

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA IRA EN TOMÁS DE AQUINO Y SÉNECA

SOME REFLECTIONS ON ANGER IN
THOMAS AQUINAS AND SENECA

DAVID TÉLLEZ-MAQUEO

Universidad Panamericana
A. Rodin 498, Mixcoac,
CDMX, México, 03920
detellez@gmail.com

RESUMEN

En este texto, se analizan las doctrinas filosóficas de Tomás de Aquino y Séneca sobre la ira. El propósito es articular una conexión entre el pensamiento de ambos autores en relación con la noción de ira. La tesis que se plantea es que aun partiendo cada uno de tradiciones diferentes existen coincidencias en sus visiones acerca de la ira, principalmente en relación con los recursos que ambos ofrecen para el manejo racional de ella. Con este propósito, se plantea i) un esquema de la naturaleza de la ira en Tomás; ii) una exposición sobre la naturaleza de la ira en Séneca; iii) se analizan los puntos de contacto entre ambos autores, partiendo de los recursos comunes propuestos por ellos; y, por último, iv) una valoración general derivada del análisis previo.

Palabras clave: ira, iracundia, emoción, voluntad, pasión.

ABSTRACT

This article addresses Aquinas and Seneca's philosophical doctrines on anger. The author tries to establish a bound between both authors in regard to the notion of anger. The proposal grounds on the fact that, although Aquinas and Seneca come from divergent philosophical traditions, there's a compatibility between both visions of anger, mainly in regard to the similar tools posed by them to attain a rational handling of the aforementioned emotion. For this purpose, I approach the issue: (1) firstly, laying out the causal nature of anger in Aquinas; (2) secondly, describing the causal nature of anger in Seneca; (3) thirdly, analyzing the commonalities between both thinkers, based on the similarity of the resources quoted by them; and (4) finally, a general appraisal derived from the preceding analysis.

Keywords: Anger, Rage, Emotion, Will, Passion.

Recibido: 01/04/2019

Aceptado: 06/09/2019

I. INTRODUCCIÓN

Tomás de Aquino forma parte de una amplia lista de autores que han tratado sobre la ira desde el punto de vista filosófico, es decir, como un elemento perteneciente a la naturaleza humana. Sin pretender hacer un elenco exhaustivo de los autores que abordaron el tema con anterioridad a santo Tomás, Santiago Ramírez (437) menciona como ejemplo de filósofos a Aristóteles (*Ethica Nicomachea* y *Rethorica*), Jerónimo de Rodas, y Posidonio, a quienes cita Cicerón (*Disputationes Tusculanae*, y posteriormente a Séneca (*De ira*). También habrían escrito sobre la ira, según Ramírez, un epicúreo de nombre Filodemo, y Plutarco de Queronea (*De ira; De cohibenda ira*), como lo recoge Andrónico de Rodas (*De affectionibus*). En cuanto a los padres de la Iglesia que también se refieren a la ira, Ramírez hace mención de Evagrio Póntico (*De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*), Juan Calímaco (*Scalla claustralis vel paradisi*) y Juan Casiano (*Collationibus* y

De coenobiorum institutis), e indirectamente subyacen elementos para un tratamiento filosófico de la ira en Agustín de Hipona, principalmente en *De cohibenda ira* (*Epistula* 38); en Gregorio Magno (*Expositione morali super Job*, y en Basilio de Cesarea (*Homilia* 10).

Para evitar confusiones terminológicas, debemos afirmar desde ahora que es posible distinguir tres sentidos de ira en Tomás de Aquino lo largo de su obra.

En primer lugar, está la ira como pasión de carácter apetitivo-sensible, que surge en respuesta ante alguna realidad que es percibida por la facultad estimativa como contraria a la propia integridad o subsistencia. A este sentido de ira se refiere Tomás cuando afirma que es “cierta pasión del apetito irascible [...] que tiende a la destrucción de lo que es captado como contrario a lo querido o deseado” (*In Sententiarum* III, dist. 15, q. 2, art. 2, sol. 2). Aunque no dudamos que la distinción entre lo humano y animal se ha vuelto objeto de una argumentación más extensa en la actualidad, en Tomás de Aquino dicha ira correspondería a aquella facultad apetitiva que el ser humano comparte con algunas especies animales (por ejemplo, perros, serpientes, leones). La ira como pasión sensible se caracteriza por estar acompañada de una conmoción orgánico-corporal (*Summa* 2-2, q. 158, art. 8, resp.), y por tratarse de una respuesta involuntaria, puede ser considerada una fuerza indiferente moralmente hablando¹.

En segundo lugar, junto a la ira de tipo sensible, habría que distinguir una ira como movimiento de la voluntad: el ser humano tiene conciencia de aquello que se percibe como contrario al propio deseo y, por tanto, busca intencionalmente la reparación de un agravio por medio de infligir una pena al otro. A este sentido de ira se refiere Tomás cuando afirma que “es la voluntad de reivindicar algún mal que nos han hecho” (*In Sententiarum* III, dist. 15, q. 2, art. 2). También al decir que la ira es “el deseo de venganza procedente de un agravio previo” (*De Veritate* q. 25, art. 2, sol. 9). Finalmente,

¹ Por su carácter instrumental, sin embargo, la ira como pasión puede facilitar la ejecución de determinadas virtudes cuando el movimiento que desencadena se pone al servicio de un fin racional, aumentando así la bondad de la acción (*Summa* 2-2, q. 158, art. 8, sol. 2).

cuando dice que la ira “es el deseo de causar daño a otro bajo la razón de justa venganza” (*Summa* 1-2, q. 47, art. 1, resp.).

Esta segunda clase de ira, que no estaría presente en los animales, presupone en la persona un acto de razón por el que juzga que ha sido objeto de un mal. A esto se refiere Tomás cuando afirma que “el movimiento de ira tiene su comienzo en la razón” (*Summa* 1-2, q. 48, art. 3, sol. 3), y la escucha, pero imperfectamente, pues se apresura a ejecutar una orden sin escuchar antes todo lo que se le tiene que decir (*De malo* q. 12, art. 2, resp.).

Respecto de estas dos clases de ira, es fácil comprender que se hallan mutuamente vinculadas cuando se presentan en el ser humano. La razón es que en el terreno concreto de la acción humana, al movimiento del apetito inferior sigue necesariamente un acto del apetito superior. En otras palabras, cuando la ira se presenta, a la reacción orgánico-hormonal que ocurre a nivel corporal², le acompaña un querer tomar venganza consciente y voluntaria ante el daño sufrido.

Finalmente, en tercer lugar, se encuentra la ira que tiene el sentido de iracundia, es decir, el vicio consistente en la incapacidad para *moderar* convenientemente la ira como pasión (*Summa* 2-2, q. 157, art. 1, sol. 3). Y así, la paciencia y mansedumbre se oponen más bien a la ira como iracundia, mas no a la ira como pasión del apetito sensible o como movimiento de la voluntad. Para comprender lo que se entiende por esta moderación conveniente de la ira, Tomás de Aquino tiene presente a Aristóteles. Si la iracundia nace de la dificultad de determinar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos (*Ethica* 1126a 33-5), una contribución importante para el manejo de la iracundia debe partir por el cultivo de una disposición conforme a la que debemos irritarnos con quienes debemos, por los motivos debidos, y como debemos, lo que siempre es digno de alabanza (*Ethica* 1126b 1-3).

² Sobre la estrecha conexión de la ira como pasión y la ira como movimiento de la voluntad, véase *Summa*, 2-2, q. 158, art. 8, resp.

Pueden resumirse los tres tipos de ira existentes en Tomás de Aquino, señalando que la ira puede ser: i) una pasión de suyo, ii) una pasión ordenada y, iii) una pasión desordenada.

Aunque en Séneca no aparece esta triple distinción de ira, en el pensador cordobés se advierten principalmente los efectos negativos que la ira en general podría propiciar para la felicidad humana, el progreso moral de los individuos y la salud corporal. El hecho de que un mismo tema –tan actual como la ira– sea tratado por dos pensadores procedentes de escuelas filosóficas diferentes hace posible que valga la pena compararlos. Pero también permite preguntarnos si sus planteamientos son conciliables: ¿existe cierta consistencia esencial entre sus posturas acerca de la ira? A esta cuestión considero que puede responderse afirmativamente en términos generales.

Para mostrar dicha consistencia, el presente texto intenta articular una conexión entre las doctrinas de Tomás de Aquino y Séneca acerca de la ira; conexión que si bien no escapa de una consideración global asumida por la tradición filosófica occidental, los paralelismos de ambos planteamientos muchas veces han quedado en segundo plano por tratar de subrayar sus diferencias. Para desarrollar el tema, primero se expone sobre la naturaleza causal de la ira en Tomás y, luego, sobre la naturaleza causal de la ira en Séneca; para, desde ahí, identificar ciertos recursos para el dominio de la iracundia en Tomás de Aquino que son afines a los mencionados por Séneca, a fin de mostrar la compatibilidad entre ambos planteamientos; y, finalmente, una valoración general derivada del análisis.

2. NATURALEZA CAUSAL DE LA IRA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Ira como pasión

En términos generales, puede decirse que existen distintas condiciones para cada tipo de ira. El caso de la ira como pasión no ofrece mayores dificultades. Se puede afirmar que es una ira de tipo corporal, pues procede de la naturaleza animal y es ocasionada por algo que proporciona un dolor

actual o inminente. En virtud de ella se enojan los niños cuando son castigados o los animales cuando son molestados. A ello se refiere Tomás cuando afirma:

Las bestias encaran los peligros en virtud de la *tristeza* ocasionada por los males que padecen al presente, por ejemplo, cuando se les está haciendo un daño; o en virtud del *miedo* ocasionado por aquello que temen llegar a sufrir, por ejemplo, cuando temen que van a ser dañadas. Y así, cuando son provocadas a la *ira* atacan a los seres humanos; en cambio, si estuvieran en la jungla o en los pantanos no atacarían a los seres humanos porque no serían dañadas al presente ni temerían serlo a futuro. (*In Ethicorum* lib. 3, lect. 17, n. 574)

Como se desprende de este pasaje, la ira como pasión aparece vinculada a otras pasiones sensibles, como la tristeza o el miedo. Porque ante la insatisfacción que produce la privación actual de un bien placentero –propio de la tristeza– o el rechazo de un mal inminente e inevitable –propio del miedo– la respuesta subsecuente puede ser la ira. Y por ello, aquel que experimenta tristeza en presencia del perjuicio que sufre o miedo ante la expectativa de sufrir un perjuicio, se irrita al margen de cualquier tipo de juicio de la razón, elemento que ciertamente es indispensable en los otros tipos de ira.

La ira como pasión también surge cuando el sujeto que la padece se encuentra ante alguna realidad que le lleva a postergar un placer o le impide gozar plenamente de él. Ello explicaría el comportamiento de ciertos animales que luchan entre sí con gran furor por comida, bebida o placer sexual, incluso hasta la muerte del adversario. También el caso de los bebés que se irritan cuando se ven privados de sueño o alimento³. No es que dispongan

³ No escapa a Tomás el hecho por él conocido –a través de Aristóteles (*Ethica* 1126a18, a19 y a26)– de la existencia de ciertos temperamentos naturalmente proclives a la iracundia, llamados coléricos, que por complejión natural o por razones hereditarias (*congenitae*), estallan con facilidad casi por cualquier motivo, pero cuya ira es pasajera. En esto último se distinguirían de los melancólicos, los que se encienden con más dificultad que los coléricos, pero conservan por más tiempo en su memoria la experiencia de su enfado (*In Ethicorum* lib. 7, lect. 6, nn.1391-1392): “la propensión a la ira con

de un juicio de la razón o movimiento de la voluntad para experimentar irritabilidad; basta que una facultad valorativa como la estimativa en los animales o la cogitativa en los humanos capte una determinada realidad concreta como opuesta a la propia integridad o subsistencia para que la respuesta sea la ira.

Ira como movimiento de la voluntad

La ira como movimiento de la voluntad, como se definió anteriormente, supone “el deseo de causar daño a otro, buscando con ello una reparación” (*Summa* 1-2, q. 47, art. 1, resp.). Tomás considera que siempre lleva implícito algún perjuicio causado por quien la provoca, perjuicio que además debe ser percibido como injusto por quien la sufre⁴. Después de un análisis conceptual de lo que implica esta clase de ira, podemos establecer que posee cinco condiciones necesarias y concatenadas para que se produzca, de modo que difícilmente pueden presentarse una independiente de las otras.

Percepción de estar siendo menospreciado: la causa fundamental de la ira es la captación consciente de un menosprecio (*parvipensio*), que va desde el simple desdén ocasionado por otro (*καταφρόνησις*, desprecio), pasando por la oposición del otro a la propia voluntad (*ἐπιρρασμός*, agravio), hasta culminar con un ataque personal (*ὄβρις*, ultraje) de los demás hacia uno mismo, ya sea mediante hechos con los que el otro disimula el poco aprecio que tiene hacia uno, o lo manifiesta abiertamente mediante palabras.

facilidad se transmite del padre al hijo, casi como consecuencia de la compleción natural”.

Santiago Ramírez atribuye la inclinación a la ira como consecuencia del clima: “los hombres se enojan más fácilmente en el verano que en el invierno, y en los países calurosos más que en los países fríos; pero la profundidad y duración de la ira es mayor entre los habitantes de países fríos” (*De passionibus* 468).

⁴ De acuerdo con la anterior definición, es posible identificar cuatro elementos constitutivos de la ira: dos elementos *concretos* (el sujeto que la provoca y el sujeto que la padece) y dos elementos *abstractos* (el daño causado y el menosprecio) (*Summa* 1-2, q. 47, art. 2, resp.).

Vinculado con esta característica, Tomás cita (*Summa* 1-2, q. 47, art. 2, resp.) una opinión de Aristóteles, en la que afirma que el menosprecio ocasionado por quien la provoca debe ser captado racionalmente como injusto por quien la padece (*Rethorica* 1380b, 16). Siguiendo esta misma consideración aristotélica, Tomás afirmará que los seres humanos no se enojan cuando piensan que sufren *justamente* el daño por parte de aquel que se los provoca, porque la ira no surge contra lo que se considera justo (*Summa* 1-2, q. 47, art. 2, resp.).

De todo lo anterior se sigue como consecuencia importante que, cuanto más excelente se es, mayor será la ira que se sufra cuando se percibe que se es menospreciado en aquello en lo que destaca (*Summa* 1-2, q. 47, art. 3, resp.). Cualquier campeón de billar se irrita menos por ser menospreciado en cuanto a su riqueza se refiere, que por ser derrotado en billar; el orador se enoja si es humillado en su elocuencia, etcétera.

Dado que el menosprecio provocado por el otro se extiende a todas las cosas que uno mismo aprecia, pero que los demás desprecian, también favorecerían la ira algunas circunstancias tales como el olvido de uno mismo por parte de los demás –“las cosas que apreciamos mucho las grabamos más en la memoria” (*Summa* 1-2, q. 47, art. 2, sol. 3)–; la alegría del otro por las propias desgracias; el recibir malas noticias, y principalmente, que haya algo que impida conseguir lo que uno quiere, razón por la cual, también las enfermedades⁵ y la pobreza pueden desencadenar un movimiento de ira.

El deseo de ser reparado ante lo que se percibe como un daño: así como cada ente apetece naturalmente su propio bien, existe en cada ente natural una inclinación a repeler su propio mal. En virtud de ello, los animales están dotados de apetito irascible. Pero en el caso del ser humano,

⁵ Según Tomás, las enfermedades inclinan a la ira en dos sentidos: porque cuando uno está enfermo es más sensible al punto que se enfada con facilidad incluso por menudencias, y porque las enfermedades indisponen al cuerpo y la mente para adquirir por medio del trabajo aquello que desean, surgiendo fácilmente el disgusto ante tal incapacidad o postración (*Summa* 1-2, q. 47, art. 3, arg. 1). Sobre la enfermedad como detonante de la ira en Séneca, véase *De ira* II, 1-2. Cito este último tratado conforme a la numeración y la traducción de Juan Mariné Isidro (2008).

este rechaza lo malo defendiéndose de lo que eventualmente podría causarle un perjuicio, exigiendo retribución una vez que el daño está causado. A este deseo de exigir reparación cuando hay causa justa para ello se denomina *vindicatio*. *Vindicatio* suele comúnmente traducirse al castellano como venganza. Si por venganza se entiende el acto arbitrario de quien devuelve un mal movido por odio, no corresponde al sentido que le da Tomás de Aquino, porque la *vindicatio* tomista excluye cualquier intención directa de dañar por dañar (*Summa* 2-2, q. 108, art. 2, resp.).

Para evitar la asimilación de *vindicatio* con venganza, creemos que sería más adecuado traducirla como vindicación para designar el deseo de verse reparado ante el daño que le ha causado un agresor injusto. En este sentido, ante el asesinato de su hijo inocente, el padre experimenta una vindicación por el ultraje que le han ocasionado injustamente los asesinos⁶.

Alto concepto de sí mismo procedente de la posesión de una excelencia: la presente condición está vinculada al menosprecio como causa. En el menosprecio subyace una desproporción imaginada o real entre lo que el sujeto piensa de sí y lo que piensan los demás. Aquí en cambio, se quiere indicar que la estimación nace de la posesión de cierta excelencia de la que es consciente y que sufre menoscabo por parte de aquel que la ocasiona.

El concepto elevado que el sujeto tiene de sí mismo, originado por la posesión de dicha cualidad excelente, se extiende no solo a lo que *es* sino a lo que *tiene* e incluso a aquello de lo que se *ocupa*, por no decir, a todo lo que considera como un bien propio. Así se explica que los pintores se irriten contra los que desprecian el arte; que los poetas se irriten contra los que critican la poesía, y que los estudiosos de la filosofía se irriten contra los que

⁶ Para una mejor comprensión de lo que Tomás entiende por vindicación, véase *Summa*, 2-2, q. 72, art. 3, resp. El Aquinate afirma que la *vindicatio* es “la virtud consistente en rechazar, mediante la defensa o la reparación, cualquier acto de violencia, injusticia y en general, todo aquello que nos puede dañar” (2-2, q.108, art. 2, resp.). En otro lugar, afirma que es una parte potencial de la virtud de la justicia (2-2, q. 80). La vindicación es virtuosa porque es un justo medio situado entre dos extremos: la crueldad que peca por exceso en cuanto al modo de aplicar la justicia, y la suavidad por defecto de ella. En esta condición medial radica su licitud moral como respuesta adecuada ante la agresión injusta.

desprecian la filosofía, porque despreciar aquello de lo que se ocupan equivale a despreciarlos a ellos mismos (Tomás de Aquino, *Summa* 1-2, q. 47, art. 1, sol. 3.), principalmente si aquello en lo que destaca no nace de una falsa imagen de sí, sino de una cualidad absolutamente evidente para todos, en cuyo caso no solo se encenderá contra el que lo provoca, sino que acabara despreciándolo igualmente (por ejemplo, llamar pigmeo a alguien de gran estatura), a no ser que piense que lo que el otro afirma de sí es producto de la ignorancia o alguna broma sin la menor intención de vilipendiar a nadie.

Pérdida repentina de la excelencia antes poseída: cuando inesperadamente alguien deja de poseer una determinada cualidad por la que era estimado por los demás o pensaba que lo era, hay mayor propensión a la irritabilidad porque esa carencia se hace más notoria, y, por tanto, es mayor la tristeza que ocasiona. Por algo señala Tomás que “una cosa resalta más cuando se la coloca al lado de su contraria” (*Summa* 1-2, q. 42, art. 5, sol. 3.). Por eso, cuando alguien pasa de repente de la pobreza a la riqueza, encuentran la riqueza más atractiva que antes de ser rico. Y viceversa, los ricos que caen en la pobreza la encuentran más horrible que antes de ser pobres.

Tomás aplica este principio a la ira en el contexto de su época, poniendo el caso de los príncipes y nobles que siempre son alabados, adulados y nunca sufren el rechazo. Pero cuando inesperadamente pierden su condición principesca, encuentran insufrible ser plebeyos, y entonces se irritan ante la menor contrariedad.

La esperanza de alcanzar la correspondiente reparación: la ira como movimiento de la voluntad surge además porque el sujeto que la sufre percibe que tiene posibilidades de conseguir algo a su favor de quien la provoca. El sujeto de la ira aspira a conseguir una retribución por el daño que estima le han ocasionado. En este sentido, la ira aumenta cuando también aumenta la esperanza de obtener algo a cambio de ella. Por ello, la ira que se apodera de una multitud enardecida contra el tirano durante una revuelta es mayor que la ira que ocurre en aquel que considera imposible o difícil alcanzar cierta eficacia mediante su ira (*Summa* 1-2, q. 47, art. 4, resp.).

Según se ha establecido en la introducción, la iracundia es la ira incapaz de ser moderada mediante la voluntad por medio de la razón (*Summa* 1-2,

q. 158, arts. 2-7; *De malo* q. 12, arts. 2-5.). La iracundia sigue siendo ira, pero no es la ira virtuosa como movimiento de la voluntad y acompañada de una vindicación perteneciente a la justicia, sino una ira viciosa, pues equivale a una ira excesiva en la medida en que no se experimenta como conviene, con quien conviene, por los motivos con que conviene y en el momento que conviene.

La causa fundamental de la iracundia radica en que alguien busca un mayor reclamo que aquel que se le debe, o busca servirse de la autoridad que ostenta para con ello vengarse, o simplemente se deja llevar por la ira para un fin indebido (Tomás de Aquino, *De malo* q. 12, art. 2, resp.), como sería el desear que fuera castigado el que no lo merece (Tomás de Aquino, *Summa* 1-2, q. 158, art. 2, resp.) con acciones que dañan injustamente al prójimo.

La iracundia constituye algo que va contra la naturaleza humana, y un vicio opuesto a la mansedumbre. Así, mientras que la iracundia incita al ser humano a imponer un castigo más grave que el que conviene, la mansedumbre tiende a refrenar el ímpetu de la ira. Por tratarse de un vicio, la iracundia constituye un mal hábito arraigado en el alma. Puede existir una inclinación a ella, lo que se manifiesta en el hecho de que alguien se deja llevar fácilmente por ella. Además, Séneca considera que la iracundia se vincula a razones de tipo cultural y educativo. En este sentido, los individuos muelles y delicados a los que mucho se les perdona e incluso gratifica y consiente se les ocasiona un serio perjuicio en su desarrollo moral, pues al abandonar el lecho de comodidad en que han sido criados, se vuelven irritables y malhumorados al contacto con el desaire y la contradicción⁷.

⁷ Al igual que Tomás de Aquino, Séneca estaba consciente de esta causa que favorecía la ira en el irritable al afirmar que “nada produce más iracundos que una educación complaciente. Por eso, cuanto más se les consiente a los hijos únicos, y cuanto más se les permite a los huérfanos, más depravado es su espíritu. No aguantará las afrentas uno al que nunca se le ha negado nada, y cuyas lágrimas ha enjugado su madre siempre atenta, o al que se han dado satisfacciones por su pedagogo. ¿No estás viendo como al que todo le sonríe le acompaña una mayor ira? [...] La prosperidad alimenta la iracundia [...] Hay que apartar a la infancia lejos de la adulación: que oiga la verdad. Y que sienta temor a veces, respeto siempre, que se ponga de pie ante sus mayores. Pero que no intente conseguir nada mediante la pataleta: lo que se le negó cuando

Por su parte, cuando se trata de enseñar con disciplina para los distintos saberes y quehaceres de la vida, es fácil que los maestros o padres pierdan la paciencia hasta llegar a la ira cuando se trata de enseñar a quien es lento para aprender, algo que aquellos lograron adquirir con más facilidad debido a su mayor talento o ingenio⁸.

3. NATURALEZA CAUSAL DE LA IRA EN LUCIO ANNEO SÉNECA

Según Rodríguez Bachiller, Tomás de Aquino llegó a mostrar algo más que un simple interés por el filósofo cordobés (321)⁹. En primer lugar, está el hecho de que cita conocidos tratados de Séneca al tratar la fortaleza, la templanza, y la justicia, haciéndose eco de otros que no nos han llegado, como *De superstitione*, que contenía un duro ataque a la teología civil del paganismo imperial romano, y *De quattuor virtutibus*, cuyos fragmentos habrían llegado a Tomás de Aquino a través del *De copia verborum* o *Formula vitae honestae*, escrito por Martín de Braga desde el siglo VI¹⁰.

Tomás de Aquino cita a Séneca un total de 76 veces. Ciertamente, no puede afirmarse que Séneca constituya una de las fuentes del pensamiento del napolitano. La simple afinidad entre Séneca y Tomás no basta para dar razón del primero como fuente del segundo. Esto aplica, en especial, a la ira, ya que Tomás de Aquino no lo cita directamente ni una sola vez al tratar el tema. No obstante, puede admitirse que a Tomás no le resultó

lloraba, que se le ofrezca cuando esté calmado. Y que tengan las riquezas de sus padres a la vista, no a la mano, y que se les reproche lo mal hecho” (*De ira* II, 21, 6-9).

⁸ Como le sucedió a Roscio quien acogió en su casa a Panurgo como siervo, pero le instruyó no sin grandes disgustos y penalidades, porque “cuanto más capaz y de mayor talento es uno, tanto más se irrita y se fatiga enseñando; pues se desespera al ver que, lo mismo que él comprendió tan deprisa, otro lo aprende con tanta tardanza” (Cicerón 90).

⁹ Sobre el modo en que la obra de Séneca llegó a las manos de Tomás de Aquino se cuentan entre otros trabajos los de Verbeke (“Saint Thomas et le stoïcisme” y *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*), Spanneut (“Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas d’Aquin”) y Jaroszewicz (*Senecae philosophia et S. Thomae Aquinatis de moralitate atque educatione affectuum doctrina*).

¹⁰ Al hablar de la superstición (*Summa* 2-2, q. 94, art. 2); al hablar de la fortaleza (2-2, q. 123, art. 10) y al hablar de la magnanimidad (2-2, q. 129, art. 5).

indiferente la opinión de Séneca en relación con algunos fenómenos del comportamiento humano. Por esta razón, en la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino cita de modo recurrente a Séneca al hablar de la gratitud dieciséis veces, respecto de la ingratitud y la clemencia nueve veces (2-2, qq. 106, 107, 157). También lo cita en *De malo* dos veces con ocasión de la muerte (q. 5, art. 4, arg. 1), y otra al hablar de la soberbia (q. 8, art. 3, arg. 18.).

Es importante señalar que en todos los temas en que cita a Séneca, Tomás de Aquino sigue esencialmente la doctrina aristotélica, pero no tiene inconveniente alguno en apoyarse con frecuencia en argumentos tomados del pensamiento de Séneca para perfeccionar su criterio sobre ciertas materias. García Garrido afirma acertadamente que “Tomás no pierde ocasión de citar a autores romanos y aun paganos en orden a una fundamentación filosófica de la moral y ascética cristianas” (203).

Partiendo de la existencia del concepto de ley natural –presente en Tomás de Aquino–, Séneca asume como regla antropológica que una naturaleza benevolente ha diseñado la *psyche* humana para funcionar de una manera racional, y aunque es verdad dicha naturaleza es imperfecta y está sujeta a graves errores, también es capaz de automejoramiento, y por esto podemos actualizar el propio potencial humano llevando una vida de virtud y sabiduría (Graver 257).

Aunque en Séneca no está presente la triple distinción de la ira que aparece en Tomás ni bajo los mismos términos y significados, el filósofo español postula una distinción entre iracundia e irritabilidad, que no encontramos en el napolitano. Según él, la distinción entre ambas es análoga a la que existe respectivamente entre el borracho y el bebedor, y entre miedo y timidez (*De ira* I, 4, 1.). La iracundia es el estado de todo aquel individuo que está encolerizado de hecho. En cambio, la irritabilidad es la propensión natural de un individuo a airarse, aunque de hecho no esté airado. Es por esto que, refiriéndose a estas dos categorías, explica que “el encolerizado puede no ser irritable, y el irritable puede a veces no estar encolerizado” (*De ira* I, 4, 1).

Aunque Séneca no distinga entre los tres tipos de ira, es interesante advertir que coincide con el planteamiento de Tomás de Aquino en ubicar

el *menosprecio* como una de las causas primordiales que desencadenan lo que en Tomás sería la ira como movimiento de la voluntad, y que también desencadenan lo que en Séneca sería la iracundia como simplemente estar encolerizado (algo que siempre juzga como opuesto a la virtud): “dos causas son las que excitan la iracundia: primero, si nos parece que hemos recibido un ultraje [...]; segundo, si lo hemos recibido injustamente” (*De ira* II, 31, 1).

A fin de entender cómo explica Séneca el surgimiento de la ira, hay que partir de su teoría de la acción, que descansa en tres mecanismos de tipo antropológico: impresión, impulso y asentimiento. Dice Séneca: “todo ser racional nada hace si no se excita primero con la *impresión* (*φαντασία*) de la cosa, después recibe el *impulso* (*ὄρμη*), y el *asentimiento* (*συγκατάθεσις*) confirma el impulso” (*Epístolas* 113, 18)¹¹.

Respecto de las impresiones y dado que Séneca concibe el alma como una sustancia material, las acciones son el resultado de una impresión en ella, comparable a la de un objeto en la cera. Para cada proposición inmaterial (“es un caballo”, “el peligro se aproxima”) existe una impresión. En todos los animales, incluidos los seres humanos, la conducta se desencadena como respuesta a las impresiones, a las que Séneca denomina *species*. A ellas se refiere cuando afirma que las cosas que son derechas, cuando se meten en el agua, dan la impresión (*species*) de estar dobladas o curvas, pero el defecto no está en las cosas mismas sino en nosotros (*Epístolas* 71, 24). También confirma su creencia epistemológica en el papel de las impresiones como estímulos para la acción cuando se refiere a las falsas impresiones (*species*) que experimentan los dementes, quienes están afectados por la apariencia de alguna cosa cuya demencia no les permite refutar (Séneca, *Diálogos* 12, 5).

Respecto del impulso (*impetus*), Séneca lo explica mediante un ejemplo: “si se despierta en mí la exigencia de pasear, entonces me viene el impulso de hacerlo, después lo consiento y solo entonces comienzo a caminar” (*Epístolas* 113, 18). Y si se trata de sentarme, lo haré después de haber seguido el mismo procedimiento: después de haber recibido la impresión sensitiva correspondiente (por ejemplo, captar que hay una silla

¹¹ Cito esta obra conforme a la numeración y traducción de Ismael Roca Meliá (1989).

confortable disponible), la mente genera, por decirlo de algún modo, un pensamiento en forma de proposición sobre la acción. Recibir el impulso (*impetum capere*) equivaldría a tener en la mente una proposición del tipo: “es conveniente para mí sentarme”. Y entonces me siento, solo después de haber asentido al contenido de esta proposición.

Sobre el asentimiento (*adsensus*), Séneca parte de la afirmación, cercana al intelectualismo socrático, de que aquel agente que ha desarrollado su racionalidad actuará correctamente en cada situación, pues verá con especial claridad aquellas impresiones susceptibles de ser asentidas. Dice Séneca:

la virtud misma se encuentra localizada en la mejor parte de nosotros, es decir, en la parte racional. ¿Qué es esta virtud? Una norma de juicio verdadera e inmutable. De ella proceden todos los impulsos de la mente, y por ella, cada impresión que mueve a un impulso se hace clara como el cristal. (*Epístolas* 71, 32)

El conocimiento para Séneca no consiste en una determinada creencia verdadera y justificada, sino en una condición general de armonía puesta en la misma creencia, que garantiza su asentimiento posterior, incluyendo el asentimiento a una determinada impresión. En este sentido, el impulso constituye el asentimiento a una impresión cuyo contenido se reconoce claramente como verdadero. De ello se sigue que toda acción está determinada por una causalidad externa procedente de las impresiones, pero también por una causa interna consistente en el conocimiento y la virtud que ya posee quien es sabio, y que lo predispone a dar o negar su asentimiento a determinadas impresiones. El asentimiento es todo lo que se necesita para hacer a uno responsable de su acción.

Un punto relacionado con Tomás y aun con la responsabilidad es la determinación de si el asentimiento procede de una facultad específica como la voluntad. Para algunos autores como Graver (260) y Rist (277), no existe entre los estoicos la necesidad de plantear una facultad especial como la voluntad en el sentido de un libre albedrío para explicar el motivo por el que actuamos de una manera u otra. Las decisiones están basadas

en nuestro carácter, que, a su vez, puede estar influido por la educación recibida por padres y maestros. Estas decisiones procedentes del propio carácter moldean el carácter mismo y las elecciones futuras, pero todo dentro de un *orden causal cósmico* en el que reina un determinismo incompatible con una voluntad capaz de hacer elecciones propiamente libres. En este sentido, el determinismo causal universal de Séneca no sería consistente con la existencia de un acto de volición incausado, ni tampoco con la ira como un movimiento de la voluntad al modo en que lo concibe Tomás de Aquino.

Sin embargo, esta opinión no es compartida por otros comentaristas como Braicovich (101) y Voelke (161-5). Según este último, Séneca pensaba que la ira es puesta en movimiento por la impresión recibida de un acto incorrecto o injurioso, pero no estalla si la voluntad no la aprueba. Para justificarlo, Volke se basa en el texto donde Séneca afirma que “tener la impresión de recibir un ultraje y anhelar vengarlo... no es propio de un impulso que se excita sin voluntad (*voluntate*) nuestra” (*De ira* II, 1, 3-5)¹². También añade el texto donde Séneca afirma que “si las emociones como la ira no se produjeran mediante nuestra voluntad (*voluntas*) serían invictas e ineludibles” (*De ira* II, 2, 2-3)¹³. Esto significaría que el asentimiento de la ira a la impresión es efectuado por una facultad como la voluntad y que, incluso, hay una teoría implícita de la voluntad en Séneca¹⁴, formada a partir del concepto de asentimiento.

Pero el asunto de la voluntad y su relación con la ira es más complejo. No se reduce a determinar si la ira es o no un movimiento de la voluntad. Como acertadamente señala Inwood (123-4), el que Séneca haga uso del término *voluntas*, no significa que haya sugerido la existencia de una facultad diferenciada cuya función sea producir actos de volición. Por ello,

¹² “Nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere... non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur”.

¹³ “Omnes enim motus qui non uoluntate nostra fiunt inuicti et inuitabiles sunt”. Consúltese, además, *De ira* II, 12, 3-4; III, 13, 7.

¹⁴ En efecto, Donini piensa que “la noción de voluntad en Séneca es un genuino descubrimiento que no puede encontrarse en ninguna otra versión de la filosofía estoica, y ni siquiera entre la filosofía platónica” (202).

la existencia de ciertos pasajes en los que Séneca usa el término voluntad (*De ira* II, 1, 3-5; II, 2, 2-3) no debe llevar a creer que habló de una potencia racional que controle la ira y otros deseos desordenados, porque la misma palabra voluntad también equivale en el lenguaje de Séneca a deseo o disponibilidad general. El verdadero aporte de Séneca al dominio sobre la ira está en que planteó –sin haber elaborado una teoría tradicional de la voluntad– la existencia de fenómenos como autocontrol, autodominio, autoconciencia. A pesar de no referirse a ellos con estos términos, contribuyeron históricamente al desarrollo de lo que hoy se entiende como voluntad. Y así para Inwood, aunque Séneca nunca consideró que la voluntad era el origen de dicho autocontrol, es innegable que atribuyó a la toma de conciencia de sí mismo como objeto un papel esencial en el impacto del alma y una función esencial sobre cómo comportarse moralmente ante las emociones.

4. LOS RECURSOS CONTRA LA IRACUNDIA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO Y SÉNECA

No existe un lugar específico en el que Séneca y Tomás de Aquino expongan sistemáticamente todos los recursos antropológicos disponibles contra la iracundia¹⁵. En el *De ira*, el primero hace un ejercicio en cierto modo fenomenológico, por tratar de ubicar en contextos reales prácticos varios aspectos de ella, y no se centra exclusivamente en la postulación de los medios concretos de controlarla. En cuanto a Tomás de Aquino, dado que la ira está al mismo nivel que la tristeza, pues suele ir acompañada de alguna tristeza sufrida y de la consecuente esperanza de resarcirse tal daño (Aristóteles, *Rethorica* 1378b 4), el Angélico toma prestados un par de remedios contra la tristeza y el temor aplicables también a la iracundia (*Summa* 1-2, q. 42, art. 5; *In Ethicorum* lib. 3, lect. 17, n. 574). Tras una lectura comparativa de ambos autores puede desprenderse la existencia de los siguientes *remedios* comunes al pensamiento de Tomás de Aquino y Séneca.

¹⁵ El lugar más cercano a ello se encuentra en *Summa* 1-2, q. 47.

La consideración anticipada de lo que tiende a enojarme: el primer principio de Séneca para premunirse contra la iracundia se basa en una vigilancia¹⁶ permanente de aquello que sabemos pueda propiciarla. Esto es importante, si no como medio para evitar la aparición de la iracundia, al menos como medio para atenuar sus efectos. Semejante prenotando subyace en Tomás de Aquino, quien parte del siguiente principio tomado del lugar donde habla del temor: “así como el dolor causado por un mal presente se mitiga por razón de su larga duración, así también el temor a un mal futuro se aminora mediante su consideración anticipada” (*Summa* 1-2, q. 42, art. 5, resp.).

Este principio de *la consideración anticipada* de lo que puede hacerme temer, como un remedio contra el temor, es aplicable también a lo que puede hacerme enojar y a su posterior descontrol. No es este el lugar de explicar el papel que Gregorio Magno ejerció sobre el pensamiento de Tomás de Aquino. Tan solo cabe mencionar que Tomás cita a este interesante doctor de la Iglesia, quien explica lo referente a la consideración anticipada del siguiente modo:

Aquel a quien la adversidad coge por sorpresa sin la más mínima preparación, se encuentra como si fuera hallado durmiendo por el enemigo, quien lo apabulla con la misma rapidez con que alguien apuñala a quien no le ofrece resistencia. Mas el que se *anticipa* a las enfermedades inminentes con la más seria previsión, se haya como el que ha puesto una emboscada, que vigila entre los arbustos esperando el asalto del enemigo. De este modo se dispone con toda fuerza para la victoria, de la misma forma en que puede esperarse que sea derrotado si es sorprendido con toda ignorancia. Así que antes de iniciar cualquier acción, la mente debe *anticiparse* al surgimiento de toda clase de contrariedades, buscando siempre estar atenta a ellas, para que estando armada con la coraza de la paciencia, pueda mediante su anticipación a ellas tener

¹⁶ “Algunos piensan que lo mejor es entibiar la ira, no erradicarla, y, una vez eliminado lo superfluo, limitarla a una medida saludable, para conservar aquello sin lo cual decaerá la acción y el poder y la pujanza del espíritu se desvanecerán. En primer lugar, *cerrar el paso a lo pernicioso es más fácil que gobernarlo*, y no admitirlo, más que regularlo una vez admitido; en efecto, cuando ya se ha plantado en sus posesiones, es más poderoso que su gobernador y no consiente verse recortado ni disminuido” (*De ira* I, 7, 1-2).

dominio de lo que pueda ocurrir, y estime como ganancia lo que no llegue a ocurrir.¹⁷ (Gregorio Magno lib. 5, cap. 45, n. 81)

Según Tomás, los sujetos inclinados a la ira tienen movimientos más repentinos que los apacibles (*Summa* 1-2, q. 42, art. 5, arg. 2), y las cosas repentinas contribuyen a aumentar su enfado. Por tanto, si lo que ocasiona la iracundia fuera menos repentino para el que la sufre, podría evitarse. Por eso habla Gregorio de una consideración anticipada de lo que puede hacer perder el control como herramienta digna de tomar en cuenta para luchar contra la eventual iracundia. Por semejantes razones, el que está consciente que se exaspera ante la tos de alguien, un estornudo o una mosca ahuyentada, está mejor preparado que aquel a quien simplemente le acaecen inesperadamente estos eventos.

La distinción consciente entre daño y ofensa: la falta de la debida distinción racional entre lo que ofende y lo que causa daño, puede ocasionar que un sujeto pierda el control, incluso contra sujetos inanimados, animales o niños, lo que no deja de ser indigno y absurdo como lo expresa Séneca en los siguientes términos:

Nos airamos con cosas de las que ni siquiera hemos podido recibir ultraje [...], como el libro que a veces arrojamos por estar escrito con letra muy menuda o rompemos por defectuoso, como los vestidos que rasgamos porque nos desagradan. ¡Qué necio es airarse con estas cosas que ni han merecido ni notan nuestra ira! [...]. Y así como es de locos airarse con las cosas que carecen de vida, lo mismo con los animales irracionales que no nos hacen ultraje alguno porque no pueden *quererlo*; pues no hay ultraje (ὑβρις) si no procede de una intención. Así, pues, pueden hacernos *daño*, como un hierro o una piedra, pero no pueden, de hecho, hacernos *ofensa* [...]. Pues así como es una tontería enfadarse con estos, así también con los niños y con quienes no distan mucho del grado de premeditación de ellos. (*De ira* II, 26, 2)

¹⁷ He traducido el texto al español a partir de la edición italiana de *I Morali sopra il libro di Giobbe*.

La diferencia entre daño y ofensa radica esencialmente en que el daño se provoca a una víctima desprevenida sin su consentimiento (por ejemplo, el puntapié que recibo de un extraño en el metro). En la ofensa, en cambio, la persona ofendida ejerce un papel activo de manera que no puede ser ofendida sin su consentimiento (por ejemplo, no puedo sentirme ofendido si alguien me dice que tengo pies feos cuando no me doy por ofendido, ya sea porque para mí resultan hermosos o porque me resulta irrelevante que sean feos). Dicho de otro modo, mientras que el daño es una calle de sentido único, la ofensa circula en ambos sentidos. Porque para que haya daño basta con sufrirlo aunque no lo apruebe; pero para que haya ofensa, hace falta que me sienta ofendido. Por eso, no está en mis manos ser víctima de un daño, pero sí está en mis manos decidir si acepto o no una ofensa¹⁸.

A esto mismo se refiere Tomás de Aquino, cuando afirma que el menosprecio ocasionado por el que provoca la ira debe ser percibido racionalmente como injusto por quien la padece, pues la ira surge solo ante lo que se considera injusto (*Summa* 1-2, q. 47, art. 2, resp.). Pero si a pesar del proceder del otro no me siento despreciado, agraviado ni mucho menos ultrajado, no hay ofensa verdaderamente, y esto es algo que en cierta medida depende de uno controlar.

Si se pierde de vista la distinción entre daño y ofensa puede ocurrir lo que de hecho sucede en diversas ocasiones: la mayoría de los seres humanos toman la ofensa que se les presenta como un daño categórico, así, lo que era solo un daño imaginario, lo que podía evitarse mediante un ejercicio de control sobre los pensamientos, acaba provocando un contraataque drástico, es decir, un daño real. Con ello, acabamos relevando lo banal, convirtiendo lo que tan solo era un montecillo de arena en una montaña¹⁹.

¹⁸ Como dice Lou Marinoff, “puedo sufrir daños en contra de mi voluntad, pero nunca ofenderme en contra de mi voluntad” (145).

¹⁹ Lou Marinoff (146) documenta casos en que un simple desdén de palabra o gesto se reciben con fuerza letal. Así, por ejemplo, los niños en edad escolar atacan a sus compañeros y maestros de forma mortífera como respuesta a supuestos desaires; la sociedad enjuicia a eruditos, artistas y científicos porque su obra no era del gusto de todos; y en algunos barrios, una sencilla falta de respeto contra alguien se castiga con la muerte violenta. Todos estos casos son el resultado de tomar las ofensas que se presentan como un daño.

Remoción de la sensación percibida de menosprecio: al llegar a la mente la impresión de que la propia excelencia es cuestionada, ya sea porque alguien sospecha que no tiene tal excelencia o porque según otros es escasa, el primer impulso que aparece en el irritado es pretender atacar de inmediato porque dicho menosprecio ofende el amor propio, principalmente cuando el desprecio se hace público. Por eso, para Séneca, el mejor remedio contra la ira es diferir el tiempo de respuesta ante diversas situaciones en las que normalmente se reacciona con precipitación (Séneca, *De ira* II, 29, 1)²⁰.

¿En qué sentido cabe entender esta idea? Por falta de las debidas disposiciones interiores para examinar cada evidencia, el airado tiende a irritarse antes de pensar; a juzgar con precipitación viendo cien males donde solo hay uno. Esto sucede principalmente por *credulidad*, pues de las cosas que me ofenden, varias surgen por hacer caso de lo que otros dicen. Ante esta situación, si se quiere actuar con prudencia, “a menudo ni siquiera hay que escuchar [...] suprimiendo del espíritu la sospecha y la conjetura” (*De ira* II, 24, 1)²¹.

No es casual que tanto Séneca como Tomás de Aquino insistan en frenar la *curiosidad* por saber lo que se dice de uno mismo, como un recurso poderoso para adelantar en el propósito de reducir la percepción de menosprecio, que es causa formal de la iracundia. Son conocidas las críticas de Tomás de Aquino a la incontinencia de espíritu procedentes del deseo irrefrenable de conocer lo que no aprovecha al individuo por posesión de una imaginación descontrolada, como ocurre con aquel que quiere saberlo

²⁰ Anteriormente ya había afirmado que “la causa de la iracundia es la suposición de un ultraje, de la que no hay que fiarse sin más. Ni siquiera hay que avenirse con lo evidente y manifiesto, pues algunas falsedades tienen la apariencia de lo verdadero. *Hay que dar siempre largas: el tiempo hace evidente la verdad*” (*De ira* II, 22, 2-3).

²¹ Naturalmente, otra será la actitud a tomar frente, no a lo que me cuenta alguien, sino frente aquello de lo que yo mismo soy testigo, en cuyo caso, hay que examinar las condiciones y la voluntad de quienes provocan la ira: ¿es un niño o es un padre? ¿Sabe lo que hace o actúa por ignorancia? A este mismo aspecto intencional y volitivo del que provoca la ira se refiere igualmente Tomás de Aquino al distinguir entre irritarse contra quien obra por pasión, ignorancia o elección (*Summa* 1-2, q. 47, art. 2, resp.).

todo²². En esta misma dirección, pero empleando un lenguaje más directo, afirma Séneca:

No interesa verlo todo, oírlo todo. Pasemos por alto muchos ultrajes, pues el que los ignora, la mayoría de las veces ni siquiera los recibe. ¿No quieres ser iracundo? No seas curioso. Quien anda investigando qué han dicho de él [...] él mismo se intranquiliza. Así, pues, unas cosas hay que *diferirlas*, otras *desdeñarlas*, otras *disculparlas*. (*De ira* III, 11, 1)

Solo la prudencia tan apreciada por Tomás sabrá indicar, analizadas las circunstancias, cuándo se trata de asuntos que hay que diferir, desdeñar o disculpar²³, y de las cuales, no ha de soslayarse que otro punto de contacto interesante entre Tomás de Aquino y Séneca radica en la aceptación del perdón como cierto remedio a la ira. Por parte del primero no hay duda de ello²⁴, En cuanto al segundo, frente a un estoicismo tradicional que en función de la *apatheia* condenaba toda afección como perniciosa, incluida la compasión, en Séneca se manifiesta un humanismo cercano al cristianismo, que considera como propios las alegrías y sufrimientos del prójimo (Séneca, *Epístolas* 95, 51-53), admitiendo que “a menudo, la compasión ha echado atrás la ira” (*De ira* I, 17, 4) e incluso habla del perdón, si bien es cierto que su defensa de la racionalidad lo lleva a

²² “Querer conocerlo todo es signo de estupidez o de precipitación” (*In de Caelo et Mundo* lib. 2, lect. 7, n. 4).

²³ Tomás de Aquino se refiere al sentido del humor como elemento adicional para alejar la ira, admitiendo sin embargo que el mismo recurso al humor puede provocar la ira cuando hace que alguien se sienta injustamente despreciado (*Summa* 1-2, q. 47, art. 3, sol. 3). Por su parte, Séneca se refiere al buen humor contra la iracundia citando el caso de Sócrates, quien una vez “golpeado de un codazo no dijo nada más que *era una lástima que los hombres no supieran cuándo debían salir a la calle con casco*” (*De ira* III, 11, 2-3).

²⁴ “Los que se arrepienten de las injurias causadas y confiesan que se equivocaron, se humillan y *piden perdón*, aplacan la ira” (*Summa* 1-2, q. 47, art. 4, resp.). Según Tomás, la razón por la que una respuesta suave tiene el poder de quebrantar la ira lleva implícito el reconocimiento por quien pide perdón, de que no desprecia, sino que estima en mucho a aquel ante el cual se humilla.

anteponer al perdón la necesidad de pensar como primer recurso²⁵: pues quizás los autores de nuestra ira podrían presentar sus excusas después, quizás no les quedaba actuar de otra manera o quizás no han obrado intencionalmente (*De ira* II, 26, 3).

Disminución en la estimación de la propia excelencia: si al momento de juzgar lo que me indigna de los demás fuera capaz de considerar las propias ofensas que he cometido a los otros y la paciencia que han tenido que manifestar los demás para soportarme, podría reducirse la ira que me causan sus acciones.

Gregorio Magno explica este punto en un pasaje que no era desconocido por Tomás de Aquino (*Summa* 1-2, q. 48, art. 4, resp.), con las siguientes palabras:

La consideración de nuestra propia miseria ayuda a disculpar los males que nos han hecho los demás. Porque el ser humano que [...] tiene presente que pueda haber alguna cosa por la que él mismo deba ser soportado, lleva con más paciencia las ofensas que le han causado. Cuando cada persona recuerda sus propios defectos en el momento en que la ira se levanta en su mente le sucede lo que al fuego que viene a ser extinguido inmediatamente por el agua; pues el que recuerda que él mismo ha ofendido a otros, se avergüenza de no perdonar las ofensas a otros. (Gregorio Magno lib. 5, cap. 45, n. 81)

Esto que aquí aparece planteado por Gregorio y conocido por Tomás de Aquino forma parte de lo que Séneca había venido enseñando mediante las siguientes palabras:

Convenzámonos primero de que nadie de nosotros está sin culpa. Porque de aquí nace la mayor indignación: “no he cometido nada” y “no he hecho nada”. Más bien no reconoces nada. Nos indignamos cuando somos reprendidos [...] con lo cual, en ese mismo instante hacemos mal, ya que a nuestras malas acciones añadimos la arrogancia. ¿Quién es ese que se reconoce inocente respecto a

²⁵ “Exígele –al que se enoja– que primero piense y después perdone” (*De ira* II, 29, 1).

todas las leyes? [...] Te dirán que alguien ha hablado mal de ti: piensa si no lo has hecho tú antes, piensa de cuántos hablas tú. (*De ira* II 28 190-1)

Admitido, pues, que no existe en la vida mortal ningún humano carente de imperfecciones o defectos en el cuerpo y el alma, ni vicios o errores en la inteligencia y la voluntad, debe admitirse que no existe ultraje completamente injusto contra uno mismo, únicamente injusto bajo determinado aspecto. El que con sus palabras me recuerda alguna imperfección puede no tener razón para recordármela, pero no hace sino expresar una condición real de mi naturaleza humana como es mi fragilidad.

Como dice Tomás de Aquino en otro sitio:

Cuanto más arrebatado es uno en sus afectos interiores, tanto con mayor dificultad se refrena en lo exterior. Tal es entre todos los afectos la ira contra la cual existe la mansedumbre. ¿Mas cómo seremos mansos con los malos? Esto no parece posible. Respuesta: Pónte a pensar en cómo eras. Contra la ira el mejor remedio es reconocer la propia fragilidad. (*In Epistulam* cap. 3, lect. 1)

Reflexión sobre lo desagradable y grotesco de enojarse: Tomás de Aquino cita una frase de Beda en la que afirma que: “la puerta de todos los vicios es la iracundia. Si está cerrada, las virtudes proporcionarán paz interior, mas si está abierta el espíritu estará armado para cometer cualquier clase de maldad” (*De malo* q. 12, art. 5). Para responder a qué clase de maldades da origen la ira, añade: “riñas, presunción, insultos, discusiones, indignación” (*De malo* q. 12, art. 5), que pueden empezar por una chispa y acabar generando algo mayor, como serían crueldades, asesinatos y toda clase de perjuicios. No son pocos los casos en los que se atribuye a la ira la pérdida de cosas sumamente valiosas como el empleo, el matrimonio o la fortuna.

Mientras Tomás reconoce que la ira puede provocar mutismo cuando la perturbación es muy grande, Séneca alude además al hecho de que la ira configura la condición del ser humano en su aspecto físico de una manera permanente. La fealdad (*deformitas*) de semblante del que se enoja ocasionaría según el cordobés un deterioro completo del aspecto corporal.

En este sentido, la pérdida de interés por el arreglo personal, el descuido de la apariencia física y aun el desequilibrio general de todo el cuerpo, serían algunos ejemplos del impacto que puede dejar en la complejión de aquel que se deja llevar por la ira. Dice Séneca:

No existe otro semblante, reflejo de un sentimiento, más alterado: ha *afeado rostros hermosísimos*, las expresiones de tranquilidad las ha vuelto espantosas a la vista; *la elegancia abandona a todos los airados* y, si les han arreglado el manto como mandan los cánones, llevarán arrastrando la ropa y *renunciarán a todo cuidado de sí mismos*. Si la disposición de sus cabellos lacios de natural o por artificio no es fea, se les encrespan junto con el ánimo. Sacudirá su pecho una respiración jadeante, el estallido rabioso de la voz les tensará el cuello [...]. Acto seguido, *desequilibrio de todo el cuerpo*. (*De ira* II, 35, 3)

Como parte de una serie de preceptos morales basados en el ascetismo pitagórico de tipo estoico, Séneca menciona a Quinto Sextio, filósofo romano del siglo I a. C., quien establecía la utilidad de mirarse en el espejo para buscar con ello modificar la expresión de la ira. La explicación de Quinto es recogida por Séneca en los siguientes términos:

Según afirma Sextio, a algunos les ha sido útil mirarse en un espejo cuando están airados. Los dejó aturridos una mudanza tan grande en su persona. En una palabra, traídos a la realidad, no se reconocieron: ¡y qué poquito de su verdadera deformación les restituía la imagen reflejada en el espejo! [...] De todos modos, no vayas a creer que nadie haya desistido de su ira por un espejo. (*De ira* II, 36, 1-3)

El rostro capturado en un espejo es el reflejo de lo que es el espíritu por dentro. Y así, una figura tan atroz como la que proyecta en él un sujeto furioso, tendría el poder de reflejar una deformación más profunda en el espíritu. De aquí que la eficacia de la técnica del espejo para desalentar la iracundia descansará posteriormente en la necesidad de esforzarse por poner en el rostro la expresión contraria a la que refleja la ira cuando uno se

contempla irritado. No es aquí el lugar para hablar en extenso del particular, baste por el momento señalar que el recurso a los remedios físicos también puede facilitar al espíritu el ejercicio de la paciencia a un nivel interior.

5. VALORACIÓN GENERAL

No escapa a nuestra consideración el hecho de que el planteamiento de Tomás de Aquino acerca de la ira parte de presupuestos diferentes a los de Séneca. La misma historia de la filosofía ha mostrado que existe cierta escisión entre el mundo antiguo –al que perteneció el segundo– y el mundo cristiano –al que perteneció el primero–, ello respecto de temas generales como el problema del mal, la noción de persona o la resurrección de los muertos. Y aunque no ha sido nuestra intención abordar específicamente sus diferencias, conviene señalar el distinto tratamiento que ambos autores dieron al tema de las pasiones. Si Tomás de Aquino hubiera tenido que hacer concesiones como Séneca a una doctrina como la *apatheia* (*Epístolas* 78, 13-16), entonces se habría visto obligado a renunciar a un principio esencial de su antropología como es el influjo positivo que las pasiones en general aportan a la vida humana. Pasiones como la tristeza y el temor no tienen cabida en el pensamiento de Séneca. A diferencia de ello, Tomás encuentra que la misericordia es cierta tristeza buena, y oponerse al mal para huir de él con serenidad es fruto de un temor bueno. Con esto, demuestra seguir el pensamiento de Agustín de Hipona más que la antropología de Séneca: “si es *apatheia* no tener miedo alguno que nos espante, ni dolor que nos aflija, entonces debemos huir de la *apatheia* en esta vida si queremos vivir rectamente” (Hipona, *De civitate* XIV, 9)²⁶. Y aunque Tomás no llega a concebir la ira como una enfermedad del alma, con todo, el Aquinate reconoce que es algo que, al igual que las enfermedades físicas, perturba la parte corpórea del ser humano²⁷.

²⁶ Según la traducción de Agustín de Hipona. *Obras*, vol. 17.

²⁷ “Por la gran perturbación que se da en la ira, aparecen principalmente en los airados ciertas señales en los miembros exteriores” (*Summa* 1-2, q. 48, art. 2, resp.). Por miembros exteriores se refiere al corazón, la lengua, el rostro, los ojos y la boca.

A diferencia de Séneca, quien difícilmente acepta la existencia de alguna ira virtuosa, Tomás de Aquino reconoce, de las tres clases por él distinguidas (pasión, *vindicatio*, iracundia), el aporte para el crecimiento moral de la persona en cuanto a los dos primeros sentidos se refiere²⁸, no así en el tercer caso que como se comprenderá, se trata de una ira viciosa por su esencia. La bondad de la ira en los dos primeros sentidos descansa en el principio conocido de que un impulso como el que brota del apetito irascible, cuando es canalizado mediante la voluntad, puede convertirse en una ira moralmente útil para aquellos ámbitos de la vida en que se requiere hacer algo con cierta prontitud y eficacia (indignarse contra los vicios facilita la adquisición de la virtud). Tomás de Aquino, en *De malo* (c12, a1, resp), basa su afirmación en el hecho de que es más perfecto para el ser humano tender al bien, no solo mediante facultades como la razón y la voluntad, sino cuando además concurren a dicho bien las facultades sensibles, como es el caso del apetito irascible.

Asimismo, existen otras diferencias interesantes entre ambos autores. Como la relacionada con la gravedad de la ira respecto de la lujuria. Para Séneca, la ira es más grave que la lujuria²⁹. En cambio, para Tomás la ira es menos grave que la lujuria porque la justicia, que es el bien del cual se origina la irascibilidad que puede desembocar en iracundia, es mejor bien que el placer que apetece el lujurioso (*Summa* 2-2, q. 158, art. 4, resp).

Entre Tomás y Séneca existen paralelismos en relación con sus intereses comunes (la naturaleza del ser humano que se indigna) como también e con la metodología empleada por cada uno para postular remedios, ya que para ambos hay que partir de la observación del comportamiento para determinar las causas de la irritación en el ser humano, que una vez removidas abren paso al remedio. Y así, desincentivando todo aquello que detona la iracundia, puede llegarse a recursos prácticos y preventivos tomados de la

²⁸ Como dice Cogley, “Tomás concuerda con Aristóteles en que la ira entraña un deseo de corregir mediante un castigo conveniente, y en que la reparación que de ello emana puede ser justa si está correctamente motivada y es proporcional a la ofensa” (207). Enseguida afirma que “No está claro que toda ira motivada por la venganza o la agresión sea irracional”.

²⁹ “[La ira] es mucho peor que la lujuria, porque esta goza con sus propios placeres, aquella con los sufrimientos ajenos” (*De ira* III, 5, 5).

vida cotidiana, mediante previo ejercicio de la reeducación de los propios pensamientos, es decir, los recursos planteados descansan en el principio de que hay que desviar mentalmente la atención de todo aquello que genera conflictos innecesarios evitables, que perjudican la de relación con los demás. Aunque ello ameritaría un estudio más amplio, puede afirmarse que los recursos presentados por Séneca y Tomás no implican pasividad, sino una actitud activa de confianza en la razón para poder aplacarlos.

Séneca se propone distinguir entre las cosas que uno puede controlar y aquellas que escapan al propio control. Con esta estrategia, buscaría que el ser humano deje de perder tiempo indignándose con aquellas cosas que no lo merecen y que no siempre depende de uno evitarlas. Aquí se incluyen los comportamientos de otros que nos afectan y que son tomados como un daño cuando se ofrecían tan solo como una ofensa que, de no haber sido considerada como tal, habría resultado menos trascendente de lo que parecía.

Este aspecto de la moral senecana era igualmente relevante para Tomás de Aquino, quien sostenía que la razón se presenta como un regulador de la emoción. Si la percepción de menosprecio influye como detonante de la iracundia, entonces, al modificar mentalmente el juicio que se tiene sobre las cosas, se puede modificar la respuesta hacia tales acontecimientos, de modo que lo decisivo dejan de ser los hechos que desencadenan la iracundia, sino la reacción que se tiene frente a ellos.

Estamos conscientes de que el tratamiento de este tema no se resuelve presentando algunos puntos de contacto entre autores tan dispares, ni mostrando lo razonable de sus planteamientos. Reconocemos, por el contrario, que sus reflexiones respecto de la ira han sido cuestionadas por algunos autores que desestiman los recursos para el dominio de la iracundia aquí presentados. A partir de una lectura deconstructivista de Foucault, por ejemplo, Braicovich, considera que los recursos de Séneca no fueron concebidos con el propósito de dominar la iracundia, sino de reprimirla. También afirma que los elementos propuestos en sus obras (al menos en los dos primeros libros) estarían basados en premisas intelectualistas, y que además de presentar problemas irresolubles se limita a ofrecer “ejemplos y variaciones retórico-pedagógicas” (Braicovich 87).

En cuanto a Tomás de Aquino, los elementos que plantea al momento de abordar la dinámica de la ira no son inmunes a la crítica moderna. Existe, por ejemplo, la inclinación a considerar que la doctrina tomista de la ira se basa en una concepción cognitivista. El cognitivismo postula que en la explicación causal de las emociones siempre está presente la valoración de un objeto —persona o cosa—, de la cual depende el impulso a favor o en contra de ese objeto.³⁰ Debido a que en los sentidos de la ira como *vindicatio* e iracundia, Tomás de Aquino postula que, para que se produzca, debe existir una valoración a) de estar siendo menospreciado, b) de padecer un daño injustamente; c) de que poseemos una determinada excelencia; d) de que hemos sufrido una disminución de dicha cualidad, e) de que podemos obtener cierta reparación en virtud de nuestro enfado, la conclusión es que existiría una matriz cognitivista en la explicación dada por Tomás sobre el origen de la ira³¹.

El intelectualismo y cognitivismo atribuidos a las doctrinas de Séneca y Tomás de Aquino sobre la ira es un asunto que ameritaría una reflexión posterior. Y aun cuando se compruebe desde la perspectiva crítica que la doctrina de ambos está afectada por dichos rasgos y que los presupuestos sobre los que descansa la doctrina de ambos autores posee indudablemente limitaciones, no es suficiente para afirmar la inexistencia de elementos valiosos presentes, que al paso de los siglos han permitido entender mejor la naturaleza antropológica de la ira y cómo conducirse ante ella, aspecto del cual se han beneficiado corrientes filosóficas contemporáneas que se interesan por un análisis como el que aquí nos ha parecido que merecía la pena realizar, y sobre el que aún no se ha dicho la última palabra.

³⁰ Al menos en la versión propuesta por M. Arnold en *Emotion and Personality*, donde la autora analiza la teoría de las emociones en Tomás de Aquino, vinculándola con la teoría clásica de Aristóteles.

³¹ Malo Pé critica este enfoque cognitivista afirmando que la emoción no puede reducirse a la valoración, pues su intencionalidad es al mismo tiempo una afección, que se presenta como una totalidad dotada de características somáticas y psíquicas. Además, los cognitivistas no son capaces de explicar cuál es la función de la valoración, ni por qué el objeto se juzga de forma positiva o negativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquinatis, Divi Thomae. *Commentaria ad Epistulas Pauli Apostoli. Expositio super Epistulam ad Titum [In Epistulam]*. Tomo 3. Leodii: H. Dessain, 1858.
- .. *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo, De generatione et corruptione, et Meteorologicorum [In de Caelo et Mundo]*. Vol. 3. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886.
- .. *Quaestiones disputatae de veritate [De veritate]*. Vol. 22: *Quaestiones 21-29*. Roma: Editori di San Tommaso, 1976.
- .. *Quaestiones disputatae de malo [De malo]*. Vol. 23. Roma-París: Commissio Leonina- J. Vrin, 1982.
- .. *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi [In Sententiarum]*. Vol. 3. París: Lethielleux, 1933.
- .. *Summa Theologiae [Summa, 1-2]*. Vol. 6: *Prima secundae. Quaestiones 1-70*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891.
- .. *Summa Theologiae [Summa, 2-2]*. Vol. 9: *Secunda secundae. Quaestiones 57-122*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1897.
- .. *Summa Theologiae [Summa, 2-2]*. Vol. 10. *Secunda secundae. Quaestiones 123-189*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1899.
- Aquino, Tomás de. *Comentario de la Ética a Nicómaco de Aristóteles [In Ethicorum]*. Traducido por Ana María Mallea. Buenos Aires: CIAFIC, 1983.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea [Ethica Nicomachea]*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2000.
- .. *Retórica [Rethorica]*. Traducido por Quintín Racionero. Madrid: Gredos: 2000.
- Arnold, Magda. *Emotion and Personality*. Vol. 1. Nueva York: Cassel, 1960.
- Braicovich, Rodrigo Sebastián. “Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca”. *Ideas y Valores*, vol. 64, n.º 158, 2015, pp. 85-105.
- Cicerón, Marco Tulio. *Discursos*. Vol. 3: *Discurso en defensa de Quinto Roscio el comediante*. Traducido por Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1991.

- Cogley, Zac. "A Study of Virtuous and Vicious Anger". *Virtues and Their Vices*. Editado por Kevin Timpe y Craig Boyd. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Donini, Pierluigi. *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Turín: Rosenberg y Sellier, 1982.
- García Garrido, José Luis. "Séneca en el pensamiento pedagógico de la Antigüedad cristiana y el Medioevo". *Revista Española de Pedagogía*, vol. 30, n.º 118, 1972, pp. 193-205.
- Graver, Margaret. "Action and emotion". *Brill's Companion to Seneca*. Editado por Gregor Damschen y Andreas Heil. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- Gregorio Magno. *I Morali sopra il libro di Giobbe [Moralia]*. Tomo I (libros 1-8). Nápoles: Simone, 1745.
- Hipona, Agustín de. *Obras*. Vol. 17: *La ciudad de Dios [De civitate]*. Traducido por José Morán. Madrid: BAC, 1958.
- Inwood, Brad. "The Will in Seneca the Younger". *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca*. Editado por John Fitch. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Jarozewicz, Albinus. *Senecae philosophia et S. Thomae Aquinatis de moralitate atque educatione affectuum doctrina*. Friburgo: 1932.
- Malo Pé, Antonio. "Teorías sobre las emociones". 2007. *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, www.philosophica.info/.
- Marinoff, Lou. *Pregúntale a Platón*. Traducido por Gloria Sanjuán. Barcelona: Byblos, 2007.
- Ramírez, Santiago. *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae Expositio (QQ. XXII-XLVIII)*. Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973.
- Rist, John M. *Stoic Philosophy*. Londres: Cambridge University Press, 1969.
- Rodríguez Bachiller, Ángel. "La proyección de Séneca en santo Tomás". *Estudios sobre Séneca*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965.
- Séneca. *Diálogos: Sobre la providencia. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio. Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*. Traducido por Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos, 2008.

- . *Epístolas morales a Lucilio*. Traducido por Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1989.
- Spanneut, Michel. "Influences stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas d'Aquin". *The Ethics of St. Thomas Aquinas*. Editado por L. Elders y K. Hedwig. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984.
- Verbeke, Gerard. "Saint Thomas et le stoïcisme". *D'Aristote à Thomas d'Aquin*. Leuven: Leuven University Press, 1990.
- . *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1983.
- Voelke, André-Jean. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. París: Presses Universitaires de France, 1973.