natural presupuesta a la moral se hace patente porque las costumbres particulares de las virtudes y de los vicios parecen existir en algunos hombres naturalmente, pues algunos parecen ser justos desde el nacimiento, templados o fuertes por una disposición natural que los inclina a las acciones virtuosas. Esta disposición natural puede observarse en cuanto a tres rasgos.

Primero, por parte de la razón, a la cual los primeros principios de la operabilidad humana le han sido naturalmente dados (...) Segundo, por parte de la voluntad, que de suyo es naturalmente movida por el bien conocido como por su objeto propio. Tercero, por parte del apetito sensitivo, según que algunos, proveniente de su natural complexión, tienen una disposición hacia

disease, has been recognized at all times. Neither Antiquity nor the Middle Ages were ignorant of this fact. Let me note in passing that the often repeated statement that prior to the Modern Age mental troubles were considered exclusively as caused by demoniac «possession» is unfounded. One may find evidence for this in the Hippocratic texts and also in the writings of the Greek poets, going as far as Homer. The scholars of the Middle Ages likewise knew that mental troubles could be caused by natural forces. They even had a crude idea of «localization» inasmuch as they assumed that imagination «resided» in the mid-brain, which they called *cellula media*. They believed, indeed, in «possession», mainly because of the testimony of the Holy Writ and, accordingly, the teachings of the Church. But this belief did not preclude that in many instances natural causes were supposed to be at work. And this is true not only of the scholars but also of the general public. Particularly, it was a common conviction that violent emotions may bring about mental disturbances. Sir Lancelot's madness is one example. Another may be found in the quaint book written in the twelfth century by a man known only as Andreas Capellanus, who was secretary to the Countess of Champagne, and has left to posterity treatise on love. This book must have been quite popular to judge by the number of manuscripts still extant. The third part of this treatise deals with the dangers and inconveniences of love. The passionate lover, we are told, loses his appetite, sleeps badly, his bodily forces are weakened, and so on. «The loss of sleep produces frequently alterations of the brain, destroys the spirit, and renders a man insane or raving», en Rudolf Allers; *Existentialism and Psychiatry*; by Charles C Thomas; U.S.A; 1961; págs. 20-21.

la ira, otros hacia las concupiscencias u otras pasiones, en mayor o menor grado, o bien moderadamente, en lo cual consiste la virtud moral. Ahora bien, los dos primeros rasgos son comunes a todos los hombres. El tercer rasgo es el que hace la diferencia en los hombres”²⁴⁶.

Como especifica Echavarría, “la «virtud natural» corresponde a lo que la psicología actual llama «temperamento», que es como el carácter natural, y que tiene un fundamento genético”²⁴⁷. Precisamente por ello, estas disposiciones se heredan de los padres²⁴⁸. Así, en razón del temperamento, encontraremos diferencias entre los hombres, a las que, si queremos ser justos, deberemos tener en consideración a la hora de juzgar la moralidad de las pasiones. Concretamente, Santo Tomás dice que los melancólicos desean los placeres con más vehemencia que los demás, pues a través de ellos combaten las tristezas a las que se ven expuestos en mayor medida que el resto: “los melancólicos, según su disposición natural, siempre necesitan medicinas contra las tristezas, porque su cuerpo padece cierta corrosión debido a la sequedad de su complexión. Por eso, tienen un vehemente apetito de deleite por el cual expelen las tristezas. Pues el deleite no sólo expele la tristeza contraria, como el deleite de la comida suprime la tristeza o dolor del hambre, sino que si el deleite es fuerte expele a veces a otra tristeza, porque el deleite es contrario a todas las tristezas según el género, aunque no según la especie. Como los melancólicos apetecen vehementemente los deleites, por eso, es que con frecuencia llegan a ser intemperantes y malos”²⁴⁹. De

246 “Et quod sit aliqua virtus naturalis quae praesupponitur morali, patet per hoc quod singuli mores virtutum vel vitiorum videntur aliquantulum existere aliquibus hominibus naturaliter; statim enim quidam homines a sua natiuitate videntur esse iusti, vel temperati vel fortes propter naturalem dispositionem, qua inclinantur ad opera virtutum. Quae quidem naturalis dispositio quantum ad tria potest attendi.

Primo quidem ex parte rationis, cui naturaliter indita sunt prima principia operabilium humanorum (...) Secundo ex parte voluntatis, quae de se naturaliter movetur a bono intellectu, sicut a proprio obiecto. Tertio ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias huiusmodi passiones aut magis aut minus aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis.

Sed prima duo communia sunt omnibus hominibus, sed hoc tertium est quod differentiam facit in hominibus”. In VI Ethic., lec. 11, n. 2 y 3. Cfr. también, In VII Ethic., lec. 6, n. 7 y 8 y lec. 14, n. 17; *Summa Theologica*, I-II, q. 46, a. 5 y II-II, q. 156, a. 4.

247 ECHAVARRÍA, M., *op. cit.*, pág. 169.

248 Cfr. In VII Ethic., lec. 6, n. 8; también, In I Politic., lec. 4, n. 13.

249 “Melancholici secundum naturalem dispositionem semper indigent medicina contra tristitias, quia corpus eorum patitur corrosionem quamdam propter siccitatem complexionis. Et ideo habent vehementem appetitum delectationis per quam huiusmodi tristitia repellatur. Delectatio enim expellit tristitiam, non solum contrariam, puta delectatio cibi tristitiam famis; sed si delectatio sit fortis expellit quamcumque aliam tristitiam, quia omnibus tristitiis

esta manera, los melancólicos tienen mayores dificultades para moderar los placeres en razón de su temperamento, cosa que debería ser considerada a la hora de emitir un juicio moral²⁵⁰.

Estas consideraciones nos podrían ayudar a explicar estas clases de tristezas, puesto que –siendo tan intensas– no parece haber ningún mal de la categoría suficiente como para producirlas sin la intervención, de modo concomitante, de alguna predisposición o defecto del temperamento.

Esto es lo que se puede decir acerca de la acedia, la angustia y la taciturnidad. Eso sí, debemos recordar que no hemos querido tratar de la acedia como pecado capital, pues pensamos que la acedia como pasión de la que habla Santo Tomás en los textos del *Comentario a las Sentencias*, del *De Veritate* y la *Summa Theologica* (I-II, q. 35, a. 8) no es la acedia-pecado capital de la cual habla en el *De Malo* y la *Summa* (II-II, q. 35), sino que sólo hay un alcance de nombres. Por esto, y por las razones anteriormente señaladas (Parte II, n. 7), hemos juzgado que su estudio sobrepasa el objeto de la presente investigación.

6. LA PENITENCIA O *TRISTITIA SECUNDUM DEUM* Y LA ‘TRISTEZA DEL SIGLO’ O *SECUNDUM MUNDUM*

La ‘penitencia’ o también llamada ‘tristeza según Dios’²⁵¹ no figura entre los cuatro tipos de tristeza que distingue el Damasceno y que Santo Tomás enumera en la I-IIae, cuestión 35, artículo 8. Esto se debe a que ella no añade ninguna razón especial al concepto de tristeza como lo hacen la misericordia, la envidia, la acedia y la angustia²⁵². La penitencia versa sobre el mal propio, que es *per se* el objeto de la tristeza. Así, no añade nada extraño al concepto de tristeza y, por eso, no está entre las cuatro especies establecidas por el Damasceno. Sin embargo, esto no impide que nuestro autor la

contrariatur secundum genus, licet non secundum speciem. Et quia melancholici vehementer appetunt delectationes, inde est quod plerumque fiunt intemperati et pravi”. In *VII Ethic.*, lec. 14, n. 17.

250 En este asunto, Santo Tomás sigue la clásica tipología hipocrática de los temperamentos: ‘sanguíneo’, ‘colérico’, ‘melancólico’ y ‘flemático’, conforme a la predominancia de los distintos humores. Sobre esta tipología, la cual –según Javier de las Heras– no ha perdido su vigencia hasta hoy, puede consultarse el libro V.V.A.A.; *Guía práctica de psicología*; dirigida por Vallejo-Nágera, J. A., 5ª edición, ediciones Temas de hoy; Madrid; 1991, en el capítulo ‘Tipos de personalidad’, pp. 95-100.

251 Denominación tomada de San Pablo en 2 Cor., 7, 10.

252 Cfr. *De Veritate*, q. 26, a. 4, ad 6.

trate como un tipo de tristeza bajo otra consideración, según la cual consistiría en la tristeza por las acciones malas propias.

Aunque Santo Tomás trata, sobre todo, de la penitencia como virtud, también pone de relieve que puede darse como pasión estrictamente hablando, esto es, sin ser virtud ni acto de virtud, aunque pueda llevar virtud aneja²⁵³. Tanto en el artículo primero como en el cuarto de la cuestión 85 de la IIIa *pars*, se afirma que la penitencia, además de ser una virtud que se verifica por un acto de elección, puede ser una pasión correspondiente a una forma de tristeza.

Este tipo de tristeza tiene como causa los pecados pasados, o sea, las acciones moralmente malas que el sujeto ha realizado. Este único elemento es ya suficiente para juzgar la moralidad de esta forma de tristeza. La penitencia es buena puesto que resulta conforme a la razón dolerse de lo que hay que dolerse²⁵⁴, a saber, de lo malo. Y está fuera de toda duda que los pecados, que son el motivo de esta modalidad de tristeza, son algo malo. Así, esta pasión es conforme a la recta razón y, por ello, puede decirse que es buena según su especie. Tanto es así que, como dice Ramírez, “omnis et veri christiani debent hoc modo dolere de huiusmodi malis”²⁵⁵, con lo cual quiere destacar que este tipo de tristeza no sólo es buena, sino que constituye una verdadera obligación.

Ahora bien, el objeto de la penitencia está dado por los pecados, los cuales, evidentemente, no son sino actos humanos con los cuales se ofende a Dios²⁵⁶. Sin embargo, estos pecados son objeto de la penitencia bajo una razón específica, a saber, en cuanto reparables por el hombre²⁵⁷. De esta manera, el hombre se duele por sus pecados buscando su destrucción; y busca su destrucción ya que es la única salida que tiene, puesto que, como lleva los pecados en su conciencia, no puede rechazarlos alejándose, ya que –aunque por momentos los olvide– tarde o temprano volverán a hacerse presentes con mayores reproches. Con todo, resulta obvio que quien se duele de lo pasado, no pretende –por muy atractiva que le parezca la idea– que éste no haya existido, pues ello es imposible. Lo que busca es la destrucción de esos pecados, pero en cuanto a sus efectos o consecuencias, esto es, la ofen-

253 Cfr. *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1b, ad 3.

254 Cfr. *Summa Theologica*, III, q. 85, a. 1, cor.

255 “Todos los verdaderos cristianos deben dolerse de este modo de esta naturaleza de males”. RAMÍREZ, S., *op. cit.*, p. 331.

256 Cfr. *Summa Theologica*, III, q. 85, a. 3, ad 1.

257 Cfr. *Summa Theologica*, III, q. 85, a. 2, ad 2.

sa a Dios y la pena, lo cual sí es posible. Con esto, nuevamente constatamos que la tristeza no sólo tiene una dimensión pasiva, cual es la conciencia o percepción de un mal; sino también una dimensión activa, la cual nos mueve a rechazar el mal y que, en el caso de la penitencia, consiste en inclinar a destruir o hacer desaparecer las consecuencias de los pecados cometidos. Así, se ve la relación que hay entre la penitencia y la justicia. Como la penitencia mueve a reparar la ofensa, es evidente que se adecua a la virtud de la justicia, la cual, al exigir que a cada uno se le dé lo suyo, reclama la reparación del daño inmerecido. Ahora bien, el movimiento que busca destruir las consecuencias del pecado no se agota sólo en dejar de pecar, sino que se extiende también a compensar el daño ya realizado. De hecho, Santo Tomás dice que la penitencia como virtud es parte de la justicia²⁵⁸, de lo cual podemos extraer que la penitencia-pasión, aunque no sea parte de la justicia por no ser virtud, es conforme a esta virtud y se orienta hacia ella.

Una vez analizados el objeto y las consecuencias de la penitencia, surge la pregunta de por qué nos dolemos de nuestros pecados. Ya sabemos que ellos son la causa de nuestro dolor, pero ¿a qué se debe éste? Santo Tomás señala que la penitencia puede estar motivada por el temor servil o el temor filial. El primero atiende al castigo, mientras que el segundo mira más a la ofensa misma hecha a Dios. Evidentemente, la segunda representa una causa más noble que la primera, pero ello no quita que la primera sea también laudable. Ahora bien, hablando de la penitencia como virtud, Santo Tomás señala que “el acto de la penitencia tiene su origen en el temor servil como en un primer movimiento afectivo que se orienta a ella”²⁵⁹. Esto parece indicar que la penitencia-pasión dice relación más directa con el temor al castigo que con el amor al ofendido, el cual correspondería –a su vez– a la penitencia-virtud. Nada obsta, sin embargo, a que la segunda consideración, y con ello la penitencia en cuanto virtud, concorra también en la penitencia como pasión.

Este tipo de tristeza, además de constituir –como ya señalamos– un bien honesto, pues es conforme a la razón dolerse con lo malo, tiene razón de bien útil. La penitencia, como tristeza que es del pecado, nos aparta de él y en este sentido puede decirse que es útil. De ahí el texto paulino –citado por Santo Tomás al momento de tratar la tristeza como bien útil–: “me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para peniten-

258 Cfr. *Summa Theologica*, III, q. 85, a. 3, cor.

259 “Actus poenitentiae a timore servili procedit sicut a primo motu affectus ad hoc ordinante”. *Summa Theologica*, III, q. 85, a. 5, cor.

cia”²⁶⁰. Tal alegría no se entendería si la tristeza de los de Corinto no cumpliera alguna función beneficiosa para ellos, cual es volverlos hacia Dios.

También, en su *Comentario a la segunda epístola a los Corintios*, el Aquinate vuelve sobre este texto, haciendo un análisis más detallado de la penitencia. Antes que nada, aclara que la alegría del apóstol no se debe a la tristeza misma de los destinatarios de su carta, sino a su efecto, que es la corrección producida por la penitencia. Ello porque, perfectamente, podría haber tenido lugar una tristeza que lleve a la desesperación, cosa que, sin duda, no habría sido motivo de alegría para San Pablo. Aquí, destaca la consideración de esta tristeza como bien útil, ya que se valora en razón de su efecto más que por ella misma, así “como el médico no se alegra de la amargura de la medicina, sino de su efecto, esto es, la salud”²⁶¹.

En cuanto a la causa de la penitencia, que es la tristeza por el pecado, nuestro autor menciona aquí únicamente el amor de Dios. Es en razón de este amor que servimos a Dios, buscamos su honor y descansamos en Él. Ahora, como el pecado impide estas tres cosas, la razón por la cual éste nos entristece no es otra que el amor de Dios²⁶².

Entre los efectos de la penitencia se cuenta producir ‘salud estable’ (*salutem stabilem*), esto es, la sempiterna y no una salud transitoria o temporal. Ahora bien, puesto que la salvación eterna se alcanza por el amor a Dios, y quien es penitente demuestra tener ese amor, la penitencia parece capaz de conducirnos a dicha salud.

Santo Tomás, aunque en los textos revisados hasta ahora las toma como sinónimos, establece una distinción entre la penitencia y la tristeza según Dios. La primera se refiere a nuestros pecados, mientras que la tristeza según Dios es más amplia pudiendo versar también sobre los pecados ajenos²⁶³. El matiz sólo está en la amplitud de una y otra, por lo cual, salvo esta característica, todo lo que digamos sobre una valdrá también para la otra.

Ahora bien, la razón por la que este tipo de tristeza nos es útil en orden a la salud eterna está en que, según nuestro autor, hay una cierta ‘alegría’ –que no es sino una mera sensación placentera momentánea y que, salvo el término, tiene poca relación con la alegría verdadera– por la que el hombre se ve empujado con facilidad a caer en ciertas negligencias y faltas; alegría a

260 2 Cor. 7, 9. Cfr. *Summa Theologica*, I-II, q. 39, a. 3, cor.

261 “Sicut medicus non gaudet de amaritudine medicinae sed de effectu, scilicet de sanitate”. *Super II Cor.*, cap. 7, lec. 2.

262 Cfr. *Sup. II Cor.*, cap. 7, lec. 3.

263 Cfr. *Super II Cor.*, cap. 7, lec. 3.

la que se opone la tristeza de que hablamos, la cual nos lleva a ser más solícitos en evitar el mal y hacer el bien. Como él mismo señala, “cuando el hombre está alegre, fácilmente se permite algunas negligencias, pero cuando está triste y con temor, se vuelve solícito”²⁶⁴.

Santo Tomás concluye el comentario de este pasaje, descomponiendo esta solicitud para evitar el mal y hacer el bien causada por la penitencia en varios actos o disposiciones en las que se traduce. En primer lugar, distingue lo que esta solicitud produce respecto de la realización (*effectum*) interior, por una parte; y del acto exterior, por otra. La realización interior, a su vez, puede ser mirada en lo que se refiere a la remoción del pecado o en lo que apunta a la adquisición del bien. En cuanto a la remoción del pecado, la solicitud producida por la penitencia nos lleva a: i) desistir de hacer el mal, ii) indignarnos contra nosotros mismos por los pecados que cometemos y iii) tener un continuo temor respecto del futuro, para cuidarnos de reincidir. Por otra parte, en cuanto a la adquisición del bien esta solicitud produce: i) el deseo del bien y ii) la imitación del bien hecho por otros.

Por lo que se refiere al acto exterior encontramos dos disposiciones a las que da lugar esta solicitud: i) la de castigarse a sí mismos quienes pecan, pues si todo mal debe ser castigado, ya sea por el hombre o por Dios, resulta mejor castigarse a sí mismo (como es el caso de la penitencia) que esperar el castigo de Dios, el cual será más duro no porque Dios castigue severamente, sino porque al no haber penitencia no ha existido tampoco arrepentimiento; y ii) la de abstenerse del mal totalmente.

Ahora bien, como ya adelantamos en el título de este apartado, San Pablo, junto con hacer mención de la tristeza según Dios o penitencia, habla también de la *tristitia saeculi*²⁶⁵, a la cual el Aquinate denomina tristeza *secundum mundum*. Santo Tomás trata esta tristeza también en otras obras, pero siempre contraponiéndola a la penitencia, que constituye su contrario²⁶⁶.

Así como la penitencia procede del amor de Dios, la ‘tristeza del siglo’ o ‘del mundo’ procede del amor al mismo. Naturalmente, Santo Tomás está pensando en un amor desordenado, que antepone el bien mudable al Bien inmutable, pues amar los bienes rectamente, juzgándolos en lo que realmente son, no se opone al amor de Dios. Teniendo esto presente, ¿cómo surge la

264 “Quando enim homo est in laetitia, de facili committit aliquas negligentias; sed quando est tristis et in timore, sollicitatur”. Ibid.

265 Cfr. 2 Cor., 7, 10.

266 Cfr. *In Psalmos*, pars 54, n. 3; también, *Super II ad Cor.*, cap. 2, lec. 1

tristeza mundana? Esta pregunta se resuelve al considerar la descripción que hace nuestro autor del sujeto de esta tristeza, de quien dice: “se entristece según el siglo, no aquél que pecando se entristece porque con ello ofende a Dios, sino el que se entristece porque, sorprendido en pecado, es descubierto y castigado en razón de él”²⁶⁷. Así, puede apreciarse que esta tristeza es padecida por quien desea desordenadamente los bienes terrenos, pero se ve de alguna manera impedido de ello por la ley de Dios, quien cada vez le resulta más incómodo porque únicamente se le aparece como Aquél que le prohíbe el disfrute de lo que más ardientemente desea. Como explica Cayetano, esta tristeza tiene “pro ratione amorem mundum contrarium amori Dei, qualis est tristitia eorum qui impediuntur a fruitione delectabilium per fas et nefas”²⁶⁸. Esto, sin embargo, no sucede a quien desea los bienes ordenadamente, pues únicamente desea gozar de ellos en la medida en que son compatibles con el amor a Dios, del cual –por lo demás– proceden estos bienes y la bondad que encontramos en ellos. Por lo visto, la tristeza según el mundo se da en quien ama desordenadamente las cosas y quiere gozar también desordenadamente de ellas. Ahora bien, como a esto se opone Dios, surge la tristeza, pues no puede gozar de las cosas tranquilamente porque su conciencia le acusa, a lo cual se suma el hecho de que se sabe acreedor de castigo por lo que hace.

Por esta razón, Santo Tomás señala que quien ama el mundo –de la manera recién descrita– se constituye en enemigo de Dios. Por lo mismo, el efecto de esta tristeza es la muerte, pues el castigo para quien se hace enemigo de Dios por el pecado y no se arrepiente es la muerte eterna: “el efecto de la tristeza que es según el mundo es la muerte. Porque aquél que ama el mundo se constituye en enemigo de Dios, como se dice en Santiago IV, 4, por tanto la muerte es causada por el amor al siglo”²⁶⁹. Así como el que padece la tristeza correspondiente a la penitencia demuestra amar a Dios y odiar su pecado, el que padece la tristeza mundana demuestra lo contrario. Es por esto que tales tristezas nos revelan si somos amigos o enemigos de Dios, pues constituyen una señal de la presencia o ausencia del amor a Dios en cada uno. Como advierte Santo Tomás, “nadie ama verdaderamente si no

267 “Tristatur enim secundum saeculum quis, non quia peccans Deum offendit, sed, deprehensus in peccato, punitur de eo et detegitur”. *Super II ad Cor.*, cap. 7, lec. 3.

268 “Por razón (causa) el amor del mundo contrario al amor de Dios, como el caso de la tristeza de aquellos que son impedidos en el disfrute de las cosas deleitables, tanto lícitas como ilícitas”. Cayetano, en RAMÍREZ, S., *op. cit.*, p. 330.

269 “Effectus vero tristitiae, quae est secundum mundum, est mors. Quia enim qui diligit saeculum, inimicus Dei constituitur, ut dicit Iac. IV, 4., ideo ex amore saeculi mors causatur”. *Super II ad Cor.*, cap. 7, lec. 3.

se arrepiente de veras, porque es evidente que cuanto más amamos a alguien tanto más nos duele haberlo ofendido”²⁷⁰.

Como salta a la vista, la tristeza según el mundo será moralmente mala por su especie, en razón de su causa.

En definitiva, la diferencia entre la penitencia y la tristeza según el siglo no está en el acto materialmente considerado, pues tanto en uno como en otro nos entristecemos; ni en su objeto, porque también en ambos casos nos dolemos por los pecados; sino que su diferencia está en su objeto formal o razón del dolor, ya que, mientras en la penitencia nos dolemos de nuestros pecados porque con ellos ofendemos a Dios; en la tristeza del siglo nos dolemos de nuestros pecados por el hecho de no poder cometerlos tranquilamente, sin que nuestra conciencia nos acuse y porque sabemos que nos hacen merecedores de castigo.

270 “Nullus vere diligit qui non vere poenitet. Manifestum est enim quod quanto magis aliquem diligimus, tanto magis dolemus si ipsum offendimus”. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, prologus.

PARTE IV

LAS VIRTUDES REFERIDAS A LA TRISTEZA

Como ya hemos establecido, hay tristezas malas que deben ser rechazadas y tristezas que –no siendo malas moralmente, sino indiferentes o incluso buenas– deben ser soportadas o sufridas, ya que, de lo contrario, muchos son los males que se siguen. Naturalmente, para poder dar esta lucha y enfrentar las tristezas, se requiere de ciertas virtudes, sin las cuales sólo queda o sucumbir a esta pasión o, por evitarla, poner en riesgo grandes bienes. No se trata sólo de conocer las causas, tipos o moralidad de la tristeza, sino también de saber con qué medios se cuenta para hacerle frente. Ahora bien, tanto la fortaleza como la templanza tienen algún papel respecto a la tristeza, pero es la paciencia la virtud que más específica y directamente se refiere a ella, sin olvidar que también la constancia y la longanimidad tienen alguna relación con nuestra pasión.

A continuación, nos ocuparemos de estas virtudes, poniendo especial atención en la paciencia, debido a su mayor relevancia frente a las otras en lo que se refiere a la tristeza.

1. LA TEMPLANZA Y LA FORTALEZA

Comenzaremos con la templanza, ya que –de entre las virtudes mencionadas– ella es la que más indirectamente dice relación con la tristeza.

Las virtudes morales tienen por fin conservar el bien de la razón frente a los movimientos contrarios a él procedentes de las pasiones. Ahora, como en las pasiones hay un doble movimiento –uno, por el que se tiende al bien sensible; y otro, por el que se rechaza el mal sensible–, de dos modos las pasiones podrán contrariar el orden de la razón: o porque se busca el bien sensible desmesuradamente, dejando con ello de lado el bien racional; o porque evitando el mal sensible, se rehuye también el bien de la razón que tantas veces va acompañado del primero²⁷¹. De esta manera, si las virtudes pretenden conservar el bien de la razón, deberán atacar estos dos frentes.

271 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 141, a. 3, cor.

Así, tenemos a la fortaleza que se ocupa de reprimir los temores y moderar las audacias frente al bien difícil²⁷²; y a la templanza, cuyo objeto principal consiste en refrenar las pasiones (deseos y placeres) relativas al bien sensible y, secundariamente, moderar la tristeza derivada de la carencia de estos placeres²⁷³. Y es precisamente por esta segunda ‘función’ por la que la templanza adquiere interés para nosotros, pues por ella pasa a estar referida a la tristeza.

La templanza, bajo esta consideración, refrena las tristezas que se siguen de la ausencia de deleites, ya que ellas, si son excesivas, ponen en peligro el bien de la razón. Muchas veces, los bienes que realmente debemos perseguir exigen renunciar a no pocos placeres. Ahora bien, si la ausencia de ellos produce una tristeza excesiva, lo más probable será que se abandone la búsqueda de estos bienes en razón de que exigen una renuncia tan costosa. De ahí la importancia de que esta tristeza sea refrenada.

Debe hacerse notar que –en lo que se refiere a la moderación de nuestra pasión– la templanza tendrá un campo de acción acotado únicamente a las tristezas opuestas a los deleites del tacto, esto es, la ausencia del placer producido por la comida, la bebida y la actividad sexual²⁷⁴, puesto que estos constituyen su objeto propio.

Si nos preguntamos respecto a la causa de que la templanza refrene estas tristezas, hemos de responder que tal función cae precisamente en su cometido principal: moderar el deseo de deleites. Evidentemente, quien posee esta virtud no desea excesivamente los placeres y, por lo mismo, no se entristecerá demasiado por la carencia de aquello que no es querido con mucho afán. Y de este modo, así como “el intemperante se entristece cuando no obtiene el placer que desea, pues la concupiscencia cuando no alcanza lo deseado va acompañada de tristeza (...) el templado (...) no se entristece por la abstención de los deleites, que no desea demasiado”²⁷⁵. Como se ve, todo depende de cuán controlado esté el propio deseo por la templanza. Mientras menos dominio se ejerza sobre él, se convertirá –y cada vez más– en una mayor fuente de tristezas, cuando no alcance lo que persigue. Quien no es templado sufrirá bastante, cosa que tan gráficamente expresó San Agustín

272 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 123, a. 3, cor.

273 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 141, a. 3, cor.; también, II-II, q. 136, a. 4, ad 2; *In III Ethic.*, lec. 19, n. 2 y 4; y lec. 21, n. 1 y 2.

274 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 4, ad 2.

275 “Intemperatus (...) tristatur de hoc quod non adipiscitur delectabilia quae concupiscit. Et sic delectatio per suam absentiam causat in eo tristitiam (...) temperatus (...) non tristatur in hoc quod abstinet a delectabilibus quia non multum ea concupiscit”. *In III Ethic.*, lec. 21, n. 1.

con las palabras: “porque Tú has ordenado, y así es, que todo ánimo desordenado sea castigo de sí mismo”²⁷⁶.

Esto es lo que cabría decir de la templanza en su relación con la tristeza. Ahora, corresponde estudiar la conexión que la virtud de la fortaleza guarda con ella.

A la fortaleza corresponde defender el bien de la razón frente al temor de las cosas difíciles, que podrían llevar a abandonarlo. Así, su materia propia consiste, por una parte, en reprimir el temor frente a los peligros y dificultades propias de la persecución del bien de la razón y, por otra, moderar las audacias para enfrentar, cuando corresponda, las dificultades y obstáculos²⁷⁷. Lo primero se conoce como el ‘acto de resistir’, que constituye lo más propio –y difícil– de esta virtud. Lo segundo, por su parte, corresponde a lo denominado ‘acto de atacar’. En síntesis, como plantea Santo Tomás, “es propio de la virtud de la fortaleza proteger la voluntad del hombre para que no se aparte del bien de la razón por temor a un mal corporal. Pero es preciso mantener con firmeza este bien de la razón contra cualquier clase de mal, porque ningún bien corporal puede compararse con el bien de la razón. Por tanto, es necesario que la virtud que llamamos fortaleza sea la que conserve la voluntad del hombre en el bien racional contra los males mayores. Ya que quien se mantiene firme ante ellos, lógicamente resistirá los males menores”²⁷⁸. Y como pertenece al concepto de virtud tender a lo máximo, el

276 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro I, cap. XII, n. 19. Sobre este mismo asunto, el Hiponense profundiza más en un dramático texto de su obra sobre el libre albedrío, donde, hablando del hombre que no es templado, dice: “las pasiones ejercen su dominio sobre ella [la mente] cruel y tiránicamente, y que a través de mil y encontradas tempestades perturban profundamente el ánimo y vida del hombre, de una parte con un gran temor, y de otra, con un incontenible deseo; de una, con una angustia mortal, y de otra, con una vana y falsa alegría; de una, con el tormento de la cosa perdida y sumamente amada, y de otra, con un ardiente deseo de poseer lo que no tiene; de una, con un sumo dolor por la injuria recibida, y de otra, con un insaciable deseo de venganza. Adondequiera que este hombre se vuelva, la avaricia le acosa, la lujuria le consume, la ambición le cautiva, la soberbia le hincha, la envidia le atormenta, la desidia le anonada, la obstinación le agujonea, la humillación le aflige, y es, finalmente, el blanco de otros innumerables males que lleva consigo el imperio de la libidine. ¿Podemos, digo, tener en nada este castigo, al que, como ves, se hallan necesariamente sometidos todos los que no poseen la verdadera sabiduría”. SAN AGUSTÍN; *Del Libre albedrío*, libro I, cap. XI, n. 22; tomo III; BAC; Madrid; 1947; pág. 243.

277 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 123, a. 3, cor.

278 “Ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale aequivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra

objeto propio de la fortaleza será conservar el bien de la razón frente al temor respecto del mayor mal, esto es, frente a los peligros de muerte. Según esto, parecería quedar fuera del ámbito de la fortaleza enfrentar adversidades de menor categoría, como sería el caso de las tristezas que sobrevienen a lo largo de la vida. Sin embargo, respondiendo a una objeción, Santo Tomás señala que, efectivamente, “la fortaleza tiene que ver con la tolerancia de cualquier adversidad”²⁷⁹, lo que sucede es que únicamente se podrá decir de alguien que es fuerte de modo absoluto, cuando sea capaz de soportar los máximos males. Así, el fuerte debe habérselas con la tristeza, ya que los peligros y adversidades que debe enfrentar muchas veces –por no decir siempre– implican golpes y heridas, lo que hace que la “fortaleza tenga una tristeza anexa”²⁸⁰. Y de hecho, por esto se alaba al fuerte: porque no abandona el bien de la virtud para escapar de la tristeza. Precisamente por ello, Geach afirma que “la fortaleza se necesita constantemente en el curso ordinario del mundo”²⁸¹, cosa que no valdría si dicha virtud sólo se ocupara de los peligros de muerte, los cuales –precisamente por constituir los mayores males– no se presentan muy a menudo. De esta manera, vemos que sí toca a la fortaleza ocuparse de la tristeza, aunque éste no sea su cometido principal. Respecto a dicho asunto, Santo Tomás da por sentado que la vida implica golpes, heridas, problemas, decepciones, fatigas, etc., lo cual es doloroso y contristante. Por lo mismo, compara el acto de la fortaleza con lo que sucede a los púgiles o luchadores, quienes –aunque se deleitan en razón del fin por el que luchan– sufren golpes y “soportar los golpes es doloroso. Negarlo es negar que [los púgiles] son de carne. Pues si tienen una carne sensible es necesario que las lesiones les produzcan dolor (...) Lo mismo sucede en el acto de la fortaleza: la muerte y las heridas son dolorosas y tristes para el fuerte, aunque las soporte por alcanzar el bien de la virtud”²⁸². Así, el fuerte también sufre y se entristece, por muy noble que sea el fin que lo empuje a resistir. No puede ser de otra manera. En palabras de Polo, “la fortaleza, virtud cardinal, no es equivalente a la insensibilidad estoica ni a la

maxima mala, quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora”. *Summa Theologica*, II-II, q. 123, a. 4, cor.

279 “Fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis”. *Summa Theologica*, II-II, q. 123, a. 4, ad 1.

280 “Fortitudo habet tristitiam adiunctam”. *In III Ethic.*, lec. 18, n. 2.

281 GEACH, P., *Las virtudes*; Eunsá; Pamplona; 1993; p. 177.

282 “Sustinere percussiones est eis dolorosum. Et hoc negare est negare eos esse carnales. Quia si habent carnem sensibilem, necesse est quod laesiva inferant eis dolorem (...) Et ita etiam accidit in actu fortitudinis, quia mors et vulnera sunt dolorosa et tristia forti, quamvis fortis ea sustineat volens propter assequendum bonum virtutis”. *In III Ethic.*, lec. 18, n. 5.

estolidez. Lo que sí exige la fortaleza es la supresión de los acordes débiles, del acobardamiento, del egoísmo irritado y tembloroso, de la tiranía del instinto de conservación que obnubila las facultades superiores. Pero suprimidas todas estas impurezas, no por ello el hombre queda inmunizado contra el dolor²⁸³. El punto está en que el fuerte se vuelve capaz de resistir y sobrellevar ese dolor todo lo que sea necesario para conquistar el bien de la virtud.

Es aquí donde nos encontramos con la paciencia, virtud que constituye una parte de la fortaleza y es, también, la más directamente relacionada con la tristeza pues la tiene como objeto propio, razón por la cual le dedicaremos un apartado especial.

2. LA PACIENCIA

Antes que nada, si queremos comprender la verdadera naturaleza de la virtud de la paciencia, resulta necesario hacer algunas aclaraciones frente al concepto que se tiene de ella. Comúnmente, la paciencia, más que una virtud, es considerada como el premio de consuelo –si es que no una máscara tras la cual se esconde la debilidad– de aquél que no posee la suficiente gallardía o fuerza para enfrentar y vencer los males que le acosan. De este modo, esta virtud ha pasado a ser vista como la excusa a invocar por quien no es capaz de habérselas con las dificultades de la vida²⁸⁴. Como lúcida-mente denuncia Pieper, “a los ojos de nuestra imaginación la virtud de la paciencia ha venido a significar –como antítesis de lo que fue para la teología

283 POLO, L., *op. cit.*; p. 263.

284 En esta visión, ha jugado un papel de primera importancia la crítica de Nietzsche a las virtudes más representativas del cristianismo, entre las cuales se cuenta la paciencia: “¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra?... (...) La debilidad debe ser mentirosamente transformada en *mérito*, no hay duda -es como usted lo decía». –¡Siga! –«(...) y la impotencia, que no toma desquite, en ‘bondad’; la temerosa bajeza en ‘humildad’; la sumisión a quienes se odia, en ‘obediencia’ (a saber, en obediencia a alguien de quien dicen que ordena esa sumisión, -Dios le llaman). Lo inofensivo del débil, la cobardía misma, de la que tiene mucha, su estar-aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que-aguardar, recibe aquí un buen nombre, el de ‘paciencia’, y se le llama también *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón (‘pues *ellos* no saben lo que hacen -¡únicamente nosotros sabemos lo que *ellos* hacen!’). También habla esa gente del ‘amor a los propios enemigos’ -y entre tanto suda.», en NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez P., 18ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 53-54.

clásica— un padecer incapaz de llevar a cabo cualquier discriminación sensata, ávido de desempeñar su papel de «víctima», consumido por la aflicción, falto de alegría y de médula y abierto de brazos sin distinción a todo género de mal que le salga al paso, cuando no es que se lanza a buscarlo por propia iniciativa²⁸⁵. En esta perspectiva, es bastante poco —si es que no se la toma ya como una actitud derechamente negativa— lo que le va quedando de virtud. Hecha esta aclaración, procederemos a tratar la naturaleza de la paciencia y su función.

Etimológicamente, *patientia* es el participio presente plural neutro de *pati* (padecer/sufrir), con lo cual vemos que ya el mero término dice relación con la capacidad de hacer frente al mal (puesto que el bien no se padece o sufre, sino que se goza o disfruta). Ahora bien, el mal que constituye el objeto de la paciencia —pues hay varios y no todos corresponden a esta virtud— es la tristeza, la cual es muy eficaz para impedir el bien de la razón. Difícil resulta no sucumbir a la tristeza, cuando la persecución de los bienes se hace ardua y lenta, no viéndose resultados a corto plazo. Así, “es necesaria una virtud que conserve el bien de la razón contra la tristeza, para que la razón no sucumba a ella. Tal es la función propia de la paciencia²⁸⁶”; función necesaria e indispensable, pues de no poseer esta virtud, abandonaríamos la búsqueda de los bienes más nobles y propios del hombre, ya que son los que demandan mayor esfuerzo y tiempo y, por lo mismo, los que se ven más obstaculizados por las tristezas. Con todo, la tristeza de que se ocupa nuestra virtud es aquella producida por las adversidades, es decir, por toda clase de males, aunque especialmente los que proceden de los demás²⁸⁷.

Esto último resulta interesante porque nos permite distinguir con mayor claridad entre la fortaleza y la paciencia, sin olvidar que la segunda es una ‘parte potencial’ de la primera, a la cual está unida como a lo principal²⁸⁸. A

285 PIEPER, J., *op. cit.*, p. 201. Este modo de valorar la paciencia se enmarca en un fenómeno de mayores dimensiones que afecta a las virtudes en general y a todo aquello que diga relación con lo bueno y noble. Provocativamente se pregunta Pieper en esta misma obra: “¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, unas leyes lingüísticas demoníacas, merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo”. *Ibid.*, pp. 14-15. Refiriéndose al mismo asunto y con un toque de dramático humor, Geach habla del “Ejército Filológico del Infierno”, en GEACH, P., *op. cit.*; p. 180.

286 “Necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia”. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 1, cor.

287 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 2, cor. y a. 4, cor. y ad 1.

288 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 4, cor. Según Santo Tomás, las virtudes cardinales poseen partes ‘integrales’, ‘subjetivas’ y ‘potenciales’, las cuales son virtudes ‘menores’ o reducibles a las primeras. Las partes integrales son aquellas que complementan la operación,

la fortaleza le corresponde hacer frente a los males más difíciles de soportar, como son los peligros de muerte, mientras que –como ya señalamos– a la paciencia corresponde enfrentar todas las otras clases de males, que son de más ‘ordinaria administración’. Además, así como la fortaleza se refiere más bien a temores, la paciencia se ocupa de tristezas. Ahora bien, según esto, podría decirse que la paciencia tiene el mismo objeto que la templanza, puesto que según ya dijimos, ésta también se ocupa de las tristezas. Sin embargo, se salva la razón propia de la virtud de la paciencia, porque las tristezas de que se ocupa la templanza son aquellas que se oponen a los placeres del tacto, mientras que las tristezas objeto de la paciencia son las causadas por los demás agentes²⁸⁹, con lo cual se ve que sus objetos son realmente distintos.

Ahora bien, a pesar de que la paciencia sea una parte de la virtud de la fortaleza, no reside en el apetito irascible, sino en el concupiscible²⁹⁰. Por lo mismo, podría preguntarse alguno, cómo puede una ser parte de la otra si ambas tienen por sujetos apetitos distintos. Aquí, lo único que sucede –y basta para resolver el problema– es que la subordinación de la paciencia a la fortaleza se da en razón de su materia, esto es, las adversidades o tristezas, y no en razón de su sujeto, ya que, en este último caso, no cabría la conexión entre ambas.

Teniendo por materia estas tristezas, la paciencia tiene una doble función respecto de ellas. Por una parte, debe refrenar y moderar las tristezas, en el sentido de que, en virtud de la paciencia, nos hacemos capaces de no entristecernos excesivamente frente a las adversidades –no sobredimensionándolas–, sino de juzgarlas y reaccionar frente a ellas moderadamente, para que, en palabras de Santo Tomás, “por ellas [las adversidades o males] no nos entristezcamos desordenadamente”²⁹¹. Así, en esta primera función, la paciencia apunta directamente a la tristeza, controlándola y moderándola, para que no sea excesiva, sino acorde a la naturaleza del mal que la provoca²⁹². Especialmente en esta dimensión, se aprecia que la paciencia no es una especie de insensibilidad malsana frente al mal: las adversidades se ven

concurriendo para que el acto de la virtud se realice de modo perfecto. Las partes subjetivas son especies de la virtud en cuestión. Finalmente, las partes potenciales son las virtudes que, sin realizar plenamente la esencia de la virtud cardinal, convienen con ella en algún sentido. Cfr. también, *Summa Theologica*, II-II, q. 48, art. único.

289 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 4, ad 2.

290 Cfr. *Ibid.*

291 “Ut scilicet non inordinate ex eis tristetur”. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 4, ad 2.

292 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 2, ad 1; también, *Super II ad Thom.*, cap. 6, lec. 2.

como tales y afectan de hecho a quien las padece. El paciente sufre, pero no más de cuanto ameritan los males que le salen al paso, sino sólo lo estrictamente correspondiente y sin abandonar el bien de la razón. En relación a esto, debemos recordar lo dicho con anterioridad: no sentir tristeza frente al mal, lo mismo que el dolor, no es acorde a la naturaleza y, por tanto, no puede decirse que sea bueno.

Por otra parte, una segunda función que puede atribuirse a la paciencia consiste en fortalecer nuestro ánimo, para que se vea menos afectado por las tristezas, logrando sobrepujarlas en vez de sucumbir a ellas. Según Santo Tomás, “por la paciencia, nuestro ánimo es preservado de verse abrumado por la tristeza”²⁹³, para lo cual se requiere, además de la capacidad de refrenar dicha pasión, un ánimo bien templado y fortalecido. Y esto último es, probablemente, lo más necesario, puesto que el fin de la paciencia, antes que no padecer tristezas inmoderadas, está en defender el bien de la razón o virtud, no abandonándolo a causa de ellas.

Como resulta obvio, puesto que la tristeza es un mal, nadie puede elegir soportarla por ella misma, sino sólo con vistas a un bien, el cual se considera más deseable que no padecer las tristezas que implica. Nadie quiere sufrir por sufrir, pues toda naturaleza rehuye el mal. Luego, si en nuestras manos está el evitar o soportar una tristeza, únicamente optaremos por lo segundo si tenemos en vistas algún bien, pero nunca por la tristeza en sí misma. Por ello, se hace necesario que “el bien por cuyo amor quieren padecerse los males sea más querido y amado que aquel otro bien cuya privación nos causa un dolor que soportamos pacientemente”²⁹⁴. Estos bienes serían: el bien de la razón, por una parte; y los placeres de los que nos privamos si perseguimos este bien, por otra. Ambos bienes se excluyen y optar por uno implica necesariamente abandonar el otro. Quien posee la virtud de la paciencia se vuelve capaz de elegir el bien de la razón, a pesar de los placeres de que esta elección priva y de las tristezas que reporta.

Esto último resulta bastante meritorio, ya que dicha elección del bien racional futuro –y no pocas veces lejano– frente al placer inmediato es realmente costosa. Así, la paciencia se revela en toda su importancia, sobre todo cuando notamos, por experiencia personal y ajena, lo arduo de la elección

293 “Per patientiam animus praeservatur ne obruator tristitia”. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 1, ad 3.

294 “Illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus”. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 3, cor.

propia del paciente. En principio, no es difícil optar por el bien de la razón, pero es cosa de que su logro tarde y de que sobrevengan algunas tristezas para que muchos abandonen tal empresa. Y esto es así en razón de nuestra naturaleza caída, en la que prevalece la inclinación de la concupiscencia antes que cualquier otra. Por ello, “el hombre se inclina más a sufrir males por los bienes en los cuales se deleita la concupiscencia en el momento presente que por bienes futuros deseados solamente por la razón”²⁹⁵. Santo Tomás no es pesimista con respecto al hombre, pero no por ello se le oculta el predominio de que gozan las pasiones en lo que se refiere a la dirección de la vida de la mayoría de los hombres²⁹⁶. Por lo mismo, capta el enorme valor de la virtud de la paciencia.

Por último, resulta interesante la explicación que da nuestro autor del texto evangélico: “por vuestra paciencia poseeréis vuestras almas” (Lc. 21, 19). Según estas palabras, la posesión de la propia alma es fruto de la paciencia, ante lo cual cabe preguntarse qué se entiende por ‘posesión del alma’ y por qué ésta viene a ser resultado de la paciencia. En primer lugar, Santo Tomás dice que la posesión implica un dominio tranquilo. Conforme a esto, la posesión del alma consistirá en que hay tranquilidad y armonía en ella, en el sentido de que está sometida a una unidad, sin divisiones ni conflictos interiores. Ahora bien, esto lo logra la paciencia porque es ella la que modera —o incluso arranca— las pasiones desatadas por las adversidades, las cuales son precisamente la causa del desasosiego e intranquilidad del alma. Así, sin la paciencia, el alma es pasto de todo tipo de tensiones y turbaciones, producto de las pasiones que dividen al alma, impidiendo su tranquila posesión. Lamentablemente, nuestro autor no se detiene en este texto más

295 “Pronior est homo ad sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura quae secundum ratione appetuntur”. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 3, ad 1.

296 Nuestro autor tiene textos muy claros en este sentido: “en cada especie acontece las menos veces darse el defecto en la naturaleza. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón; sin embargo son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón”. *Summa Theologica*, I, q. 49, a. 3, ad 5.

Aristóteles, por su parte, no es de un parecer muy distinto: “aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad”. *Ética a Nicómaco*, II, 1109a10-18. Y en la *Retórica* es más palmario aún: “la mayoría de los hombres son malos”. *Retórica*, II, 1382b 5.

que en las pocas líneas que le dedica en una respuesta a una objeción de la *Summa*²⁹⁷.

En definitiva, queda claro que la paciencia es una virtud que implica verdadero vigor y no una salida acomodaticia para el débil que no es capaz de hacer frente a los males. Con ella, el hombre se conserva entero pase lo que pase, logrando que “ante la dificultad de los males inminentes, nuestro ánimo no se quebrante por la tristeza y decaiga de su grandeza”²⁹⁸. De esta manera, se aprecia lo inadecuado de la valoración que, en ocasiones, se hace de ella y se comprenden con mayor profundidad las palabras de Pieper: “de ahí que no sea la paciencia el espejo empañado de las lágrimas de una vida «rota» (...), sino el rutilante emblema de una invulnerabilidad última. La paciencia es, como dice Hildegarda de Bingen, «la columna que ante nada se doblega» (Scivias, III, 22)”²⁹⁹.

3. LA LONGANIMIDAD Y LA CONSTANCIA

Finalmente, haremos una muy breve mención de las virtudes de la longanimidad y la constancia, de las cuales –al menos bajo cierta consideración– puede decirse que caen bajo la paciencia³⁰⁰.

Tanto la longanimidad como la constancia pueden conectarse con la paciencia si se considera que sus materias u objetos pueden tomarse como males que causan tristeza. La virtud de la longanimidad posibilita a nuestro ánimo tender a un bien a pesar de ser lejano. Ahora bien, toda dilación en el tiempo del bien que se espera puede considerarse como un mal que causa tristeza, con lo cual, esta virtud viene a topar con la paciencia, siendo ocasión de ella. De hecho, Santo Tomás señala con claridad que la tristeza puede proceder ya de soportar los males ya de la dilación de los bienes en el tiempo, tocando lo primero a la paciencia y lo segundo a la longanimidad³⁰¹.

La constancia, por su parte, tiene por objeto el trabajo arduo y continuo que exige la obra buena, lo cual también puede considerarse bajo la razón de un mal que causa tristeza³⁰², objeto de la paciencia. Las acciones buenas suelen ser costosas, no sólo por lo que ellas son en sí, sino, sobre todo, por

297 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 2, ad 2.

298 “Ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine”. *Summa Theologica*, II-II, q. 128, a. 1, cor.

299 PIEPER, J., *op. cit.*; pp. 201-202.

300 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 5, cor.

301 Cfr. *Super ad Heb.*, cap. 10, lec. 4.

302 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 137, a. 3, ad 1.

nosotros mismos, pues, –además de nuestra inclinación al bien– encontramos en nuestro ser fuerzas poderosas que nos arrastran al mal. De ahí el conflicto interior –de mayor categoría mientras más alejado se esté de la virtud y viceversa– que surge ante la realización del bien, frente al cual se hace necesaria la constancia.

Así, los objetos de la longanimidad y la constancia, bajo una determinada perspectiva, vienen a ser tristezas, las cuales son –a su vez– el objeto de la paciencia; y es aquí donde se establece la conexión entre estas virtudes³⁰³.

Con lo dicho, puede apreciarse la existencia de varias virtudes referidas a la tristeza, en cuanto que la tienen, de algún modo, por objeto. De esta manera, encontramos una nueva razón donde apoyar nuestra convicción de que no hay que evitar todas las tristezas a como dé lugar, sino que muchas deben ser soportadas; ésta es, que si no padeciésemos ninguna tristeza, sencillamente no tendría lugar la virtud de la paciencia, siendo imposible que alguien fuera paciente. Con respecto a las otras –esto es, la templanza, la fortaleza, la longanimidad y la constancia– verían reducirse notoriamente su ámbito de ejercicio.

303 Cfr. *Summa Theologica*, II-II, q. 136, a. 5, cor.

CONCLUSIÓN

Al finalizar nuestra investigación, creemos que son varias las consideraciones de primera importancia que, a modo de conclusión, podemos explicitar, pues todas ellas han ido apareciendo a lo largo de esta tesis o se encuentran supuestas en los distintos análisis que hemos realizado.

En primer lugar, debemos decir que Santo Tomás trató ampliamente el tema de la tristeza, cosa que se aprecia en la ingente cantidad de textos que hemos citado o referido en el desarrollo de este estudio. Con esto, queremos destacar que se cuenta con material más que suficiente para abordar ésta y, también, otras temáticas relativas a las pasiones y asuntos afines.

Como ya adelantábamos en la introducción —y una vez concluida nuestra investigación, queda en evidencia—, además de la gran cantidad de cuestiones dedicadas a la tristeza en la *Summa Theologica*, hemos encontrado otros numerosos textos y lugares paralelos sobre este asunto en diversas obras de Santo Tomás, lo que ha posibilitado un profundo y detallado análisis del tema que nos hemos propuesto como objeto de estudio.

Ahora bien, una vez reconocido que nuestro autor se ocupa, extensamente y en profundidad, de esta pasión, debemos referirnos al modo en que lo hace —es decir, a la perspectiva que guía el análisis tomista— y a las conclusiones que establece, asunto donde creemos que radica su principal aporte y interés.

En cuanto al modo en que Santo Tomás desarrolla el tratamiento de la tristeza, destaca lo sutil de sus análisis, lo que le posibilita hacer distinciones especialmente clarificadoras. Esto se evidencia, particularmente, en los tipos de tristezas que establece, según sus causas, efectos, etc. y en la calificación moral que les asigna. Como hemos tenido ocasión de apreciar al hacer la confrontación con Spinoza, las distinciones hechas por el Aquinate le permiten, a nuestro parecer, realizar un juicio más adecuado sobre estos asuntos. En este mismo sentido, por mencionar otro ejemplo, el reconocimiento de las diversas razones de bien (honesto, deleitable y útil) se muestra especialmente fructífera a la hora de valorar los tipos de tristeza,

pues entrega más de una dimensión según la cual es posible juzgar su posible bondad.

Por otra parte, nuestro autor también presta especial atención a todo aquello relacionado con la dimensión experimental, sin moverse exclusivamente en el plano teórico y abstracto. Su estudio de la pasión y sus elementos –entre los cuales reconoce uno ‘material’–, la distinción entre la *passio animalis* y la *passio corporalis* y sus abundantes comentarios basados en la experiencia y observaciones, entre otros, demuestran que ha tenido en gran consideración el ámbito material o empírico presente en su objeto de estudio. Tal como indicamos en la primera parte de nuestro estudio, no son pocos quienes celebran las observaciones realizadas por nuestro autor en el ámbito estrictamente psicológico.

Todo esto otorga una gran riqueza al tratamiento que Santo Tomás hace de la tristeza, pues, como se ve, no deja de lado ningún aspecto o nivel de análisis que pueda implicar un aporte en la investigación acerca de esta pasión.

Sin embargo, debe decirse que el estudio de Santo Tomás no constituye un mero análisis psicológico –el cual, sin duda, también está presente y es de una lucidez y penetración admirable, como ya hemos tenido ocasión de destacar–, que se limita a constatar hechos y causas –en este caso, en relación con la tristeza– moviéndose exclusivamente en el plano de las causas materiales y eficientes, sino que logra incorporar la tristeza en el dinamismo del hombre hacia el bien, adentrándose con ello en el ámbito de la finalidad, dimensión desde la cual nuestro autor realizará la síntesis o consideración global sobre este asunto.

Ahora bien, como la moral consiste en la ordenación del hombre, en sus actos, hacia su fin último –y ésta es la perspectiva bajo la cual el Aquinate quiere enmarcar la consideración de nuestra pasión–, el análisis de la tristeza se efectuará desde y en orden al bien al cual debe orientarse.

De este modo, centrándose en el bien –y no cualquiera, sino el honesto– y teniéndolo por fin, se configura la perspectiva desde la que Santo Tomás juzga esta pasión. Tal modo de proceder merece ser destacado, pues, siendo la tristeza algo vinculado al mal, se la incorpora, según esta Consideración, en el dinamismo del bien, con lo cual se vuelve posible encontrar un sentido y utilidad a esta pasión en orden a la perfección del hombre. Además, únicamente bajo este punto de vista la tristeza se vuelve inteligible o comprensible; a saber, en cuanto que es pensada y juzgada según un fin. A

todos toca padecer tristezas y, en este sentido, ellas forman parte –de modo inevitable– de la condición humana. Ahora bien, de no contar con esta mirada, sólo queda valorar la tristeza en sí misma y desde ella misma, considerándola únicamente como un padecimiento desagradable, sin ver en ella más que su dimensión negativa, sin finalidad alguna. De hecho, esta valoración puede encontrarse en no pocas corrientes y autores existencialistas y nihilistas, los cuales no logran encontrar más explicación que el absurdo para problemas tales como el sufrimiento, el dolor y la tristeza.

En la perspectiva en que se sitúa el análisis de Santo Tomás, por su parte, no cabe estimar la tristeza como un mal sin sentido, al que el hombre se ve sometido por algún dramático absurdo de la naturaleza, carente de causa y del cual resulta imposible salir. Al contrario, conforme a lo estudiado en el desarrollo de esta investigación, encontramos una antropología que, sin desconocer la realidad del sufrimiento –en este caso, la tristeza–, afirma que es bueno sufrir, por las razones y en la medida adecuadas, si se considera la ordenación de ello al bien humano.

Prueba de lo recién indicado, constituye lo establecido en el análisis de las virtudes referidas a la tristeza. La paciencia, la longanimidad y la constancia nos muestran que hay tristezas en las que el hombre debe estar y asumir. De no existir las tristezas que son ocasión para el ejercicio de dichas virtudes, estas últimas no tendrían lugar, siendo que –como todas las virtudes– son necesarias para la perfección del hombre. El pleno desarrollo moral exige la práctica de la totalidad de las virtudes, cosa que se hace imposible para el caso de la paciencia, la longanimidad y la constancia sin la tristeza.

De modo similar, las tristezas que hemos calificado como buenas moralmente son prueba de lo mismo, en cuanto que, precisamente por ser buenas, debemos padecerlas en razón de nuestro propio bien. Alguien que nunca padeciera tristezas como la misericordia o la penitencia, por ejemplo, no estaría sufriendo por cosas por las que debe y es bueno sufrir, alejándose, con ello, de la perfección moral.

Por otra parte, a lo largo de nuestro estudio sobre la pasión de la tristeza, han salido a la luz consideraciones de primera importancia que se siguen de esta ordenación de la tristeza al bien del hombre, tales como: que, a pesar de ser la tristeza un mal en sí misma considerada, no siempre el estar triste lo es; o, que no toda tristeza debe ser evitada, sino que –en no pocas ocasiones– debe ser soportada, cosa bastante distinta; o también, que una tristeza moderada es compatible con la virtud; o incluso que, de hecho, hay

una virtud específica en orden a sobrellevar las tristezas, cual es la paciencia; o, que nos ayuda a evitar no pocos males; etc.

Las consideraciones recién enumeradas gozan de especial importancia en los ámbitos de la educación y de la psicología pues, muchas veces, se considera la tristeza como un mal que siempre debe ser evitado a toda costa y no como algo que, en ocasiones, deba ser soportado o sobrellevado, para la obtención de determinados bienes. Tal actitud, necesariamente, acarreará importantes falencias en la formación del carácter, dando lugar a voluntades débiles y faltas de fortaleza.

Además de estos dos ámbitos en los que nos parece que nuestro asunto tiene especial relevancia, no hay que olvidar que éste resulta ser un tema que concierne a la vida misma de cada persona. No son pocas las tristezas que aquejan a todo hombre, por lo que preguntarse por cómo valorarlas y afrontarlas no debe preocupar únicamente a educadores y psicoterapeutas en algunos momentos difíciles de la vida de sus educandos y pacientes, sino que también ha de ser un asunto sobre el cual debería reflexionar toda persona, pues será ella quien se las tendrá que haber con diversas tristezas a lo largo de su existencia.

En definitiva, encontramos en Santo Tomás un tratamiento y una sistematización muy equilibradas con respecto a la tristeza, donde estudia tal pasión desde la perspectiva del bien, esto es, desde su fin u ordenación a la plenitud moral del hombre. Aquí, cabe destacar la dimensión práctica que se deriva de las conclusiones a las que llega nuestro autor. Evidentemente, se hace muy distinto sobrellevar las tristezas si se las considera como un sufrimiento carente de razón o justificación alguna, que si se las toma como algo necesario para alcanzar la perfección moral (cuando son conformes a la razón, como es obvio). En este sentido, merece ser destacado el realismo con que el Aquinate desarrolla su análisis de la tristeza, pues, sin negar ni minusvalorar su naturaleza o efectos, desconociendo lo que ella significa en la vida del hombre, la sitúa en su verdadero lugar, sin caer tampoco en valoraciones pesimistas que imposibiliten el asumirlas como corresponde.

Por todo lo indicado a lo largo del presente estudio y para finalizar nuestra investigación, creemos que es posible afirmar que Santo Tomás logra efectuar una notable síntesis que da sentido a la tristeza. Con ella, es capaz de otorgarle a esta pasión un lugar a la luz del fin del hombre, lo que le hace posible a éste, por su parte, afrontar con mayor sencillez –y no simpleza o falta de profundidad– la vida en aquellos aspectos o dimensiones

que podrían considerarse –sin ser realmente tales– más negativas o, incluso, trágicamente absurdas.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA**

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (en preparación)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)