

*ANGER IN THOMAS AQUINAS AND CASSIAN:
TWO APPROACHES AROUND A COMMON ISSUE*

DAVID EZEQUIEL TÉLLEZ MAQUEO
ORCID.ORG/0000-0003-0261-4893
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
detellez@up.edu.mx

Abstract: *Although Cassian's vision emphasizes the inconveniences wrought by anger in the moral life, Thomas Aquinas recognizes the validity of being angry at the right person and at the right time. This is an undeniable disagreement between both of them, as Michael Rota has noted. However, it is a fact that Cassian's positive view on the issue has not been highlighted enough. The aim of this article is to show the valuable psychological aspect that might be present in his doctrine on anger, and if there is any possible point of contact with Aquinas's account.*

KEYWORDS: ANGER; PASSION; MONASTIC PSYCHOLOGY; PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY; MEDIEVAL PHILOSOPHY.

RECEPTION: 08/11/2017

ACCEPTENCE: 21/03/2018

LA IRA EN TOMÁS DE AQUINO Y CASIANO: DOS APROXIMACIONES EN TORNO A UN TEMA COMÚN

DAVID EZEQUIEL TÉLLEZ MAQUEO
ORCID.ORG/0000-0003-0261-4893
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
detellez@up.edu.mx

Resumen: Aunque la visión de Casiano, sobre la ira enfatiza los inconvenientes que provoca en la vida *moral*, Tomás de Aquino reconoce la necesidad de airarse con la persona adecuada y en el momento adecuado. Esta es una indudable diferencia entre ambos, como ha observado Michael Rota. No obstante, es un hecho que no se ha reparado suficientemente en el aspecto positivo de Casiano en relación con el tema. El propósito de este artículo es mostrar ese valioso aspecto psicológico que pudiera existir en su doctrina sobre la ira, y si hay algún posible punto de contacto con la visión tomasiana.

PALABRAS CLAVE: PASIÓN; PSICOLOGÍA MONÁSTICA; ANTROPOLOGÍA
FILOSÓFICA; FILOSOFÍA MEDIEVAL.

RECIBIDO: 08/11/2017

ACEPTADO: 21/03/2018

INTRODUCCIÓN

Si ser muy conocida, resulta interesante determinar cuál es la postura que mantuvo Tomás de Aquino frente a las doctrinas de los *Padres del desierto*. Dada la escasez de fragmentos y opiniones explícitas recogidas por el dominico acerca de autores como Pacomio, Efrén o Simón el Estilita, dicha labor no resulta sencilla. Sin embargo, algunos autores de esta clase fueron más conocidos por Tomás que otros, no sólo por el hecho de haberlos mencionado, sino porque representan el caso de pensadores de inspiración neoplatónica-origenista, que a primera vista parecen concordar con las tesis esenciales del Angélico en materia ascético-moral, pero, contra todo lo que podría parecer, guardan un marcado contraste en relación con la postura filosófica del Rocasecano sobre la materia. Éste es el caso de Juan Casiano (360-430), contemporáneo de Agustín de Hipona; discípulo de Evagrio Póntico (monje ordenado diácono en Constantinopla por Juan Crisóstomo y con quien mantuvo correspondencia Jerónimo); Tomás de Aquino suele mencionarlo bajo el hermético apelativo de *Collator*, por ser el autor de una de las más conocidas obras sobre ascética en el Medioevo: las *Collationes*.

Tomás de Aquino mantuvo ciertas divergencias doctrinales en relación con el pensamiento de autores escolásticos contemporáneos a él, como Buenaventura o Duns Escoto, y posteriores a él, como Francisco Suárez. Sin embargo, no es frecuente encontrar que Tomás de Aquino discrepe en asuntos de tipo ascético-moral con la postura de un asceta tan estimado en su tiempo como Casiano. A pesar de que su pensamiento se enmarca en la tradición neoplatónica preagustiniana, y no en la aristotélica como Tomás, autores como Owen Chadwick (1968: 151-157) han demostrado la preeminencia de su pensamiento en la historia del cristianismo.

Tanto Casiano como Tomás de Aquino reflejan las dos grandes tradiciones de la filosofía clásica en Grecia: la platónica, representada por Casiano, que se prolonga hasta el siglo XVI con Francisco de Sales; y la aristotélica, que influye sobre Gregorio Magno y se extiende a Tomás de Aquino. Esto no excluye afinidades entre ambas posturas, como pertenecer a la misma tradición espiritual. Resulta interesante y útil contrastar sus diferentes visiones sobre la ira, principalmente debido a que entre ambos grupos de pensadores en tensión se encuentra el antecedente filosófico de algunas corrientes psicológicas recientes de base no materialista —v. g. la terapia cognitiva de Albert Ellis (Knaus, Rosellini, Ross, García, Minor, Parr, Haberstroh, Greiger y Klarreich, 2008) y Aaron Beck (Butera, 2010)

o la práctica de la *psicología positiva* de Christopher Peterson y Martin Seligman (2004)— vinculadas con un manejo cotidiano de la ira e inspiradas en los planteamientos de Tomás de Aquino y de otros filósofos clásicos.

La tónica general de los textos permite admitir que ambos autores sostienen posiciones más o menos divergentes en torno al siguiente problema: ¿hasta qué punto puede ser moralmente bueno enojarse con otra persona?

Para responder expondré, en primer lugar, algunas ideas clave sobre el valor moral de la ira en Tomás de Aquino y Casiano. En segundo, sintetizaré la doctrina de Casiano sobre la ira. En tercero, haré un comentario crítico a la interpretación de Michael Rota (2007). Finalmente, discuto la posibilidad de alguna conciliación psicológica entre ambos autores a partir de un remedio para la ira, basado en un principio común.

POSTURA DE TOMÁS DE AQUINO EN TORNO A LA MORALIDAD DE LA IRA ***Noción de la ira según Tomás de Aquino***

Tomás de Aquino concibe la ira como el “deseo de causar daño a otro, buscando con ello una justa retribución («justa vindicatio») motivada por algún perjuicio causado por otro, y percibido como injusto por quien se irrita” (*ST*, I-2, c47, aa. 1-2).¹ La ira aparece vinculada con diversas pasiones, *por* ejemplo, la tristeza, el deseo y la esperanza, pues quien se irrita experimenta tristeza o pena en presencia del perjuicio sufrido y, por tanto, desea y espera la oportunidad de *resarcirse*² ante ello. Si bien es cierto que todas las causas de la ira se reducen al *menosprecio* que rebaja nuestra excelencia, ésta es

1 A lo largo del artículo se citan las obras de Tomás de Aquino conforme a las siguientes abreviaturas: *ST*, *Summa Theologiae*; *QDDM*, *Quaestiones Disputatae De Malo*; *QDDV*, *Quaestiones Disputatae De Veritate*; *Sup Eph*, *Super Ephesios*. Para el caso de Aristóteles: *EN*, *Ethica Nicomachea*; *Ret*, *Rethorica*.

2 La retribución se alcanza mediante la aplicación de un *castigo* por el perjuicio provocado. Tomás explica la naturaleza de tal castigo diciendo que es contrario a la voluntad, es penoso y es aplicado en virtud del perjuicio cometido: “por tanto, la persona airada desea esto, que aquel a quien él provoca un daño, se dé cuenta de ello, sufra, y sepa que ese daño le sucede debido al perjuicio que le ha causado a otro” (*ST*, I-2, c46, a6, ad2).

provocada por tres causas: ignorancia, pasión y elección, las primeras dos provocan un enojo menor, mientras que la irritación es mayor contra un perjuicio deliberado.

Condición de posibilidad para que la ira sea virtuosa

Basados en la influencia de Aristóteles sobre Tomás de Aquino, no es extraño que haya afirmado que la ira puede en ocasiones resultar moralmente virtuosa. Para ello es necesario que la ira esté sujeta al control de la razón, lo cual tiene lugar de dos modos según Tomás de Aquino:

1) La ira está bajo el control de la razón porque *normalmente* sigue a un acto de razón. Como dice Tomás: “el movimiento de ira tiene su comienzo en la razón” (*ST*, 1-2, c48, a3, ad3). Esto se manifiesta en el plano empírico pues en *la mayoría de las veces* la ira es la respuesta a una injusticia infligida y porque se requiere un acto de razón con el cual juzgo que me han perjudicado. En este sentido, el apetito irascible es más *racional* que el apetito concupiscible, y “el que se da al placer aparece ante los ojos de los demás como más despreciable (*turpior*) que el que se excede en la cólera” (*ST*, 2-2, c158, a4), pues “el movimiento de ira está más próximo a la virtud que el movimiento de concupiscencia” (*QDDM*, c12, a4, resp., basado en Aristóteles, *EN*, 1149b 23-25).

2) La ira está sujeta a la razón porque depende de la habilidad que posea para despertar o moderar una pasión ya existente, incluida la ira. A esto se refiere Tomás cuando dice que:

[...] resulta evidente que la razón universal dirige al apetito sensitivo el cual le está sometido [...]. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que recurriendo a ciertas consideraciones generales, pueden mitigarse o intensificarse la ira, el temor y otras pasiones semejantes. (*ST*, 1, c81, a3, resp.)

Ciertamente, los animales también se enfurecen sin que en ellos exista un acto de razón universal y abstracta. Basta que perciban, mediante su estimativa o imaginación, algo como malo y reaccionen ante ello. El perro se lanza contra aquello que capta como una amenaza a su alimento. En los animales, la ira es simplemente un acto del apetito sensitivo. Tomás reconoce que en los hombres esta ira, originada por un conocimiento sensitivo, también puede presentarse cuando se enoja como resultado de su imaginación cogitativa o su percepción

en general, es decir, como consecuencia involuntaria de algún acto de cualquiera de sus facultades sensitivas de conocimiento.³

Así, salvo el caso de aquellos individuos que por un trastorno psicológico o por constitución genética son más propicios a enfadarse frecuentemente porque perciben como hostil cuanto les rodea, la mayoría de las ocasiones en que surge la ira en los hombres, según Tomás, es consecuencia de un acto de razón y no de algo que imaginan involuntariamente o sienten de manera espontánea. El hombre no sólo puede *desear la venganza* como los animales, sino *querer tomar venganza* como algo propio de él.

Aunque algunas pasiones pueden surgir espontánea e involuntariamente, sólo la ira puede ser virtuosa o viciosa cuando la voluntad elige enojarse o no hacerlo ante un objeto X o Y,⁴ o bien se enoja por exceso o defecto (*ST*, 2-2, c158, a2, resp.). Aunque no siempre depende de la razón el surgimiento de la ira, una vez que surge, la respuesta ante ella sí puede ser controlada mediante un acto de la razón-voluntad: *v. g.* dirigiendo los propios pensamientos hacia otras cosas, ya que “cuando el movimiento de la voluntad mediante la elección se dirige hacia algo, también el irascible y el concupiscible siguen el movimiento de la voluntad” (*QDDV*, c25, a4, resp.).

3 “Puesto que en los hombres existe tanto la *razón* como la *imaginación*, los movimientos de ira pueden desencadenarse en el ser humano de dos modos. *Uno*, por surgir simplemente de la imaginación por la que capta algo como perjudicial. Y por eso es que puede airarse incluso contra un ser irracional o un objeto inanimado, movimiento semejante al que se presenta en los animales contra aquello que perciben como nocivo hacia ellos. *Otro*, porque la razón capta algo como perjudicial” (*ST*, 1-2, c46, a7, ad1).

4 “Cuando alguien quiere la venganza según el orden debido de la justicia, ello es virtuoso: por ejemplo, cuando busca la venganza para corregir un delito, habiendo conservado el orden del derecho; y esto es *airarse contra algo malo*. Pero cuando alguien apetece desordenadamente la venganza, *hace algo malo*: porque busca la venganza al margen del derecho, o porque busca la venganza tendiendo más a la exterminación del pecador que a la abolición del pecado” (*QDDM*, c12, a1, resp.). Refiriéndose asimismo al objeto de la ira, Tomás añade más adelante que la ira viciosa también se produce “porque alguien busca vengarse por su autoridad, cuando no le es permitido hacerlo; porque busca una venganza por un fin indebido” (*QDDM*, c12, a2, resp.).

Argumentos en favor de la existencia de una ira virtuosa

De acuerdo con lo anterior, se puede consignar como tesis esencial que para Tomás de Aquino airarse conforme a la recta razón siempre es laudable: lo cual implica que la ira debe surgir de la razón y no de la imaginación o sensación. Cuando surge a) en relación con su *objeto*, debe tratarse de algo que objetivamente merece la pena enojarse, que no sólo lo parezca, y b) por razón de su *cantidad*, debe evitarse el exceso o el defecto. En el primer caso, corresponderá a la razón atenuarla, en el segundo, despertarla, aunque atenuarla será lo más frecuente, pues se es más propenso a caer en el exceso de ira que en su defecto.

Tomás de Aquino ofrece dos argumentos para probar que la ira dirigida hacia los demás puede ser moralmente buena:

1º Porque la ira puede facilitar el ejercicio de la virtud. Los estoicos discutían con los peripatéticos si la afectación corporal que traía consigo la ira (*conmoción en el corazón*) podía impedir o al menos nublar el juicio de la razón, algo de lo cual estaban convencidos los primeros, por lo cual, *toda ira es viciosa para los estoicos* (QDDM, c12, a1, resp.); pues el efecto dañino que implicaba a nivel orgánico y anímico impedía a la razón pensar correctamente y practicar la virtud, requisito esencial para hablar de una ira buena.

Contra esta opinión, Tomás de Aquino presenta una distinción con el propósito de mostrar que los estoicos se han equivocado en este punto:

La ira y las demás pasiones pueden relacionarse con el juicio de la razón de dos modos. De un modo, *antecedentemente*, en cuyo caso, es necesario que la ira, como cualquier otra pasión, impida el juicio de la razón, pues el alma está mejor dispuesta para juzgar sobre la verdad cuando está en posesión de cierta tranquilidad en el alma [...]. De otro modo, la ira se puede relacionar con el juicio de la razón *consecuentemente*, es decir que, *después que la razón ha establecido y ordenado el tipo de retribución*, surge entonces la pasión para ejecutarla; y de este segundo modo, la ira y las demás pasiones no impiden el juicio de la razón que ya existía antes que ellas, sino que más bien ayudan a una ejecución más pronta, y así es como tales pasiones sirven a la virtud. (QDDM, c12, a1, resp.)

Lo anterior significa que cuando la ira aparece antes del juicio de razón, será viciosa, pues influirá negativamente en su capacidad de determinar con toda tranquilidad qué clase de medida debe tomarse contra quien ha perjudicado injustamente

a otro, con lo cual, tendrían razón los estoicos en enfatizar lo nocivo de la ira para la práctica de la virtud. Al calor de una pasión como ésta, nadie juzga bien, por eso, ante una pasión vehemente en general, lo mejor es aplazar la decisión hasta ser capaz de juzgar con más frialdad.

En cambio, si la ira aparece posterior al juicio de la razón, entonces la voluntad se apoya en ella como motor para la acción, facilitando la ejecución de aquello que la razón ha juzgado más adecuado para resarcir la injusticia hecha.

La ira consecuente con la razón no sólo no impide su juicio, sino que también es favorable a la práctica de la virtud, porque puede ayudar a ejecutar el juicio de la razón con mayor prontitud (*ad prompte exequendum*) por tratarse, como toda pasión ordenada, del motor que brinda la energía para la acción. *V. g.* cuando el director de una escuela se percató de que un alumno distribuye cocaína entre los estudiantes y juzga que debe ser castigado de un modo concreto (suspensión, expulsión, denuncia penal), una dosis moderada de ira puede ayudarle a aplicar la pena determinada con su razón a pesar de las dificultades que ello pueda ocasionar.

2º Porque es más perfecto para el hombre tender al bien, no sólo mediante sus facultades superiores (razón-voluntad), sino concurrendo todas sus facultades a ello, incluyendo la ira. Es una consecuencia de la naturaleza del hombre como compuesto de cuerpo-espíritu:

Debido a que la naturaleza del hombre está compuesta de alma y cuerpo, y de naturaleza intelectual y sensitiva, pertenece al bien del hombre el que de suyo se someta todo a la virtud, es decir, que actúe de conformidad con su parte intelectual, su parte sensitiva y su cuerpo; y por eso para la virtud del hombre se requiere que el apetito de la venganza debida no sólo exista en la parte racional del alma, sino también en la parte sensitiva y en el cuerpo mismo, y que el cuerpo mismo sea movido para servir a la virtud. (*QDDM*, c12, a1, resp.)

Así como para un hijo es mejor mostrar afecto a su madre de un modo sensible y no sólo desear su bien intelectualmente, también lo es cuando el juicio de la razón elige ser afectado por una pasión para hacer prontamente el bien con la cooperación del apetito sensitivo. Dicho acto no sólo es más perfecto porque participan más facultades, sino también moralmente “la pasión del alma aumenta la bondad de la acción” (*ST*, I-2, c24, a3, ad1) siempre que —como se ha dicho—

sea posterior al juicio de la razón, gracias a lo cual, cuando la propia voluntad, siguiendo el dictamen de la razón, decide que es conveniente enojarse. Esa ira que surge en el apetito sensitivo es señal de la *intensidad de la voluntad*, por lo que válidamente “la voluntad misma procura y excita las pasiones” (QDDV, c26, a7, resp.).

Hay ciertas cosas frente a las cuales conviene enojarse moralmente y no irritarse ante ellas puede ser señal de que “no vivimos rectamente, pues no dolerse de alguna manera mientras estamos en este lugar de miseria, no se da sin un gran costo de inhumanidad de ánimo y de estupor en el cuerpo” (QDDV, c26, a7, resp.).

POSTURA DE CASIANO EN TORNO A LA MORALIDAD DE LA IRA

Noción de ira según Casiano y tipología

Casiano⁵ asume la definición de su maestro Evagrio Póntico: “ira es el deseo de causar un daño a otro, para conseguir justa retribución” (1970: 11); como podrá notarse, Tomás de Aquino basa en ésta su definición, a la cual sólo añade que es: “motivada por algún perjuicio causado por otro, y percibido como injusto por quien se irrita” (ST, I-2, c47, aa. I-2).

De modo muy cercano al parecer de los estoicos, Casiano parte del hecho de que la ira es la tentación predominante de todo monje y la más perjudicial para

5 Frank Cross y Elizabeth Livingstone (2005) citan a Genadio de Marsella (*De viris illustribus*) según el cual Juan Casiano (360-430) nació en la provincia romana de Scythia Minor (la moderna Dobrudja, Rumania). Ingresó a los quince años a un monasterio en Belén, que después abandonó para llevar vida monástica en Egipto, bajo la guía de Evagrio Póntico. De ahí viajó a Constantinopla, donde fue enviado por Juan Crisóstomo ante la corte del papa Inocencio I en Roma. Fundó dos monasterios en Marsella, allí escribió dos libros: *Institutiones* y *Collationes* (PL 49-50, edición crítica de Petschenig en CSEL 13 y 17), donde tomó el nombre de *Collator* (*conferencista*) con el cual fue conocido por Tomás de Aquino, a partir del material que recopiló estando en Palestina y Egipto. En las *Institutiones* (que son la base de la regla de Benito de Nursia) estableció directrices ordinarias para la vida monástica y desarrolló los ocho principales obstáculos para alcanzar la perfección ascética. Es considerado el padre de la vida monástica en Francia.

la tranquilidad del alma.⁶ Pero no toda ira es igual. Comienza por distinguir tres clases de ira (*θυμός, ὀργή, μῆνις*) designadas dependiendo de la rapidez con la que aparecen y desaparecen, de las cuales, la peor aparece rápido y desaparece lentamente, mientras que la mejor nos atrapa lentamente y desaparece rápido:

Hay tres clases de ira: la primera es un coraje puramente interno, que en griego se conoce como *θυμός*; la segunda se manifiesta al exterior: ya sea de palabra o con hechos y acciones, la cual llaman *ὀργή* [...]; la tercera clase de ira no es como aquellos enfados en que uno se exalta rápidamente y termina en una hora, sino que dura varios días y periodos largos la cual se llama *μῆνις*. Pero las tres las consideramos criticables. (*Collationes*, v, cap. 11)⁷

En la raíz de cualquier clase de ira subyace el deseo de posesiones materiales. Si nuestros deseos de poseer o controlar esta clase de cosas —alentados normalmente por una cultura de la envidia y el orgullo— se ven frustrados, entonces enfurecemos (*v. g.* el resentimiento que brota cuando alguien a quien juzgamos *menos capaz* en el trabajo recibe un elogio o una promoción que deseáramos para

6 “Así como nada debe anteponerse al amor, de igual forma, nada debe someterse a la ira. Pues todas las cosas, por muy útiles y necesarias que parezcan, deben ponerse a un lado a fin de evitar que surja la funesta ira, y aun las cosas que consideramos desafortunadas deben emprenderse y soportarse a fin de que la calma que produce el amor y la paz sea preservada sin defecto, pues debemos reconocer que nada es más perjudicial que la ira y la cólera” (*Collationes*, xvi, cap. 7).

7 También Tomás (*ST*, 1-2, c46, a8, resp.), siguiendo a Juan Damasceno y Gregorio de Nisa distingue tres *clases de ira*: 1) el *colérico* (*ἀκρόχολοι*) que se enciende rápidamente; 2) el *amargo* (*πικρός*) que retiene por mucho tiempo la ira en la memoria (equivale a la *μῆνις* en Casiano), y 3) el *difícil* (*χαλεπός*) que no descansa hasta que se cobra lo que le hicieron. Véase Aristóteles, *EN*, 1126a18, a19 y a26. Pero en *Sup Eph* (cap. 4, lectio 10), Tomás de Aquino habla de tres grados de ira: 1) la que se retiene y permanece en el corazón: *v. g.* la del que sólo siente ira por dentro y no pasa de ahí (equivale al *θυμός* en Casiano); 2) cuando se expresa con sonidos, pero sin proferir insultos (*contumeliae*); y 3) cuando se pronuncian insultos.

nosotros). Esto lleva a Casiano a prescribir el desprecio de las posesiones materiales como un antídoto eficaz para la ira,⁸ dada la vinculación causal entre ira y avaricia.

Argumentos de Casiano en contra de la existencia de una ira virtuosa

Casiano advierte varias excusas para justificar esta perniciosa enfermedad del alma que es la ira (*Institutiones*, VIII, cap. 2), entre las cuales está atribuir a Dios mismo esta pasión. Si se da en Dios, que es bueno, por qué motivo no va a serlo entre los humanos. Para los antropomorfistas, la ira es legítima cuando con ella se corrige a los que actúan mal, pues Dios se indigna contra ellos, basándose en diversos pasajes de los *Salmos*.⁹ Casiano responde que en tales pasajes se habla de Dios *metafóricamente*, como cuando se dice que duerme, vigila, tiene ojos, cabeza, y experimenta las pasiones humanas (*Institutiones*, VIII, cap. 3). Así, al hablar de la ira de Dios debe entenderse simplemente que “es el juez de todas las injusticias que se cometen en el mundo; y en virtud de estos términos y su significado debemos sentir pavor ante sus juicios y temor por hacer algo contrario a su voluntad” (*Institutiones*, VIII, cap. 4).

La tesis esencial de Casiano es que no hay motivo para enojarse contra los demás por razones de utilidad, es decir, no cabe hablar de una *ira virtuosa* del modo tomasiano, por las siguientes razones:

1º Porque la ceguera que produce afecta el correcto funcionamiento de la inteligencia para decidir lo más conveniente.

El calor del corazón mueve tan rápido a la acción que, como una venda sobre los ojos, impide ver las cosas con la claridad que amerita la situación. No importa si dispongo de razones valiosas para airarme con otro, el efecto de la ira siempre es el mismo, a saber: la incapacidad para reaccionar adecuadamente. A esto se refiere cuando afirma en lenguaje poético: “no importa si los platos que cubren nuestros

8 “El primer fundamento de una verdadera amistad para cada hombre radica en el desprecio por la materia terrena y el menosprecio de las cosas que poseemos” (*Collatio*, XVI, cap. 6).

9 “Y la ira del Señor se encendió sobre su pueblo” (*Salmos*, 105, 40) o cuando se afirma: “Señor, no me reprendas en tu enojo, ni me castigues en tu furor” (*Salmos*, 6, 2).

párpados están hechos de oro, plomo o del metal que uno prefiera: el valor del metal no causa ninguna diferencia en nuestra ceguera” (*Institutiones*, VIII, cap. 6).

Casiano compara la razón (νοῦς) con un sol cuyos rayos permiten al hombre ver la verdad de las cosas con claridad. Cuando el hombre se irrita sucede como si ese sol se ocultase, entonces la mente se ensombrece y pueden pasar varios días sin que vuelva a salir. Esto ocurre con quienes viven en la ya mencionada *μῆνις*, cuya furia parece no tener límites, pues:

Prolongándola por varios días y alimentando sentimientos de rencor contra aquellos con quienes se han irritado, afirman con palabras que no están enojados pero con sus hechos manifiestan estar terriblemente perturbados. Pues no les hablan amablemente ni se dirigen a ellos con la cortesía ordinaria, e incluso piensan que no hacen nada malo con ello pues no buscan cobrar venganza de su malestar. Pues ya sea porque no se atreven o porque son incapaces de mostrar su rabia abiertamente pero dan lugar a ella, se encarrilan hacia el veneno de la ira para su propio perjuicio y secretamente se complacen con ella en sus corazones, alimentándola sigilosamente en su interior, sin hacer el esfuerzo por librarse de esa disposición de malhumor, sino que más bien la asimilan conforme pasan los días, aunque suavizándola después de un tiempo. (*Institutiones*, VIII, cap. 11)

Destacan las consecuencias perjudiciales que se desprenden de la ira, sea ejercida contra los demás o no, sus efectos son tan reales como los que se producen cuando es abiertamente manifestada al exterior. Casiano ejemplifica con alguien que refrena sus sentimientos, no con la intención de calmarlos, sino sólo mientras aguarda la ocasión propicia para vengarse. En este caso, no puede hacer otra cosa contra quien está enojado, excepto hablarle en tono cortés. Esto sólo es contenerse por el momento en cuanto a la acción, cuando lo conveniente sería desarraigar la ira completamente de los rincones más ocultos del alma donde sigue estando viva (*Institutiones*, VIII, cap. 12).

2º Porque impide la genuina amistad y convivencia con los demás.

Casiano describe la salud del alma como *ἀπάθεια*, es decir, un estado de paz y gozo que procede de la armonía entre las distintas pasiones. Dicho estado se logra sólo cuando se consigue vigilar los deseos desordenados, que la ira —junto

con la concupiscencia— puede desencadenar, aunque sólo sea el recuerdo de alguna situación o evento que tienda a detonarlo. Por tal motivo, es inútil buscar la paz del alma en el desierto o el aislamiento de los otros mientras no se haya trabajado por *desactivar* la ira y la impaciencia provocada por los demás (*Institutiones*, VIII, cap. 16).

Hablando de la relación con los demás y del modo en que puede verse afectada la vida social por quien se deja llevar por la ira, Casiano menciona algunos medios por los cuales puede conservarse una amistad sólida, entre los cuales figuran los siguientes:

El *cuarto* es darse cuenta de que nunca debe enojarse por alguna razón, sea buena o mala. El *quinto*, es tratar de evitar cualquier disgusto que su hermano pudiera concebir contra él —aunque ello le parezca poco razonable— del mismo modo en que él quisiera evitar enfadarse contra su hermano; sabiendo que el enfado del otro contra él es tan malo para sí, como si él mismo fuera el que se enoja contra el otro [...]. El *último*, que es sumamente eficaz para todas las faltas propias, es la consideración cada mañana de que ha de abandonar este mundo algún día; porque darse cuenta de esto no sólo impide cualquier enfado permanente en el corazón, sino que además refrena cualquier movimiento de lujuria y los vicios de toda clase. El que consiga hacerse de todo esto no sufrirá ni será la causa de amargos enfados y discordias. (*Collatio*, XVI, cap. 6)

En efecto, la ira da lugar a frecuentes desencuentros que deterioran la amistad y las relaciones en general; desterrarla es cortar de tajo con la primera causa de disputas “que generalmente surgen por asuntos triviales y materias insignificantes” (*Collatio*, XVI, cap. 6), aun “entre personas espirituales” (*Collatio*, XVI, cap. 8). Cuando se trata de faltas mayores (e incluso crímenes), aunque Casiano reconoce que demandan una acción correctiva de nuestra parte, niega que dicha acción deba envolver la pasión de la ira. Más aún, el *Collator* rechaza el principio de que a uno le está permitido enojarse siempre y cuando tenga *una buena causa*, pues dada la inclinación de los hombres a racionalizar las cosas dicho permiso acaba por convertirse en “una ocasión para la ira sin causa”, “el fin o propósito de cultivar la paciencia, no consiste en estar airado *por una buena razón*, sino en no airarse en absoluto” (*Institutiones*, VIII, cap. 21).

Por estas razones, sólo una completa ausencia de ira puede conducir a la rectitud moral. No sólo se trata de podar los frutos que produce la ira, sino además sus raíces. Por lo cual: “no sólo debemos eliminar la ira de nuestras acciones, sino también erradicarla de nuestros pensamientos” (*Institutiones*, VIII, cap. 20).

LA TESIS DE MICHAEL ROTA

Hasta aquí he presentado elementos para responder el problema planteado: ¿puede ser moralmente bueno enojarse con otra persona? Si parto de los argumentos presentados, hay suficientes elementos para admitir la existencia de una visión moral distinta entre ambos autores y se sintetiza de la siguiente forma: para Casiano, irritarse con otra persona no puede ser moralmente bueno ni justificable, la ira debe erradicarse de nuestras acciones y pensamientos por los efectos perjudiciales que ejerce. En contraste, Tomás admite situaciones donde es legítimo irritarse con los otros, siempre que se evite el exceso o defecto en los modos de expresarla, y la indignación sea ante quien conviene, como conviene y por los motivos convenientes.

Estrechamente relacionado con el tema hay un artículo de Michael Rota (2007), en el que plantea esencialmente el mismo contraste entre ambos autores con las siguientes palabras:

The fifth-century monk John Cassian took the view that anger at another person is never *morally* virtuous. On the other hand, Thomas Aquinas, taking an Aristotelian line, maintained that anger at another person is sometimes morally virtuous (and, indeed, that a lack of anger is sometimes grounds for moral censure). *I think Aquinas is right in this debate*, and that we can learn something important about the role of anger in the moral life by attending his views. (Rota, 2007: 395)

Aunque no es mi propósito establecer a cuál de los dos autores estudiados le asiste la razón en este debate al modo en que lo hace Rota, considero adecuado señalar que el problema es más complejo y dista mucho de resolverse afirmando que Tomás tiene razón. ¿No existirá algún aspecto de la doctrina de Casiano en el que también esté en lo correcto? Admitiendo que la postura de Tomás resulta más equilibrada, Casiano merece al menos el beneficio de la duda. Para aclarar en

qué sentido conviene hacer algunos comentarios críticos generales en torno a su interpretación.

A) Aunque es evidente el contraste, un primer hecho susceptible de mencionar es que dicha oposición requiere ser matizada. Tomás no descarta la tesis de Casiano como afirma Rota, sino que hace una distinción relevante entre ira anterior (por vicio) e ira posterior (por celo) a la razón, lo cual permite suponer que el Angélico se opone a Casiano en algún aspecto, pero es compatible con él en otro. Para ello, conviene leer detenidamente la valoración textual que el propio Tomás hace de la opinión de Casiano. Quizás el texto más relevante para ello sea el siguiente, donde a Tomás se le plantea la siguiente objeción:

Dice Casiano en *De institutione caenobiorum* que todo movimiento exaltado de iracundia, por el motivo que sea, *ciega los ojos del corazón*. Luego, debe reprenderse a todo el que se enoja para corregir a su hermano. Y con mayor razón, si alguien se enoja por cualquier otra causa. (QDDM, c12, a1, arg 4)

La respuesta de Tomás es la siguiente:

La ira, cuando es posterior al juicio de la razón, efectivamente turba de algún modo a la razón, aunque ayuda a la prontitud de la ejecución. [...] Por eso afirma Gregorio en sus *Moralia*, que la ira por vicio ciega los ojos del alma. En cambio, *la ira por celo no los ciega pero los turba*. (QDDM, c12, a1, ad 4)

Tomás de Aquino distingue entre ira por vicio, que se da antes de la razón, e ira por celo que se da posterior a la razón. En el primer caso, tanto Tomás como Casiano reconocen, sin problema, que ciega los ojos del alma. Esta es una primera coincidencia importante: para ambos la ira por vicio perturba el funcionamiento de la inteligencia e impide la correcta deliberación. En cuanto al segundo, que para Casiano también produce ceguera, ¿qué afirma Tomás? Responde en la última idea del texto afirmando que la ira por celo no *ciega* el corazón, pero *turba* al ser humano. ¿Qué quiere decir Tomás cuando señala que no le ciega, pero le turba? A mi parecer, que no le impide deliberar, pero que indudablemente le *inquieta*. Casiano afirma:

El veneno de la ira debe desarraigarse completamente de los más íntimos rincones del alma. Pues mientras ella permanezca en nuestros corazones, y ciega con su hiriente oscuridad la mirada de nuestra alma, no podremos adquirir un juicio correcto o prudencia [...] ni nos veremos libres de *inquietudes* nocivas, pues un hombre que se apasiona suele generar disputas, pero un hombre irritado exhibe sus equivocaciones. (*Institutiones*, VIII, cap. 1)

En resumen, acerca del problema, Tomás afirma que *la ira por vicio* produce todos los efectos señalados por Casiano en el primer capítulo del libro VIII de las *Institutiones*. En este aspecto, la postura de Tomás concuerda con la de Casiano. Ahora bien, en cuanto a *la ira por celo*, Tomás concuerda sólo parcialmente con Casiano: pues aunque ésta es posterior a la razón y no vuelve vicioso al que se enoja ni le causa una ceguera de mente tal que le impida deliberar (precisamente porque tal ira es posterior a dicha deliberación), sigue *turbando* al hombre, y esto es algo que Casiano también acepta.

Para ilustrar ambos tipos de ira me sirvo del ejemplo previo: cuando el profesor se irrita antes con el alumno que ha distribuido cocaína entre sus compañeros, no está en condiciones de juzgar correctamente (ira por vicio). Esto es perjudicial para el juicio de la razón. Ahora bien, cuando ha decidido por su serena razón castigar al alumno suspendiéndolo de la clase, lo correcto es que se arme de coraje moral para hacerlo (ira por celo). Para Tomás esto facilita aplicar el correctivo al alumno, encarar a sus padres y enfrentar las consecuencias de la decisión. Esto no ciega la razón del profesor, pero sin duda lo inquieta, afectándolo por varios días después de haber sancionado a dicho alumno. Esta inquietud de tipo *psicológico* no es buena para ninguno de estos pensadores. La única diferencia entre ambos es que Tomás asume el riesgo de irritarse, sabiendo que vale la pena tolerarlo, en cambio Casiano hará todo lo posible para no irritarse con el alumno.¹⁰

10 Tomás de Aquino no abunda más sobre los efectos de la ira posterior al juicio de la razón. En contexto psicoanalítico, en cambio, se dispone de elementos para afirmar que, cuando dicha ira (consecuente al juicio de la razón) se repite en varias ocasiones, los efectos pueden *depositarse* a

B) La interpretación de Rota es consistente cuando contraponen la visión moral de la ira en Casiano con la de Tomás, lo cual hace perfectamente. Dicho de otra manera, todos los textos de Tomás y Casiano aducidos por Rota se contraponen cuando se refieren a la ira desde el punto de vista *moral*, pero no desde el punto de vista *psicológico*. Tomás de Aquino habla de la ira en dos lugares diferentes: primero se refiere a ella como *pecado* en “De la ira” (*ST*, 2-2, c158), y después como *pasión* en “De la ira en sí misma” (*ST*, 1-2, c47).

Hablando de la ira en sentido moral, para Casiano nunca puede ser buena o justificable, sino un pecado a erradicar; en cambio, Tomás considera que si es anterior a la razón, es un mal, pero posterior a ella, aunque la turbe o inquiete, es un bien (*ST*, 2-2, c158, a1, ad2), de ahí que enfadarse con otros sea unas veces virtuoso y otras pecado. En suma, para Casiano moralmente la ira siempre es pecado; pero para Tomás, también puede ser virtud.

De esta importante distinción entre ira moral y psicológica, a la cual Rota no se refiere, se desprende una consecuencia interesante: si Casiano y Tomás se oponen en lo moral, ¿será posible que ambas visiones de la ira converjan en lo *psicológico*? Considero que sí, este es el aporte interpretativo que quiero plantear: tanto para Casiano como para Tomás, la ira es una emoción inscrita en la *naturaleza* común de los individuos por el Creador, de ahí que todos los hombres experimentan la indignación como un sentimiento natural. Esto es algo que ambos aceptan.

Para respaldar esta afirmación, refiero dos pasajes.

a) En el primero, dice Casiano:

Irrítate contra tus faltas y contra tu mal genio, no sea que si consientes en estas cosas, el sol de la rectitud, que es Cristo, empiece a apartarse de tu mente sombría, y una vez que te abandone, des cabida al demonio en tu corazón. (*Institutiones*, VIII: 9)

modo de sedimento en el alma (subconsciente), al grado que por la fuerza de un hábito negativo consecutivo, a largo plazo, surgen efectos tan perjudiciales como los que trae consigo la ira anterior al juicio de la razón.

Este texto lleva implícita la posibilidad de utilizar la ira, naturalmente no contra otros, pero sí contra uno mismo, siguiendo con ello a Agustín de Hipona.¹¹ Esto es más de lo que pudiera esperarse de él, pues al menos abre la posibilidad de airarse válidamente en ciertas ocasiones.

b) El segundo va en la misma dirección, y afirma lo siguiente:

Debe admitirse la utilidad de aquella ira excelentemente implantada *por naturaleza* en nosotros [...], a saber, cuando nos sentimos indignados contra las bajas pasiones de nuestro corazón, cuando arremetemos contra las cosas que nos avergonzaría hacer o decir, se encienden en los lugares más secretos del corazón. (*Institutiones*, VIII: 7)

En consecuencia, podría señalar como conclusión lo siguiente: cuando Casiano tiene en mente la ira como un pecado, se refiere a ella como algo a erradicar de nuestros pensamientos y acciones en lugar de aprender a moderar. Y éste es precisamente el sentido de ira al que se refieren todos los textos mencionados por Rota, en cuyo caso no cabe ningún punto de contacto entre Tomás y Casiano.

Sin embargo, Rota no menciona ciertos textos de Casiano (de hecho, cita pocos pasajes de él) donde se refiere a la utilidad de la ira como algo bueno para el individuo y que le puede servir. Así lo establece Casiano porque además de la ira como pecado, admite la existencia de una ira como pasión, que es parte de la constitución *psicológica* del ser humano; ésta se nos ha dado por el Creador *para combatir las propias debilidades*. Éste es un punto de contacto entre Tomás de Aquino y Casiano.

¹¹ “Personalmente había aprendido con anterioridad a enojarme conmigo de mi pasado para no pecar en adelante. Había aprendido a enojarme con toda la razón del mundo” (*Confesiones*, IX, 9; Agustín, 2010: 281).

LA REEDUCACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES COMO ASPECTO COMÚN A CASIANO Y TOMÁS

Finalmente, al margen de la tesis de Rota, considero que otro punto de contacto entre ambos se produce en la propuesta del remedio psicológico al siguiente problema: ¿qué tan conveniente es desahogar la ira acumulada por *salud mental*?

De acuerdo con la tesis de Rota, la solución al problema, según Casiano, consiste en no ejercer toda clase de ira contra los demás. Pero el tema no es tan sencillo, porque el *padre del desierto* contempla situaciones donde quienes guardan su ira pueden arruinar sus relaciones con los demás.

Cuando alguien no se atreve abiertamente a mostrar su ira, ésta puede ocasionar un daño en sus relaciones con los demás hasta convertirse en odio, de modo que *la ira acumulada puede ser sumamente perjudicial*. Por eso, afirma Casiano:

Qué clase de cosa es ésta, por la que algunas veces nos imaginamos que somos pacientes sólo porque nos negamos a responder externamente cuando somos provocados, pero mediante un displicente silencio o mediante aires de desprecio y gestos despectivos, nos burlamos internamente de quienes están enojados con nosotros, de tal forma que con nuestra apariencia silenciosa los provocamos a la ira más de lo que podrían producirles nuestros airados reproches. (*Collatio*, XVI: cap. 18)

Asimismo, enfadarse ante cosas banales e incluso contra objetos inanimados muestra, según El Collator, lo que la psicología contemporánea ha podido corroborar, a saber, que la ira retenida puede encontrar salida por diversos caminos, entre ellos, canalizarse hacia objetos:

Cuando todavía no hemos llegado a adquirir la paciencia, los malos sentimientos que aún subyacen en nuestro corazón, pueden trasladarse incluso hacia cosas inanimadas y objetos insignificantes, sin permitirnos adquirir un permanente estado de paz, ni estar libres de nuestros defectos ocultos: a no ser, quizás, que pensemos que alguna ventaja o alguna clase de cura a nuestra irritabilidad deriva del hecho de que objetos inanimados y mudos sean incapaces de responder a nuestra rabia cuando los insultamos o de provocarnos un mal carácter. (*Institutiones*, VIII: 19)

Lo más peculiar de la actitud de Casiano es que, aunque reconoce los inconvenientes de la ira acumulada, para él no se sigue que deba exteriorizarse. Porque para Casiano, tan mala es la ira exteriorizada como la acumulada:

a) La ira exteriorizada carece de valor catártico, es decir, no libera presión, sino que acarrea mayor indignación propia. Por ejemplo, una respuesta verbal para contestar un insulto puede incrementar la agresividad, propia y ajena.

b) La ira acumulada da pie a la paciencia fingida o al silencio rencoroso: “con frecuencia, una paciencia fingida aumenta la ira, más intensamente que las palabras, y el silencio rencoroso es más agresivo que los más subidos insultos” (*Collatio*, XVI, cap. 18).

¿Cuál es la solución psicológica que propone para el manejo de la ira? La misma solución de Tomás de Aquino: ejercitarse en el cultivo de la paciencia basada en la reinterpretación de los sucesos que ocasionan la ira. Es decir, ambos reconocen el valor psicológico que tiene en el dominio de la ira la reeducación de las representaciones. Explico en qué consiste dicho recurso en cada uno de los autores comparados.

a) Para Casiano, la solución equivaldría a reducir la presión interna de una olla en ebullición. Para ello, es necesario someter la propia mente a una disciplina robusta capaz de *ensanchar el corazón*. En relación con esto, Casiano señala:

La naturaleza de la ira es de tal modo que cuando se le da espacio en el alma, languidece y perece. Pero si se la exhibe abiertamente, quema más y más. Por eso, los corazones deben ensancharse y abrirse ampliamente, no sea que queden encerrados en los estrechos confines de la cobardía, y después sean llenados con el impulso inflamado de la ira. (*Collatio*, XVI: 27)

Al emplear el lenguaje metafórico, Casiano compara el agua que pasa a través de un tubo angosto aumentando su presión, pero por un tubo amplio reduce su presión y movimiento. Con esto, indica que la presión de la ira en espera de ser liberada (y de acumularse todavía más si es retenida) se disipa cuando nuestros corazones se expanden, lo cual se logra cuando la voluntad se sirve de la memoria para recordar momentos pasados donde otras personas han mostrado su perdón y su paciencia hacia nosotros, o cuando esa misma voluntad se sirve de la imaginación para proyectar alguna reconciliación futura con el agresor.

En otras palabras, para que el control de la irascibilidad sea eficaz, no debe basarse exclusivamente en la voluntad de no querer enojarse, sino que también debe ir acompañado de un ejercicio mental e intencional de reinterpretar el evento que desencadena la ira. Se trata de cambiar la apreciación del estímulo negativo por la educación de la conciencia, de acostumbrarnos a considerarlo de otro modo. Al pensamiento de *yo no me merezco este trato* habría que oponer aquel otro de: *soy hombre como los demás, con limitaciones, defectos y transgresiones que quizás merecerían peor trato*. Cuando algún conductor ejercita con su automóvil alguna maniobra imprudente o peligrosa para mi integridad, una *revaloración cognitiva*, como la propuesta por Casiano, consistiría en pensar que el otro *probablemente no lo hizo por ser un mezquino, temerario o por usar su celular mientras conduce. Tal vez recibió una noticia trágica o pasa por un apuro más grave que aquel por el que atravieso, o bien cuántas veces he obrado como un insensato tras el volante y he sido objeto de la ira o el perdón de otros conductores*.

b) En el caso de Tomás de Aquino, también se hace necesario llegar a la paciencia con base en esa relativización de las agresiones sufridas de Casiano. Para el Angélico, el origen de la ira se ubica como causa fundamental de la existencia de un menosprecio (*parvipensio*), que va desde el simple desdén ajeno (*contemptus*), pasando por la oposición del otro a la voluntad de uno (*insidia*), hasta culminar con un ataque personal (*contumelia*) de los demás hacia uno mismo, ya sea mediante hechos con los que el otro disimula el poco aprecio hacia uno, o lo manifiesta abiertamente mediante palabras. Dice Tomás:

El motivo de la ira es el menosprecio [...]. Consta que cuanto más excelente es uno, más injustamente es menospreciado en aquello en que sobresale. Y por tanto, aquellos que sobresalen en alguna cosa se enojan grandemente si son menospreciados. Por ejemplo, si el rico es menospreciado en su riqueza y el orador en su elocuencia, y así respecto de otros. (*ST, 1-2, c47, a3, resp.*)

Por tanto, si la causa principal de mi ira es la percepción que tengo de ser despreciado por los demás, ya sea porque sospechan que no lo tengo o porque sospechan que lo poseo escasamente (*ST, 1-1, c47, a3, arg3*), y *lo contrario se cura con su contrario*. El primer recurso del cual dispongo para evitar la ira será atenuar el amor propio, controlando los pensamientos e imágenes que se suscitan en mi

mente, como corresponde a lo que Tomás denomina guardar *continencia de espíritu* (QDDM, c11, a4, ad3), lo cual se alcanza desviando mentalmente la atención de todo lo que genera conflictos innecesarios, que perjudican la paz interior y la relación con los demás.

No era mi intención tratar *in extenso* lo relacionado con los remedios de la ira presentes en cada autor, simplemente señalar que tanto el concepto tomasiano de *continencia de espíritu*, así como el concepto de *ensanchamiento del corazón* en Casiano, son remedios basados en un mismo principio psicológico: la necesidad de revalorar cognitivamente los sucesos que me provocan ira, tratando de modificar la percepción negativa de ellos, basados en que no son los sucesos la causa de nuestra frustración, sino las creencias que tenemos sobre ellos (*cf.* Weiten, 2014: 459; Ockholm, 2014: 107).

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (2010), *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (2000a), *Ética Nicomáquea [EN]*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2000b), *Retórica*, Madrid, Gredos.
- Butera, Giuseppe (2010), “Thomas Aquinas and cognitive therapy: An exploration of the promise of the Thomistic psychology”, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 17, núm. 4, pp. 347-366.
- Casiano, Juan (1894a), *Conferences*, en Philip Schaff y Henry Wace (eds.), *Sulpitius Severus, Vincent of Lérins, John Cassian*, vol. 11, Edinburgh, T&T Clark, disponible en [<https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf211.i.html>], consultado: noviembre de 2017.
- Casiano, Juan (1894b), *Institutiones of the Coenobia and the Remedies for the Eight Principal Faults*, en Philip Schaff y Henry Wace (eds.), *Sulpitius Severus, Vincent of Lérins, John Cassian*, vol. 11, Edinburgh, T&T Clark, disponible en [<https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf211.i.html>], consultado: noviembre de 2017.
- Chadwick, Owen (1968), *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAVID EZEQUIEL TÉLLEZ MAQUEO

- Cross, Frank Leslie y Elizabeth Livingstone (2005), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press.
- Evagrio Póntico (1970), *The Praktikós and Chapters on Prayer*, Spencer, Mass., Cistercian Publications.
- Gregory the Great (1844), *Morals on the Book of Job*, vol. I: *Parts 1-2*, Londres, John Henry Parker & J. Rivington.
- Knaus, Bill, Gayle Rosellini, Will Rosse, Ed Garcia, John Minor, Vince Parr, Nancy Haberstroh, Rosse Greiger y Sam Klarreich (2008), “Where’s the evidence? How Albert Ellis revolutionized psychotherapy”, *Free Inquiry*, vol. 28, núm. 1, pp. 38-44.
- Ockholm, Dennis (2014), *Dangerous Passions, deadly Sins*, Grand Rapids, Michigan, Brazos Press.
- Peterson, Christopher y Martin Seligman (2004), *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Nueva York, Oxford University Press/American Psychological Association.
- Rota, Michael (2007), “The moral status of anger: Thomas Aquinas and John Cassian”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 81, núm. 3, pp. 395-418.
- Tomás de Aquino (1982), *Quaestiones disputatae de malo [QDDM]*, vol. 23, Roma/París, Commissio Leonina, Vrin.
- Tomás de Aquino (1976), *Quaestiones disputatae de veritate [QDDV]*, vol. 22/23: *Quaestiones: 21-29*, Roma, Editori di San Tommaso.
- Tomás de Aquino (1966), *Commentary on Saint Paul’s Epistle to the Ephesians [Sup Eph]*, Nueva York, Magi Books.

- Tomás de Aquino (1899a), *Summa Theologiae* [ST, 1], vol. 5: *Prima pars, Quaestiones: 50-119*, Roma, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Tomás de Aquino (1899b), *Summa Theologiae* [ST, 2-2], vol. 10: *Secunda secundae, Quaestiones: 123-189*, Roma, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Tomás de Aquino (1891), *Summa Theologiae* [ST, 1-2], vol. 6: *Prima secundae, Quaestiones: 1-70*, Roma, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Weiten, Wayne (2014), *Psychology: Themes and Variations*, Belmont, Wadsworth.

DAVID EZEQUIEL TÉLLEZ MAQUEO: Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Catedrático de Antropología Filosófica y Ética en el Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana. Miembro del SNI, nivel 1. Autor de “Presentación, traducción y notas” de Tomás de Aquino: *cuestiones disputadas sobre el mal* (Navarra, Eunsa, 2015); *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, cc. 12-13 (Navarra, Eunsa, 2016); *Gramática, lógica y retórica: un estudio histórico-filosófico del Trivium medieval* (2014), entre otras.

D. R. © David Ezequiel Téllez Maqueo, Ciudad de México, julio-diciembre, 2018.