

LA EXÉGESIS DE TOMÁS DE AQUINO DE LA NOCIÓN DE PASIÓN ESTOICA

LAURA CORSO DE ESTRADA
CONICET-Universidad Católica Argentina

RESUMEN

La autora se propone examinar la exégesis de Tomás de Aquino de la noción de pasión estoica reconstruyendo, por una parte, su recepción de tesis centrales de la ética de la escuela acerca del contenido del bien humano y, en ese contexto, de las que conciernen al papel de los movimientos de la pasión en relación con el acto virtuoso. El artículo examina más de cincuenta pasajes del *corpus* tomístico en relación con las temáticas mencionadas. Por otra parte, y con el objeto de atender en su contexto histórico-filosófico propio la lectura tomista de posturas estoicas, la autora se detiene en la consideración de la problemática de los siglos XII y XIII en torno a las afecciones sensibles tras los efectos del primer pecado, y en la gravitación que en dicha especulación tuvieron sobre Tomás de Aquino posturas antecedentes en relación con el papel de los movimientos de la afectividad sensible. En este contexto, el artículo subraya y examina las aportaciones de Guillermo de Auxerre y de Felipe Canciller.

Palabras clave: Naturaleza y pasión, pasión y racionalidad, Helenismo y Medioevo.

ABSTRACT

The author intends to examine Thomas Aquinas' exegesis of the Stoic notion of passion reconstructing, on the one hand, his reception of some central thesis of the School's ethics about the content of human good and, in that context, of those concerning the role of the movements of passion in relation to the virtuous act. The article examines over fifty passages of the Thomistic *corpus* in relation to the aforementioned topics. On the other hand, and in order to deal with the Thomistic reading of Stoic pos-

tures within its historical-philosophical context, the author dwells on the consideration of the problem of the XIIIth and the XIIIth centuries around sensible affections after the effects of original sin, as well as on the influence that former postures relating to the role of the movements of sensible affectivity have had over Thomas Aquinas on such speculation. In this context, the article stresses and examines William of Auxerre's and Philip the Chancellor's contributions.

Keywords: Nature and passion, passion and rationality, Hellenism and Middle Ages.

I. CUESTIONES ANTECEDENTES

Un considerable número de textos del *corpus* de Tomás de Aquino¹ revela su conocimiento reflexivo acerca de la problemática propiamente estoica que concierne a los componentes del acto moral y, asimismo, de los supuestos antropológicos que ponen de manifiesto tesis expresivas de la rigurosidad ética del primer período de la Stoa. De allí, que una aproximación a la exégesis que nuestro escolástico lleva a cabo de la noción de pasión estoica, me ha conducido a recomponer –al menos en cierta medida y a partir de pasajes de obras diversas– cuál ha sido su lectura de la concepción de la Stoa sobre el acto de virtud y, por ende, su tratamiento acerca del modo como la escuela concibió el contenido del bien humano.

En esta labor analítica se centra el presente estudio. Pues, como será mi objeto poner de manifiesto, los desarrollos de Tomás de Aquino sobre posturas de la ética estoica revelan su ingreso en la ponderación de las divergencias helenísticas acerca de la naturaleza del bien moral, con motivo de lo cual atiende a posturas epicúreas y estoicas ante posiciones éticas de los peripatéticos y de los platónicos. Dado que la temática acerca del movimiento de los afectos del alma sobre la que versó buena parte de las antiguas querellas helenísticas y la consideración acerca de las inclinaciones naturales de los principios operativos del hombre, constituye una *quaestio* de peso en la problemática del siglo XIII en torno a las inclinaciones no deliberadas del apetito sensitivo tras los efectos del pecado original.

O. Lottin documenta sobre posiciones medievales no coincidentes que pertenecen al contexto problemático en el que Tomás de Aquino ha de juzgar sobre la postura estoica acerca de la pasión. Y él mismo subraya que la *quaestio* que nos ocupa en torno a la naturaleza de los movimientos del apetito sensitivo y a su lugar entre las partes del alma humana, se encuentra presidida durante los

¹ En la preparación de este estudio se han tenido en cuenta al menos cincuenta y dos pasajes de distintas obras de Tomás de Aquino en relación directa con el tema del mismo.

siglos XII y XIII por la determinación magistral de Pedro Lombardo en su *Liber Sententiarum* II, dist. 24, c.12². Allí, sobre la base de un pasaje agustiniano de *De Trinitate* en el que se desarrolla una visión alegórica del primer pecado en relación con el objeto de la razón superior y de la razón inferior, Pedro Lombardo desvincula en el hombre el apetito inferior y sus partes, el irascible y el concupiscible, de la razón superior y, por ende, de los objetos que emergen de lo corporal y de lo temporal. Así lo había sostenido Agustín en el *locus* indicado, al enunciar la sentencia: “el movimiento de la sensualidad del alma, el que en nosotros es común con los animales, se halla excluido de la razón /que se aplica/ a la sabiduría”³, en tanto que “es vecino”⁴ de la razón inferior que se aplica a la ciencia. Postura que el Lombardo confirma, por la autoridad de Agustín, y por la que a la vez que estrecha los vínculos de la sensualidad con la razón inferior, parece desgajarla de la totalidad de lo humano, en la medida en que cancela la posibilidad de sus vínculos con lo más elevado de la condición humana. El Maestro sentenciario lo explicita apelando a la visión alegórica de Agustín en el *locus* citado de *De Trinitate*⁵, cuando afirma que “a partir de ella puede entenderse de qué modo existe en el alma del hombre la imagen de aquella unión”⁶, esto es: la que por el primer pecado tuvieron la serpiente y Eva y, a través de Eva, Adán por su consentimiento. Pues así como la serpiente no toma contacto con Adán, de modo semejante los movimientos del apetito sensitivo –a los que representa la serpiente– no tienen relación con la razón superior –cuyo lugar se identifica con el de Adán–, sino con la razón inferior –la que queda representada por Eva en la alegoría, que es quien establece vínculos con la serpiente–⁷.

En su detenido seguimiento de la compleja exégesis que suscita el texto del Lombardo, O. Lottin subraya el valor de la *Summa* del maestro Felipe, Canciller de París sobre principios del siglo XIII, en su aportación para reconstruir especulativamente la disociación de los movimientos sensitivos respecto de

2 Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain-Belgique, Abbaye du Mont César-J. Duculot Éditeur, 1948; vol II/I, 494 y ss.

3 Agustín, *De Trinitate* XII, 12, 17: *sensualitas animae motus, qui nobis pecoribusque communis est, seclusus est a ratione sapientiae*.

4 Cf. Agustín, *De Trinitate* XII, 12, 17, esto es: *appetitus vecinus est*.

5 Esto es: *De Trinitate* XII, 12, 17.

6 Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II dist. 24, c.8: *Ecce ex his intelligit postest qualiter in anima hominis existat imago illius coniugi*.

En relación con Pedro Lombardo, sigo mi propia versión del texto latino: *Magistri Petri Lombardo. Sententiae in IV Libris Distinctae*, Romae, Collegii S. Bonaventura Ad Claras Aquas, 1971 (LI. I-IV).

7 Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, II dist. 24, c.7: *ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio*; Cf. también c. 8.

la parte superior del alma humana con el objeto de llevar a cabo una integración del apetito sensitivo entre los principios operativos del acto propiamente humano⁸. Una rica secuencia de textos ratifica el análisis de Lottin. Pues en el tratado *De potentiis animae* de su *Summa*, el maestro Felipe se expide expresamente en relación con la postura agustiniana de *De Trinitate* en la que me he detenido. Allí, en su consideración acerca *De differentia sensualitatis*, el Canciller comienza por afirmar –en el contexto de su determinación magistral ante la cuestión– que ya “quidam”, y bajo esta denominación ha de tener en mente los avances en el tema de Guillermo de Auxerre⁹, habían distinguido que hay una “sensualitas” que es “communis” y otra que no lo es¹⁰. Postura que se opone a lo sostenido por Agustín en el *locus* de *De Trinitate* en cuestión, en el que –como el Canciller recuerda en su *Summa*–: “aparta la sensualidad de la razón, poniéndola como común en nosotros y en los brutos”¹¹.

Ante la sentencia agustiniana, el maestro Felipe discierne otra consideración antropológica de la parte sensitiva motiva del alma, esto es: la que en el contexto de la concepción aristotélica de las potencias del alma, concede a las potencias apetitivas de la parte del alma que es “á-lógos”, la aptitud para participar de la que de suyo tiene “lógos”¹². El Canciller desarrolla esta postura buscando poner de manifiesto la no reducción de la naturaleza de la parte cognitiva y apetitiva sensitivas del alma en el hombre a la de su condición en el bruto. Y dice que: “así como acontece por parte de las potencias aprehensivas sensibles,

8 Cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vol II/I, 537 y ss.

9 Cf. Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* III, tract. XI, cap. 3, q. 4, ad 2, donde el autor distingue, en un primer avance de lo que desarrollará luego Felipe Canciller en su exposición doctrinal que: *duplex sensualitas*, una que es: *brutalis, quae movetur per modum naturae et est irrationalis*, y otra que es: *sensualitas humana, quae est in inferior pars vis concupiscibilis*. Pero por su parte, a diferencia de Felipe Canciller, Guillermo de Auxerre subdivide el concupiscible en una *pars superior*: que puede convenir con las cosas eternas, y una *pars inferior*: que solamente conviene con lo temporal; ambos planos del concupiscible son movidos por la parte voluntaria. En relación con el texto latino de Guillermo de Auxerre, sigo la versión: *Magistri Guillelmi Altissiodorensis, Summa aurea*, cura et studio J. Riballier, Paris-Roma, Centre National de la Recherche Scientifique-Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1986.

Cf. también O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, vol II/I, p.537.

10 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/38 y 39.

En relación con Felipe Canciller, sigo mi propia versión del texto latino de la edición crítica: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, studio et cura N. Wicki, Editiones A. Francke Bernae, 1985 (*pars prior et posterior*).

11 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/41 y 42: *Sed hoc est contra Augustinus in libro XII De Trinitate qui segregat sensualitatem a ratione ponens ea nobis et brutis communem*.

12 Cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 13; 1102 a 26-20: la distinción entre la parte del alma que es “á-logos” y la que tiene “lógos”; pero asimismo el pasaje I, 13; 1102 b 15 y 16: donde se afirma que, en el caso del hombre, hay una parte del alma que, siendo por naturaleza “á-lógos”, puede participar de la que propiamente tiene “lógos”, si bien sus impulsos pueden openerse a ella, por causa de su condición natural.

por lo cual el sentido en nosotros, en cuanto a alguna cosa aprehensible, difiere del sentido en el bruto ... así también acontece en cuanto a la sensualidad respecto de la virtud que es por la razón, a saber: que tiene cierto orden natural según el que es naturalmente apta para obedecer a la razón ... Por lo que en Adán /conforme a la alegoría agustiniana/ los movimientos sensuales estaban ordenados en un primer momento según el imperio de la razón, lo que fue representado por esto: que los animales eran apacibles con Noé en el arca¹³.

Ahora bien, el maestro Felipe considera, como Agustín, los efectos del primer pecado en la condición del hombre, cuando hace presente –de modo inmediato– que entre las consecuencias del pecado de los primeros padres se halla el que se ha perdido para todos los hombres el orden natural de la sensualidad respecto de la razón, y la sensualidad “no obedece” (“inobediens”) a la razón. Mas el Canciller reserva en el movimiento de su inclinación, aún atendiendo a los efectos del pecado original, que la sensualidad desobedece a la razón pero “no del todo” (“non ex toto”)¹⁴. Y añade que ésta es la única sensualidad que existe en el hombre y que, por ende, como fue concebida en el contexto de la antropología aristotélica, siendo no racional puede con todo participar de la racionalidad.

II. LECTURA DE TOMÁS DE AQUINO DE TESIS DE LA ÉTICA ESTOICA

Tomás de Aquino no ofrece ciertamente una exposición orgánico-sistemática de las enseñanzas éticas estoicas. Pero la indagación que he llevado a cabo sobre las citas y exégesis de las mismas que surgen de su *corpus*, permite advertir una consideración analítico-reflexiva del escolástico sobre el tema, la que reconstruída en algunos lineamientos fundamentales pone de manifiesto una especulación comprensiva de la ética estoica.

Tomás de Aquino expone sobre la ética estoica atribuyendo sus enseñanzas, de un modo genérico, a la “opinio stoicorum”, a la “via stoicorum” o sin más a los “Stoici”. Pero sin dejar de atender a la hipótesis de M. Spanneut, quien sostiene que esa modalidad de mención revelaría que el escolástico ha

13 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/42 y 43-52 a 55: *sicut accidit ex parte apprehensivarum sensibilium quod sensus in nobis quantum ad aliquid apprehensibile differt a sensu in brutis ... sic accidit quantum ad sensualitatem respectu virtutis quae est ratio, quos habet quemdam ordinem naturalem secundum quem nata fuit obedire rationi ... Unde in Adam motus sensuales erant ordinati primo secundum rationis imperium, quod significabatur per hoc quod animalia erant pacata in archa Noe.*

14 Felipe Canciller, *Summa de bono* I/IV, q.II, a.4; 213/57-59.

conocido la escuela por florilegios¹⁵, cabe subrayar que, al menos buena parte de tesis de la ética estoica que serán consideradas en mi presente estudio, son recogidas por Tomás de Aquino de fuentes de documentación por él reconocidas¹⁶.

Así, conforme a la lectura de Tomás de Aquino de la ética estoica y, en relación directa con el tema central que me ocupa, me detendré en las tesis que siguen.

1.- “Los estoicos no llamaban bien del hombre sino a aquello por lo que el hombre se dice bueno, a saber: las virtudes del alma”¹⁷.

El escolástico formula esta sentencia en un pasaje de *De veritate* q. 26, en el contexto de su tratamiento “de passionibus animae”, por vía de la que hace referencia a la tesis que, en el ámbito de la rigurosidad de la primera Stoa, identifica el sumo bien del hombre con la virtud y la autosuficiencia de la virtud para la felicidad¹⁸. Así, los estoicos no admitieron la predicación del nombre “bien” para otro objeto que pueda ser motivo de apetencias humanas, aún cuando le sean convenientes. Santo Tomás se refiere a ello en el mismo pasaje de *De veritate*, y explica que fue propio de los estoicos el sostener que la materia de otras apetencias humanas como los objetos corporales y de la buena fortuna, “nos son denominados ‘bienes’” sino: “commoda”, esto es: objetos “convenientes”. Los que según la enseñanza de la escuela, aún cuando sean estimables y no carezcan de valor para una vida en conformidad con la naturaleza, no tienen la condición de “bien”, como tampoco de mal, y son por ello: “oudétera” (“ni lo uno ni lo otro”) y, en relación con el sujeto moral: “adiáfora” (“indiferentes”), dado que no son causa de la felicidad¹⁹.

En este contexto, y en el mismo pasaje de *De veritate*, Tomás de Aquino comenta críticamente la restricción de la Stoa en la predicación del término bien, indicando que aquellos objetos estimables, los que los estoicos no admiten denominar “bienes”, son los que los peripatéticos designaban como bienes jerárquicamente inferiores (“minima”), a los que ciertamente distinguían de los “maxima bona”, como la virtud. Y que por ello, las diferencias de posturas entre estoicos y peripatéticos “no fue sino según las palabras”²⁰. Observación

15 M. Spanneut, “Influences stoïciennes sur la pensée morale de Saint Thomas D’ Aquin”, *Studi Thomistici*, Vaticano, Lib. Editrice Vaticana, 1984, pp. 55 y 56.

16 Esto es: Agustín, M. T. Cicerón y Macrobio entre otros autores.

17 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 9: *bonum hominis, Stoici non appellabant nisi illud quo homines boni dicuntur, scilicet virtutes animi.*

18 Cf. los testimonios de Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* III, I, 1 y ss.

19 Cf. el testimonio de Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 101-104.

20 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 9: *differentia non erat nisi secundum nomina.*

con la que, sin tener elementos críticos como para saberlo, Tomás de Aquino se hace eco de la crítica a la Stoa de Antíoco de Ascalón, el último de los escolárcas de la Academia antigua, que dió lugar a una sinergia de posturas platónicas y estoicas²¹. Postura que reiteró con recurrencia su discípulo Cicerón²², y que Tomás de Aquino indica recoger de Agustín, en el mismo pasaje de *De veritate* que nos ocupa²³.

En otros escritos de su *corpus* nuestro escolástico introduce la tesis de la Stoa acerca de la autosuficiencia de la virtud como bien, en *Summa Theologiae*²⁴, en su *In Ethica*²⁵; y en algunos pasajes también hace mención de la negativa de la escuela a la predicación del nombre “bien” respecto de los objetos materiales convenientes al hombre, como en *In Job*²⁶ y en *Summa Theologiae*²⁷.

2.- “Los estoicos dijeron que las virtudes consisten en cierta impassibilidad”²⁸.

Tomás de Aquino desarrolla esta tesis que enuncia en *In Physica*, poniendo de manifiesto que la matriz de la ética estoica reside en la remoción de todo aquello que aparte de lo que sólo es racional, y que de allí procede –conforme a la escuela– “la tranquilidad del alma”²⁹ o como enuncia en *In Ethica*: la “quies” (la “quietud”) que es propia de toda virtud³⁰. Pues como explicita en *De malo*, en el orden de los fundamentos de esta sentencia: los estoicos siguieron a Sócrates al establecer que todas las virtudes residen –según afirma nuestro escolástico en lenguaje propio– en lo que es “racional por esencia” (“in rationali por essentiam”)³¹. “Sócrates sostuvo que las virtudes son ciertas ciencias”, dice nuestro escolástico en *De malo* citando a Aristóteles en un pasaje que corresponde a *Ethica Nicomachea* VI, 13; 1144 b 28-30³², y allí mismo añade

21 Cf. en otros estudios: J. Barnes, “Antiochus of Ascalon”, *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, M. Griffin-J. Barnes (edd.), Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 78 y ss.

22 Cf. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* I, 1, 3 y ss., *passim*.

23 Cf. *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *secundum Augustinus, IX de Civitate Dei, circa hoc fuit contentio inter Stoicos et Peripateticos, quae tamen magis videbatur esse secundum vocem quam secundum rem*; Cf. también *Summa Theologiae* I-II, q. 59, a.2, c., *passim*.

24 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.59, a.3, c.

25 Tomás de Aquino, *In Ethica* L1, 1.12; L. 1, 1.16.

26 Tomás de Aquino, *In Job*, c.1.

27 Tomás de Aquino, II-II, q.125, a.4, ad 3.

28 Tomás de Aquino, *In Physica*, L.7, 1.6: *Stoici enim dixerunt virtutes esse impassibilitates quasdam*.

29 Tomás de Aquino, *In Physica*, L.7, 1.6: *Stoici ... virtutem autem esse dicebant quandam quasi tranquillitas animae*.

30 Tomás de Aquino, *In Ethica* L.II, 1.3: *fuerunt Stoici ut dicerent quod virtutes sunt quaedam impassibilitates et quietes*.

31 Tomás de Aquino, *De malo* q.8, a.3, ad 18.

32 Cf. en el pasaje citado: *Ethica Nicomachea* VI, 13; 1144 b 29.

que “los estoicos los siguieron”³³. De allí, que “la virtud consiste en no padecer nada”³⁴, por lo que no puede coexistir con alguna “conmoción” (“commotio”) del alma³⁵. Por lo que –conforme a la Stoa– no es posible que la virtud coexista con el placer, con la tristeza, con el temor, con la ira y con otras afecciones de esta naturaleza, ya que son causa de falta de quietud y de intranquilidad que afectan la racionalidad del sujeto moral y, asimismo, expresivas de las falencias del gobierno de su propia razón sobre sí y, por ende, de su ausencia de impassibilidad. Lo que en rigor fue expresado en las sentencias del primer período de la Stoa que caracterizó a la virtud como ciencia del bien y del mal, y al vicio como ignorancia del bien y del mal³⁶.

III. TOMÁS DE AQUINO ANTE LA NOCIÓN DE PASIÓN ESTOICA

A

La noción de pasión estoica es así insertada en el tratamiento de Tomás de Aquino en un contexto en cierto modo esquemático³⁷, pero no por ello no reflexivo, acerca de la postura de la escuela sobre el paradigma de la condición humana. Y de hecho nuestro autor medieval dedica un considerable número de pasajes a la caracterización del sabio estoico; así en *De veritate*, en la q. 26 que reserva a “*De passionibus animae*” donde sostiene que “los estoicos decían que ... de ningún modo puede haber pasiones en el alma del sabio”³⁸. Tal vez sea éste un pasaje significativo para comprender algunos componentes de la exégesis tomista de la noción de pasión estoica, pues en este *locus* Tomás de Aquino lleva a cabo una aproximación entre la figura del sabio estoico y la concepción plotiniana de quien ha alcanzado el tercer grado de virtud, que podría esclarecer en cierta medida su juicio juvenil de *In Sententias* –sobre el que me detendré luego– acerca del modo en que los platónicos conciben la pasión.

33 Tomás de Aquino, *De malo* q.8, a.3, ad 18: *Socrates possuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in VI Ethica, c.13 ... et Stoici eum sequentes.*

34 Tomás de Aquino, *De malo* q.8, a.3, ad 13: *virtus consistit in nihil pati; hoc erat ... secundum opinionem stoicorum.*

35 Cf. Tomás de Aquino, *De malo* q.12, a.1, c.

36 Cf. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* III 256; Cf. también III 255.

37 Así, por ejemplo, en su consideración sobre la impassibilidad como equivalente a la virtud, no parece atender a la relación del primer impulso con el discernimiento de lo que es conforme a la naturaleza; Cf. C. Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1997, pp. 161 y ss.

38 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *Stoici dicebant ... passiones nullo modo esse in animo sapientis*”

En el pasaje de *De veritate* que ahora nos ocupa, tras describir al sabio estoico del modo indicado, Tomás de Aquino procede a explicar su aseveración, y lo lleva a cabo con una formulación expresiva del tratamiento de Plotino sobre los grados de las virtudes en el contexto de su reelaboración de la enseñanza platónica sobre el proceso por el que el hombre alcanza la perfección en semejanza con la divinidad³⁹. El escolástico dice que los estoicos “llamaban sabio a quien es perfecto en las virtudes, al modo de quien tiene la virtud del alma purgada”⁴⁰. Y confirma luego esta aproximación entre las posturas de los estoicos y de Plotino a través de la cita de su fuente en el conocimiento de la postura plotiniana al respecto: Macrobio, en *In Somnium Scipionis*, donde transmite la existencia de cuatro grados de virtud. Por una parte, las que convienen al cuarto y máximo grado: “las que consisten en la misma mente divina, de cuyo modelo todas las demás descienden ordenadamente”⁴¹. Entre los tres grados inferiores de virtud, el primero de ellos, el de mayor distancia respecto de la virtud divina es el de las “políticas” (“politicae”), las que Macrobio describe como moderadoras de la parte apetitiva del alma humana; mientras que el segundo grado pertenece a las virtudes “purificadoras” (“purgatoriae”), así denominadas porque por ellas decrece el influjo del cuerpo y de sus pulsiones en el gobierno racional del alma⁴². Pero el tercer grado, el que evoca el texto de Tomás de Aquino, es expresado en el comentario de Macrobio, como el que conviene al del alma “ya purgada” (“purgata iam”), la que ha alcanzado la semejanza con la divinidad, por la que lleva una vida concentrada en el espíritu y liberada de vínculos copóreos⁴³.

Ahora bien, en el mismo pasaje de *De Veritate*, Tomás de Aquino contrasta el modelo estoico de la vida virtuosa, en el que el “lógos” humano alcanza la perfección de la virtud al emerger de la sujeción a los vínculos copóreos con el modelo aristotélico, conforme al cual “los peripatéticos sostienen que “estas pasiones del alma tienen lugar en el sabio, pero moderadas y sujetas a la razón”⁴⁴. Con todo, Tomás de Aquino nos permite advertir, ya en este *locus*

39 Cf. Plotino, *Enéadas* I, 2, 9; y Cf. también el detenido estudio de J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 166 y ss. donde el autor se detiene en el proceso de los grados de virtud como vía progresiva de asimilación de lo inferior en lo superior.

40 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *Sapientem autem eum dicebant qui perfectus est in virtutibus, quasi habens animi purgati virtutem.*

41 Macrobio, *Coomentariorum in somnium Scipionis* I, 8: *quartae sunt quae in ipsa divina mente consistunt ... a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt.*

Sigo el texto según mi versión de la edición latina de: *Macrobe, Commentaire au Sogne de Scipion*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

42 Cf. Macrobio, *Coментарiorum in somnium Scipionis* I,8.

43 Cf. Macrobio, *Coментарiorum in somnium Scipionis* I,8.

44 Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2: *Peripatetici vero dicunt, has passiones animi in sapientem cadere, sed moderatas, rationique subiectas.*

de *De veritate* que conoce por Agustín la postura estoica conforme a la cual el sabio estoico, que ha alcanzado la purificación de las pulsiones que proceden de lo corpóreo, puede reconocer en él la presencia de “afecciones” (“affectus”), que no constituyen en él pasiones en el sentido genérico de las mismas, pues –dada la naturaleza purificada de su alma– tales afecciones no son aprobadas o consentidas por él, aún cuando sean súbitas⁴⁵. Por ello, no puede haber en el sabio estoico “ninguna tristeza” (“nulla tristitia”)⁴⁶, “dolor” (“dolor”)⁴⁷, “ira” (“ira”)⁴⁸. Y en *Summa Theologia* precisa en relación con la existencia en el alma del sabio de ciertos “affectus” a los que no consiente, que la escuela los denominaba “eupathiae”, es decir: “bonae pssiones” traduce nuestro escolástico al latín, a saber: “pasiones positivas” o “affectos racionales”, como conviene a su documentación en testimonios griegos⁴⁹.

B

Si atendemos al desenvolvimiento genético de los desarrollos de Tomás de Aquino en su tratamiento de los rasgos de la noción de pasión estoica, podemos advertir que, ya en *In Sententias* se refiere a ello con el propósito de examinar en IV dist. 49, q.3, a.4, c., conforme a una triple consideración de la delectación, el modo como los epicúreos, los estoicos y los peripatéticos concibieron su naturaleza. Así expone que, por una parte, los epicúreos hicieron de la delectación el fin sumo de la vida humana. En tanto que “otra fue la opinión de los estoicos y de los platónicos quienes sostuvieron que que toda delectación es mala”⁵⁰. En tercer lugar, menciona a los peripatéticos quienes sostuvieron que algunas delectaciones son buenas y otras malas.

Si bien éste es un escrito precedente al de *De Veritate* en el que me he detenido inmediatamente *supra*, la adjetivación que el escolástico lleva a cabo en *In Sententias* de las pasiones como “malas” y la atribución de este juicio de un modo común a platónicos y estoicos, podría corresponder a un modo también común de su exégesis sobre el tema. Sin embargo, en un período posterior y en un pasaje de *Summa Theologiae* I-II q.34, a.3, donde examina “Utrum aliqua delectatio sit optimum”, expone en *corpus* una exégesis divergente a la que

45 Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* q.26, a.8, ad 2.

46 Cf. Tomás de Aquino, *In Job* c.1; Cf. también *In Job*, c. 3; *In Matheum* c.5, l.13; *In Joan* c.13, l.4.

47 Cf. Tomás de Aquino, *In Ethica* L.1, l.16.

48 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q.123, a.10, c.

49 Cf. Diógenes Laercio VII, 116 y 117.

50 Tomás de Aquino, *In Sententias* IV dist. 49, q.3, a.4, c.: *Alia fuit opinio Stoicorum et Platonicorum qui ponebant, omnem delectationem esse malam.*

sostuviera en *In Sententias*, pues allí precisamente dice que: “Platón no sostuvo que todas las delectaciones son malas, como los estoicos, ni que todas son buenas, como los epicúreos”⁵¹. Con todo, tanto en *Summa Theologiae* como en *In Sententias*, distingue a los estoicos de los peripatéticos porque los primeros sostuvieron que “todas las pasiones son malas” y los segundos concedieron que las “pasiones moderadas son buenas”⁵².

En una amplia secuencia de textos, Tomás de Aquino retoma su consideración sobre la noción estoica de pasión. Así en *In Physica* las describe como “perturbaciones del alma” (“perturbationes”) o “enfermedades” (“aegritudines”) del alma⁵³; en *Summa Theologiae* como “afecciones desordenadas” (“inordinatae affectiones”)⁵⁴ o también “afectos inmoderados” (“immoderati affectus”) del apetito sensitivo, por lo que cabe a las pasiones el ser calificadas como “perturbaciones” o “enfermedades”⁵⁵, debido a que las pasiones son ciertos movimientos del alma “que existen fuera del orden de la razón”⁵⁶. De allí, que toda pasión sea considerada por los estoicos como “vituperable” (“vituperabilis”)⁵⁷ y que su existencia en el alma afecte el acto moral disminuyendo su bondad⁵⁸.

Una de las fuentes más significativas de nuestro escolástico para la consideración de las pasiones conforme a la enseñanza estoica ha sido, junto a Agustín, Cicerón en *Tusculanae disputationes*. Así lo da a conocer en numerosos *loci* de su *corpus*, como en *Summa Theologiae*, donde refiere la cita de la obra en la que se describe a las pasiones, siguiendo la “opinio stoicorum”, como “movimientos desordenados del apetito sensitivo” (“motus inordinatus appetitus sensitivi”)⁵⁹. En efecto, Cicerón expone en *Tusculanae disputationes* la definición de “páthos” que allí atribuye a Zenón: “una conmoción del alma contra la naturaleza desviada de la recta razón” a la que por su parte, denomina con

51 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.34, a.3, c.: *Plato non possuit omnes delectationes esse malas sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei.*

52 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.24, a.2, c.: *Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas.*

53 Tomás de Aquino, *In Physica* L.7, l.6: */Stoici/ huiusmodi enim passiones dicebant esse quasdam animae perturbationes sive aegritudines.*

54 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.59, a.5, c.: *passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici possuerunt; Cf. también I-II q. 59, a.2, c.*

55 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q.123, a.10, c.: *Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos aegritudines vel morbos).*

56 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II q.158, a.1, ad1: *Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam praeter ordinem rationis existentes.*

57 Cf. Tomás de Aquino, *In Ethica* L.4, l. 13.

58 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q.24, a.3, c.

59 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III q.15, a.4, ad 2.

preferencia como “perturbación” (“*perturbatio*”)⁶⁰. Y en la misma obra enuncia la descripción de la pasión que Tomás de Aquino le atribuye en *Summa Theologiae*, cuando dice que los estoicos, receptivos de las enseñanzas socráticas, sostuvieron que hay en el alma “movimientos perturbados” (“*moti perturbati*”) que son efectos de las pasiones y que causan la insanía del alma⁶¹.

En este sentido, Cicerón ha desarrollado –especialmente en *Tusculanae disputationes*– la consideración de la enfermedad del alma como “viciosidad”, la que Tomás de Aquino también recoge en su propia elaboración ética, como en su tratado *De vitiis et peccatis* de *Summa Theologiae*⁶². Cicerón –como anticipé *supra*– prefiere reservar el nombre de “enfermedad” (“*aegritudo*”) del alma para la “distorsión” (“*distortio*”) o a la “deformidad” (“*deformitas*”) que ésta padece cuando ya es sujeto del vicio por efecto de la disociación de sus partes⁶³. Postura a la que Tomás de Aquino apela en *Summa Theologiae* para sostener que no es impropio vincular doctrinalmente “*vitium*” y “*aegrotatio*”, como tampoco lo es vincular “*virtus*” y “*sanitas*”⁶⁴.

Entiendo que es posible sostener, a esta altura de mi estudio, que el tratamiento de Tomás de Aquino a propósito de la postura estoica sobre la pasión, no se ciñe a la modalidad que conviene a la cita ocasional de un antecedente histórico significativo. Y que su lectura reflexiva sobre la enseñanza de la escuela al respecto, lo conduce a advertir que la Stoa ha subrayado una modalidad de intelectualismo moral que disocia la racionalidad de los movimientos afectivos del alma. Bajo este respecto, observa críticamente en *Summa Theologiae*, en el orden de los supuestos antropológicos de la problemática moral de la pasión, que “los estoicos no distinguían entre el apetito intelectual ... y el apetito sensitivo”, por lo que “no distinguían en esto las pasiones del alma de otras afecciones humanas”⁶⁵.

Pero con todo, el seguimiento de los diversos pasajes de su *corpus* pone de manifiesto que, en lo que concierne estrictamente a la postura estoica sobre la

60 Cicerón, *Tusculanae disputationes* IV, 6, 11: *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod “pathe”, illi dicit ... aversa a recta ratione contra naturam animi commotio.*

61 Cf. Cicerón, *Tusculanae disputationes* III, 5, 10, *passim*.

62 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 71, a.1, ob. 2, *passim*.

63 Cicerón, *Tusculanae disputationes* IV, 13, 28.

64 Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 71, a.1, ob. 3 y ad 3 y Cicerón, *Tusculanae disputationes* III, 5, 10; IV, 13, 30, *passim*.

He desarrollado con detenimiento la recepción de Tomás de Aquino de esta tesis ciceroniana en: “Sobre la enfermedad del alma. Una problemática ciceroniana en Tomás de Aquino”, en *In umbra intelligentiae*, Pamplona, EUNSA, pp. 147-156.

65 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 59, a.2, c.: *Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum ... et inter appetitum sensitivum ... non distinguebant in hoc passiones animae ab aliis affectionibus humanis.*

pasión, Tomás de Aquino no concede la disociación del apetito sensitivo respecto de la parte superior del alma. Y en este sentido se inscribe de modo neto en la vía especulativa abierta por Felipe Canciller.

Por lo cual, si bien Santo Tomás puede no haber tenido elementos para considerar de qué modo la Stoa ha buscado justificar –desde un modelo diverso al aristotélico– la apropiación de la naturaleza en la racionalidad⁶⁶, su compromiso primario con la antropología aristotélica, lo conduce a una postura por la que sostiene la participación de los principios operativos del acto humano que convienen a su condición específica, pero asimismo los de la parte apetitiva sensitiva del alma ordenada a la razón recta, en la realización del acto virtuoso⁶⁷.

66 En este sentido, Tomás de Aquino no hace presente en la realización del acto virtuoso el papel que la Stoa concedió a la “oikeiosis”, por la que el sujeto moral descubre y apetece en un desenvolvimiento paulatino natural en qué consiste la vida conforme a la naturaleza. He desarrollado este componente de la doctrina moral estoica, conforme al testimonio ciceroniano en: “Oikeiosis. Ciceronian Reading and XIII Century Receptions”, en *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*: A. Vigo (ed.), Hildesheim, G. Olms, 2012, pp. 67-94.

67 Cf. también, bajo este respecto, la interpretación coincidente de L. Renault, “Nature humaine et passions selon Thomas d’Aquin et Descartes”, en *Les Passions Antiques et Médiévales: théories et critiques des passions I*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pp. 263 y ss.