



Santo Tomás de Aquino

IV - Las pasiones

ETIENNE GILSON

Profesor de la Sorbona

Director de estudios en la Escuela de Altos Estudios Religiosos

SANTO TOMÁS DE AQUINO

VERSIÓN CASTELLANA DE
NICOLÁS GONZÁLEZ RUIZ

BIBLIOTECA
Juan Adolfo Vázquez



Núm. 23

CAPITULO IV

LAS PASIONES

HEMOS descrito los actos voluntarios, es decir, los actos propios del hombre. Pero un hombre no cumple necesariamente los actos que él es único en cumplir, y éste es el caso. El hombre obra propiamente en cuanto hombre cuando obra voluntariamente; pero puede, sin embargo, siendo hombre, obrar como animal, y lo puede tanto más, cuanto que es verdaderamente un animal, aunque racional. Pero la ciencia de la moral quiere referirse a casos concretos y realizados por hombres graves en ciertas circunstancias dadas; es, pues, el hombre todo entero, espiritualidad y animalidad comprendidas, lo que es necesario describir para llegar a este fin. Las pasiones del alma constituyen precisamente esos actos del hombre que no son, estrictamente hablando, humanos, pero que le son comunes con los otros animales. ¿Qué son las pasiones en general? ¿Cuáles son las principales? ¿Qué problemas plantean a la ciencia de la conducta y qué aspecto confieren a nuestra vida moral? He aquí las principales

porque toda pasión es el efecto de una acción. Se puede, pues, decir que la pasión del cuerpo pertenece indirectamente al alma de dos maneras. Primeramente, en el sentido de que la pasión empieza por el cuerpo y termina en el alma que está unida a ese cuerpo como forma, y es entonces una pasión corporal cualquiera; así, cuando el cuerpo está herido, la unión del cuerpo con el alma está debilitada, y el alma misma que está unida al cuerpo según su ser, sufre por accidente. En segundo lugar, en el sentido de que la pasión empieza en el alma en tanto que ella es el motor del cuerpo, para terminar en el cuerpo; entonces se llama una pasión animal y se tienen efectos manifiestos en la cólera, el miedo y otras del mismo género que no pueden producirse más que si hay percepción y deseo del alma, de donde resulta una modificación del cuerpo, como puede resultar de la operación de un motor una modificación de un móvil en todos los aspectos en que este móvil obedece al movimiento del motor. Cuando el cuerpo se encuentra modificado por una alteración de este género, se dice que el alma misma sufre una pasión por accidente. (*Qu. disp. de veritate*, qu. 26, art. 2. Concl.)

Falta evidentemente saber por qué y cómo puede el alma sufrir tales pasiones o provocar ella misma en el cuerpo perturbaciones orgánicas, de las que sufre a su vez el contragolpe. Si se quiere remontar hasta el principio metafísico del que la solución del problema depende en definitiva, sería necesario considerar el orden entero de los seres. Padecer es, generalmente, recibir. Dios, que es acto puro, no recibe nada, y no experimenta, por tanto, ninguna pasión. Pero desde que se desciende de Dios y se pasa de la jerarquía de los ángeles, encontramos la especie humana, y la falta de actualidad, que no ha cesado de hacerse cada vez más considerable, a medida que se descendía de ángel en ángel, se hace más visible, aun cuando se alcanza el intelecto humano. Se sabe, en efecto, que está vacío de conocimientos innatos, y debe recibir de fuera toda la materia de su ciencia. Descendamos al interior del hombre mismo: su facultad de conocer depende de los objetos; pero su facultad de desear depende, primero, de la idea que se ha hecho de los objetos, y a través de ella, de esos objetos mismos. Como el deseo del hombre no alcanza las cosas sino a través de las ideas que tiene de ellas, es doblemente dependiente y más pasivo aún que el intelecto. Pero si el apetito razonable es más pasivo que la razón, el apetito sensitivo es más pasivo aún que el apetito razonable, pues el primero no depende sino de la idea de lo que es un bien por la razón, y el se-

gundo depende, al contrario, de lo que es un bien para el alma en tanto que está unido al cuerpo, las necesidades del cual tienen en ella su repercusión inmediata. Los deseos de este orden suponen, pues, no solamente objetos y la percepción de estos objetos, sino además la percepción de los objetos que sean aprehendidos como buenos por el alma, aunque no sean el bien propio de la razón, y así, en esta parte del alma, que es la más pasiva, situaremos esencialmente la pasión. Así, la pasión es una modificación que resulta accidentalmente en el alma del hecho de su unión con el cuerpo, y su asiento se encuentra en el apetito sensitivo. ¿Cómo distinguir y clasificar las pasiones?

Volvamos hacia el apetito sensitivo, de donde las pasiones parecen nacer. Se llama sensualidad o deseo sensible, o, en lenguaje técnico, apetito sensitivo, el deseo nacido de una percepción sensible de lo que interesa al cuerpo. Este deseo se traduce inmediatamente por un movimiento, y este movimiento mismo puede efectuarse en dos direcciones: si se trata del deseo de tomar un objeto que conviene al cuerpo, o de huir de un objeto penoso, el movimiento realizado para cogerlo o para huir es atribuido a una facultad que recibe el nombre de concupiscible; pero si se trata del deseo de resistir a un objeto peligroso o amenazador, el movimiento se dirige contra el objeto para destruirlo o neutralizarlo, y se atribuye a una facultad que recibe el nom-

bre de irascible. Estos dos nombres técnicos se explican por el hecho de que la concupiscencia es el tipo mismo del movimiento que nos lleva al placer o nos hace huir del dolor, y que la cólera es el tipo mismo de la reacción violenta contra lo que resiste.

Puesto que estamos aquí en presencia de dos facultades distintas, las pasiones que nacen de cada una de ellas serán también de género distinto: las de lo concupiscible alcanzarán a lo agradable o a lo penoso; las de lo irascible, poseyendo todas lo hostil por objeto.

Las pasiones que están en lo irascible y las que están en lo concupiscible pertenecen a dos especies diferentes. Como, en efecto, facultades diferentes, tienen objetos diferentes, como se ha dicho en la primera parte, es indispensable que las pasiones de facultades diferentes se refieran a objetos diferentes, y que, en consecuencia, con mayor razón, las pasiones de facultades diferentes entren en especies diferentes. Es preciso, en efecto, una mayor diferencia en el objeto para hacer que las facultades entren en especies diferentes que para nacer entrar en especies diferentes pasiones o actos. Lo mismo, en efecto, que entre los seres naturales la diversidad de género resulta de

una diversidad en la potencia de la materia, y la diversidad de la especie resulta de una diversidad de forma en la misma materia, en los actos del alma, los actos que pertenecen a facultades diferentes serán no sólo de especies diferentes, sino también de géneros diferentes, y los actos o las pasiones que se refieran a objetos especiales comprendidos bajo el objeto común y único de una misma potencia no se diferenciarán sino como las especies de ese género.

Si, pues, se quiere saber qué pasiones pertenecen a lo irascible y cuáles a lo concupiscible, es necesario considerar el objeto de cada una de esas facultades. Acabamos de decir que el objeto de la facultad concupiscible es el bien o el mal sensible considerado absolutamente, es decir, lo deleitable o lo doloroso; pero como ocurre necesariamente a veces que el alma sufre por la dificultad o libra una batalla, sea para conquistar algún bien de ese género, sea para hacer huir algún mal de ese género, porque esto se encuentra en alguna manera fuera de lo que es fácil para el animal hacer, el bien mismo o el mal, en tanto que revisten el carácter de lo que es arduo o difícil, forman el objeto de lo irascible. Cualesquiera que sean, pues, las pasiones que se refieren a

lo que es bueno o malo considerado en sí mismo, pertenecen a lo concupiscible, como, por ejemplo, la alegría, la tristeza, el amor, el odio y otras del mismo género, y cualesquiera que sean, al contrario, las pasiones que se refieren a lo bueno o a lo malo considerado con el carácter de difícil, porque no puede ser obtenido o evitado sino con dificultad, pertenecen a lo irascible, como la audacia, el miedo, la esperanza y otras del mismo género. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 23, art. 1. Concl. *Qu. disput. de Veritate*, qu. 26, art. 4.)

La distinción fundamental de dos géneros de pasiones, una vez establecida, podemos introducir subdivisiones según sus especies, arrancando de un doble principio de clasificación: uno que valga para lo concupiscible y lo irascible, y otro que no pueda aplicarse sino a las pasiones de lo irascible solamente.

En las pasiones del alma se encuentra, en efecto, una doble contrariedad: una que viene de la contrariedad de sus objetos, es decir, del bien y del mal, y otra que resulta de la contrariedad de dos movimientos, por los cuales uno se aproxima o se aleja del mismo objeto. En las pasiones de lo concupiscible no se encuentra más que el primer género de con-

trariedad, es decir, el que viene de los objetos, mientras que en las pasiones de lo irascible se encuentran uno y otro.

La razón es que el objeto de lo concupiscible, como se ha dicho antes, es el bien o el mal sensible considerado absolutamente. Pero el bien, en tanto que bien, no puede ser un punto de partida, sino un punto de llegada. Nada, en efecto, se aleja del bien en tanto que bien, sino que, al contrario, todos lo desean, y nada desea el mal en tanto que mal, sino que todo lo huye, y esto hace que el mal no pueda representar jamás el papel de punto de llegada, sino solamente de punto de partida. Así, pues, toda pasión de lo concupiscible, que mira el bien, consiste en dirigirse hacia él, como el amor, el deseo y la alegría. Y toda pasión de lo concupiscible que mira al bien el odio, la huida del mal o aversión y la tristeza. Por eso, en las pasiones de lo concupiscible no puede haber contrariedad, debido a que uno se aproxima o se aleja del mismo objeto.

El objeto de lo irascible, al contrario, es el bien y el mal sensible, no ya considerado absolutamente, sino en lo que hay de difícil o arduo, como se ha dicho antes. Cuando un bien es arduo o difícil merece que se tienda hacia él en tanto

que bien, de donde resulta la pasión de la esperanza; pero también que se aleje de él en tanto que arduo y difícil, de donde resulta la pasión de la desesperación. Lo mismo un mal que es arduo merece que se evite en tanto que mal, y de ahí resulta la pasión del miedo; pero también merece que se tienda hacia él, precisamente porque, siendo arduo, nos ofrece la ocasión de libertarnos de un mal que nos oprime, y por eso se ve marchar hacia la audacia. Se encuentra, pues, en las pasiones de lo irascible, primero, la contrariedad que resulta de la contrariedad del bien y del mal, por ejemplo, entre la esperanza y el temor, y por otro lado, la que viene de que se aproxime uno al mismo término o se aleje de él, por ejemplo, entre el temor y la audacia. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 23, art. 2. Concl.)

Añadamos, por otra parte, para señalar la complejidad de este problema, la necesidad de coordinar la clasificación a los hechos y la imposibilidad de deducirlos de ella, que hay, al menos, una pasión que no lleva ninguna suerte de contrario, y es la cólera, la cual supone, en efecto, que hay lucha contra un mal ya presente. Pero si se quiere buscarle un contrario por alejamiento de ese mal, se cae en la tristeza, que pertenece a lo

concupiscible, y si se le quiere buscar un contrario por oposición del bien al mal, es claro que al substituir un bien presente al mal que irrita, se hará nacer una pasión de alegría, que vendrá también de lo concupiscible. No se puede, pues, encontrar el contrario de la cólera, y la única manera de dejar de estar encolerizado es calmarse. Si se tiene, pues, en cuenta esta notable excepción, será posible establecer una clasificación completa de las pasiones, procediendo por construcción de parejas, salvo el caso de la cólera, y uniendo a cada pasión una pasión opuesta:

Las pasiones se distinguen, en efecto, según sus causas activas, que son los objetos de las pasiones del alma. La diferencia de las causas activas puede enfocarse desde dos puntos de vista: primeramente, según la especie o la naturaleza de estas causas activas mismas, como el fuego se diferencia del agua; en segundo lugar, según la diversidad de la facultad que obra.

Por lo que toca a la diversidad de la causa activa o motriz que se refiere a la facultad de mover, se puede concebir lo que es en las pasiones del alma por analogía con los agentes naturales. En efecto, todo lo que se mueve atrae en alguna manera lo paciente hacia sí o lo

separa. Si suponemos primero que lo atrae hacia sí, produce en él tres efectos, pues primero le confiere la inclinación o la aptitud a tender hacia él, como hace el cuerpo ligero y situado en alto cuando confiere la ligereza al cuerpo que engendra, y por ello mismo la inclinación o aptitud de residir en alto. En segundo lugar, en el caso en que el cuerpo engendrado se encuentre fuera de su lugar propio, le permite conducirse hasta ese lugar. Tercero, le permite reposar en ese lugar cuando ha llegado a él, pues la causa que hace que se repose en un lugar es la misma que hace que se llegue a él. Y es necesario concebir las cosas de la misma manera cuando se trata de la causa de una repulsión.

En los movimientos de la parte apetitiva del alma, el bien se conduce como una fuerza de atracción, y el mal, al contrario, como una fuerza de repulsión. Primeramente, pues, el bien determina, en la facultad de desear, como una inclinación hacia él, una aptitud o una afinidad natural que nacen de la pasión del amor, y a lo que corresponde de parte del mal, como pasión contraria, el odio. En segundo lugar, si el bien no es aún poseído, comunica al apetito el movimiento para adquirir el bien

que ama, y éste constituye la pasión del deseo o de la concupiscencia, a la cual se opone, por la parte del mal, el alejamiento o aversión. En tercer lugar, después que el bien ha sido adquirido, procura al apetito como un reposo en ese mismo bien, de donde resulta la delectación o alegría, a la cual se opone, por la parte del mal, el dolor o tristeza. Si pasamos ahora a las pasiones de lo irascible, éste supone primero una cierta aptitud o inclinación a perseguir el bien o a huir del mal que concierne al bien o al mal considerados absolutamente; mas, por otra parte, con respecto al bien que no ha sido aún obtenido, engendra la esperanza y la desesperación, y con respecto al mal inminente, engendra las pasiones de temor y audacia. Por lo que se refiere al bien ya obtenido, no hay ninguna pasión en lo irascible, porque entonces ese carácter arduo, de que hemos hablado antes, no se encuentra ya, y la pasión de la cólera resulta, al contrario, de la presencia actual del mal. Así, pues, se puede ver que hay tres parejas de pasiones en lo concupiscible, a saber: el amor y el odio, el deseo y la aversión, la alegría y la tristeza. De manera semejante hay tres en lo irascible, a saber: la espe-

ranza y la desesperación, el temor y la audacia, y la cólera, a la cual no se opone ninguna pasión. Hay, pues, en total, once especies de pasiones diferentes, de las cuales hay seis en lo concupiscible y cinco en lo irascible, y bajo las cuales todas las pasiones del alma se contienen. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 23, art. 4. Concl.)

Estas once pasiones se engendran unas y otras según un orden determinado, puesto que, en efecto, lo irascible presupone lo concupiscible. La primera de estas pasiones es la primera de lo concupiscible, el amor, y la segunda es su contrario, el odio. Siguen el deseo del objeto amado y la aversión del objeto odiado; vienen después la esperanza del bien deseado o su contrario, la desesperación; la esperanza, a su vez, engendra la audacia, y la desesperación de vencer engendra el miedo. La cólera puede seguir entonces a la audacia para vencer el obstáculo que se opone a la realización de los designios pasionales, y quedan, en fin, la alegría y la tristeza como las pasiones últimas, y que resultan de todas las demás en cuanto marcan el reposo del alma en el goce del objeto que aman o su inquietud por no haber podido apoderarse de él.

Queda una última cuestión relativa a las pasiones consideradas en general: ¿son buenas o malas en sí mismas, o de dónde reciben el carácter de moralidad o inmoralidad?

dad que se les puede atribuir? No tenemos que invocar ningún principio nuevo para responder a esto; bastará recordar lo que es un acto moral. Un acto es moral o propiamente humano en tanto que es voluntario; las pasiones consideradas en sí mismas no son voluntarias, y la prueba es que los animales tienen pasiones, pero no tienen moral. Las pasiones no son, pues, absolutamente hablando, ni buenas ni malas. Pero es evidente, por eso mismo, que todas pueden transformarse en buenas o malas, en tanto que se integren en un ser racional como el hombre, por actos voluntarios que son buenos o malos, y por ahí se encuentra arreglada la célebre controversia que enzarza a aristotélicos y estoicos sobre la cuestión de saber si todas las pasiones son moralmente malas.

Sobre esta cuestión los estoicos y los peripatéticos han sido de opinión distinta, pues los estoicos han dicho que todas las pasiones son malas, y los peripatéticos, que las pasiones moderadas son buenas. Este desacuerdo, por otra parte, si parece grave en las palabras, se reduce en realidad a nada o poca cosa cuando se pesan las intenciones de las dos partes. Los estoicos, en efecto, no distinguían entre el sentido y el intelecto, y no más, por consiguiente, entre el apetito sensitivo y el apetito razonable.

Se comprende, pues, que no podían distinguir las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad colocando las pasiones del alma en el apetito sensitivo y los movimientos de la voluntad propiamente dicha en el apetito razonable, sino que daban el nombre de voluntad a todo movimiento razonable de la parte apetitiva, y definían, al contrario, las pasiones como movimientos que exceden los límites de la razón. Siguiendo aquí su doctrina, Cicerón llama a las pasiones, en el libro III de las *Tusculanas*, enfermedades del alma, de donde se sigue la conclusión: los que están enfermos no están sanos, y los que no están sanos son insensatos, puesto que se acusa a los insensatos de insanidad. Los peripatéticos, al contrario, daban el nombre de pasión a todos los movimientos del apetito sensitivo; juzganlos buenos cuando están regulados por la razón, y malos, al contrario, cuando escapan al gobierno de la razón, de donde resulta, en fin, que cuando Cicerón vituperara en el mismo libro la opinión de los peripatéticos, que aprueban las pasiones moderadas, yerra al decir que todo mal, incluso moderado, debe evitarse bajo pretexto de que lo mismo que un cuerpo moderadamente enfermo no

está sano, lo mismo la moderación de las enfermedades o pasiones del alma es malsana, pues las pasiones no merecen el nombre de enfermedades o de turbaciones del alma sino cuando se substraen al gobierno de la razón. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 24, art. 2. Concl.)

Vayamos más lejos y acordémonos de nuestra descripción de los actos morales. La conclusión sobre la cual insistimos entonces era que un acto de estructura tan compleja como un acto humano no podía ser completamente bueno, desde el punto de vista moral, si cada uno de sus elementos constituyentes no era exactamente lo que debiera ser.

Las pasiones están en nosotros como una materia animal y moralmente indiferente, y a nosotros toca humanizarlas por completo penetrándolas de razón.

Puesto que los estoicos consideraban toda pasión del alma como mala, eran consecuentes al sostener que toda pasión del alma disminuye el valor del acto, pues desde que un bien se mezcla al mal se encuentra o completamente suprimido o disminuido, y lo que dicen los estoicos sería verdad si reservásemos el nombre de pasiones del alma sólo a los movimientos desordenados del apetito

sensitivo, considerados como perturbaciones o enfermedades. Pero si por pasiones entendemos simplemente todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces la perfección del bien del hombre requiere que estas pasiones mismas estén gobernadas por la razón. Puesto que, en efecto, el bien del hombre reside en la razón, como en su raíz, este bien será tanto más perfecto, cuanto más se extienda a todo lo que constituye el hombre. Así, por ejemplo, nadie duda que no sea requerido por una moralidad perfectamente buena, el que los actos de los miembros exteriores mismos sean dirigidos por la regla de la razón, y, por consiguiente, puesto que el apetito sensitivo puede obedecer a la razón, como hemos dicho antes, pertenece a la perfección del bien moral, es decir, humano, que las pasiones mismas del alma estén reguladas por la razón. Lo mismo, pues, que es mejor que el hombre quiera el bien y lo realice por un acto exterior, es de la perfección del bien moral que el hombre se dirija hacia el bien, no solamente según su voluntad, sino según su mismo apetito sensitivo.

A la primera objeción (que todo lo que cohibe el juicio de la razón dismi-

nuye la cualidad moral del acto) es preciso responder que la relación de las pasiones del alma con el juicio de la razón es doble. Pueden primero precederlo; pero entonces, como ellas obnubilan el juicio de la razón, del que depende el valor del acto moral, disminuyen la bondad del acto; es más loable, en efecto, realizar una obra caritativa por un juicio de la razón que por la sola pasión de misericordia. Pero las pasiones pueden igualmente resultar del juicio de la razón, y esto de dos maneras: primeramente, por una serie de superabundancia, si la parte superior del alma se mueve intensamente hacia alguna cosa y la parte inferior misma es arrastrada por su movimiento. La pasión consecutiva que se produce entonces en el apetito sensitivo es el signo de la intensidad de la voluntad, y viene a ser, por consiguiente, la muestra de una bondad moral mayor. En segundo lugar, por modo de elección, si el hombre escoge por un juicio de la razón el ser aceptado por alguna pasión, que permitirá obrar más prontamente gracias a la cooperación del apetito sensitivo, y entonces la pasión se añade a la bondad de la acción. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 24, art. 3. Concl.)

Consideremos ahora cada una de las pasiones humanas en particular, primero las de lo concupiscible y después las de lo irascible, y empecemos por la primera y madre de todas las demás, que es el amor.

II.—*Las pasiones de lo concupiscible*

Las dos primeras pasiones que se encuentran en lo concupiscible son el amor y el odio. Es evidente que el amor está bien colocado en la facultad de desear, pues es el principio del movimiento que se dirige hacia el fin amado. Es, en efecto, la afinidad de la voluntad con un cierto bien y la complacencia que pone en él. El amor es, pues, ese primer choque sufrido por el alma al contacto de un objeto que ella siente que le está íntimamente emparentado y hacia el cual se dirige en seguida para apoderarse de él y gozarlo. Es decir, que el amor es una pasión y el padre del deseo. Pero hay dos grados en el amor, y la diferencia de su valor moral es tal, que importa distinguirlos.

Amar, como dice Aristóteles en el libro III de la *Retórica*, es querer bien a alguno. Si es así, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que se quiere a alguno, trátase de uno mismo o de otro, y hacia lo que se quiere el bien. Con respecto al bien

que se quiere a alguno, se experimenta el amor de concupiscencia; pero respecto a lo que se quiere el bien, se experimenta el amor de amistad. Esta división supone que uno de los términos está subordinado al otro, pues lo que es amado con amor de amistad lo es absolutamente y por sí mismo, y lo que es amado con amor de concupiscencia no es amado absolutamente y en sí mismo sino por otro. Lo mismo, en efecto, que es ser, absolutamente hablando, poseer el ser, y es no ser más que relativamente ser en otro, en el orden del bien, que es equivalente al del ser, es ser bueno, absolutamente hablando, poseer la bondad, y no ser bueno más que relativamente ser el bien de otro. Por consiguiente, el amor con que se ama una cosa, para que esto le sea un bien, es el amor puro y simple, y el amor con que se ama una cosa, para que sea el bien de otro, no es sino un amor relativo. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 25, art. 4. Concl.)

Siendo tal la naturaleza del amor, ¿cuál es su causa? Lo bueno o lo bello, tal como son conocidos por la razón. Hemos dicho que una especie de afinidad y de complacencia espontánea del amante en el objeto amado era su origen; si esta afinidad es

simplemente percibida por el sentido, el amor que nace de ahí es un amor sensual; si esta afinidad es percibida por el intelecto, el amor que resulta es un amor espiritual del bien; si esta aprehensión del bien se transforma en una fuente de satisfacciones para el pensamiento, el amor que resulta es un amor espiritual de lo bello, pues el bien es el que satisface el deseo, mientras que lo bello es aquello cuya aprehensión misma nos satisface. Pero, aunque el conocimiento del intelecto sea necesario para lo que haya de amor espiritual, el amor no se mide por el conocimiento que tenemos del objeto.

Todo lo que se requiere para un conocimiento perfecto no se requiere para un amor perfecto. El conocimiento nace, en efecto, de la razón, cuyo oficio es distinguir entre cosas realmente unidas, y reunir en alguna suerte cosas distintas comparándolas entre sí, y por esto el conocimiento perfecto supone que se conoce individualmente todo lo que una cosa contiene, como sus partes, sus virtudes y sus propiedades. Pero el amor pertenece a la facultad de desear que se dirige hacia la cosa según es en sí misma, y por esto la perfección del amor requiere simplemente que la cosa, tal como es aprehendida en sí misma por el pensamiento, sea amada. Suce-

de, pues, a causa de esto, que una cosa sea más amada que conocida, porque puede ser perfectamente amada aunque no sea perfectamente conocida. Esto se observa con perfecta evidencia en el orden científico, pues algunos aman las ciencias por algún conocimiento sumario que tienen de ellas, porque saben, por ejemplo, que la retórica es una ciencia con ayuda de la cual se puede persuadir, y esto es lo que aman en la retórica. Y se puede decir la misma cosa cuando se trata del amor de Dios. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 27, art. 2. ad. 2.)

Se comprende de aquí qué lugar ocupa el amor entre las pasiones, y que este lugar es necesariamente el primero. Toda pasión del alma supone un cierto movimiento del alma hacia un objeto, o el reposo en ese objeto cuya semejanza y parentesco con el alma hacen que ella se goce y se complazca en él. Hay, pues, amor en el fondo de cada pasión, y como encontraremos por todas partes sus efectos combinados con los de otras pasiones, nos es preciso describirlos inmediatamente.

El primero y más inmediato efecto del amor es la unión. Si se trata de un amor de concupiscencia, el amante experimenta el deseo de alcanzar hasta la unión real el objeto amado, del que tiene necesidad por sí mismo; si se trata de un amor de amistad,

la unión de que se trata no es ya real y material como en el caso precedente, pero es, por el contrario, inmediata, porque entonces el amor mismo es el lazo y la unión. Resulta de aquí que los que se aman no son ya, por decirlo así, en sí mismos, sino el uno en el otro, por una especie de adhesión o, por mejor decir, de inherencia.

Este efecto de inherencia mutua puede ser entendido en cuanto a la facultad de conocer y en cuanto a la facultad de desear. Por relación con la facultad de conocer se dice que el amado está en el amante, porque el amado permanece en el pensamiento del amante en el sentido en que la *Epístola a los filipenses* nos dice: «Os tengo en mi corazón.» Y el amante, por su parte, penetra verdaderamente en el amado por el pensamiento en el sentido de que el amante no se contenta con un conocimiento superficial del amado, sino que se esfuerza en conocer una a una todas las cualidades interiores del que ama en el sentido en que se dice del Espíritu Santo, que es el amor de Dios: «Escruta a Dios, hasta en sus profundidades.» Con relación a la facultad de desear, se dice que el amado permanece en el amante en tanto que habita en su afecto por una especie de complacen-

cia, sea que el amante goce de él o de sus cualidades cuando él está presente, sea que cuando está ausente el amante tiende por amor de concupiscencia hacia el amado mismo o hacia el bien que quiere el amado por amor de amistad. Y nada de esto ocurre en razón de alguna causa extrínseca, como es el caso cuando se desea una cosa a causa de otra, o cuando se quiere bien a cualquiera a causa de alguna otra cosa, sino únicamente por una complacencia en el objeto amado, cuyas raíces están en el interior de su ser. Por esto puede hablarse de un amor íntimo o aun de las entrañas de la caridad.

Pero se puede decir de otra parte, inversamente, que el amante está en el amado, bien que esté de muy distinto modo que por el amor de concupiscencia, por el amor de amistad. En efecto, el amor de concupiscencia no se contenta con alcanzar ni gozar exterior y superficialmente del amado, sino que trata de poseer perfectamente al que ama, penetrando, por decirlo así, en su interior. En el amor de amistad, al contrario, el amante está en el amado en el sentido de que considera los bienes y los males de su amigo como suyos y la voluntad de su amigo como suya, has-

ta tal punto, que parece ser él mismo a quien estos bienes o estos males suceden en la persona de su amigo, y se encuentra afectado por ellos. Por esto, lo propio de los amigos es querer las mismas cosas y entristecerse o alegrarse con la misma cosa, como dice Aristóteles. Por el hecho mismo de que toma como suyo lo que ocurre a su amigo, el amante parece, pues, estar en el amado transformado, como está, por decirlo así, idéntico a él; y por el hecho de que inversamente quiere y obra por su amigo como por sí mismo, considerando en alguna suerte a su amigo como idéntico a sí, el amado está en el amante. Se puede, en fin, cuando se trata del amor de amistad, hablar de una inherencia mutua en un tercer sentido, cuando se trata de un amor compartido. Entonces, en efecto, amándose mutuamente, los amigos se quieren y se hacen recíprocamente el bien. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 28, art. 2. Concl. Cf. *In III sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 1.)

Esta inherencia mutua del amante y del amado permite explicar todos los demás efectos del amor. Se comprende, por ejemplo, que su término último sea un éxtasis, pues el amante está literalmente fuera de

sí cuando verdaderamente ama; que los celos sean efecto normal del amor, pues son un deseo de apoderarnos del bien que amamos y apartar de él a quienes nos lo disputan; que el amor sea una pasión esencialmente bienhechora y conservadora, pues quiere el bien y la perfección, y que, en fin, el amor sea el primer motor de todas nuestras acciones, puesto que todo lo que obra, obra por el bien que desea y ama. Por ahí reanudamos el contacto con la fuente primera de toda operación y de todo ser. Dios crea por amor, y el movimiento por el cual se ama a Sí mismo en las cosas que lo imitan es metafísicamente su movimiento propio. Porque El es el primer bien y el primer amor; todo movimiento tiende hacia un bien cualquiera y representa, por consiguiente, un movimiento de amor consciente o inconsciente hacia Dios.

Al amor corresponde, como segunda pasión de lo concupiscible, el odio, que es su contrario, y se opone a él punto por punto. Como el objeto del amor es el bien, el del odio es el mal, es decir, la percepción inmediata de una repugnancia esencial entre lo que se ama y algún objeto particular. Es el amor quien la causa, pues es preciso amar una cosa antes de odiar la contraria, y como es imposible que el efecto sea más fuerte que la causa, es imposible que el amor no triunfe sobre el odio. Lo mismo también, como el amor tiene el bien por objeto propio, nada de lo que es bien en sí puede ser objeto de odio. Nadie se odia, pues, a sí mis-

mo si no es sin saberlo y porque se engaña sobre su verdadera naturaleza, y nadie puede odiar la verdad como tal, pues es esencialmente buena, aunque podamos detestar ciertas verdades particulares que contrarían nuestros deseos en tales circunstancias dadas. Pasemos ahora a la segunda pareja de pasiones concupiscibles: el deseo, al cual se da el nombre de concupiscencia si se trata de un deseo sensible, y la aversión.

La manera como mueve el fin o el bien difiere según que el bien esté realmente presente o esté ausente. Cuando está presente, tiene por efecto que uno se repose en él, mientras que cuando está ausente, hace que uno se mueva hacia él. Por eso, si tomamos el objeto mismo agradable a los sentidos, considerado en tanto que se adapta, por decirlo así, y se configura al apetito, causa amor; considerado en tanto que ausente y atrayendo hacia sí el deseo, causa la concupiscencia; considerado en tanto que por su presencia proporciona el reposo, causa placer. Así, pues, la concupiscencia es una pasión específicamente distinta del amor y del placer. En cuanto al hecho de que se desea tal objeto agradable antes que tal otro, engendra movimientos de concupiscencia que no son sino individualmente distin-

tos. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 30, art. 2. Concl.)

Entre los deseos o concupiscencias, unos son naturales: son los deseos de lo que conviene a la naturaleza animal, como el alimento, la bebida y el descanso. La pasión que nos lleva hacia esos objetos es la concupiscencia propiamente dicha, y pertenece a los animales como al hombre. Otros deseos nos llevan, al contrario, hacia objetos que consideramos como buenos y agradables, es decir, no ya porque son indispensables a nuestra naturaleza, sino porque nuestro pensamiento nos los representa como deseables. Estas pasiones reciben entonces más propiamente el nombre de codicia y son propias al hombre, pues es propio del hombre representarse bienes fuera de lo que su naturaleza necesita. No hay que decir que la concupiscencia de los bienes naturales es necesariamente limitada, pues no se puede desear una infinidad de alimento a la vez, pero se puede desear indefinidamente nuevos alimentos y nuevas bebidas, y por ese lado los deseos naturales son, en cierto modo, insaciables. En cuanto a la codicia de los bienes que no necesita la naturaleza, es evidentemente infinita en todos los sentidos, pues regulamos tales deseos por lo que la razón nos propone, y nuestra razón no se cansa nunca de concebir más allá de lo que ya tenemos.

La aversión, pasión que se opone al deseo, no presenta mucha importancia, y como

tiene por objeto el mal ausente, se la confunde a menudo con el temor. No es, sin embargo, un temor propiamente dicho, como el deseo no es una esperanza, y debemos marcar aquí su lugar, aunque no sea necesario analizarla.

Es capital, por el contrario, la importancia de las dos últimas pasiones de lo concupiscible: el placer y el dolor. **Primero** se notará que el placer es, en efecto, una pasión, pues hemos dicho que todo movimiento del apetito sensible es una pasión. Pero el placer es el movimiento que se produce en el apetito sensible de un animal cuando se establece en un estado que conviene a su naturaleza y se apercibe de él. Si el bien cuya adquisición motiva ese placer es un bien natural, y que ha sido, por consiguiente, objeto de lo que acabamos de llamar deseo o concupiscencia, se llama esta pasión un placer propiamente dicho. Si este bien es, al contrario, un bien que no es tal sino para la razón, y que ha sido, por consiguiente, objeto de lo que acabamos de llamar una codicia, esta pasión toma el nombre de alegría. Por esto los animales, al no tener razón, no tienen más que placeres, y nunca alegrías. Nosotros, por el contrario, porque tenemos una razón, podemos experimentar alegrías, y somos incluso capaces de transformar en alegrías nuestros placeres. He aquí, pues, al hombre, ser razonable, capaz de sentir pasiones agradables, en las cuales su cuerpo está interesado, pero también capaz de realizar operaciones agrada-

bles que no interesan más que a su voluntad y a su pensamiento. ¿Qué satisfacciones serán mayores para él, las que procedan de operaciones del espíritu o las que vengan de pasiones del cuerpo?

El placer nace de nuestra conjunción con un bien que nos conviene, cuando es sentido y conocido. En las perfecciones del alma, sobre todo sensitiva e intelectual, es necesario considerar que, no pasando a una materia exterior, son actos o perfecciones del sujeto que las realiza, como conocer, sentir, querer, etc. Pues las acciones que pasan a una materia exterior son antes acciones y perfecciones de la materia que transforman, puesto que el movimiento es el acto que el motor causa en el móvil. Por esta razón, las acciones del alma sensitiva e intelectual, de que hemos hablado, son en sí mismas un cierto bien del sujeto que las realiza; pero como son, por otra parte, conocidas por el sentido y el intelecto, nace de ellas un placer, y no solamente de sus objetos. Si, pues, se comparan los placeres inteligibles a los placeres sensibles, en relación al placer que experimentamos en estas acciones mismas, es decir, al conocimiento por los sentidos y por el inte-

lecto, no es dudoso que los placeres inteligibles son mucho mayores que los placeres sensibles. Se experimenta, en efecto, mucho más placer en conocer una cosa comprendiéndola que en conocerla percibiéndola, pues primero el conocimiento intelectual es más perfecto y la cosa es más conocida, porque el intelecto es más capaz de reflexionar sobre su acto que el sentido. En fin, el conocimiento intelectual nos es más querido, pues no hay nadie que no prefiriese verse privado de la vista del cuerpo antes que de la vista de la inteligencia, como lo están las bestias o los locos. Así lo dice Agustín en el libro XIV de la *Trinidad*.

Si ahora se comparan los placeres inteligibles espirituales con los placeres sensibles corporales, considerándolos en sí y absolutamente hablando, los placeres espirituales son aún los mayores, como se puede comprobar por las tres condiciones requeridas para que haya placer, a saber: el bien conjunto, aquello a que está conjunto y nuestra conjunción misma con él. En efecto, el bien espiritual es en sí mismo mayor que el bien corporal, y nos es también más querido, como se ve en que los hombres se abstienen incluso de las voluptuososi-

dades corporales mayores, a fin de no perder el honor, que es un bien inteligible. Por otra parte, la porción intelectual del alma, considerada en sí, es mucho más noble y capaz de conocer que la parte sensitiva. En fin, la conjunción misma del alma y del objeto es entonces más íntima, más perfecta y más firme. Más íntima, primero, porque el sentido se detiene en los accidentes exteriores del objeto, mientras que el intelecto penetra hasta la esencia de la cosa, puesto que esta esencia es el objeto del intelecto. Más perfecta, porque la conjunción de lo sensible con el sentido implica el movimiento, que es un acto imperfecto, y esto hace que los placeres sensibles no sean jamás, en un mismo momento, todo lo que pueden ser, sino que siempre impliquen algo que no es ya y algo que se espera aún consumir (esto es evidente para los placeres de la mesa o del amor), mientras que lo inteligible, al estar fuera del movimiento, los placeres de este orden son a la vez todo lo que pueden ser. Más firme, en fin, porque los objetos corporales que nos agradan son corruptibles y pasan pronto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles.

Sin embargo, si los consideramos con

relación a nosotros, los placeres del cuerpo son más vehementes, y esto por tres razones. Primeramente, porque lo sensible es más conocido con relación a nosotros que lo inteligible; en segundo lugar, porque los placeres sensibles, siendo pasiones del apetito sensitivo, llevan consigo una modificación corporal, lo que no se produce en los placeres espirituales sino por una suerte de repercusión del apetito superior sobre el inferior; en tercer lugar, porque los placeres corporales son buscados como especie de remedios contra las faltas y las aflicciones del cuerpo, de lo que resultan algunas tristezas, y por esto los placeres corporales, sobreviniendo de tristezas de ese género, se hacen sentir más y, por consiguiente, acoger mejor que los placeres espirituales, a los que ninguna tristeza es contraria, como lo diremos más adelante. (Qu. 35, art. 5. *Sum. teol.*, I, II, qu. 31, art. 5. *Concl.*)

Apliquemos el mismo principio a la comparación de los placeres sensibles entre sí, y los veremos en jerarquía diferente, según que se considere la dignidad del placer o su intensidad. El más sutil de los sentidos desde el punto de vista práctico es el tacto; pero la vista es el sentido más noble:

Puesto que el placer del tacto es primero desde el punto de vista de la utilidad, y el placer de la vista es primero, al contrario, desde el punto de vista del conocimiento, si se quiere comparar uno con otro se encontrará que el placer del tacto triunfa, absolutamente hablando, sobre el placer de la vista, en tanto que uno se encierra en el interior de los límites del placer sensible. Es, en efecto, evidente que lo que es natural en cada ser es también lo que hay en él de más potente. Tales son precisamente los placeres del tacto, hacia los que tienden los deseos naturales, como el del alimento, el de la producción y otros del mismo género. Pero si consideramos, al contrario, los placeres de la vista en tanto que la vista está al servicio del intelecto, entonces son los placeres de la vista los que triunfan en la medida misma en que los placeres del intelecto superan a los de los sentidos. (Ibid., art. 6. Concl.)

Falta por determinar la causa de este placer y sus principales efectos. Puesto que supone la conciencia que tenemos de poseer al fin el bien que nos conviene, tiene por causa el libre cumplimiento de una operación conforme a nuestra naturaleza, y, por consiguiente, todo lo que nos es natural ha-

cer es para nosotros una fuente de placeres. En cuanto a los efectos del placer, no es fácil definirlos, porque no disponemos sino de metáforas corporales para describir estados interiores. Se puede decir, sin embargo, que el placer tiene por efecto principal una especie de dilatación del alma, que crece y se hace más ancha para acoger el bien de que acaba de apoderarse. Por eso mismo, el placer conduce el acto realizado por una facultad del alma hasta su último acabamiento, pues el acto, tal como el alma lo cumple, constituye ya un bien en sí mismo, pero el placer le añade otro bien, que es el apaciguamiento del deseo en el bien por fin alcanzado. Y esta perfección termina, por otra parte, por repercutir sobre el cumplimiento del acto mismo, pues se hace mejor lo que se hace con placer, porque se llevan al acto de hacerlo todos los recursos de la atención. Añadamos, en fin, que el placer, como lo hemos establecido para todas las pasiones en general, no es ni bueno ni malo en sí mismo, moralmente hablando. Fin y perfección del acto vale lo que vale el apetito: bueno, si el apetito que satisface reposa en un objeto conforme a la razón; malo, si el objeto en que el apetito superior o inferior reposa está en desacuerdo con la razón.

Examinemos ahora la última pasión de lo concupiscible: el dolor. Contrario al placer, se definirá necesariamente por la conjunción de un cierto mal y la percepción consciente de esta conjunción. Lo mismo que la fuerza

del espíritu se distingue del placer, la tristeza del alma se distingue del dolor del cuerpo, y una y otra derivan, lo mismo que todas las pasiones, del amor. La primera de las pasiones es el amor que nace en el alma al contacto del bien; la segunda es el odio del mal que deriva, y a través del odio remonta hasta el amor el dolor del mal presente. En cuanto a sus efectos, el dolor o la tristeza es una verdadera enfermedad. Nacido de un contacto con lo que niega la naturaleza, la disminuye, debilitando nuestra facultad de saber, dando peso al alma, por oposición con el placer, que la dilata, debilitando todas sus operaciones y perjudicando al cuerpo mismo, de cuyas funciones vitales es contrario, hasta tal punto, que suprime a veces el uso de la razón, llevando a los hombres hasta la melancolía y la manía. Puesto que la tristeza y el dolor son enfermedades, es necesario cuidarlos, y el remedio específico para curarlos es su pasión contraria, el placer o la alegría:

El placer es una especie de reposo del apetito en el bien que le conviene, mientras que la tristeza nace de lo que repugna al apetito. Por esto, en los movimientos del apetito, el placer es a la tristeza como el reposo es a la fatiga en un cuerpo que acaba de hacer un trabajo excesivo para su naturaleza. La tristeza misma supone, en efecto, una especie de fatiga o malestar de la fa-

cultad de desear; lo mismo que todo reposo del cuerpo lleva un remedio a toda fatiga, provenga del exceso que provenga, lo mismo todo placer lleva a cualquiera tristeza un remedio capaz de dulcificarla, cualquiera que sea la causa de que ella proceda. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 38, art. 1. Concl.)

Nada, pues, debe desdeñarse en este orden de calmantes: ni las lágrimas, que alivian el alma y le impiden concentrarse en su mal; ni el sueño, los baños u otros remedios que combaten en el cuerpo los efectos que esta pasión deja raramente de producir; ni la compasión de los amigos que nos prueban así su amor; ni, en fin y sobre todo, el más poderoso de los remedios:

Como lo hemos dicho antes, la delectación suprema consiste en la contemplación de la verdad. Pero toda delectación endulza el dolor, como acabamos de decir, y por esto la contemplación de la verdad endulza la tristeza o el dolor, y esto es tanto más, cuanto más se ame perfectamente la sabiduría. Por eso los hombres se regocijan en sus tribulaciones contemplando las cosas divinas y la futura beatitud. Mejor aún, por eso se encuentra tal alegría incluso en medio de los tormentos corporales, como

el mártir Tiburcio, que decía, caminando con los pies desnudos sobre carbones encendidos: «Me parece que marchó sobre rosas en flor, en nombre de Jesucristo.» (Ibíd., art. 4.)

Lo mismo que las demás pasiones, el dolor, aunque sea esencialmente el signo de un mal, puede ser utilizado de manera que se transforme en bueno, pues es bueno e incluso loable entristecerse del mal cometido, y redoblando el mal que acompaña, hacerlo aún más detestable, lo que le confiere una especie de utilidad.

Con esto acabamos las pasiones de lo concupiscible, y pasamos al examen de las de lo irascible.

III.—*Las pasiones de lo irascible*

A las seis pasiones de lo concupiscible no corresponden más que cinco pasiones de lo irascible, y se recordará que esta disimetría se refiere a la ausencia de toda pasión contraria a la cólera. Quedan, pues, la esperanza y la desesperación, el miedo y la audacia, y, por fin, la cólera. Que la esperanza sea una pasión, nadie duda de ello; pero se puede vacilar en atribuirle a lo concupiscible, porque es fácil confundirla con el deseo. Pero muy lejos de confundirse con él, lo presupone, y por medio de él se refiere, como las demás pasiones de lo irascible, a

la primera de todas las pasiones, que es el amor.

Las especies de las pasiones se reconocen en sus objetos. Por lo que se refiere al objeto de la esperanza, hay cuatro condiciones que considerar. Primeramente debe ser un bien, pues propiamente hablando, en efecto, no hay esperanza más que del bien, y por eso la esperanza se diferencia del temor, que se refiere al mal. En segundo lugar, este objeto debe ser futuro. No se espera, en efecto, un objeto presente y ya poseído, y por eso la esperanza se diferencia de la alegría, que se refiere al bien presente. En tercer lugar, es preciso que este objeto sea alguna cosa ardua y difícilmente accesible. No se dice jamás, en efecto, que un hombre espera si se trata de alguna cosa mínima y que está en su mano procurársela inmediatamente, y por eso la esperanza se diferencia del deseo o de la codicia, que se refieren al bien por venir, pura y simplemente. Por esto, el deseo pertenece a lo concupiscible, y la esperanza, al contrario, a lo irascible. En cuarto lugar, este objeto difícil debe, sin embargo, poder ser obtenido. Nadie espera, en efecto, lo que es absolutamente imposible obtener, y

desde este punto de vista, la esperanza se distingue de la desesperación. Así, pues, es evidente que la esperanza se diferencia del deseo, como las pasiones de lo irascible de las pasiones de lo concupiscible, y a causa de esto, todas las pasiones de lo irascible presuponen las pasiones de lo concupiscible, como lo hemos dicho antes. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 40, art. 1. Concl.)

El carácter esencialmente pasional de la esperanza se reconoce, por otra parte, en que se encuentra incluso en los animales, casi se podría decir en los cuerpos brutos; pero el movimiento se encuentra en alguna suerte descompuesto en ellos, porque se mueven en virtud de un instinto hacia un bien del que otro percibe por ellos la conveniencia. Se reflexionará útilmente en la unidad metafísica profunda que esta concepción supone en la estructura del universo:

Las pasiones interiores de los animales pueden reconocerse en su manera exterior de conducirse, y esto es lo que permite afirmar que los animales experimentan la esperanza, pues si un perro ve una liebre, o un gavilán ve un pájaro demasiado lejos, no se dirigen hacia ellos, como si no esperasen poderlos alcanzar; pero si, al contrario, los ven

bastante cerca, se dirigen hacia ellos, como movidos por la esperanza de alcanzarlos. Como hemos dicho, el apetito sensible de los animales, y hasta el apetito natural de las cosas insensibles, se mueven según la percepción de un intelecto, exactamente de la misma manera que el apetito de las naturalezas inteligentes, que se llama voluntad; pero difieren en que la voluntad se mueve según el conocimiento del intelecto al cual está conjunta, mientras que el movimiento del apetito natural se regula por el conocimiento de un intelecto del que está separado y que ha instituido la naturaleza. Lo mismo ocurre con el apetito sensible de los animales, que obran también por una especie de instinto natural. Por esto se puede descubrir en las operaciones de los animales y de otras cosas naturales una marcha análoga a la que siguen las operaciones del arte, y en este sentido se encuentran en los animales la esperanza y la desesperación. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 40, art. 3. Concl.)

La desesperación es, en efecto, el contrario de la primera pasión de lo concupiscible y ocupa con este título el segundo lugar; pero la contrariedad de esta pareja de pasiones no es de la misma naturaleza que la de las parejas precedentes. Las pasiones

de lo concupiscible se oponían siempre en que a un movimiento del alma hacia el bien correspondía regularmente un movimiento para volverse hacia el mal; era, pues, la contrariedad de los objetos lo que hacía la de las pasiones. En lo irascible, las pasiones pueden oponerse sin que el objeto cambie de naturaleza. Tal es precisamente el caso de la desesperación, cuyo objeto es, como el de la esperanza, el bien y no el mal:

Como hemos dicho antes, la contrariedad que se encuentra en los cambios es doble. Hay una que resulta de que los términos hacia los cuales uno se dirige son contrarios, y este género de contrariedad, el único que se encuentra en las pasiones de lo concupiscible, es el amor y el odio. Pero hay otra que resulta de que uno se aproxime o se aleje de un solo y mismo término, y este género de contrariedad se encuentra en las pasiones de lo irascible, como también se ha dicho ya. Pero el objeto de la esperanza, que es un bien difícil, atrae por naturaleza tanto tiempo como se considera posible alcanzarlo, y entonces la esperanza se dirige hacia él por un movimiento de aproximación que él implica; pero en tanto que se considere imposible obtenerlo, adquiere un carácter repulsivo, porque, como dice Aristóteles en

el libro III de la *Ética*, cuando se considera imposible alguna cosa, la abandona todo el mundo. Esto es justamente lo que hace la desesperación con respecto a su objeto, y así implica una especie de movimiento de retirada, por el cual se opone a la esperanza como un movimiento de retirada se opone a un movimiento de aproximación. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 40, art. 5. Concl.)

Considerada en cuanto a sus causas, la esperanza es una pasión que se nutre, sobre todo, de la experiencia, pues adquiriendo experiencia se hace uno cada vez más capaz de obrar y, por consiguiente, confía cada vez más en sí mismo. Por otra parte, la experiencia nos viene por el estudio como por la práctica, y llegamos así a concebir por la fuerza del razonamiento la posibilidad de hacer cosas que el empirismo puro no nos habría jamás permitido esperar. No hay que decir que la experiencia puede engendrar la desesperación por la razón inversa; pero en suma no hay casi más que la razón que pueda desanimarnos, no la práctica, y, por consiguiente, la experiencia nos da dos motivos de esperar contra uno de desesperar. Esta pasión abunda en el corazón de los jóvenes «porque tienen mucho porvenir y poco pasado».

Considerada en cuanto a sus efectos, la esperanza estimula nuestra actividad, y bien que esté causada por el amor, como todas las

pasiones, puede, sin embargo, a su vez, causarlas.

La esperanza puede dirigirse sobre dos cosas, pues el objeto mismo sobre el cual se dirige es el bien que se espera; pero como este bien es difícil y posible, puede suceder que lo que es difícil nos sea posible, no por nosotros, sino por otras personas, y en ese caso la esperanza se dirige hacia aquello por lo que el bien se nos hace posible. Así, pues, en tanto que la esperanza se dirige hacia el bien que se espera, esta esperanza está causada por el amor, pues no hay esperanza sino de un bien deseado y amado; pero en tanto que la esperanza se dirige hacia lo que nos hace posible ese bien, entonces es el amor el que está causado por la esperanza y no a la inversa. Desde el instante, en efecto, en que esperamos que podrá sucedernos algún bien por mediación de alguno, nos dirigimos hacia él como hacia nuestro bien, y así empezamos a amarlo mientras que podemos amar a alguien, sin esperar por esto nada de él, sino indirectamente y en la medida que creamos que nuestro amor es correspondido. Por ahí se ve que el hecho de ser amado de alguno nos hace esperar en él; pero el amor que

tenemos por él está causado por la esperanza que en él ponemos. (*Sum. theol.*, I, II, qu. 40, art. 7. Concl.)

Las dos pasiones siguientes de lo irascible son el temor y la audacia. El temor presenta todos los caracteres de la pasión en un grado eminente: es sufrido, lo es en el apetito sensible y se dirige, en fin, hacia un mal. Nada, pues, le falta. Su objeto propio es exactamente opuesto al de la esperanza: un mal por venir y difícil, al que se siente que no se podrá resistir si llega, aunque se conserva alguna esperanza de escapar de él. De ahí las subdivisiones:

El miedo se dirige sobre un mal que está por venir y que excede las fuerzas del que teme, hasta tal punto, que él no podría resistirlo. Sea que se trate de un bien del hombre, sea que se trate de un mal, se le puede considerar o bien en su operación o bien en las cosas exteriores. Si se considera la operación del hombre misma, el mal que teme puede ser doble: primeramente, una fatiga a cargo de la naturaleza, y entonces se produce la pereza, y uno se substraer al trabajo por miedo a un esfuerzo excesivo; en segundo lugar, la infamia que daña la reputación, y en este caso, si se trata de la infamia que llevará consigo un acto por

cometer, se tendrá vergüenza, mientras que si se trata de una infamia ya cometida, se tiene confusión. En cuanto al mal que se encuentra en las cosas exteriores, puede exceder las fuerzas de resistencia del hombre de tres maneras. Primeramente, en razón de su grandeza, como cuando se está frente a un mal tan grande, que no se pueden calcular las consecuencias, y entonces es el asombro. En segundo lugar, en razón de su carácter insólito, como cuando es un mal desacostumbrado que se ofrece a nuestro pensamiento y nos parece grande por eso mismo, y entonces es el estupor, cuya causa es una imaginación insólita. En tercer lugar, en razón de su carácter imprevisto, es decir, de lo que no es posible prever, como son los infortunios por venir, y en ese caso el miedo toma el nombre de ansiedad. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 41, art. 4. Concl. Cf. qu. 42, art. 2. Concl.)

Si se buscan en seguida las causas del miedo, se encuentran dos principales: primera, el amor, como es evidente, pues no se teme el mal sino porque priva de un bien que se ama, y en seguida, la falta de fuerza y recursos que serían necesarios para rechazar el mal que nos amenaza y va a separarnos del bien que amamos. En cuanto a sus

efectos, son cuatro: contrae el ser, incita a tomar consejo, produce temblor y, por último, modifica nuestra manera de obrar. Examinemos el primer efecto:

En las pasiones del alma, el movimiento mismo de la facultad de desear representa el papel de principio formal, mientras que la modificación del cuerpo representa el papel de principio material. Pero estos dos elementos son proporcionados el uno al otro; por eso la modificación corporal debe corresponder a la naturaleza del movimiento del apetito y parecersele. Si se considera el movimiento del apetito en el alma, el temor produce una especie de contracción. La razón es que el temor proviene de que uno se imagina un mal amenazador y difícil de rechazar, como lo hemos dicho antes. Que alguna cosa sea difícil de rechazar proviene de una falta de fuerza, como también lo hemos dicho, pero a medida que una fuerza se debilita, el número de objetos a los cuales se extiende se hace más pequeño, hasta el punto de que de la imaginación misma que causa el temor, resulta una especie de contracción en el deseo. Esto se puede comprobar en los moribundos, en los cuales la naturaleza se retira hacia el

interior por falta de fuerzas, y vemos también que en las ciudades los habitantes se retiran del exterior cuando tienen miedo y se refugian lo más que pueden hacia el interior. Lo mismo, pues, por analogía con esta contracción que pertenece al apetito del alma, se produce también en el cuerpo, en caso de miedo, una contracción del calor y de los espíritus hacia el interior. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 44, art. 1. Concl.)

De este primer efecto del temor se desprende como consecuencia natural el temblor, que es el segundo:

Puesto que, como acabamos de decir, se produce en el temor una especie de contracción de las extremidades hacia el interior, las extremidades se quedan frías. Y por eso se produce en ellas un temblor causado por la debilidad de la virtud que las contiene, pues la razón principal de esta debilidad es la falta de calor, que es el instrumento por medio del cual el alma mueve al cuerpo, como se ha dicho en el libro II de *Del Alma*, c. IV, n. 16, lec. 9. (*Ibíd.*, a. 3. Concl.)

Entonces sobre todo es cuando los hombres piensan en pedir consejo y en informarse de otros acerca de los medios más

seguros para escapar del peligro que los amenaza, y el temor los lleva, por otra parte, a consultarse en alguna manera a sí mismos para buscar una salida favorable a su situación. Pero este temor es mal consejero, pues hace aparecer las cosas que se temen como mayores y más temibles de lo que son en realidad; incita, pues, a reflexionar; pero falsea la reflexión.

Más complejo es el cuarto de estos efectos, es decir, la influencia que el temor ejerce sobre nuestras acciones:

La operación exterior del hombre tiene por causa, de una parte, el alma, que obra como primer principio del movimiento; de otra parte, los miembros corporales que les sirven de instrumentos. Una operación puede ser impedida, sea por la falta del instrumento, sea por la falta del principio que lo mueve. Si nos colocamos en el punto de vista de los instrumentos corporales, el temor considerado en sí impide siempre por naturaleza la operación exterior a causa de la falta de calor que determina en los miembros exteriores. Si uno se coloca, por otra parte, en el punto de vista del alma, un temor moderado y que no turbe mucho la razón ayuda a obrar bien, porque despierta una especie de solitud y hace al hombre más atento en su

reflexión y en su acción. Pero cuando el temor crece en proporciones tales que turba la razón, cohibe la operación, incluso desde el punto de vista de alma. (Ibid., a. 4.)

Al temor se opone, como cuarta pasión de lo irascible, la que se llama audacia. Como su contraria, tiene por objeto propio el mal; pero mientras el temor huye del mal por venir, cuya victoria teme, la audacia se vuelve contra el peligro y lo ataca a fin de triunfar de él. Hay aquí, pues, también la inversión de movimiento con respecto a un objeto mismo, y eso determina la oposición de las dos pasiones. Si se busca por qué filiación se remonta hasta el amor, conviene primero relacionar la audacia con la esperanza. La audacia implica, en efecto, la esperanza de vencer el peligro amenazador, y por esto, a pesar de su aspecto heroico y de los altos hechos que puede en algún caso inspirar la audacia, no se eleva por encima de una esperanza en alguna suerte instintiva y sigue siendo una pasión y no una virtud. La audacia está separada de la fuerza por toda la distancia que separa los sentidos de la razón:

Como la audacia es uno de los movimientos del apetito sensible, sigue la percepción de nuestra facultad de sentir. Pero la facultad de sentir no compara, no se informa sobre las circuns-

tancias particulares que rodean una cosa, juzga de ella instantáneamente, y como ocurre que una percepción tan pronta no permite discernir todo lo que puede hacer difícil un asunto, surge primero un movimiento de audacia para ir al peligro; pero en seguida, cuando se ha tocado el peligro mismo, se siente la dificultad mayor de lo que se había creído y se abandona la empresa. La razón, al contrario, considera antes todo lo que puede hacer difícil un asunto, y he aquí por qué los fuertes que abordan el peligro en virtud de un juicio de la razón parecen faltos de ardor al principio, pues como no están apasionados, proceden con la deliberación requerida; pero cuando se encuentran en medio de los peligros mismos, no se tropiezan con nada imprevisto, los juzgan a veces menores que los habían supuesto al principio, y, por consiguiente, persisten mejor en su empresa. Se puede añadir, por otra parte, que los fuertes abordan el peligro por realizar el bien de la virtud, y esta voluntad del bien permanece en ellos, por grandes que sean los peligros, mientras que los audaces obran según la única impresión que les había de pronto dado la esperanza y quitado el miedo. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 45, art. 4. Concl.)

Queda, pues, como la última de lo irascible y de todas las pasiones, la cólera. Sabemos que es solitaria, pero que también, a diferencia de las cuatro pasiones precedentes, reúne en sí los dos movimientos en sentido inverso que se repartían hasta entonces entre pasiones opuestas. No es sola, pues, sino porque es en algún modo doble y cuenta, por consiguiente, por dos.

Todo hombre encolerizado trata de vengarse de alguien, y a causa de esto el movimiento de su cólera tiende a dos cosas: primero, a la venganza misma que desea, que espera como un bien, y en la cual, por consiguiente, se deleita; pero tiende también hacia aquello de que quiere tomar venganza como hacia un ser que le es contrario, perjudicial, por lo tanto, y que entra en la especie del mal. En este aspecto hay que considerar una doble diferencia entre la cólera y el amor o el odio. He aquí la primera: la cólera mira siempre dos objetos, mientras el amor o el odio pueden no mirar más que un solo objeto; es el caso, por ejemplo, de cuando se dice que un hombre ama o detesta, sea el vino, sea otra cosa del mismo género. La segunda diferencia es que los dos objetos que el amor mira son uno y otro buenos, pues si el amante quiere el bien a algu-

no, es porque este bien le conviene. Y los dos objetos que mira el odio son uno y otro de naturaleza mala, pues el que odia quiere el mal a alguno, porque no le conviene. La cólera, al contrario, considera bajo la razón de bien uno de sus objetos, es decir, la venganza que desea, y bajo la razón de mal su otro objeto, es decir, el adversario de quien quiere vengarse. De donde resulta que la cólera es una pasión en algún modo compuesta de pasiones contrarias. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 46, art. 2. Concl.)

Este carácter, por decirlo así, general de la cólera es también el que la hace en algún aspecto menos grave que una pasión tal como el odio. Es menos estable, y si es verdad que tiene más impetuosidad y violencia, se calma rápidamente cuando puede infligir al enemigo el castigo que desea. El odio es, al contrario, como insaciable, pues no es el mal del castigo el que quiere para su adversario, sino el mal pura y simplemente, y, en consecuencia, es una pasión que no tiene medida. Hay más: se puede decir que la cólera se vuelve en cierto sentido hacia el bien, puesto que uno de estos dos objetos es el bien:

La especie de una pasión y su naturaleza se deducen de su objeto. El ob-

jeto de la cólera es el mismo que el objeto del odio, pues así como el que odia quiere el mal para el que odia, el que está encolerizado quiere el mal para aquel contra quien siente la cólera, pero no es de la misma manera. El que odia quiere, en efecto, para su enemigo el mal en tanto que mal, mientras que el mal que un hombre irritado quiere para aquel contra el que está en cólera no es el mal en tanto que mal, sino en tanto que descubre en él cierto carácter de bien, precisamente porque lo estima justo a título de venganza. Por esto acabamos de decir que el odio consiste en la aplicación del mal al mal, mientras que la cólera consiste en la aplicación del bien al mal. Es manifiesto que desear un mal porque se le considera justo participa menos de la naturaleza del mal que querer el mal para alguno puro y simplemente, pues querer el mal de alguno porque es justo podría incluso ser el hecho de la virtud de la justicia, si era por obediencia a una prescripción de la razón; pero la cólera es mala en tanto que no obedece a lo que la razón prescribe cuando busca la venganza. Es, pues, manifiesto que el odio es mucho peor y más grave que la cólera. (*Sum. teol.*, I, II, qu. 46, art. 6. Concl.)

Si se considera la cólera en cuanto a sus causas, se descubre siempre en su origen un acto injusto, dirigido personalmente contra el que se irrita por él. Este acto está inspirado por el poco caso que se hace de la persona ofendida, y este sentimiento fundamental puede manifestarse bajo tres formas: el desprecio, la oposición y el ultraje. He ahí cuáles son, en último análisis, los motivos a los cuales se refiere siempre una pasión de cólera, pues si pudiésemos suponer que el daño que nos es hecho no nos es infligido sino por ignorancia, sufriríamos, sin duda, pero no estaríamos irritados, y cuando nos damos cuenta de que se nos ha perjudicado bajo el impulso de un movimiento de pasión, experimentamos ciertamente una cólera menor que si se nos hubiese hecho el perjuicio con propósito deliberado.

En cuanto a sus efectos, es preciso reconocer que una buena cólera es cosa agradable de pasar y el mejor remedio contra la tristeza que nos hacen experimentar las injurias de las que queremos tomar venganza. La satisfacción que trae al hombre irritado es completa cuando logra efectivamente vengarse; pero aun sin esto la esperanza misma de la venganza es agradable, así como el placer de pensar sin cesar en lo que se desea tan violentamente.

La cólera causa trastornos corporales graves y manifestaciones exteriores excesivas por el calor que desarrolla en la sangre y el hervor que resulta, y perturba el uso de la razón, pues aunque la razón no use de

ningún órgano corporal para pensar, necesita, sin embargo, las percepciones sensibles, como de una materia de la que puede extraer sus ideas, y de todos los miembros del cuerpo, como de instrumentos que pueden ejecutar sus órdenes. El calor excesivo que la cólera desarrolla en el corazón, centro de la vida, determina una perturbación general de todas las funciones y de todos los órganos; perjudica, pues, gravemente, aunque de una manera indirecta, al libre ejercicio de la razón.

CAPITULO V

LOS PRINCIPIOS INTERIORES DE LOS ACTOS HUMANOS

HEMOS empezado por definir el fin moral hacia el cual tienden los actos humanos cuando son lo que deben ser; hemos establecido a continuación que los actos son humanos en tanto que voluntarios, y descrito la estructura interna de un acto de la voluntad. Sabiendo a la vez cuál es el fin de un acto y cuál su estructura, hemos podido mostrar entonces cómo la adaptación de todos los elementos constitutivos de un acto a su fin permite calificarlo como bueno, y su inadaptación, al contrario, como malo, y al grado de su calidad moral sigue el grado de esta adaptación.

Por ahí quedaban definidas las condiciones más generales de una actividad propiamente humana, y, por consiguiente, moral. Quedaba pasar de estas condiciones al detalle concreto de los actos. Entre las operaciones que el hombre realiza, las hay que no le pertenecen propiamente sino sólo en tanto que animal. Siendo naturales y no pro-