

ENTRE LA TRISTEZA Y LA ESPERANZA

(Santo Tomás comenta el libro de Job)

JOSE IGNACIO SARANYANA

SUMARIO

I. Estado de la cuestión. — II. En torno a la disposiciones del sujeto. — 1. La moción especificativa. — 2. Los estados de ánimo persistentes. — a) La tristeza del alma. — b) Efectos de la tristeza. — 3. La esperanza: pasión y virtud. — III. Tristeza y esperanza. — IV. Esperanza y esperanzas.

La *Expositio super Iob ad litteram* (1) pertenece al género de comentarios tomistas a la Sagrada Escritura, cuya redacción (al menos la redacción aprobada) es del propio Santo Tomás. En esto, precisamente, se distingue de las "lecturas". Esta obra, que para muchos es la mejor de sus comentarios bíblicos, es, al mismo tiempo, la que menos datos cronológicos contiene, por lo que no es posible da-

(1) Seguiremos la edición Leonina (vol. II: *textus*), publicada en Roma (*ad Sancta Sabinae*) 1965, que constituye el tomo XXVI de las obras completas de Santo Tomás preparadas por dicha comisión. El modo de citar será, también, según los usos de la Leonina, es decir: la primera cifra significa el capítulo del libro de Job; la segunda, el versículo; y la tercera, la línea del comentario, según la versión Leonina. Prescindimos de las diferencias que se aprecian en la distribución del texto, p. ej., entre las ediciones Piana (1570-71), Parmesana (*Parm.*, 1852-72) y Vivès (1871-80 en la 1.^a ed.), y la Leonina, que no afectan al sentido teológico del *Comentario*.

Sobre el valor de la ed. Leonina, dirigida por DONDAINE, cfr. MICHAUD-QUANTIN, *L'édition critique de l'Expositio super Iob de S. Thomas A.*, en "Rev. Scien. Phil. en Théol.", 50 (1966) 407-410. Como introducción general puede ser útil A. COLUNGA, *El Comentario de S. Tomás sobre Job*, en "La Ciencia Tomista", 25 (1971) 45-50.

tarla con un mínimo de probabilidad. Sobre la base de razonamientos de crítica interna, Mandonnet (2) y Glorieux (3) sostienen la hipótesis de correspondencia con el segundo período docente parisino (1269-72), aunque algunos (4) se inclinan más por la primera época italiana (1261-64), basados en un sólido testimonio de Tolomeo de Lucca (5).

Este *Comentario*, que despertó ya la admiración de los medievales, entre ellos, Guillermo de Tocco (6), su biógrafo, sigue cosechando alabanzas, hasta el punto de que Spicq lo califica como el tipo más expresivo de la fórmula de interpretación de la Sagrada Escritura, según los moldes del siglo XIII, a tenor de los cuales, "los comentarios bíblicos... son lecciones de profesores de teología que se proponen no sólo dilucidar el sentido de los textos, sino encontrar en ellos la solución de problemas dogmáticos o morales, y sacar de ellos los elementos de sistematización teológica cuya elaboración tratan de efectuar" (7).

El tema central de la *Expositio*, fiel en todo al propósito del autor inspirado (8), es también "demostrar, con argumentos válidos que la Providencia de Dios gobierna las cosas humanas" (9). Por ello, y puesto que el comentario

(2) Vid. P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, en "Revue Thomiste", 33 (1928) 146-150.

(3) Vid. P. GLORIEUX, *Essai sur les Commentaires scripturaires de saint Thomas et leur chronologie*, en "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", 17 (1950) 259-260.

(4) Cfr. por ejemplo, A. WALZ, *Écrits de saint Thomas*, en DTC 15, 636-637. Muy útil resulta, como resumen sobre el estado actual de la polémica sobre la cronología de los escritos aquinatenses, la consulta de J. M. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomás*, en "Scripta Theologica", 3 (1971) 539-579. Los editores de la Comisión Leonina se inclinan por fecharlo entre 1261 y 1264, en Orvieto (cfr. *Prefatio*, p. 19).

(5) Cfr. "Archivum Fratrum Praedicatorum", 31 (1961) 151.

(6) "Scripsit super Iob ad litteram, quem nullus Doctor litteraliter tentavit exponere propter profunditatem sensus litterae, ad quem nullus potuit pervenire" (*Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Acta Sanctorum*, marzo I, Amberes 1668, 665).

(7) C. SPICQ, *Saint Thomas exégète*, en DTC 15, 695.

(8) Santo Tomás considera el libro de Job entre los libros "per Spiritum Dei sapienter ad eruditionem hominum conscriptorum" (*Prol.* 53-54).

(9) *Prol.* 55-58.

es *ad litteram* (10), el Angélico deberá estudiar a fondo el sentido del dolor: ya que el libro de Job, para lograr la finalidad antes señalada, parte del supuesto de que la Providencia gobierna las cosas naturales y de que Dios —por su divina misericordia— puede conceder a veces bienes a los hombres malos; pero plantea la difícil cuestión “del sufrimiento múltiple y grave de un cierto varón, dechado de virtud” (11), es decir, justo, y, por tanto, hipotéticamente merecedor de un premio por sus buenas obras. He aquí el gran misterio que el Aquinatense abordará, pues “que los justos sean afligidos sin motivo, parece minar totalmente el fundamento de la Providencia” (12).

En este contexto, y en base al relato inspirado —de cuya historicidad no duda en ningún momento (13)—, Santo Tomás plantea en *tres ocasiones* (14) un tema antiguo y clásico: si el hombre virtuoso puede padecer tristeza, o, en otras palabras: si la tristeza es compatible con la virtud moral.

I. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En el primero de los pasajes citados, el Angélico alude a la polémica entre estoicos y peripatéticos, que resume brevemente:

“Porque los estoicos afirmaron que los bienes exteriores no son, en modo alguno, bienes del hombre, y que ante su pérdida no podía haber tristeza alguna en el corazón del sabio. En cambio, los peripatéticos sos-

(10) *Prol.* 99.

(11) *Prol.* 69-71.

(12) *Prol.* 66-67.

(13) Después de considerar Ez 14, 14 y Iac 5, 11, concluye: “sic igitur credendum est Iob hominem in rerum natura fuisse” (*Prol.* 89-90), es decir, que existió realmente, y que, por tanto, el libro no es una parábola amañada, para arbitrar un tema con que poder discutir sobre la Providencia. No quiere entrar, sin embargo, en la cuestión del autor del libro y tiempo de su composición (Cfr. *Prol. in fine*).

(14) *Super Iob* I, 20, 737; III, 1, 3; VI, 6, 80. Implícitamente en I, 21, 817.

tuvieron que los bienes exteriores tienen para el hombre alguna razón de bien, y aunque no son ciertamente los principales, sin embargo están ordenados instrumentalmente al bien principal del hombre, que es el bien de la inteligencia. Por ello concedían que el hombre sabio puede entristecerse con moderación en la pérdida de los bienes exteriores con tal de que la tristeza no llegara a absorber a la razón, hasta apartarse de la rectitud. Este parecer es más verdadero y concuerda con la doctrina eclesiástica, como aparece en el *De Civitate Dei* de San Agustín” (15).

En la segunda cita aludida, después de resumir brevemente y en otros términos el planteamiento que acabamos de referir, añade, para apoyar la opinión de los peripatéticos:

“Pues la razón no puede eliminar la condición de la naturaleza; ahora bien, es natural a la naturaleza sensible deleitarse y gozarse en las cosas agradables, y dolerse y entristecerse en las nocivas. Por consiguiente, la razón no puede eliminar la realidad de la tristeza. Pero logra la razón controlarla, evitando que la tristeza la desvíe de su rectitud. Tal opinión está también de acuerdo con la Sagrada Escritura que consigna tristeza en Cristo, en quien se da la plenitud de toda virtud y sabiduría” (16).

Más adelante, al comentar el capítulo sexto, Santo Tomás señalará que es propio del afligido prorrumpir en quejas, como los animales, a quienes se asemeja el hombre en su naturaleza sensitiva; y añadirá que lo natural no puede evitarse totalmente (17), para volver, luego, a repetir el parecer de los estoicos:

(15) *Super Iob* I, 20, 737-749. El texto de SAN AGUSTÍN se encuentra en *De Civitate Dei* lib. XIV, c. 9 (PL 41, 413).

(16) *Super Iob* III, 1, 7-15. Se refiere implícitamente a Mt 26, 28 y Mc 14, 34. Cfr. también Lc 22, 44.

(17) Cfr. *Super Iob* VI, 65-70.

“Podría alguno insistir, que es cosa natural que el dolor interior (*dolor conceptus*) se manifieste con la voz, pero que no es propio del sabio concebir interiormente tristeza por cualquier causa, como afirmaron los estoicos. Pero Job prueba que esta afirmación va contra la naturaleza sensitiva. Porque los sentidos no pueden menos que rehuir lo que es nocivo y perjudicial... (Por tanto) es imposible aceptar sin tristeza lo que los sentidos internos captan como nocivo” (18).

No obstante, Santo Tomás insistirá en que Job pone especial empeño en defenderse contra una tristeza inmoderada, para no verse arrastrado a algún vicio (19). De esta forma —concluye Santo Tomás—, Job refuta la doctrina de los estoicos, que también parece sostenía su amigo Elifaz, y se afana por probar la tesis que apoyaron los peripatéticos (20).

En los párrafos anteriormente transcritos, el Angélico ha tomado ocasión del texto sagrado para reafirmar algunos de los puntos capitales de su doctrina sobre las pasiones: que la tristeza es natural, y propia de la naturaleza sensible; que los sentidos internos (fantasía o sentido común, memoria, imaginación y cogitativa), al captar algo como nocivo (un mal presente), están en el origen de la tristeza; que la razón no puede eliminar esa tristeza, pero sí controlarla; que los bienes exteriores son bienes, aunque subordinados, para el hombre virtuoso; y que la doctrina por él propugnada —que es la de los peripatéticos— es la doctrina católica (sic!).

En la Ia-IIae de la *Summa Theologiae*, manual escrito en 1269-70, Santo Tomás aborda de nuevo el tema (21) y refiere brevemente la polémica entre la Stoa y los peripatéticos (22). Pero en esta obra —en contraste con la

(18) *Super Iob*, VI, 6, 78-94.

(19) Cfr. *Super Iob* VI, 7, 95 ss.; VI, 12, 126 ss.

(20) Cfr. *Super Iob* VI, 12, 163-168.

(21) Cfr. *STh.* I-II, q. 24, a. 2c y q. 59, a. 2c. Cfr. también, p. ej., III, q. 15, a. 4, ad 2.

(22) Santo Tomás se inspira claramente en el resumen histórico que presenta SAN AGUSTÍN en *De Civitate Dei*, lib. IX, c. 4 (PL 41,

Expositio— aventura una crítica sistemática a los estoicos, que justifique, al mismo tiempo su propio parecer, acorde con Aristóteles.

En su opinión, las confusiones radican en un defecto analítico, pues los estoicos no distinguían claramente entre apetito sensitivo (*appetitus sensitivum*) y apetito intelectual (*appetitus intellectivum*), y en consecuencia, tampoco podían diferenciar convenientemente las pasiones del alma, de los movimientos de la voluntad o afectos (*affectiones*). Y puesto que denominaban “voluntad” a todo movimiento racional, y “pasión” a todo movimiento fuera de los límites de la razón, al no distinguir entre afectos desordenados y pasiones, aquéllos como éstas eran igualmente desechables por el hombre virtuoso, como lo son las enfermedades del alma. Es decir, que “si se llama pasiones a los afectos desordenados, no pueden darse en el virtuoso, *en cuanto deliberadamente consentidas*” (23); sí, en cambio, cuando brotan espontáneamente, es decir, sin consentimiento. De ahí, que toda virtud consistiera fundamentalmente en una liberación de las pasiones.

Por eso, precisamente, Santo Tomás se pregunta en la *Summa*: *Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia* (24), en excelente diálogo con la Stoa. Y de nuevo, al hilo de la narración agustiniana (25), recuerda que los estoicos hablaban de tres *pasiones buenas*: “voluntad” en lugar de “concupiscencia”; “alegría” en lugar de “gozo”; “cautela” en lugar de “miedo”. Pero negaron que pudiera haber algo en el alma del sabio (virtuoso), en lugar de la “tristeza”, porque ni los bienes corporales ni su falta tendrían valor para él: su único mal sería el vicio. “Sed hoc irrationabiliter dicitur”, puesto que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, y, por tanto, puede entristecerse moderadamente por

258-260). Incluso las referencias a Cicerón, que el Angélico esgrime en *STh.* I-II, q. 24, a. 2c y en *STh.* I-II, q. 59, a. 1, obj. 3 y a. 2, obj. 2, coinciden con las únicas citas aportadas por el Obispo de Hipona al comienzo del lib. I, c. 4: *Tusculanae* lib. III, c. 4 y lib. IV, cc. 5 ss.; *De finibus*, lib. III, c. 20.

(23) *STh.* I-II, q. 59 a. 2c.

(24) *STh.* I-II, q. 59, a. 3c.

(25) Cfr. *De Civitate Dei*, lib. XIV, c. 8 (PL 41, 411).

falta de algunos bienes externos, aunque no sean éstos sus supremos bienes. En definitiva, concluye, el apetito no hace otra cosa que manifestar la repulsa por el mal presente, que también repudia la razón; y en esto se comporta moderadamente conforme al juicio de la razón.

Hasta aquí, a vuelapluma, la doctrina de Santo Tomás en la *Expositio Super Iob* y en la *Summa Theologiae* sobre la posibilidad de que la virtud sea compatible con una moderada tristeza (26).

En el Comentario a la *Etica Nicomaquea*, que suele fecharse alrededor de 1269, Santo Tomás retoma el tema de la moral estoica, que resume y resuelve en términos muy parecidos a los hasta aquí señalados (27).

Por tanto, y después de este somero análisis, podemos concluir que Job no pecó ni ofendió a Dios, al entristecerse moderadamente por la pérdida de los bienes exteriores y de la salud en su cuerpo, que es precisamente cuanto intenta probar el Angélico, al leer el relato sagrado (28).

(26) La principal fuente de conocimiento que Santo Tomás posee de las doctrinas estoicas, procede de las referencias que encuentra en el *De Civitate Dei*. Ofrecemos, a continuación, el contexto de las citas ciceronianas que usa el Angélico al argumentar: MARCO TULLIO CICERÓN, *Tusculanae disputationes* (ed. Pohlenz): a) los estoicos comparan la salud a la virtud, y el vicio a la enfermedad, y distinguen entre vicio y pasión, como entre lo durable y lo cambiante (lib. IV, c. 13, nn. 29-30); b) para los estoicos, las pasiones son, ante todo, enfermedades (lib. IV, c. 10, nn. 23-24); c) no es propio —dicen— del hombre fuerte, cual el sabio, caer en enfermedad, por lo que tampoco puede ceder a las pasiones (*perturbationes*) (lib. III, c. 7, n. 15). El Aquinatense no cita un texto ciceroniano, a nuestro entender el más expresivo, en el que Marco Tulio pone en boca de Varón todo el sistema de Zenón de Citio, fundador del estoicismo antiguo hacia el año 336 antes de Cristo (cfr. *Academicorum reliquae cum Lucullo*, lib. I, c. 10, *passim* (ed. Plasberg). En este precioso pasaje, Cicerón contrapone la doctrina de Zenón a la opinión de los académicos (peripatéticos). No entramos en discusión sobre el pensamiento genuino de Cicerón, menos riguroso que el de la Stoa primera (cfr. S. CUESTA, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín*, Madrid 1945, pp. 127-200).

(27) Cfr. *In I Ethic*, lect. 12, nn. 142-143; *In II Ethic*, lect. 3, n. 272; *In III Ethic*, lect. 18, nn. 538-539; *In X Ethic*, lect. 9, n. 2067; etc. (ed. Spiazzi).

(28) Antes de proseguir, convendría deshacer un equívoco, que si bien no es fundamental para el tema que nos ocupa, sin embargo puede ser útil para comprender el alcance que tienen algunas afir-

II. EN TORNO A LAS DISPOSICIONES DEL SUJETO

Si consideramos atentamente el libro de Job, observaremos que una idea preside implícitamente el contexto de la petición satánica, la de que el varón de Hus es hombre justo, es decir virtuoso: "¿Por ventura Job teme a Dios en balde?" (Iob 1, 9 y paralelos). Luego, si la pérdida de los bienes exteriores, lo que es un mal presente, no afectara con la tristeza al virtuoso, no habría lugar a la tentación. Esto supuesto, Satanás pretende provocar el pecado y el vicio, corrompiendo su virtud, a base de despertar fuertes emociones en su ánimo: "Mas extiende un poquito tu mano y toca a todo lo que posee; y verás si (no) te bendice cara a cara" (Iob 1, 11 y paralelos).

Todo ello, nos lleva como de la mano a las siguientes preguntas o a otras semejantes: ¿Puede ser movida la voluntad por las afecciones del apetito sensitivo?, porque sólo en la voluntad puede haber consentimiento. ¿Pueden, las pasiones, provocar estados de ánimo persistentes, aunque ya hayan desaparecido las circunstancias y los factores emocionales que los desencadenaron? En definitiva: ¿es compatible ese estado de tristeza, de amargura o de angustia, con la vida virtuosa? (29).

maciones de Santo Tomás. Se trata de la oposición entre la doctrina estoica y peripatética. El Angélico señala en la *Summa* —no así, nos parece, en la *Expositio*—, que tal oposición es más aparente que real (cfr. *Sth.* I-II, q. 24, a. 2c). La única diferencia estribaría en que para la Stoa son malas todas las tendencias contrarias a la razón, y, en consecuencia, todas las pasiones. En cambio, para los peripatéticos, escuela posterior a Aristóteles, serían malas ciertas pasiones, es decir, las no "moderadas", por ser contrarias a la razón. Por eso en la *Summa*, cuando Sto. Tomás se declara favorable a los peripatéticos, debe entenderse siempre el genuino pensamiento del Estagirita, y no el de sus seguidores posteriores. Para Aristóteles, como para el Aquinatense, de suyo las pasiones no son ni buenas ni malas, puesto que el valor ético no afecta sino a los actos que de alguna manera son voluntarios y deliberados (cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Eds. Rialp, Madrid 1962, 3.^a ed., pp. 647-653). Más claro es Sto. Tomás en *De Veritate*, q. 26, a. 8, ad 2: "Unde patet quod secundum rem stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, sed erat tantummodo in verbis dissonantia".

(29) Pueden ser útiles algunas disquisiciones terminológicas, que evitarán confusiones. "De hecho, lo que a nivel filosófico se llama

1. *La moción especificativa*

La respuesta al primero de tales interrogantes —según la doctrina del Angélico— podría formularse así: por parte del objeto, es decir, en cuanto a su especificación, el apetito sensitivo mueve a la voluntad, presentándole su objeto a través del entendimiento; las pasiones de los apetitos sensitivos pueden también mudar las disposiciones del sujeto, dificultando el ejercicio de la voluntad, la cual mueve las demás potencias hacia sus actos, a tenor de su objeto propio, el bien en general, que se identifica con el fin subjetivo (30).

De esta forma, Santo Tomás resuelve la aparente paradoja de la moción recíproca (la voluntad mueve al apetito y éste a la voluntad), porque la voluntad no ejerce un dominio despótico, sino político sobre el irascible y concupiscible (31). Lo cual se ilumina, además, por la distinción entre el ejercicio o uso del acto —propio del sujeto— y el estar en acto obrando o en potencia —que es la moción del objeto—. Se trata, pues, de una moción e influencia indirecta, a través de la representación objetiva del objeto pasional (32).

Esto es, precisamente, lo que intenta el demonio: apartar del bien la voluntad de Job, por medio de una fuerte

apetito sensitivo (en el plano entitativo) y *pasión* (en el plano funcional), puede considerarse a nivel empírico como *tendencias* y hábitos o *disposiciones afectivas* (en el plano entitativo), y como *reacciones emocionales* o *estados de ánimo* (en el plano funcional). Tal comparación de términos es demasiado simplista, pero pone de relieve fundamentalmente dos cosas: la primera, que el término pasión, tal y como se entiende en la filosofía tomista, abarca todas las funciones (todos los *actos*) de la vida sensitivo-afectiva, aunque haya autores que reservan únicamente el término pasión para alguna función particular; la segunda cosa puesta de relieve es el hecho de que el acto difiere del respectivo sustrato entitativo: el filósofo lo llamaría potencia; el psicólogo, facto, disposición o necesidad”: J. L. SORIA, *Cuestiones de medicina pastoral*, trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1973, p. 267.

(30) Cfr. *STh.* I-II, q. 9, aa. 1c-2c.

(31) Cfr. *STh.* I-II, q. 9, a. 2, obj. 3 y ad 3.

(32) Cfr. *STh.* I-II, q. 10, a. 3c.

pasión del apetito concupiscible; y acabamos de mostrar por qué es posible el fin intentado por el diablo, y cómo (33).

Pero Santo Tomás presenta todavía otro posible objetivo del ángel caído: "conviene señalar que a veces hasta los corazones de los verdaderamente justos se conmueven ante una gran desgracia, pues carecen de una virtud arraigada. Quiere Satanás, por lo tanto, insinuar con esto que Job no era en realidad justo, sino en apariencia; por eso dice que si le afecta un poquito (*paululum*) la desgracia, murmuraría contra Dios, lo que equivale a blasfemar" (34). Trata de probar, en definitiva, que toda la virtud de Job no es más que hipocresía.

Veamos cómo sigue la exégesis de la *Expositio*. Santo Tomás clasifica los bienes del hombre en tres categorías (35): del alma, del cuerpo y de las cosas exteriores, que "se ordenan entre sí, de forma que el cuerpo sea por el alma, y las cosas exteriores lo sean por el cuerpo y por el alma". Los bienes exteriores son bienes, también para el virtuoso —contra lo que afirmaron los estoicos—, pero son los bienes de menor importancia: por eso el diablo dice *paululum*. Y puesto que Satanás no ha podido demostrar todavía la hipocresía de Job, insiste ahora en que pierda la salud, que es el punto en que más fácilmente puede manifestarse el egoísmo de los hombres. "Faltaba por consiguiénte —comenta el Angélico—, para tener una prueba definitiva de la virtud de Job, hacer ver que su intención en modo alguno estaba doblegada a la salud del propio cuerpo" (36). Y basta leer el texto sagrado desde el momento en que se produce la segunda tentación para comprender que la virtud de Job está firmemente arraigada. Así, de esta forma, el Tentador ha quedado doblemente confundido: su primer expediente —por el que pretenderá usar de un mecanismo

(33) No olvidemos, de todas formas, que el diablo no es causa directa ni suficiente del pecado, porque no puede mover directa ni suficientemente la voluntad humana. Cfr. en SANTO TOMÁS, *STh.* I-II, q. 9, a. 6c; q. 80, aa. 1 y 3. Vid. también *Quaestio disputata de malo*, q. 3, a. 4c; *Super Iob* 1, 6, 256 ss.

(34) *Super Iob* I, 11-12, 534-541.

(35) Cfr. *Super Iob.*, II, 1, 1 ss.

(36) *Super Iob* II, 1- 21-24.

psicológico conocido, cual es la influencia del apetito sensitivo sobre la voluntad— ha resultado ineficaz, aun cuando se ha desarrollado según las leyes propias de la naturaleza, al engendrar el dolor interno, o sea, la tristeza. Pero además, tampoco ha podido demostrar hipocresía en el bienaventurado Job.

En cualquier caso conviene resaltar, que la voluntad no es movida necesariamente por el apetito inferior, salvo cuando la pasión impide totalmente el juicio de la razón (*amentes* denomina el Santo a los hombres en tales circunstancias). Pero mientras la razón permanezca libre —es decir, no totalmente absorbida por la pasión—, en el mismo sentido la voluntad subsiste libre ante el atractivo pasional (37).

2. Los estados de ánimo persistentes

La segunda cuestión que nos planteábamos era la siguiente: ¿pueden las pasiones, concretamente la tristeza, provocar estados de ánimo persistentes, incluso después de desaparecer las circunstancias y los factores emocionales que los desencadenaron? Se trata de investigar tal tema en

(37) *STh.* I-II, q. 10, a. 3 *passim*. Tampoco Dios mueve la voluntad determinándola necesariamente a una sola cosa, porque respeta el orden natural por El creado. La voluntad permanece libre, excepto de los bienes a los que se inclina necesariamente (cfr. *STh.* I-II, q. 10, a. 4c y I, q. 82, a. 1c; y *De Veritate*, q. 25, a. 1c).

Para estudiar la influencia de las pasiones en el voluntario, los moralistas —siguiendo a Sto. Tomás (Cfr. *STh.* I-II, q. 24, a. 3 ad 1)— han distinguido entre pasiones antecedentes y consecuentes. Las primeras son producidas por causas independientes de la voluntad. Las consecuentes pueden ser *per modum redundantiae* (cfr. *STh.* I-II, q. 77, a. 6c), las que brotan de la intensidad del mismo acto de la voluntad; y *per modum electionis*, cuando el hombre quiere deliberadamente ser afectado por la pasión. Sobre este tema puede ser útil cfr. H. D. NOBLE, *Les passions dans la vie morale*, Lethielleux, Paris 1932, 2 vols., 300 y 328 pp. NOBLE había publicado varios capítulos de esta importante monografía en “Revue des Sciences philosophiques et théologiques” y en “Divus Thomas (Piac.)”, entre 1928 y 1931: siete artículos, en total.

Véase, también, G. P. BLANCO, *El concepto de pasión de Santo Tomás*, en “Sapientia”, 3 (1948) 128-146; y S. MAÑERO, *Sobre las mutuas influencias de las pasiones y del voluntario libre*, en “Revista de Filosofía”, 8 (1949) 401-432.

la doctrina de Santo Tomás, porque puede parecer, a primera vista, que el Aquinatense sólo se ocupa de los movimientos violentos —con trasmutación corporal— del apetito sensitivo, sin detenerse en la consideración de los estados de ánimo permanentes.

Ante todo, conviene señalar que el Angélico distingue entre dolor y tristeza, pues ésta es una especie del dolor, producida por la aprehensión *interior* del mal presente (38). Por otra parte, la aprehensión interna se extiende a muchas más cosas que la externa, puesto que el sentido exterior no percibe sino la presente, y en cambio la potencia cognoscitiva interior puede percibir lo presente, lo pasado (por la memoria) y lo futuro (por la imaginación), y por ello mismo, el ámbito de la tristeza es más amplio que el propio del dolor corporal (39). También es oportuno recordar aquí que el dolor interno (tristeza) es mayor en intensidad que el externo, y más universal, puesto que por la aprehensión interior el mal es más conocido (por ser la imagen inmaterial y abstracta); y en consecuencia, todo lo que repugne al cuerpo puede repugnar al apetito interior, pero no viceversa (40). Por último, subrayemos que todas las pasiones del irascible, aunque anteriores a las del concupiscible en la ejecución, tienen siempre por término una pasión del concupiscible (el gozo o la tristeza) y por ello son posteriores a éstas en el orden de la intención (41), aunque la

(38) Cfr. *STh.* I-II, q. 35, a. 2c.

(39) Cfr. *STh.* I-II, q. 35, a. 2, ad 2.

(40) Cfr. *STh.* I-II, q. 35, a. 7c et ad 2.

(41) Cfr. *STh.* I-II, q. 25, a. 1c. Las cuatro pasiones principales (también llamadas cardinales o capitales) son gozo, tristeza, esperanza y temor, aunque las dos primeras son principales en absoluto y con respecto a todas, y por eso se llaman principalísimas (cfr. etiam *De Veritate*, q. 26, a. 5). Lástima que Santo Tomás no haya comentado la *Retórica* de ARISTÓTELES. En su libro II, el Estagirita, que ha definido que las pasiones “son aquello por lo que los hombres, cambiando íntimamente, se diferencian ante el juicio”, concluye que a cualquier pasión le sigue, como consecuencia, tristeza o gozo. Y así prosigue al tratar de la ira y sus facetas (cap. 2), del temor (cap. 5), de la vergüenza (cap. 6), de la compasión (cap. 8), de la indignación (cap. 9) y de la envidia (cap. 10), probando que de todas ellas siempre se deriva cierta tristeza del ánimo, a la cual se reducen en última instancia.

tristeza se remonte hasta el amor —que es la primera de todas las pasiones— a través del odio (42).

Valga este breve *excursus* para subrayar la importancia que el Aquinatense concede a tal pasión, como resultado no sólo de su fino sentido de observación, sino también de un profundo análisis metafísico de la vida afectiva del hombre. Pero al mismo tiempo nos permite constatar, una vez más, que no es tan ajeno el lenguaje —como a veces se ha repetido— de la llamada psicología racional (escolástica, por ejemplo), de los productos que nos ofrece en nuestros días algún sector de la psicología fenoménica (43). También hoy, como ayer, se estudia el dolor como vivencia emocional; se distingue entre dolor corporal y dolor anímico, para señalar que aquél aboca siempre en éste, que es más amplio y profundo; que la vivencia del dolor es el sufrimiento; que puede hallarse en relación con la conservación del individuo, pero que más bien resulta de las experiencias nocivas; que en las vivencias dolorosas se hallan siempre entrelazadas de un modo extraordinariamente intrincado la cualidad objetiva y endotímica (44), de modo que es difícil distinguir dónde termina la una y empieza la otra; y, finalmente, que placer y dolor son las emociones en que todas las demás se resuelven en última instancia. Pero, podríamos preguntarnos si el dolor, el sufrimiento, debería ser considerado como emoción (pasión, diría Santo Tomás), o si no es, más bien, un puro estado subjetivo del alma. Veamos, pues, si el Santo aborda la cuestión de los *estados subjetivos de tristeza* y si dice algo sobre sus causas.

(42) Cfr. *STh.* I-II, q. 27, a. 4c; *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 sol. (Parm. VII, 282a).

(43) Vid., p. ej., R. ZAVALLONI, *La vida emocional* (con abundante bibliografía), en L. ANCONA, *Cuestiones de psicología* (1962), trad. cast. Ed. Herder, Barcelona 1971 (2.^a ed.), pp. 383-414; y G. W. ALLPORT, *La personalidad. Su configuración y desarrollo* (1963), trad. cast., Ed. Herder, Barcelona 1966, pp. 240 ss.

(44) La sensación o sentimiento interior. Cfr. Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad* (1951), trad. cast., Ed. Scientia, Barcelona 1966 (4.^a ed.), p. 81, nota.

a) *La tristeza del alma*

Punto de partida, para el estudio de la tristeza del alma, puede ser la exégesis aquinatense al difícil texto: "Triste está mi alma hasta la muerte" (Mt 26, 38). Tal pasaje le ofrece la posibilidad de distinguir entre *pasión corporal*, *pasión animal* y *propasión* (*propassio*) (45). En el primer caso, el alma, unida al cuerpo, padece por una lesión corporal; y en el segundo, por las afecciones del apetito sensitivo. Si las pasiones animales se apoderan del alma, esto es, de la razón, se llaman pasiones perfectas, si incoadas en el apetito sensitivo, no le sobrepasan, se denominan propasiones.

Dejemos, en consecuencia, el caso particularísimo del alma de Cristo y prosigamos con nuestra investigación.

Santo Tomás distingue cuatro acepciones del término *pasión* (46). *Padecer* se puede entender en cuatro sentidos: *comúnmente*, padecer significa todo lo que sea recibir; *propriadamente*, cuando se recibe una cosa con sustracción de otra, si lo que se sustrae es inconveniente; si lo sustraído era conveniente, entonces se padece *propisimamente*, es decir, algún daño; y por último, se padece *transuntivamente*, cuando se impide a alguien algo conveniente.

En todos estos sentidos se puede decir que el alma padece, pero según diversa razón.

Comúnmente se dice que el alma sufre pasiones, por el hecho de que el alma —como cualquier otra criatura— tiene aneja algo de potencialidad, y en tal sentido es receptiva.

Propriadamente sólo padecen los seres en los que hay movimiento y contrariedad, lo que sólo ocurre en los seres susceptibles de corrupción, y de esta forma el alma no puede padecer, puesto que es espiritual; pero sí puede padecer

(45) Cfr. *Super Ev. Matt.* XVI, 38, n. 2226 (ed. R. CAI); *De Veritate*, q. 26, a. 8c; *STh.* III, q. 15, a. 4c; *III Sent.* d. 15, q. 2, a. 3 passim (Parm. VII, 168a-171a).

(46) Seguimos su análisis en *De Veritate*, q. 26, aa 1-3, passim. Cfr. también *STh.* I-II, q. 22, a. 1c; *STh.* I-II, q. 41, a. 1c; y *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, sol (Parm. VII, 278a).

accidentalmente, ya que el alma se une al cuerpo como su forma (y así sufre las pasiones corporales), y como motor (en cuyo caso experimenta las pasiones animales). Y lo mismo se podría decir de las pasiones llamadas *propísimas*.

Padece *transuntivamente* en cuanto alma separada (por ejemplo por el fuego), cuando se siente ligada, es decir, impedida en su propia acción o en algo conveniente para sí.

Por tanto, según la doctrina de Santo Tomás, el alma, que es espiritual, sólo padece las pasiones propias y propísimas de modo accidental, y sólo en este sentido le afectan las pasiones corporales y animales. Pero ¿existe la tristeza espiritual, como acto del apetito racional acerca de un mal suprasensible, propio o ajeno? (47). Veamos si hay en la doctrina aquinatense elementos para investigar tal cuestión (48).

(47) La formulación del interrogante es de M. CUERVO en *Suma Teológica*, ed. BAC, t. XI, p. 524, quien sostiene tal posibilidad sin ofrecer la prueba.

(48) La literatura sobre este tema es sorprendentemente escasa: un solo artículo ha sido reseñado por el "Bulletin Thomiste" en sus dos series —8 (1947-1953) 644/645—, y, además, con un juicio duro. Se trata de P. P. MONGEAU, *La passion dans l'âme et dans l'appétit*, en "Laval Théologique et Philosophique", 5 (1949) 9-24. Sin embargo, y después de una atenta lectura de ese trabajo, estamos sustancialmente de acuerdo con el Profesor del Gran Séminaire de Saint-Hyacinthe.

MONGEAU divide su ensayo en dos partes. En la primera estudia los cuatro sentidos clásicos de *pasión* (común, propio, propísimo y transuntivo), en síntesis que sigue muy de cerca a Santo Tomás, con algunas pinceladas originales. En la segunda demuestra que también hay pasión en la parte afectiva del alma, lo que prueba, en base al Angélico, por tres argumentos: la *voluntad* es más imperfecta que la inteligencia; recibe cierta modificación de parte de su objeto; y sufre alguna contrariedad a causa del objeto (que son, precisamente, los tres elementos característicos de la pasión en sentido propio). No obstante, puntualiza que la acción immanente, de suyo, no es formalmente una acción predicamental; por ello debe hablarse de pasión "au sense large". Pensamos que esta *pasión en sentido amplio* es, precisamente, la *pasión sin pasión* de que nos habla Santo Tomás. A pesar de todo, el "Bulletin Thomiste" se indigna por este nuevo sentido —equivoco— del término.

Cabe, en consecuencia, un estudio de las pasiones como afecciones, *commotiones*, *perturbationes*, etc. del ánimo (estoicos, p. ej.), o *immutationes* del apetito afectivo ("Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor": *STh.* I-II, q. 26, a. 2c.), frente a su aná-

Una rápida lectura de las obras de Santo Tomás parece sugerir la existencia de la tristeza estrictamente espiritual. En la *Quaestio disputata de Veritate* se pregunta: *Utrum irascibilis et concupiscibilis sint tantum in appetitu inferiori, vel etiam in superiori*. Y su respuesta tiene el siguiente tenor:

“...Es preciso señalar, sin embargo, que, lo mismo que el intelecto tiene cierta operación con respecto a aquello sobre lo que operan los sentidos, pero de modo más alto, puesto que conoce universal e inmaterialmente lo que el sentido conoce material y particularmente; así el apetito superior tiene una operación sobre lo mismo junto con el apetito inferior, pero de modo más alto. Pues los apetitos inferiores tienden materialmente a sus objetos con cierta pasión corporal, por cuyas pasiones se les da el nombre de irascible y concupiscible; en cambio, el apetito superior tiene unos actos semejantes a los del apetito inferior, pero absolutamente sin pasión.

“Y así, las operaciones del apetito superior reciben alguna vez el nombre de pasiones; como la voluntad de venganza que se llama ira, y el descanso de la voluntad en algo amable que se llama amor. Y por igual razón, la misma voluntad, que produce esos actos, se dice alguna vez irascible y concupiscible, impropriamente, sin embargo, pero por cierta similitud; pero no porque en la voluntad haya algunas fuerzas diversas, semejantes al irascible y concupiscible” (49).

lisis como movimientos del apetito sensitivo. La historia del pensamiento lo atestigua (cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1965, 5.^a ed., t. II, p. 376 a-b).

De todas formas, conviene subrayar que el término *passio* es equivoco, lo que nada obsta para que prosigamos la investigación: “*Moveri et pati sumuntur aequivoce, secundum quod intelligere dicitur esse quodam moveri, vel pati*” (*STh.* I, q. 14, a. 2, ad 2; cfr. también *III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, exp. text. (*Parm.* VII, 171 a-b)).

(49) “*Sciendum tamen est, quod sicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quae sensus operantur, sed altiori modo, cum cognoscat universaliter et immaterialiter quod sensus materialiter et particulariter cognoscit; ita appetitus superior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altio-*

Esas pasiones, como el amor y el gozo, cuando se atribuyen a Dios y a los ángeles o a los hombres en cuanto al apetito intelectual, significan el mismo acto de la voluntad, con un efecto semejante al de la pasión, aunque sin ella (50).

“Se dice que hay tristeza o dolor en la parte intelectual del alma, hablando comúnmente, en cuanto que el intelecto entiende algo como nocivo para el hombre, que repugna a la voluntad” (51).

Algunos ejemplos, tomados del Aquinatense, contribuirán a esclarecer la cuestión. Cuando trata de las penas del alma en el infierno, en condición de alma separada, comenta que padece una viva tristeza: *sufre* por el fuego material, que aprehende como algo nocivo para sí, pues la detiene y ata (52). Es lo que llama la pasión transuntiva, que, como se ve, tiene repercusiones en el apetito superior, provocando un estado de ánimo sin intervención del apetito sensitivo, puesto que falta el cuerpo.

En otro lugar, al estudiar el amor, después de recordarnos que *apetito* puede entenderse en tres sentidos (*naturalis*, *sensitivus* y *rationalis sive intellectivus*, *qui dicitur “voluntas”*) (53), termina:

ri modo. Nam inferiores appetitus tendunt in sua obiecta materialiter, et cum aliqua passione corporali, a quibus passionibus nomen irascibilis et concupiscibilis imponitur; appetitus vero superior habet aliquos actus similis inferiori appetitui, sed absque omni passione.

“Et sic operationes superioris appetitus sortiuntur interdum nomina passionum; sicut voluntas vindictae dicitur ira, et quietatio voluntatis super aliquo diligibili, dicitur amor. Et eadem ratione, ipsa voluntas, quae hoc actus producit, dicitur interdum irascibilis et concupiscibilis, non tamen proprie, sed per quamdam similitudinem; nec tamen ita quod in voluntate sint aliquae vires diversae similes irascibili et concupiscibile”. (*De Veritate*, q. 25, a. 3c).

(50) Cfr. *STh.* I-II, q. 22, a. 3, ad 3.

(51) “Dicitur tamen tristitia vel dolor in parte intellectiva animae esse, communiter loquendo, in quantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat”. (*De Veritate*, q. 26, a. 3, ad 6). Cfr. *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4, sol. (Parm. VII, 283a).

(52) “Anima affligitur ab igne corporeo, in quantum aprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis” (*Quaestio disputata de Anima*, q. un., a. 21, ad 16). Cfr. también, *QdI.* III, q. 10, a. 1c.

(53) *STh.* I-II, q. 26, a. 1c.

“Así, pues, consintiendo en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión; pasión propiamente dicha en cuanto reside en el concupiscible, y en sentido lato, en cuanto radica en la voluntad” (54).

Luego existe una afección de la voluntad, que se denomina amor (espiritual, se entiende).

Cuando el Aquinatense investiga la naturaleza moral de la ira (55), después de referirse a estoicos y peripatéticos, distingue —en toda pasión— el aspecto *quasi formale* y la vertiente *quasi materiale*. Lo formal de la ira pertenece al apetito, y lo material a la conmoción corporal. Formalmente —prosigue— la ira “potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam”. Por ello precisamente, por radicar formalmente en la voluntad, la ira es también susceptible de calificación moral: buena o mala según su adecuación al recto orden (56).

En definitiva:

“Omnia enim huiusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passionibus quaedam sunt; secundum quod sunt actus appetitus intellectivi (qui est voluntas), sunt simplices motus voluntatis (pasiones en sentido lato” (57).

(54) “Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate” (STh. I-II, q. 26, a. 2c).

(55) *De malo*, q. 12, a. 1c (*de ira*).

(56) Aunque Sto. Tomás no lo refiera expresamente (cfr., p. ej., STh. I-II, q. 6, a. 6), conviene aquí recordar la conocida definición de *miedo*, repetida por todos los manuales (su origen se remonta a ULPIANO): “mentis tripidatio instantis vel futuri periculi causa”. PRUEMMER (*Manuale Theologiae Moralis*, Ed. Herder, Barcinone 1953 (11.^a ed.), t. I, p. 51) comenta: “Dicitur: *mentis* trepidatio ad significandum metum non pure sensibilem, prout est passio timoris, sed metum qui mente percipitur et voluntatem afficit. Metus in hoc sensu acceptus proprie movet voluntatem ad aliquid agendum omittendumve propter malum imminens. Malum autem, quod causat metum, nondum praesens est; nam si actu praesens est, causat tristitiam et non metum...”.

(57) *De malo*, q. 11, a. 1c. Una de estas pasiones en sentido lato

Visto qué entiende Santo Tomás por *tristeza del alma* y cuál es su causa, y después ofrecer algunos ejemplos que ilustran en qué sentido se dice que la voluntad es afectada por pasiones, pasemos a descubrir, brevemente, los efectos de la tristeza, y ciertas manifestaciones de los apetitos que pueden acompañarla.

b) *Efectos de la tristeza*

El Angélico señala que “tener el espíritu consternado por el mal presente —efecto propio de la tristeza— es completamente contrario a la razón y, por tanto, incompatible con la virtud” (58). Concede a Cicerón, además, que “la tristeza desmedida es enfermedad del alma” (59). Y, en cuanto a sus *efectos*, la tristeza, “nacida de un contacto con lo que niega la naturaleza, la disminuye, debilitando nuestra facultad de saber; da peso (pesadumbre) al alma, por oposición con el placer, que la dilata; desalienta todas sus operaciones y perjudica al cuerpo mismo, de cuyas funciones vitales puede ser contraria, hasta el punto, que suprime a veces el uso de la razón; y lleva a los hombres hasta la melancolía y la manía” (60). Por lo que se refiere a los *remedios* para superarla, Santo Tomás enumera los siguientes: la pasión contraria, es decir, el placer o la alegría; el llanto y las lágrimas, que alivian al alma y le impiden concentrarse en su mal; el sueño y los baños; la compasión de los amigos; y la contemplación de la Verdad Suprema que endulza la tristeza o el dolor (61).

es la *contrición*, de la cual dice el CATECISMO ROMANO, que es dolor que no se percibe por los sentidos, pues es acto de la voluntad (cfr. p. II, c. 5, n. 24).

(58) “Sed quod malo praesenti animus hominis substernatur, quod fit per tristitiam, omnino videtur contrarium rationi: unde cum virtute esse non potest” (*STh.* I-II, q. 59, a. 3c).

(59) “...tristitia immoderata est animae aegritudo” (*ibid.* ad 3).

(60) E. GILSON, *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Ed. Aguilar, Madrid 1964 (4.^a ed.), p. 171: excelente resumen de *STh.* I-II, q. 37, aa. 1-4.

(61) Cfr. *STh.* I-II, q. 38, aa. 1-5. Vid. los paralelos en *Super Iob* II, 11, 225; II, 12, 248; III, 24, 506; III, 1, 27; VII, 13, 297; etc. Cfr. también, *De malo*, q. 11, a. 4c.

Cualquiera que considere atentamente las anteriores expresiones vertidas por Santo Tomás en la *Summa*, podrá descubrir con sorpresa, que no están tan lejos de las descripciones fenomenológicas y empíricas que suelen encontrarse en modernos tratados de caracteriología o psicología. Pero quizá, donde la penetración psicológica del Aquinense se manifiesta con mayor vigor, sea en su breve estudio filosófico sobre el abatimiento, la ansiedad, la compasión, la envidia, los celos y la indignación (némesis).

El Doctor Angélico resume esquemáticamente el análisis de las cuatro especies de la tristeza (habla de especie en sentido impropio o amplio) en los siguientes términos: La distinción de la tristeza puede tomarse en doble sentido: uno, por parte del objeto, que puede ser malo y ajeno, y entonces surge la *misericordia*; o ni malo ni propio, aunque se juzgue como propio, y entonces tenemos: si el bien es ajeno y de un hombre honesto y digno, la *envidia*; si de un hombre inhonesto o indigno, la *némesis* (o indignación). Por parte del efecto, la tristeza, en cuanto huida del apetito, puede distinguirse, por razón de su intensidad, en *ansiedad* o *angustia*, si anula el movimiento de fuga; y en *acedia* (o abatimiento), si anula también el movimiento del cuerpo; es decir, que la *acedia* añade a la *agustia* un efecto fisiológico, la inmovilidad: por ejemplo, la pérdida de la voz (62).

La *acedia* puede llegar incluso a tener perfecta razón de pecado, si es pasión —en sentido lato— de la voluntad; cuando sólo es movimiento del apetito sensitivo, “habet aliquam rationem peccati, sed imperfectam” (63). En el primer caso, este tipo de afección es *taedium vel tristitia boni spiritualis et interni*, pero según una especial razón, porque es tristeza del bien divino interno en cuanto que contraría al hombre, de la misma forma que existe contrariedad entre el espíritu y la carne (64). En este sentido es pecado capital, pues engendra las imaginaciones sobre cosas ilícitas (*evagatio*), la *desesperación* (apartamento del bien divino espe-

(62) Cfr. *STh.* I-II, q. 35, a. 8c.

(63) *De malo*, q. 11, a. 1c.

(64) Cfr. *De malo*, q. 11, a. 1-4 passim.

rado), el descuido de los mandamientos (*torpor*), la *pusilanimidad*, el *rencor* y la *malicia* (65).

La aplicación práctica de este fino análisis puede referirse al caso de Job. Situémonos en el momento álgido de su dolor. Ha sufrido la pérdida de los bienes y de la salud. Su mujer ha recriminado su actitud y su conducta, y la que debía ser apoyo, también le abandona. Y cuando sólo le quedan los tres amigos, siente como un zarpazo en el alma, en el colmo de la angustia, que tampoco ellos creen en su inocencia, pues le hostigan con sus discursos. Nos encontramos en los capítulos nueve y diez del libro sagrado, cuando Job asiste al desmoronamiento de su mundo interior, de todas sus convicciones, porque incluso su concepción de la Justicia y Misericordia divinas parecen estar equivocadas:

“Y con estos antecedentes —comenta Santo Tomás—, sobre la base de que Dios es el autor del castigo, investiga la causa de su castigo, dirigiéndose a Dios: “Maniféstame por qué me juzgas así”, esto es: haz que conozca yo la causa por la que me castigas; pues estaba convencido de que la investigación de la razón no puede llegar al término de la verdad, si no es adoctrinada por Dios. Pues al hombre le es necesario saber la causa de su castigo, o para su corrección, o para soportar con mayor paciencia las tribulaciones” (66).

Tribulaciones que eran, en tal medida graves, que convertían en tediosa incluso la misma existencia (67); hasta el extremo de desear verse privado de la vida, como consecuencia de su estado de ansiedad o angustia, o, quizá, por cierto conato de desesperación nacido de la acedia (?), todo ello multiplicado porque carecía no sólo del apoyo de quienes ratificasen su inocencia —lo que hubiera sido, sin duda, un gran consuelo—, sino también del refugio en la decla-

(65) Cfr. *De malo*, q. 11, a. 4c.

(66) *Super Iob* X, 2, 52-60.

(67) Cfr. *Super Iob* X, 1, 15-17.

ración íntima de su conciencia. Así tampoco Job podía sentir tal alivio, pues sabía que nunca debe prevalecer el dictamen de la propia conciencia ante el proceder de Dios, que —aparentemente— le castigaba por sus pecados. Y ante tal desconcierto interior, “y como consecuencia de la ignorancia, por la que el hombre se desconoce a sí mismo y su propia condición, la vida del justo también se vuelve tediosa” (68).

“Quien sienta esta helada presencia del vacío existencial, intuye que algo fundamental en su vida ha fracasado y que se avecina para él la catástrofe definitiva” (69).

Esa sensación de tedio, que es ya la misma tristeza; ese estado de aparente frustración existencial, suele acabar en la ansiedad o angustia e incluso en el abatimiento. Veamos cómo lo describe filosóficamente Santo Tomás de Aquino, señalando una posible escapatoria, una vía de salida, una forma de romper el círculo vicioso que atenaza entonces al hombre:

“La tristeza a veces no agrava o consume el ánimo de manera que excluya todo movimiento interior o exterior, sino que en ocasiones los provoca. Así, pues, la operación puede ser comparada con la tristeza de dos modos. Uno, como respeto a aquello de que tenemos tristeza, en cuyo caso ésta impide cualquier operación... Por consiguiente, cuando la operación misma es la que contrasta, necesariamente se debilita la acción” (70).

Cualquier esfuerzo por salir del estado de tristeza arranca nuevos lamentos. En Job, este proceso puede aparecer claro a primera vista. Pero el Angélico añade, a continuación:

“La operación se compara de otro modo como a su principio y causa, y así es preciso que tal operación se aumente por la tristeza; a la manera que, cuando

(68) Cfr. *Super Iob*, IX, 19-22, 468-507.

(69) J. B. TORELLÓ, *Psicología abierta*, Eds. Rialp, Madrid 1972, p. 145.

(70) *STh.* I-II, q. 37, a. 3c.

alguien más se entristece de alguna cosa, tanto más se esfuerza por desechar la tristeza, *con tal que conserve la esperanza de repelerla*, pues sin ella, ningún motivo ni operación será causado por la tristeza" (71).

La pérdida de tal esperanza sería la desesperación, una de las consecuencias de la acedia, entendida, concretamente, como apartamiento del bien divino esperado y, por tanto, alejamiento del bien espiritual que debe hacerse (72).

3. *La esperanza: pasión y virtud*

Sin embargo, en la *Expositio Super Iob*, Santo Tomás se referirá, no tanto a la esperanza como pasión, sino como virtud. En primer lugar, porque, si bien la esperanza del irascible precede y causa el gozo en el concupiscible, como el temor es causa de la tristeza (73); sin embargo, no se entiende que Job espere alcanzar un bien terreno futuro, difícil y *posible* (74), pues también la experiencia es causa de la desesperación, cuando manifiesta como imposible de alcanzar, lo que antes se juzgaba factible (75).

Pero, por otra parte, esperar cosas que aún no poseemos, si éstas caen bajo el dominio de la potestad humana, no tiene razón de perfecta virtud (76). Luego, debe tratarse, en definitiva, de la esperanza en Dios (77). Veámoslo siguiendo la *Expositio*.

El Aquinatense fundamenta y condiciona toda operación de resistencia al dolor interno, en la esperanza. Para el

(71) *STh.* *ibid.*

(72) Cfr. *De malo*, q. 11, a. 4c.

(73) Cfr. *STh.* I-II, q. 25, a. 1c.

(74) Cfr. *STh.* I-II, q. 40, a. 2c.

(75) Cfr. *STh.* I-II, q. 40, a. 5c. Cfr. *Quaestio disputata de spe*, q. un. a. 1c.

(76) Cfr. *STh.* I-II, q. 62, a. 3, ad 2. "Un filósofo nunca podría pensar en explicar la esperanza como una virtud si no fuese al mismo tiempo un teólogo cristiano. Pues la esperanza o es una virtud teologal o no es en absoluto virtud. Es virtud sólo por aquello por lo que es virtud teologal": J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, trad. cast., Eds. Rialp, Madrid 1953 (2.^a ed.), p. 33.

(77) *De spe*, q. un., a. 1, ad 5 y ad 8.

creyente, la fuerza de la esperanza debe estar en Dios. Es lo que insinúa en su Comentario: "est autem iniuscuiusque hominis fundamentum id cui principaliter spes eius innititur" (78). Por ello, continúa, sería un error no poner la esperanza en Dios, sino en las cosas temporales, que se corrompen por el mismo curso del cambio. Job, no obstante, y por un momento, pensó que la doble raíz de su esperanza (79) se venía abajo, y que no podía confiar ni en el auxilio divino ni en el de los hombres. De ahí la razón de su angustia, a la que pudo sobreponerse, cuando, ya casi agotado por la lucha titánica por no desesperar, Dios sale a su encuentro y le consuela.

He aquí la importancia de la virtud teologal de la esperanza y, por contraste, el horror de las penas infernales (80). Estamos, pues, en condiciones de valorar, en toda su plenitud, las palabras sombrías que Dante leyó en el dintel de la puerta del Infierno (81):

"Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'eterno dolore,
per mi si va tra la perduta gente.
.....
lasciate ogni speranza, voi ch'entrate".

El dolor será eterno, porque allí no hay esperanza teologal, como tampoco esperanza-pasión. Terrible situación que fuerza al poeta a exclamar: "Maestro, il senso lor m'è duro" (82). Por eso, precisamente, tener el ánimo *totalmente* consternado por el mal presente, es incompatible con la virtud, como señala el Santo (83); y de alguna forma es

(78) *Super Iob XXII*, 16, 177-179.

(79) Cfr. *Super Iob XIX*, 10, 97-106.

(80) En este contexto adquiere todo su relieve la definición del CONCILIO TRIDENTINO: "S.q.d., iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, expectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverit, A.S." (sess. VI, Decr. de iustificatione, can. 26; DS 1576).

(81) *La Divina Comedia, Infierno*, canto III, vv. 1-3 y 9.

(82) *Ibid.*, v. 12.

(83) El NIETZSCHE último (ca. 1880) invierte los términos del análisis tomista: no sólo es compatible la pasión desbordada con la

ya primicia del Infierno, como es preanuncio velado de la Gloria futura, tener el ánimo henchido en el gozo del Espíritu Santo, por la esperanza en Dios, que es providente (84).

III. TRISTEZA Y ESPERANZA

Hemos constatado —al hilo del comentario del Angélico— que tristeza-pasión y esperanza-pasión no son incompatibles, aunque dinámicamente se excluyan, pues la esperanza contribuye a repeler la tristeza. No obstante, hay un tipo o especie de tristeza que socava especialmente los fundamentos de la esperanza, provocando la desesperación: la *acedia* en cuanto pasión —en sentido estricto— del concupiscible. Sin embargo, tal desesperación no es todavía la pérdida de la esperanza teologal (virtud), sino sólo una pasión del irascible, muy peligrosa, porque retrae al apetito del bien árduo, que se concibe como imposible.

Por otra parte, Santo Tomás señala, además, que la expectativa del futuro importa siempre una cierta mezcla de confianza (85) y de ansiedad (86), especie —ésta última— de la tristeza, aunque en sentido impropio.

La esperanza-pasión no debe, en modo alguno, confundirse con la virtud de la esperanza. La virtud es siempre algo espiritual (un hábito infuso), mientras que la pasión

virtud, sino que la virtud es, precisamente, la pasión desbocada. “Antes tenías pasiones y las llamabas males. Pero ahora no tienes más que tus virtudes, que han nacido de tus pasiones. Estas pasiones se impregnaron de tus más altos fines, en tu corazón, y así se convirtieron en virtudes y alegrías. Y aunque fueras el peor de los cólericos, un voluptuoso, o un fanático, o un vengativo. Al fin todas tus pasiones se convertirían en virtudes y tu ángel en diablo” (*Así habló Zaratustra*, 1.^a parte, *De la alegría y de las pasiones*, trad. de E. Ovejero y Maury, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1965, 6.^a ed., tomo III de *Obras Completas*, p. 259).

(84) La esperanza teologal es sólo virtud de viadores: “unde non est in beatis spes quae est virtus theologica” (*De spe*, q. un., a. 4c). Tampoco Cristo tuvo tal virtud (Cfr. *De spe*, q. un., a. 4, ad 16; *III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 5, q.^a 1 (Parm. VII, 288b).

(85) Sfr. *STh.* II-II, q. 128, aa. 6 y 7.

(86) Cfr. *STh.* II-II, q. 52, a. 3.

—en sentido propio— tiene razón de materialidad. No obstante, existe cierta analogía entre las dos, por el bien que es su objeto, ausente, árido y posible (87). La desesperación, como pecado contra la esperanza teológica, es pecado grave (*ex toto genere suo*), y distinta de la desesepación-pasión. Pero aquí también la acedia —pasión, ahora, en sentido lato, de la voluntad— juega su papel destacado, como una de las posibles causas del pecado de desesperación, y, a través de ella, la tristeza del alma; porque la acedia, así considerada, es ya en sí misma uno de los pecados capitales.

Pensamos que los datos ofrecidos por el anterior análisis son suficientes para juzgar la actitud del bienaventurado Job, volviendo otra vez al tema que planteábamos en el *status quaestionis*: si la tristeza es compatible con la virtud. Job sufre la pasión de la tristeza en el apetito sensitivo. Incluso padece angustia y abatimiento, con aparente conato de desespero. Pero conserva intacta la virtud de la esperanza, en un alma limpia de pecado. En consecuencia, su tristeza no es propiamente tristeza del alma, o por lo menos no lo es en tal grado que dé lugar a la acedia de la voluntad, que es pecado grave y raíz de la desesperación teológica. Porque de lo contrario, no entenderíamos el *ritornello* de la Sagrada Escritura: “En todo esto no pecó Job...” (1, 22; 2, 10) (88).

IV. ESPERANZA Y ESPERANZAS

Todo cuanto hemos señalado, al recapitular las principales enseñanzas de Santo Tomás, no debe inducirnos a concluir con precipitación, que el Aquinatense abomine definitivamente de cualquier esperanza natural en cuanto vir-

(87) El objeto material de la virtud de la esperanza es la felicidad eterna y los medios para conseguirla. El objeto formal terminativo es Dios, que nos hará felices con la bienaventuranza eterna. El objeto formal motivo es la omnipotencia divina, que nos auxilia. Cfr. sobre este tema y las discusiones habidas, la excelente monografía de S. RAMÍREZ, *La esencia de la esperanza cristiana*, Eds. Punta Europa, Madrid 1960, *passim*.

(88) Cfr. *Super Iob* 1, 22, 862-868; 2, 10, 182-191.

tud. Nuestra nota 76 quiere subrayar que el Santo sólo entiende como virtud perfecta la esperanza teologal. Pero también conviene recordar, que ha insistido en que toda esperanza que radique en el apetito intelectual, no es pasión en sentido amplio, sino virtud; lo que no ocurre, sin embargo, con las otras pasiones, que pueden ser entendidas en sentido amplio: es decir, que no hay una virtud de la tristeza o de la ira, para señalar dos ejemplos (89). Y por ello, puesto que existe un objeto árduo que excede a las posibilidades de la naturaleza, es preciso admitir la realidad de la esperanza teologal (90). He aquí su argumento de conveniencia.

Las anteriores precisiones pueden ser útiles para aventurarnos, sucinta pero críticamente, en el *boom* literario sobre la esperanza, al que asistimos desde 1970 (91). En efecto; no es que los teólogos se hayan desentendido de la esperanza, con anterioridad al siglo xx. Prueba de ello son las obras de Santo Tomás. Con todo, la presentación del tema ha evolucionado (92).

(89) Cfr. *III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, ad 1 (Parm. VII, 284b). Tal virtud natural de la esperanza es cierta parte potencial de la fortaleza reducida a la magnanimidad: cfr. S. RAMÍREZ, *De spei fideique divinae mutua dependentia*, Friburgo 1940, p. 12 (citado por A. ROYO MARÍN, *Teología de la esperanza*, Ed. BAC, Madrid 1969, pp. 47-48). RAMÍREZ aduce, tanto aquí como en *La esencia de la esperanza cristiana*, op. cit., p. 112, el texto *STh.* II-II, q. 129, a. 7c. Sus conclusiones —pensamos— no se sostienen sólo en base a tal texto, porque no resulta claro si SANTO TOMÁS se refiere a la esperanza como pasión o como virtud natural.

Curiosamente, sin embargo, en el artículo siguiente (*III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2 sol (Parm. VII, 285a-b), Santo Tomás se olvida de la esperanza virtud natural, para señalar que la inclinación de las facultades al bien árduo sólo puede ser de tres tipos: “esperanza-pasión”, si se trata del apetito sensitivo; “esperanza-acto de la voluntad” (pasión en sentido amplio), si se refiere a la naturaleza intelectual; y virtud de la esperanza, si se refiere a Dios como objeto.

(90) Cfr. *III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, sol (Parm. VII, 285b).

(91) Basta consultar “*Ephemerides Theologicae Lovanienses*”, *Bibliographia*, en tt. 46 (1970), 47 (1971), 48 (1972) y 49 (1973), y comparar con el tomo 45 (1969) y anteriores, para comprender el alcance de ese *boom*.

(92) Cfr. la excelente reseña histórica de M. PELÁEZ en *Attese umane, speranza cristiana*, Ed. Ares, Milano, 1971, pp. 5-16.

El Aquinatense estudia la esperanza, principalmente como pasión y como virtud teologal. Los escolásticos del siglo **xvi** —en diálogo con el protestantismo— desarrollaron particularmente el análisis de la esperanza con referencia a la certeza personal de la salvación eterna (93). No obstante, en los manuales escolares, la esperanza permanecía confinada en una parte de la teología moral y, a lo sumo, asomaba en algunas cuestiones del tratado *De Gratia*.

Sólo a partir de octubre de 1969, y a raíz de las reuniones de la “Comisión Teológica Internacional”, centradas en torno a “La Fe y el futuro del hombre”, despertó de su letargo el interés por el tema, aunque no habían escaseado oportunidades para ello en años anteriores, sobre todo desde que en la década de los treinta, la llamada filosofía existencialista comenzó a plantearse fenomenológicamente la cuestión. Hoy, como ayer el protestantismo, no faltan interlocutores, y los teólogos deben discutir, tanto la esperanza reducida a su dimensión puramente naturalista de un Ernest Bloch —y con él, otros marxistas revisionistas—, para quien la esperanza será la experiencia “religiosa”, pero limitada a protesta y en cuanto fermento explosivo de liberación; como una esperanza que se enfrente a la desesperación de nuestro tiempo, sugiriendo la opción por la vida, la responsabilidad y la participación, aunque vacía de contenido religioso, cual es el caso de Eric Fromm.

En base a tales coordenadas, es lógico que la cuestión de la salvación se centre más en la espera de la segunda venida de Cristo como Juez (*adventus Christi*), que en el hecho ya cumplido de su Muerte y Resurrección (*praesentia Christi*) (94). Por ello, no debe sorprendernos que para algunos estudiosos, como el teólogo protestante Jürgen Moltmann, que es el principal interlocutor de Bloch, la escatología signifique más la doctrina sobre la esperanza cristiana, que la

(93) Cfr. F. SÁNCHEZ ARJONA, *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la escuela de Salamanca*, en “Scripta Theologica” 1 (1969) 119-146. Del mismo autor: *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el catolicismo y la Reforma*, Ed. Iglesia Nacional Española, Roma 1969, XIX+262 pp.

(94) Cfr. M. PELÁEZ, en *op. cit.*, pp. 10-11.

consideración de los novísimos (95). Todo lo cual, como era previsible, ha replanteado, una vez más, la conocida acusación de que los cristianos carecemos de “esperanzas humanas”, que es habrían esfumado ante la “esperanza ultraterrena”. De aquí a los múltiples “teologías” al uso, sólo hay un paso (96).

En un intento válido y brillante, P. Rodríguez ofrece “una reflexión sobre la única esperanza del cristiano, la esperanza cristiana teologal, que asume, engloba y dicta su específico estatuto a las llamadas esperanzas humanas” (97). Punto de partida de tal análisis es que el primado en la vida cristiana no lo tiene la esperanza, sino la fe (98). “Esta fundamental afirmación de la fe comporta dos consecuencias para la teología cristiana de la esperanza, que podríamos llamar respectivamente *principio de historicidad* y *principio de definitividad*” (99).

Por el primer principio se destaca adecuadamente que “la esperanza cristiana no se apoya, sin más, en un Dios providente que, desde más allá de la historia, gobierna los entresijos de ésta, quedando de algún modo la historia misma vaciada de su específica sustantividad... Por esta vía tiene lugar la integración de las esperanzas de la tierra en la única y teologal esperanza” (100).

El principio de definitividad acentúa el hecho de que, en Jesucristo, Dios se ha expresado históricamente de modo irrevocable. Esto quiere decir que “lo definitivo, según nuestra convicción de fe, existe en la historia, aun cuando este

(95) Cfr. para una precisa crítica a tales actitudes, aunque con referencia a otros autores, L. F. MATEO-SECO, *Esperanza y escatología*, en “Palabra”, 98 (1973) 28-30.

(96) Véase, para una exposición y diagnóstico de las principales corrientes teológicas de los últimos años: J. L. ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo*, Eds. Universidad de Navarra, Pamplona 1973, 242 pp.

(97) Pedro RODRÍGUEZ, *La primacía de la esperanza en la vida del cristiano*, en “Studium”, 11 (1971) 3-19.

(98) Por ello, el fenómeno de la secularización de la esperanza es paralelo y consecuencia de la secularización de la fe. Cfr. F. OCÁRIZ, *Amor a Dios, amor a los hombres*, Eds. Palabra, Madrid 1974, 3.ª ed., pp. 57 ss.

(99) Pedro RODRÍGUEZ, *art. cit.*, p. 7. El subrayado es nuestro.

(100) *Ibidem*, 7-8.

definitivo sea de tal modo que no excluya el futuro; por el contrario, lo definitivo de Cristo posibilita y abre el verdadero futuro del hombre" (101), vía *mi vocación*, que es "el acto eterno de Dios por el que se desvela a un hombre concreto el por qué y el para qué de su vida", consistente en el encuentro personal de salvación con Jesucristo, por mediación de la Iglesia (102).

"Resumiendo ambos principios podemos afirmar que el fundamento de la esperanza cristiana está en el compromiso *histórico y definitivo* que Dios ha establecido con los hombres en Jesucristo" (103).

La breve exposición que acabamos de ofrecer en torno a la actual "problemática" sobre la esperanza —esperanza vs. esperanzas—, y la solución que aportamos en palabras de P. Rodríguez, nos permiten entroncar de nuevo con Santo Tomás.

El Angélico —aceptada la existencia de una virtud natural de la esperanza (que es virtud en sentido imperfecto)— puede, no obstante, reducir las esperanzas a la esperanza teologal.

Recordemos ante todo, con el Aquinatense, que *virtud imperfecta*, en el ámbito de las virtudes morales, es una inclinación que hay en nosotros a hacer obras buenas, ya se dé en nosotros tal inclinación por naturaleza, ya por costumbre. Así consideradas, las virtudes no están conexas. *Virtud perfecta*, en cambio, es un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas. Y en este sentido, las virtudes morales están conexas, conexión que se prueba por dos razones: en base a ciertas condiciones comunes a todas las virtudes, que presuponen simultáneamente las cuatro morales; y porque la prudencia y las otras tres, cuando perfectas, se exigen mutuamente (104).

(101) *Ibidem*, 9.

(102) *Ibidem*, 14 ss.

(103) *Ibidem*, 10.

(104) Cfr. *STh. I-II*, q. 65, a. 1c. Este análisis es válido, pues hemos señalado que la esperanza como virtud natural es parte potencial de la fortaleza, reducida a la magnanimidad. También sobre la conexión de las virtudes morales, cfr. *QdI. XII*, q. 15, a. un;

Ahora bien; tales virtudes morales adquiridas nunca tienen perfecta razón de virtud sin la caridad sobrenatural (105). Por tanto, tampoco la magnificencia, a la que se reduce la esperanza como virtud natural.

Pero, supuesta la caridad, existen la fe y esperanza teologales, y las cuatro morales infusas (106). En cambio, *amis-sa per peccatum gratia* (y la caridad con ella), permanecen la fe informe (107) y la esperanza, ahora imperfecta (108), aunque las dos sean sobrenaturales en sentido estricto.

Por todo ello —podríamos concluir— sólo cuando la esperanza teologal es perfecta también lo es la virtud natural de la esperanza. Pero, por la prudencia infusa que las acompaña en este caso, ambas apuntan al último fin, cada una a su modo, aunque armónicamente: pues el hombre puede tener esperanza de otras cosas que no sean la bienaventuranza eterna, pero siempre en orden al objeto principal (109). De ahí que Santo Tomás prefiera simplificar su análisis señalando un doble objeto de la esperanza teologal, en lugar de una doble esperanza perfecta: uno primario, que es la felicidad eterna; y otro secundario que son las cosas que se piden a Dios en orden a ella (110), e incluso a los hombres... (111).

Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus, q. un, a. 2c (aquí trata, además, de la definición de virtud perfecta e imperfecta).

(105) Cfr. *STh.* I-II, q. 65, a. 2c; II-II, q. 23, aa. 7c y 8c; *Quaestio disputata de caritate*, q. un, a. 3c.

(106) Sobre la existencia de virtudes morales infusas, distintas de las morales adquiridas, cfr. *STh.* I-II, q. 63, a. 3c; *Quaestio disputata de virtutibus in communi*, q. un, a. 10c.

(107) Esta afirmación es de fe definida: cfr. CONCILIO TRIDENTINO, *Decr. de iustificatione* (sess. VI, canon 28, en DS 1578) y ALEJANDRO VIII, *Decr. S. Officii* (a. 1690) contra los jansenistas, n. 12 (DS 2312).

(108) Cfr. *STh.* I-II, q. 65, a. 4c.

(109) Cfr. *STh.* II-II, q. 17, a. 2 ad 3.

(110) Cfr. *STh.* II-II, q. 17, a. 2 ad 2.

(111) Cfr. *STh.* II-II, q. 17, a. 4c.

(111bis) Con el artículo en pruebas, tengo oportunidad de consultar J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae* (ed. CSIC). Algunas de nuestras conclusiones coinciden con afirmaciones suyas. Cfr. especialmente: n. 44 (sobre las "pasiones" del apetito racional); nn. 439-479 (sobre la bondad o maldad de la tristeza); n. 495 (sobre la división de la esperanza). De todas formas, el tema central de nuestro estudio no es abordado por RAMÍREZ.

INTER TRISTITIAM SPEMQUE MEDII (Summarium)

Sancti Thomae "Expositio super Iob ad litteram" indolem praebeat enarrationis qua Doctor Angelicus non modo sensum textus enodare, sed etiam in ipso quaestionibus dogmaticis ac moralibus quibusdam responsum invenire contendit. Quarum aliqua his terminis definitur: num iusti hominis afflictio Dei Providentiae adversetur, cum homo iustus a Deo semper praemiis afficiendus esse videatur. Inde Angelicus aperte quaerit sitne tristitia virtuti morali sociabilis, quod in huiusmodi condicione versabatur Beatus Iob, dolore oppressus idemque iustus.

Huic quaestioni aliter a Stoicis et Peripateticis responsum erat. Divus Thomas perspicit re utrosque convenire, fortiterque adhaeret germanae Aristotelis sententiae, apud quem passiones —ex quibus est tristitia— suapte natura nec bonae sunt nec malae: nota enim ethica tantummodo actus voluntarii deliberatique signantur.

Cum vero tristitia Iob diaboli tentatione fuerit illata, duo in universis Sancti Thomae scriptis investiganda erunt: primum, quatenus adsint relationes inter appetitum sensitivum —qui locus est passionum— ac voluntatem; deinde, num de appetitus rationalis passionibus sermonem fieri liceat. Haec quidem, quia unius voluntatis est consensus et, proinde, peccatum quod diabolus movere satagit.

Appetitus sensitivus voluntatem movet per eam quae dicitur motio specificativa; id est, passio vim propriam in appetitum rationalem exercet per repraesentationem obiectivam obiecti passionalis. Voluntas vim exercet in irascibile ac concupiscibile tantum politicam, numquam despoticam. Adest, ergo, mutuus influxus, sed indirectus; quo libertas voluntatis servatur.

De voluntatis passionibus haec apud Aquinatem considerantes invenimus: si terminus passio sensu stricto intellegatur, non sunt in voluntate passiones, cum anima eiusque potentia sint spirituales; sensu tamen lato passiones appellari possunt affectus voluntatis.

Tristitia (quae est passio et sensu lato e stricto) causare accidiam, ineptiam, anxietatem en angustiam (quae sunt tristitiae species —impropiae—). Ex his accidia vel animi demisio rationem perfecti peccati induere valet desperatio-nemque immittere.

Unum perspicit Sanctus Thomas requiri ad quamcum-que tristitiam reiciendam, ut spes scilicet depellendae tristitiae retineatur. Porro spes, apud Angelicum, esse potest passio irascibilis “passio” voluntatis et virtus theologica. Spes humana, qua virtus, est tantummodo virtus imperfecta. Theologica vero est perfecta —comitante caritate—, duplexque obiectum habet: primum, beatitudinem aeternam; secundarium, quae in ordine ad beatitudinem aeternam a Deo et hominibus petuntur.

