

PRESENCIA DE AGUSTÍN DE HIPONA Y ALGUNOS FILÓSOFOS ANTIGUOS EN LA NOCIÓN FILOSÓFICA DE IRA DE FRANCISCO DE SALES

DAVID EZEQUIEL TÉLLEZ MAQUEO
Universidad Panamericana, Ciudad de México

RESUMEN: El presente artículo tiene por objeto analizar la noción salesiana de ira desde una perspectiva filosófica, algo poco habitual entre sus intérpretes. Para ello, me propongo (1) primeramente encuadrar el tema a partir de la polémica de la filosofía antigua entre Séneca y Aristóteles sobre la moralidad de la ira y su valor antropológico, seguida de un análisis de la ira en Agustín de Hipona. Posteriormente (2), abordaré algunas consideraciones filosóficas de la ira realizadas por Francisco de Sales a través de los autores griegos, medievales y monásticos con los que se relaciona su pensamiento. Finalmente, (3) haré una valoración general de la postura salesiana sobre el valor moral de la ira, poniendo de relieve que, sin tratarse de un pensador propiamente estoico, Francisco de Sales se desmarca a grandes rasgos de la postura aristotélica.

PALABRAS CLAVE: ira; pasiones; psicología filosófica; antropología filosófica; filosofía moral.

The Presence of Augustine of Hippo and some Ancient Philosophers in Francis de Sales's account of Anger

ABSTRACT: This article aims to analyze Francis de Sales's notion of anger from a philosophical perspective, something uncommon among their interpreters, more inclined to draw near him as a theologian. For this purpose, I'm putting the issue in context from the current debate in Ancient Philosophy between Seneca and Aristotle concerning the morality of anger and its anthropological value, followed by Augustine of Hippo's account of anger. Secondly, I address some anthropological considerations on anger carried out by Francis de Sales through some Greek, Medieval and Monastic authors with whom his thought is related. Finally, I make an appraisal of the Salesian stance about the moral value of anger, emphasizing that Francis de Sales was not a Stoic thinker. At the same time, he separates himself from the Aristotelian position on the matter.

KEY WORDS: Anger; Passions; Monastic Psychology; Philosophical Anthropology; Medieval Philosophy.

INTRODUCCIÓN

El análisis ético y antropológico de la ira como pasión del alma tiene una historia que se remonta muchos siglos atrás, y que en gran medida arranca a partir de Galeno, en cuyos escritos se percibe que las manifestaciones de ira descontrolada no eran poco frecuentes en el ambiente moral del Imperio Romano¹. El discípulo de Hipócrates cuenta que siendo niño, solía llamarle la

¹ Asimismo narra lo siguiente: «Cuando aún era joven [...] observé un día a un hombre tratando de abrir desesperadamente una puerta. No habiendo conseguido, lo observé morder la llave, golpear la puerta, lanzar con furia salvaje una mirada como si estuviera frenético y casi arrojaba espuma de la boca como un cerdo salvaje. Después de presenciar todo esto, llegué a odiar tanto enojarme, que a partir de entonces, nadie me ha visto conducirme de manera impropia por causa de esto» (GALENO, *On the passions and errors of the soul*, Ohio State University Press, Columbus OH, 1963, p. 38).

atención que los amigos de su padre llevaran moretones en los tendones de sus puños como resultado de haber golpeado a sus esclavos en los dientes. Por su parte, es sabido que Séneca alaba en *De ira* la actitud de Platón, quien estando indignado contra uno de sus esclavos y a punto de azotarlo, abandonó su pretensión pidiendo a otro (a su sobrino Espeusipo) que lo hiciera afirmando: «castiga tú a ese miserable, yo no puedo porque estoy airado. No soy dueño de mí, e iría demasiado lejos» (*De ira*, III, 12)².

En las obras de ambos autores se percibe que la cólera era vista como algo despreciable, e incluso, como el camino más rápido a la locura. El filósofo cordobés entra incluso en el detalle de describir la apariencia y las acciones del iracundo³, subrayando «que uno no podría decir qué es más este vicio, si detestable o degradante» (*De ira*, I, 1)⁴.

Aunque entre los filósofos antiguos prevaleció una actitud generalmente negativa hacia la ira, principalmente una cierta animadversión hacia el hecho de mostrarse públicamente airado, con todo, en cuanto se refiere al valor moral y humano que pueda llegar a tener la ira ha existido un histórico desacuerdo, principalmente entre Aristóteles y los estoicos, la cual se prolonga a través de pensadores medievales como Agustín de Hipona y Gregorio Magno, y sigue presente en autores del siglo XVII como Francisco de Sales, quien además de haber sido obispo de Ginebra y un hábil administrador, consagró una modesta parte de su tiempo y obra al análisis antropológico de las pasiones humanas.

Conocido por una serie de escritos espirituales de gran hondura filosófica, a lo largo del *corpus* salesiano es posible rastrear la experiencia moral del hombre moderno y contemporáneo, que sigue esforzándose por alcanzar cotas de crecimiento humano por medio del dominio de sus pasiones, de las cuales no cabe duda que la ira es una de las fuerzas más difíciles de gobernar. Y aquí es donde pienso que radica la aportación original de su pensamiento, pues a pesar de no haber dedicado una obra específica al tema de la ira, el hecho de que un hombre naturalmente inclinado a la cólera y a la violencia haya llegado a adquirir una personalidad amable e incluso simpática al paso de casi quince años de autocontrol, es algo que despierta el interés natural no sólo propio, sino de parte de cualquier autor interesado en la psicología clásica de las emociones. Este es un motivo esencial por el que considero que vale la pena el esfuerzo de profundizar en torno al tema en este autor.

² SÉNECA, *Diálogos: Sobre la ira*, Gredos, Madrid, 2008, pp. 223-224.

³ «Arden y centellean sus ojos, un intenso rubor se extiende por todo su rostro cuando les sube hirviendo la sangre desde lo hondo de las entrañas, sus labios se mueven, sus dientes se aprietan, se erizan y levantan sus cabellos, su respiración forzada y jadeante, el chasquido de sus articulaciones al retorcerse, los gemidos y los bramidos, y un habla entrecortada de palabras incomprensibles, y las manos golpeadas una con otra con frecuencia excesiva, el pateo de sus pies sobre el suelo, el cuerpo todo agitado...la expresión repelente a la vista y horrenda de los que se descomponen e hinchan» (*De ira*, I, 1): SÉNECA, *Ibid*, p.128.

⁴ *Ibid*, p.128.

El presente artículo tiene por objeto analizar la noción salesiana de ira desde una perspectiva filosófica, algo poco habitual entre sus intérpretes. Para ello, me propongo (1) primeramente encuadrar el tema a partir de la polémica de la filosofía antigua entre Séneca y Aristóteles sobre la moralidad de la ira y su valor antropológico, seguida de un breve análisis de la ira en Agustín de Hipona. Posteriormente (2), abordaré algunas consideraciones filosóficas de la ira realizadas por Francisco de Sales a partir de los autores griegos, medievales y monásticos con los que se relaciona su pensamiento. Finalmente, (3) haré una valoración general de la postura salesiana sobre el valor moral de la ira, poniendo de relieve que, sin tratarse de un pensador propiamente estoico, Francisco de Sales se desmarca a grandes rasgos de la postura aristotélica.

1. ANTECEDENTE CLÁSICO-MEDIEVAL DE LA CONTROVERSIA

1.1. La polémica entre Séneca y Aristóteles

Aunque no siempre es considerada como signo de locura o como una posible enfermedad del alma, los estoicos en general consideraban la ira como algo *inútil*, incluso en aquellos casos en que aparentemente es provechosa, como la guerra. Según Séneca, bastaba para demostrarlo con observar que los soldados germanos, con todo y su furia, normalmente sucumbían ante la disciplina del ejército romano (*De ira*, I, 11)⁵. Asimismo en las competencias deportivas, Séneca juzga que es un error irritarse (*De ira*, II, 14)⁶. Por este motivo, es de suponer que como respuesta ante un ataque personal, para el filósofo español el único alivio ante grandes infortunios es soportarlos y rendirse ante su fuerza (*De ira*, III, 16)⁷. Y si la desgracia es insoportable, entonces el suicidio es preferible al arrebató de la cólera⁸.

Pero a diferencia de Séneca, Aristóteles consideraba que dicha pasión podía ser *valiosa*, al sostener que la ira que nace de la percepción de una injusticia puede resultar útil para impedirla, mientras que lo opuesto a la ira equivaldría a una cierta insensibilidad, pues «los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera en que deben o cuando deben o con los que deben son tenidos por necios. Un hombre así parece ser insensitivo» (*Ethica Nicomachea*, 1126a 1-3)⁹. Como ocurre con las demás emociones, una «ira virtuosa» estaría en el

⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁶ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁸ S. KEMP & K. T. STRONGMAN, «Anger Theory and Management: A Historical Analysis», en *The American Journal of Psychology*, 18-3 (1995), p. 398.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Julio Palli Bonet (tr.), Gredos, Madrid, 1985, p. 228.

justo medio¹⁰, es decir, a la mitad de aquel que se enoja poco y en de una manera ligera (mansedumbre) y aquel que se enoja constantemente y de manera descontrolada (cólera).

La diferencia entre el planteamiento senecano y aristotélico, si bien es real, no es suficiente para cancelar la existencia de puntos de contacto, pues ambos autores eran contrarios a la irreflexividad y a los ataques descontrolados de ira. Por otra parte, ambos se asemejarían en la posibilidad y conveniencia de *controlar* la ira¹¹. Finalmente, algunos estoicos aceptaban —al igual que Aristóteles— que es virtuoso querer la venganza cuando ésta es apetecida ordenadamente, es decir, cuando se la persigue conforme a lo que marca el derecho, y cuando se busca con ella la abolición del delito en vez de la exterminación del delincuente (*De ira*, I, 12)¹².

El problema filosófico en discusión por ambos es determinar si la ira puede llegar a ser *útil* para Séneca, quien se desmarca por sí mismo de la postura de Aristóteles al señalar que una «ira virtuosa» como aquella que el Estagirita plantea, y en la cual el irascible se deja llevar por la razón, sería una contradicción, pues en opinión de Séneca, si la ira atiende a la razón entonces ya no sería ira, ya que la ira no es más que una rebeldía, una desobediencia a la razón¹³. En una palabra: o no será útil o no será una verdadera ira (*De ira*, I, 9)¹⁴.

En los pensadores clásicos de fines del Imperio Romano y principios del medioevo prevalece una actitud de hostilidad hacia la ira, que va más de acuerdo

¹⁰ «No es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos [...], pues el criterio en estas materias depende de cada caso particular y de la sensibilidad. Pero al menos una cosa es clara, que la disposición *intermedia*, de acuerdo con la cual nos irritamos con quienes debemos, por los motivos debidos y como debemos es *alabado*» (*Ethica Nicomachea*, 1126a 33-35—1126b 1-3): *Ibid.*, p. 229.

¹¹ Cf. KEMP-STRONGMAN, *Op.cit.*, p. 398. El desarrollo más amplio de cuantos ha elaborado Aristóteles sobre la ira (*Topica* 156a 32; *De anima* 403a 31-33) se encuentra en *Retorica* 1378a 30, en donde expone la definición de ira: «ira es un apetito penoso de vengar el desprecio causado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera motivo para tal desprecio». Para un análisis de esta definición: R. RENEHAN, «Aristotle's definition of anger», en *Philologus*, 107 (1963), 61-74; J. FILLION-LAHILLE, «La colère chez Aristote», en *Revue de Études Anciennes*, 72 (1970), 46-79.

¹² Al respecto dice Séneca: «¿Van a golpear a mi padre? Lo protegeré. ¿Lo han golpeado? Los perseguiré en los tribunales, porque es lógico, pero no porque me duele»: *Op. Cit.*, p. 143.

¹³ «La ira es necesaria, dice Aristóteles, pues “¿qué victoria se alcanzaría sin ella, que inflama nuestro pecho y caldea nuestro corazón? Pero hay que servirse de ella como de un soldado, no como de un capitán”. Razonamiento falso, pues *si escucha a la razón y sigue a ésta adondequiera llevarla entonces ya no es ira* [...]. Así, pues, o permite que en sus arrebatos se ponga regla, y en ese caso debe dársele otro nombre, puesto que deja de ser la ira indomable y su freno, o bien sacude todo freno haciéndose peligrosa y entonces no puede contarse con ella como útil» (*De ira*, I, 9): (*Ibid.*, pp. 138-139).

Las palabras aquí señaladas por Séneca acerca del concepto de ira según Aristóteles no aparecen en ninguna obra del Estagirita, sino que las tomó de algún discípulo de Aristóteles. A este respecto, véase la nota 14 de Juan Mariné Isidro, a la edición de SENECA, *Diálogos: Sobre la ira*, Gredos, Madrid, 2008, p. 139.

¹⁴ SENECA, *Ibid.*, p. 139.

con la postura senecana de la polémica, y sólo a partir de la Alta Edad Media va imponiéndose gradualmente el parecer de Aristóteles con la correspondiente utilidad peripatética de dicha pasión para llegar a ser virtuoso.

Históricamente, pueden mencionarse cuatro ejemplos específicos del influjo aristotélico en esta época:

- a) Juan Crisóstomo (siglo IV d.C.), quien al referirse a la educación por medio de las virtudes morales, acentúa la importancia de guiarse bajo la templanza al tratar del modo en que los señores deben conducirse principalmente ante los sirvientes, y los padres ante sus hijos¹⁵.
En otra de sus obras afirma que «todo arrebatado de ira sin causa alguna es criticable. Mas enojarse mediando alguna causa para ello no lleva implícito culpa alguna, pues «si no existiese la ira, la enseñanza no aprovecharía a los descarriados, ni habría juicios en los tribunales para impartir justicia, ni se podría combatir los delitos con eficacia»¹⁶.
- b) Juan Damasceno (s. VII), quien sigue con gran fidelidad la antropología aristotélica de las pasiones en general y de la ira en particular; según se desprende de sus afirmaciones sobre la ira como una pasión tanto de cuerpo como del alma, y como un movimiento de la parte irracional del alma, resultado de la impresión que producen en la mente los sentidos y la imaginación acerca de lo bueno y lo malo¹⁷.
- c) En una obra de autor desconocido denominada el *Secretum secretorum* (que es un tratado medieval de inspiración pseudo-aristotélica), escrito

¹⁵ «Si ves que tu sirviente destruye alguno de tus lápices o rompe alguna de tus plumas, no te muestres enojado o agresivo sino indulgente y tranquilo. Pues aprendiendo a lidiar con esas pequeñas pérdidas, aprenderás cómo sobrellevar las grandes. O quizás rompió la correa de la tablilla en que escribes o la cadena de bronce. Los niños se enfadan cuando pierden artículos de esta clase, y en vez de dejar que una culpa quede sin castigo se inclinan a perder su alma. Es ahí cuando uno tiene que apaciguar la rudeza de su ira. Créeme, el niño que no le da tanta importancia a estas pequeñas cosas, aguantará cualquier pérdida cuando llegue a ser hombre... Y cuando un niño es capaz de controlar su ira, posee ya las señales de una mente filosófica» (J. CHRYSOSTOM, «An address on vainglory and the right way for parents to bring up their children», en M. L. W. LAISTNER (ed. and tr.), *Christianity and pagan culture in the later Roman Empire*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1951, p. 23).

¹⁶ *Opus imperfectum in Matthaeum*, hom. 11 (PG 56, 690), citado por TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, c12, a1, s.c.1 (*Cuestiones disputadas sobre el mal*, EUNSA, Pamplona, 2015, pp. 486-487). Tomás de Aquino y Migne consideran auténtico este escrito de Crisóstomo, no obstante el debate en curso sobre dicho trabajo del doctor griego.

¹⁷ «La pasión es un movimiento de la facultad apetitiva, resultado de la presentación de algo bueno o malo en la mente. La presentación de algo bueno provoca el deseo, mas la presentación de algo malo provoca la ira... Cuando uno se deja llevar violentamente por la ira, esta ira es, por un lado, una acción de la parte irascible del alma; y por otro lado, es una pasión del alma, y como tal, también es algo que involucra el cuerpo entero» (DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, lib2, cap22): P. SCHAFF & H. WACE (Eds.), *John of Damascus, An Exact Exposition of the Orthodox Faith* (Vol. 9). F. Salmond (tr.), Christian Literature Company, New York, 1899, p. 246. Y ahí mismo dice: «por eso, por involucrar al cuerpo, también a la ira se le llama bilis o esplín» (*De fide orthodoxa*, lib2, cap16): *Ibid.*, p. 241.

aproximadamente en el siglo X en árabe, y que pretende ser una carta en la que Aristóteles transmite su filosofía de la vida en forma de recomendaciones al joven Alejandro Magno, se afirma que «el rey debe poseer compasión, abstenerse de la ira, actuar sólo después de escuchar consejo y generalmente gobernarse a sí mismo»¹⁸.

- d) A esta misma clase de obras de autor anónimo, pertenece el *Ratis Raving*¹⁹ —obra de comienzos del siglo XIV— en que se defiende la doctrina del justo medio aristotélico y se nos advierte que la ira puede provocar melancolía, y que la venganza que le acompaña debe aguardar hasta que la sangre se enfríe²⁰.

En cuanto al influjo estoico sobre autores de la Baja Edad Media (s. XIII), se tiene que al exponer los remedios contra el enfado, Roger Bacon cita en su *Opus Maius* (vol2, pars7, «Moral Philosophy»), múltiples pasajes del *De ira* de Séneca, en los que se percibe la admiración que el inglés le profesaba en asuntos éticos, admitiendo los efectos perjudiciales que la ira provoca sobre pueblos e individuos, siguiendo casi por completo el parecer del filósofo cordobés²¹.

En conclusión, la experiencia y recomendaciones de los autores medievales en torno al valor moral de la ira son muy variadas y oscilan alternativamente entre la necesidad de controlar desde *cualquier* movimiento de ira (Séneca) hasta la necesidad de vigilar principalmente los movimientos *desordenados* de ella (Aristóteles).

¹⁸ M. A. MANZALAOU, *Secretum secretorum*, Early English Text Society, Oxford, 1977, p. 36.

¹⁹ J. R. LUMBY (ed.), *Ratis Raving*, Early English Text Society, London, 1870.

²⁰ No escapan a nuestro conocimiento las limitaciones que pudiera ofrecer el pensamiento de diversos autores medievales en cuanto a la base biológica de la ira y otras pasiones, posiblemente extraña a la sensibilidad contemporánea, como es el hecho recogido en el mismo *Ratis Raving* (siglo XIV) según lo cual la conmoción corporal que provoca la ira es el resultado de la sangre que hierve alrededor del corazón. También Tomás de Aquino llegó a suscribir esta opinión cien años antes, basado en la ciencia aristotélica (Aristóteles, *De anima*, 403a 31) de su época. De cualquier modo, su valor histórico radica en haber preparado el terreno para la irrupción de afirmaciones más recientes como resultado de lo afirmado por tales autores, en los que en no poca medida se percibe la experiencia del sentido común.

²¹ «Son muchos los males que ha desencadenado la ira. Por ella el hombre pierde su cuerpo, su razón, su virtud, sus vecinos, sus posesiones, su honor y hasta a Dios. El mayor de todos sus defectos se manifiesta en que sobrepasa a todos los demás vicios: no importa cuál sea el motivo por el que se desencadena, de cosas insignificantes se desborda hacia los mayores excesos. No se enfoca un único periodo de la vida, ni hace excepciones de alguna clase de hombres. Ciertos pueblos avenidos a la pobreza han escapado de una vida entregada a la lujuria. Algunos otros, debido a una vida activa e itinerante, han escapado de la pereza. Mas no hay alguna raza que haya escapado de la ira. Finalmente, otros vicios se apoderan de individuos. Pero la ira es la única pasión que recae sobre todo un pueblo» (R. BACON *Opus Majus*, Robert Belle Burke (tr.), Rusell & Rusell Inc, New York, 1962, p. 701).

1.2. Doctrina de Agustín de Hipona acerca de la ira

De esta diferencia histórica en el diferente tratamiento que dieron Séneca y Aristóteles a la ira en cuanto a su posible valor moral se hicieron eco tanto Gregorio Magno como Agustín de Hipona.

Antes de centrarme en el segundo, es interesante señalar algo breve sobre Gregorio Magno, quien mostrando una cercanía con la ira virtuosa de Aristóteles, considera que uno puede enojarse válidamente con los otros cuando está guiado por la intención de corregirlos²². Para ilustrarlo pone un ejemplo de la literatura bíblica tomado de 1Sam 2: el caso del sacerdote Helí, cuya respuesta tibia a las malas costumbres de sus hijos Fines y Ofni, culminó en el deceso de éstos últimos. Gregorio piensa que debió haberse irritado con ellos, y que pudo haberlo hecho si hubiera distinguido entre la ira que surge de la rabia descontrolada, la cual es mala y aquélla que procede del celo por lo justo, la cual es buena porque permanece bajo el control de la razón:

La ira por vicio ciega los ojos del alma, mientras que la ira por celo no los ciega, sino sólo los turba [...]. Cuando el espíritu es movido por el celo, es necesario hacerle caso, para que esa misma ira que adoptamos como instrumento de la virtud, no obtenga dominio sobre la mente, ni tome el mando como señora, sino que como una sierva dispuesta a proporcionar un servicio, nunca deje de ir siempre por detrás de la razón. Pues cuando brinda su servicio estando sujeta a la razón, *se alza más vigorosamente contra el mal* [...]. Mas todo aquel que es influenciado por el celo hacia lo correcto debe atender por encima de todas las cosas a esto: que jamás pase por alto el control de la razón, sino que, buscando reivindicar alguna falta, atendiendo al tiempo y manera oportunos, debe poner atención a la agitación creciente de su mente mediante una regulación de la misma con exquisita sutileza; debe refrenar el calor del mal carácter y controlar sus emociones apasionadas por sujeción a la regla de la equidad, para que quien corrige a algún otro hombre pueda hacerlo en la misma proporción en que ha demostrado primero haberse conquistado a sí mismo» (Gregory the Great, *Morals on the book of Job*, lib5, c45, n83)²³.

Así, pues, Gregorio Magno percibe que hay una «ira por celo» completamente laudable y virtuosa, paralela a otra clase de «ira por vicio» que rompe la paz, destruye la justicia, aumenta el crimen y corrompe al intelecto porque no se subordina sino más bien se aparta de él²⁴.

²² «Si se nos manda amar a nuestro prójimos como a nosotros mismos, de ello se sigue que debemos enfadarnos con ellos cuando andan por caminos extraviados, tal como cuando cometemos nosotros mismos el mal» (*Moralia*, V, c45, n82).

²³ GREGORY THE GREAT, *Morals on the book of Job*, vol. I: parts 1-2, John Henry Parker & J. Rivington, London, 1844.

²⁴ Con propósitos igualmente psicológicos y éticos como los de nuestro trabajo, ZAC COGLEY («A study of virtuous and vicious anger», en K. TIMPE-C. A. BOYD (eds.), *Virtues and Their Vices*, Oxford University Press, Oxford, 2014, 199-223) desarrolla los alcances de esta distinción entre ambas clases de ira, principalmente de la ira virtuosa, poniéndola en relación con las tres funciones psicológicas de la ira: aprobación, motivación y comunicación.

Esta misma postura en líneas generales es la que prevalecer asimismo en Agustín. Es un hecho que existen consideraciones teológicas sobre la ira presentes en el *corpus augustinianum*, y que inciden en alguna medida sobre la psicología filosófica de Agustín. Ejemplo de ello, es la influencia que Lactancio (*De divinis institutionibus*, II, 17) ejerció sobre Agustín, al sostener el primero (y para criticar a los epicúreos, quienes consideraban que Dios es inerte) que algunas pasiones como la ira son consistentes con la naturaleza de Dios. Esto es algo con lo que Agustín va a coincidir. Una defensa del concepto de ira divina como la de Lactancio, es vista por él como necesaria para mantener la autoridad divina (cf. *De civitate Dei*, XV, 25).

Otra influencia general sobre Agustín es la que que ejerció en él Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*, III, 20) al enseñar el doctor griego que si en Cristo hubo ira, como lo demostró al expulsar a los mercaderes del templo de Jerusalén que lo habían convertido en una cueva de ladrones, y por otro lado, es el modelo de comportamiento ético para los hombres, ello sólo puede indicar que *no toda ira es viciosa según el común parecer de los estoicos*, sino que más bien cabría pensar en la posibilidad para ellos de practicar una «ira virtuosa» (es decir, justa por su objeto, moderada por su intensidad, y que tenga el amor por su intención). Esta misma es la opinión que Agustín va a suscribir sobre la materia (*De civitate Dei*, XIV, 9).

Pero pasando por alto el análisis de estas breves alusiones a la ira divina en Agustín de Hipona, así como otras más de tipo social²⁵ que aquí omito por tratarse el presente de un estudio propiamente psicológico-ético de la ira, conviene centrarse en los pasajes de la ira relacionados con el valor moral de la ira y con la supuesta conveniencia y aun legitimidad de irritarse ante los demás para alcanzar el mejoramiento del hombre como persona.

Con este propósito, es inevitable referirse a algunos pasajes del *De civitate Dei* en los que el propio Agustín testimonia que, todavía en el ambiente del siglo V, después de varios años, continuaba vigente la polémica ya mencionada entre estoicos y aristotélicos acerca de la pasión. Para entender la presencia de Agustín en Francisco de Sales, es importante definir cuál de estas dos posturas acerca de la pasión en general refleja con más cercanía la manera de pensar de Agustín ya que de ello dependerá también lo que piensa Agustín acerca de la ira. En un primer momento, Agustín simplemente enuncia los términos de la controversia:

Dos son las sentencias de los filósofos sobre esos movimientos del ánimo, que los griegos llaman πάθη, y algunos latinos, como Cicerón, perturbaciones, otros afecciones, y otros más fieles a la palabra griega, pasiones. Estas perturbaciones,

²⁵ Con relación a éstas, SCHLABACH (*Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Fitzgerald, A. D. (ed.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI-Cambridge, U.K., 1999, p. 326), explica basándose en *De civitate Dei* (XIX, 12), que para Agustín, la guerra acarrea males temporales como el sufrimiento físico, la pérdida de la propiedad y la muerte. Pero los males espirituales que ocasiona, como la ira y la venganza, sobrepasan a los primeros.

afecciones o pasiones, algunos filósofos dicen que tienen cabida también en el sabio, pero moderadas y sujetas a la razón, de forma que el señorío de la mente les impone en cierto modo leyes, con que las reduce a la moderación necesaria. Son de este parecer los... aristotélicos, ya que Aristóteles, fundador de la escuela peripatética [...]. A otros, como a los estoicos, no les agradó el sentir que el sabio fuera sujeto de pasiones semejantes (*De civ Dei*, IX, 4, 1)²⁶.

Según Agustín, los aristotélicos consideran que las pasiones en general constituyen afecciones positivas en el alma de manera que aun los sabios pueden servirse de ellas siempre que lo hagan de manera moderada, mientras que entre los estoicos sigue prevaleciendo el hecho de que son perjudiciales para la vida moral e impropias del sabio.

Enseguida, teniendo en mente a Cicerón (*De finibus bonorum et malorum*, III, X, 35)²⁷, Agustín de Hipona relativiza un tanto la polémica al afirmar que se trata más de una *discusión de palabras* que de un *examen de realidades*: porque según los aristotélicos, la ira como todas las pasiones son «bienes». En cambio, los estoicos no les quieren llamar a las pasiones bienes sino «útiles» (*commoda*) corporales y externos, porque no desean que haya en el hombre más bien que la virtud, que además, no es corporal sino del alma, y no es algo externo sino interior:

¿Es el sabio sujeto de las pasiones o más bien ajeno a ellas? Pienso que los estoicos no sienten nada diverso de los peripatéticos en lo que atañe a fuerza y naturaleza del asunto controvertido, sólo al sonido de las palabras (...). ¿Qué importa si es más exacto llamarles bienes o útiles? Si por medio de estos bienes o útiles obligasen a unos y otros [aristotélicos y estoicos] a cometer algún pecado o una acción torpe (...) preferirían perder todo aquello con lo que se conserva la vida y la salud corporal, que hacer una acción con la que se profane y ofenda la justicia (*De civitate Dei*, IX, 4, 1)²⁸.

Lo esencial sobre este punto concreto según Agustín es que, cualquiera que sea el nombre que se le dé a las pasiones (bienes o útiles), se trata de una controversia de tipo semántico, cuya dificultad radica sólo en el modo de referirse a una misma realidad psicológica, ante la cual, tanto estoicos como aristotélicos exigen que el sabio ejerza un dominio de ellas por medio de su mente. Tienen lugar en el alma del sabio, pero no son decisivas para que se considere sabio a un hombre, pues tanto para unos como para otros, la ira es incapaz de alterar la virtud y esencia del alma.

²⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras*: vol. 16, *La ciudad de Dios*, José Morán (tr.), B.A.C., Madrid, 1958, pp. 587-588.

²⁷ «Por lo que se refiere a las perturbaciones del espíritu, que hacen miserable y amarga la vida de los necios, a las que los griegos llaman πάθη...todas ellas se dividen en cuatro géneros con numerosas subdivisiones: tristeza, temor, deseo y la que los estoicos llaman ἡδονή, que yo prefiero llamar gozo. Las perturbaciones no son provocadas por ningún impulso de la naturaleza, sino que provienen de errores de opinión y ligereza de juicio» (CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal*, Víctor José Herreo Llorente (tr.), Gredos, Madrid, 1987, pp. 197-198).

²⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras*: vol. 17, *La ciudad de Dios*, José Morán (tr.), B.A.C., Madrid, 1958, p. 588.

Sin embargo, Agustín parece tomar postura final en favor de Aristóteles al señalar en *Confesiones* (IX, 9): «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»²⁹. Y posteriormente, en *De civitate Dei* (XIV, 9) acepta que sin pasiones —incluida la ira— no se puede vivir rectamente, sino que son parte de la condición humana, de la humana debilidad de la vida mortal al punto que su carencia no puede darse sin perder humanidad y sensibilidad. Así se desprende de las consideraciones llevadas a cabo por él acerca de la apatía (*ἀπάθεια*) la cual tiene dos sentidos, uno bueno y no malo. Dice Agustín:

(1) Aquella que en griego se llama *apatía*, [...] si la hemos de entender como vivir sin los afectos y pasiones que se rebelan contra la razón y perturban el alma, sin duda que es buena y que debe desearse, pero no es propia de esta vida. [...] (2) Pero si se la entiende como apatía el estado del alma en que no puede haber ningún afecto ¿quién no diría que esta insensibilidad es peor que todos los vicios? (*De civitate Dei*, XIV, 9)³⁰.

Por tanto, Agustín piensa a juzgar por este texto y de modo similar al sentir de Aristóteles, que la ira está presente en el alma como una fuerza susceptible de autocontrol, y que puesta al servicio de un fin bueno contribuye a una vida recta, al igual que todas las demás pasiones guiadas por la razón, como por ejemplo, el miedo o la tristeza: «si es apatía no tener miedo alguno que nos espante, ni dolor que nos aflija, entonces debemos huir de ella en esta vida si queremos vivir rectamente» (*De civitate Dei*, XIV, 9)³¹. Existe, por ejemplo, el temor bueno que nos lleva a oponernos al mal y huir de él con serenidad, o la tristeza que nace de la compasión ante las miserias del otro. Y lo mismo para el caso de la ira, que por sí misma no es mala moralmente, pues como todas estas pasiones «la vida recta tiene rectos todos sus afectos, y la vida desordenada los tiene todos desordenados» (*De civitate Dei*, XIV, 9)³².

Ya se verá más adelante que esta posición de Agustín contrasta hasta cierto punto con lo señalado por él en una de sus cartas dirigidas a Profuturo, citada y conocida por Francisco de Sales, en la cual admite el Hiponense la existencia de esta «ira justa» de tipo aristotélico mencionada en *De civitate Dei*, si bien es cierto que él mismo la desaconseja al punto de juzgar en sus cartas que es mejor no enojarse contra nadie, ni siquiera cuando se tiene justo motivo, por el sencillo hecho de que a ningún enojado le parecerá injusto su enfado, con lo que no deja de estar presente una vertiente estoica en la mentalidad de Agustín sobre el tema³³.

²⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, B.A.C., Madrid, 2010, p. 281.

³⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras*: vol. 17, *La ciudad de Dios*, José Morán (tr.), B.A.C., Madrid, 1958, p. 945

³¹ *Ibid.*, p. 945.

³² *Ibid.*, p. 947).

³³ Y sin embargo, no quisiera pasar por alto el hecho de que Francisco de Sales, basándose precisamente en Plutarco de Queronea y Agustín de Hipona, critica a los estoicos de ser inconsistentes: «Los estoicos presumen de estar por encima de toda pasión, como el

2. PLANTEAMIENTO PSICOLÓGICO-MORAL DE FRANCISCO DE SALES SOBRE LA IRA

2.1. *La razón acompañada de ira es menos eficaz que la sola razón*

Francisco de Sales (1567-1622) escribió dos tratados, en los que aborda la pasión de la ira: la *Introducción a la vida devota* (1609) y el *Sobre el amor divino* (1616). En forma de correspondencia dirigida a su interlocutora de nombre Filotea, en la cual se encarnan los diversos individuos que solían confiarse a su capacidad para aconsejar y discernir los espíritus, va planteando con sentido práctico los problemas con los que tiene que lidiar la gente ordinaria en el mundo corriente, acompañados de una serie de recomendaciones de tipo moral. Partiendo de ellas es posible descubrir una serie de tesis esenciales acerca de la ira, en las que cabe determinar el influjo de aquellos autores que ejercieron influencia directa o indirecta sobre su postura.

Desde los primeros capítulos de su *Introducción a la vida devota*³⁴ es posible identificar la profunda compatibilidad entre Francisco de Sales y Juan Casiano. Casiano (*Institutiones*, libVIII, caps 5 y 7) se da cuenta que las faltas o delitos cometidos por otros, demandan en ocasiones una acción correctiva de nuestra parte, pero *niega que dicha acción deba entrañar algún indicio de ira*. Con ello rechaza el principio aristotélico por el que estaría permitido enojarse por los motivos debidos (*Ethica Nicomachea*, 1126a 33-35—1126b 1-3), el cual se traduciría en poder irritarse con otro válidamente siempre y cuando se posea para ello «una buena causa». La razón dada por Casiano para rechazar tal principio es que la inclinación de los hombres a racionalizar las cosas dicho permiso puede acabar por convertirse en una ocasión para la ira sin causa³⁵.

Francisco de Sales comparte precisamente estas apreciaciones del «Collator», al expresarse en los siguientes términos:

Advierte que te digo con toda claridad y sin excepción alguna, que, a ser posible, *no te enojas nunca*, ni tomes pretexto alguno, sea cual fuere, para abrir la puerta de tu corazón a la ira. [...] Ciertamente, es menester oponerse

miedo, la aflicción o la ira, cuando en la práctica están tan sujetos al desaliento, la ansiedad y la impetuosidad como los demás hombres» (FRANCISCO DE SALES, *Of the Love of God*. Sydney Lear (tr.), Rovingtons, London, 1888, p. 377). Y continúa diciendo, específicamente de Séneca: «¡Cuánta inconsistencia existió en la filosofía de aquellos que aceptaban el suicidio cuando los problemas de la vida se hacían insufribles, y no obstante ello, sostenían que el sabio estaba por encima de toda aflicción. Como dice Agustín, si realmente llevaban una vida feliz, por qué motivo abandonarla (*if it be so happy, wherefore quit it*)» (*Ibid.*, p. 377).

³⁴ Para los pasajes de la obra de Francisco de Sales me he servido de la antigua versión al inglés de FRANCIS DE SALES, *An Introduction to the Devout Life*, M. H. Gill and Son, Dublin, 1885. La traducción de los pasajes de esta obra citados en este artículo es de factura propia. En ocasiones, cuando así me ha parecido conveniente, he seguido la antigua versión castellana: FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, D. F. de Cubillas Donyagüe (tr.), D. Julián Viana Razola, Madrid, 1843.

³⁵ Cf. M. ROTA, «The Moral Status of Anger: Thomas Aquinas and John Cassian», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81-3 (2007), p. 400.

al mal y reprimir los vicios de los que están bajo nuestro cuidado, constante y firmemente, pero con amabilidad y compasión (*constantly and courageously, but yet with meekness and compassion*). Nada sosiega tanto a un elefante irritado como la vista de un cordero, ni nada amortigua tanto un cañonazo como la lana³⁶.

Francisco no afirma con ello la necesidad de evitar toda clase de discusión o exposición razonable de la percepción acerca de las cosas. Y cuando surge la desagradable necesidad de corregir, se inclina por una corrección firme pero amable, mas no airada y apasionada, sobre la base de que una corrección que procede de la razón nunca es tan bien recibida como la que no tiene otro origen que la razón sola. A pesar de las ventajas señaladas por Agustín para dejar espacio a las pasiones en la vida (que aunque no lo señala explícitamente, probablemente también se extenderían a la acción de discutir), Francisco piensa más bien que la razón acompañada de pasión lo estropea todo (*passion makes itself odious*), y para demostrarlo, establece una comparación tomada de la vida de su época entre el rey (metáfora de la razón) y el ejército (metáfora de la ira). A partir de ello señala:

El rey honra y consuela grandemente a su pueblo cuando lo visita en son de paz. Pero cuando se aparece ante su pueblo comandando a su ejército, aunque ello sea para el bien común de su pueblo, su presencia es siempre desagradable y perjudicial. Pues por mucho que se esfuerce en hacer que la disciplina militar prevalezca entre sus soldados, nunca puede evitar que surja algún desorden entre ellos, que los ciudadanos tienen que aguantar³⁷.

Y precisamente por ello, cuando se trata de discutir con otro, no hay un modo más eficaz de alcanzar el propósito de convencer que hacerse escuchar sin necesidad de mostrar enfado. Esta misma estrategia de sabiduría política y persuasiva se extiende cuando se pasa del intercambio de opiniones al terreno de la aplicación de penas, correcciones y reprensiones. Pues ordinariamente se puede constatar en el mundo presente que, cuando la razón ejecuta serenamente un castigo (trátase del gerente que debe lidiar con algún empleado indisciplinado, o de un padre que debe lidiar con un hijo desobediente, para seguir con los ejemplos señalados por Juan Crisóstomo más atrás), aun cuando lo haga con firmeza pero sin enfado, ordinariamente se alcanza el objetivo pretendido, y su comportamiento se vuelve apreciable y eficaz a los demás.

Por el contrario, cuando se aplica una corrección, incluso cuando media justa razón conforme al propio parecer, pero tal razón va acompañada de cierto enojo, la razón queda envilecida por la pasión. Porque así como el pueblo ve asociada la presencia del rey a la compañía del ejército para hacerse respetar «por la tiranía», cuando el sujeto a corregir ve asociada la razón con que se le

³⁶ FRANCIS DE SALES, *An Introduction to the Devout Life*, M. H. Gill and Son Dublin, 1885, p. 120.

³⁷ *Ibid.*, p. 121.

pide obedecer, a la ira del que se lo manda, entonces «[la razón] se hace más espantosa que amable, e incluso el propio corazón del que corrige queda pisoteado y maltratado»³⁸, con lo cual se tiene que no sólo sufre aquel ante quien se muestra el enfado sino también el mismo que se enfada.

2.1. *Preferible no airarse nunca antes que airarse con justa razón*

Para explicar este punto, Francisco de Sales se sirve de un texto de Agustín de Hipona, tomado de sus carta *A Profuturo* escrita en 397, en que el doctor africano afirma que esencialmente no cabe airarse nunca, incluso cuando uno tiene la impresión de tener justa razón, por el hecho de que a ningún hombre enojado le parece que su ira sea injusta:

Y como a ningún airado le parece injusta su ira, ella se desliza. Luego la ira inveterada se convierte en odio, y, mientras una cierta satisfacción se mezcla al justo dolor, el interesado la retiene largo tiempo en el vaso, hasta que el contenido se avinagra y el vaso se contamina. Por eso, *el no airarse contra nadie, ni siquiera con motivo*, es mucho mejor que el resbalar hacia el odio por esa misteriosa lubricidad de la ira cuando nos airamos con justicia aparente. Solemos decir, al recibir huéspedes desconocidos, que es mejor tolerar a un mal individuo que, por miedo de recibir al malo, excluir quizá al bueno sin saberlo. Pero en los sentimientos del alma sucede lo contrario. Pues incomparablemente es mejor no abrir el sagrario del corazón a la *ira justa* que llama a nuestra puerta, que admitirla, pues *si entra y se aloja no se irá fácilmente, sino que de rama pasará a convertirse en tronco*. Tiene suficiente audacia e impudicia para crecer antes de lo que se piensa (*Epistulae*, XXXVIII, 2)³⁹.

En este pasaje se contienen finas observaciones sobre la naturaleza de la ira. En un primer momento, la descarga *ad extra* de cualquier enfado produce cierta «satisfacción» momentánea mezclada con cierto dolor. Pero si la ira no se olvida, sino que se acumula por mucho tiempo, es fácil que se convierta en odio. Por ello, aunque se tenga la aparente consideración de tener una razón para enojarse que lo justifique, tanto Agustín como Francisco de Sales coinciden en la necesidad de oponerse desde el principio a que la «ira justa» y quizás equitativa, se introduzca de una manera tan sutil e imperceptible en nuestra alma, que una vez que ha entrado es muy difícil hacerla salir, pues lo que entra como retoño acaba por convertirse en una viga.

Del mismo modo en que Ovidio (*Remedia amoris*, 91-92) aconseja en torno al mal de amores poner remedio al mal desde el principio («principiis obsta»), Francisco de Sales aconseja como remedio para el enfado, cerrarle las puertas *ab initio* y rechazarla cuando todavía es posible hacerlo antes que pretender pactar con ella: «pues por poco espacio que se le dé, la ira se hace dueña de la

³⁸ *Ibid.*, p. 121.

³⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras*: vol. 8, *Cartas* (1º) 1-123, Lope Ciruelo (tr.), B.A.C., Madrid, 1986, p. 239.

plaza, y es como la serpiente, que recoge fácilmente su cuerpo donde puede meter la cabeza»⁴⁰.

Ante esta propuesta salesiana de no enojarse nunca surge espontáneamente la pregunta: ¿es posible rechazar un movimiento de ira, natural y humano de suyo, sin llegar a sufrir los efectos perjudiciales que la psicología moderna (v.g. Freud) atribuye a una ira acumulada o contenida? ¿Está Francisco de Sales proponiendo con ello «aguantarse» el enfado como remedio para lidiar con los disgustos? Como Francisco de Sales, también algunas corrientes psicológicas recientes, como la *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT) de Albert Ellis, reconocen que la estrategia más eficaz para el manejo de la irascibilidad no consiste en la liberación ni en la acumulación de ira contenida en el propio sujeto, sino en un camino intermedio basado en el control de la ira partiendo de: a) una modificación de las propias creencias conforme a las cuales juzgamos los sucesos (según Albert Ellis⁴¹), o b) en contrarrestar la ira suscitando una pasión opuesta a ella e igual de intensa, tan pronto se advierta que el enfado ha logrado hacerse de un espacio en el alma (según Francisco de Sales)⁴².

En efecto, la propuesta salesiana no consiste en ventilar ninguna clase de ira, pero tampoco consiste en *reprimirla*. De la misma manera en que la contención de la ira ha mostrado que disminuye la capacidad de experimentar las emociones positivas sin por ello disminuir la capacidad de experimentar las emociones negativas⁴³, también para Francisco de Sales, querer reprimir la ira provoca una turbación aún mayor del espíritu. Así se advierte cuando afirma:

Así como se ve en las audiencias de muchos senados y parlamentos, que cuando los porteros gritan pidiendo silencio hacen más ruido que aquéllos a quienes pretenden hacer callar, así sucede muchas veces que, queriendo con

⁴⁰ FRANCIS DE SALES, *An Introduction to the Devout Life*, M. H. Gill and Son Dublin, 1885, p. 122.

⁴¹ Basándose en el *Manual* de Epicteto, según el cual lo que molesta a las personas no son las cosas mismas sino las creencias que tienen acerca de las cosas, Albert Ellis pone las bases de una psicología basada en la filosofía estoica, dirigida a distinguir entre las cosas que uno puede controlar, sin perder tiempo en aquéllas que escapan al propio control. Entre las primeras se encuentran las propias creencias, mientras que entre las segundas está lo que los demás pueden pensar de uno mismo. Por tanto, al modificar la manera en que pensamos de las cosas, podemos regular las propias emociones y guiar el propio comportamiento, sobre la base de que las acciones dependen de las emociones y las emociones dependen de las creencias y pensamientos. Cf. K. Vost, *The Seven Deadly Sins. A Thomistic Guide to Vanquishing Vice and Sin*, Sophia Institute Press, Manchester NH, 2015, pp. 173-185, en que expone resumidamente la base filosófica de las tesis que Ellis desarrolla.

⁴² «Luego de darte cuenta que has cometido un acto de cólera, repara la falta con un acto de suavidad, hecho inmediatamente con respecto a aquella persona contra la cual te hayas irritado. Porque, así como es un excelente remedio contra la mentira, retractarse enseguida, así también es un buen remedio contra la cólera repararla inmediatamente, con un acto de amabilidad; porque, como suele decirse, las heridas se curan con más facilidad cuando aún están frescas (FRANCIS DE SALES, *An Introduction to the Devout Life*, M. H. Gill and Son Dublin, 1885, pp. 122-123).

⁴³ J. GROSS, *Handbook of emotion regulation*, The Guilford Press, New York, 2014, p. 11.

ímpetu *reprimir* nuestra ira, levantamos en nuestro corazón más alboroto que la que ella pudiera haber hecho, y hallándose así alborotado el corazón no puede ser dueño de sí mismo⁴⁴.

Lo mismo que Casiano había señalado como indicador de que aún no se ha llegado a adquirir el dominio sobre la irascibilidad el hecho de enfadarse ante cosas banales e incluso contra objetos inanimados (*Institutiones*, VIII, 19), también Francisco de Sales advierte la existencia de individuos que a pesar de su ceremoniosa humildad y dulzura, a la menor palabra molesta que se les diga, se transforman con arrogancia, dando con ello muestras de lo mucho que aún les falta por trabajar en la genuina paciencia⁴⁵.

2.3. *Preferible no enojarse contra uno mismo, ni siquiera contra las propias imperfecciones*

Si bien es cierto que en *Confesiones* (IX, 9), Agustín reconoce haberse enojado consigo mismo con justa razón, a efecto de no continuar por la pendiente de relajación moral en que se encontraba, pero sin prescribir explícitamente la necesidad de indignarse contra los propios vicios para reaccionando contra ellos poder desencadenar la virtud, tal como se contempla dicha posibilidad en Aristóteles (*Ethica Nicomachea*, 1138b 5), Casiano (*Institutiones*, VIII, cap7) y Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, 1-2, c46, a7, ad2), Francisco de Sales en cambio, rechaza que del enfado hacia uno mismo puedan desprenderse beneficios. Independientemente de los motivos por los que uno llegara a indignarse contra sí, el autor espiritual está convencido de la desafortunada intervención que el «amor propio» puede realizar, principalmente en quien aspira a no equivocarse nunca (lo que hoy se consideraría, cierto perfeccionismo):

Que nunca nos enojemos contra nosotros ni contra nuestras imperfecciones [...]. En esto cometen una gran falta muchos que, después de haberse encolerizado, *se enojan de haberse enojado*, se desazonan de haberse desazonado, y sienten despecho de haberlo sentido. Porque, por este camino, tienen el corazón amargado y lleno de malestar, y *si bien parece que el segundo enfado ha de acabar con el primero, lo cierto es que sirve de entrada y de paso a un nuevo enojo, en cuanto la primera ocasión se presente*. Además de que estos disgustos, despechos y asperezas contra sí mismo, tiende hacia el orgullo y no tienen otro origen que el *amor propio*, el cual se turba y se *impacienta al vernos imperfectos*⁴⁶.

⁴⁴ FRANCIS DE SALES, *An Introduction to the Devout Life*, M. H. Gill and Son Dublin, 1885, p. 121.

⁴⁵ «Cuando la humildad y la mansedumbre son buenas y verdaderas nos defienden de la hinchazón y ardor que las injurias suelen excitar en nuestros corazones. Mas si hallándonos picados y mordidos de los maldicientes y enemigos nos embrabecemos, hinchamos y enojamos, es señal clara de que nuestra humildad y mansedumbre no son finas y verdaderas, sino artificiosas y aparentes» (FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*, Cubillas Donyagüe (tr.), Julián Viana Razola (ed.), Madrid, 1843, pp. 202-203).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 209

Se trata entonces de mostrar paciencia no sólo ante los demás sino también ante uno mismo. Cuando para corregirse a sí mismo, alguien se enoja contra el propio vicio o el error que quisiera adquirir pero recae, existe ordinariamente una inclinación a juzgarse con dureza⁴⁷. La razón es que los juicios de la conciencia obrados bajo el efecto del enfado, «no son proporcionales a la gravedad de nuestras culpas sino a las inclinaciones que ya poseemos»⁴⁸, o dicho de otro modo, *cuando el alma se enfada, no juzga sus faltas por lo que son, sino por lo que ella misma ya vive*. El «apóstol de la gentileza» pone un ejemplo:

El que ama la castidad sentirá con grande extremo la menor falta que contra ella cometa, y en cambio, cuando caiga en murmuración, aunque ésta sea grave, se reirá de ella. Al contrario, a quien le parece que la murmuración es detestable se atormentará de haber murmurado levemente, y no hará caso de una grande falta contra la castidad. Todo esto no se debe a otra causa sino a que el juicio que forman en su conciencia no es obra de la razón, sino de la pasión⁴⁹.

Por tanto, no es que Francisco proponga la mediocridad proveniente de no corregirse por no juzgar en absoluto sobre sus actos. El hombre, ciertamente, debe juzgar sus propias actuaciones. Y la autocrítica sigue siendo importante para el desarrollo moral del individuo. Pero el juicio de la conciencia sobre uno mismo debe ser tranquilo, fruto más de la compasión que de la pasión como la ira, porque el influjo que ésta provoca tiende no sólo a magnificar la gravedad de las propias imperfecciones⁵⁰ sino a dar la impresión de que no se avanza en el camino del progreso ético personal. Las imperfecciones le acompañarán al individuo hasta el sepulcro. Sería injusto entretenerse en ser ángeles buenos al precio de dejar de ser buenos seres humanos.

3. VALORACIÓN DE LA POSTURA SALESIANA

Aunque algunas reflexiones psicológicas sobre la irascibilidad puedan resultar un tanto «ajenas» a la sensibilidad psicológica contemporánea, se puede

⁴⁷ Aquí se trata naturalmente de alguien que aspira a desarrollar una virtud ética y posee una conciencia delicada y formada, no alguien que procede con conciencia relajada y errónea, quien, por el contrario, tenderá a juzgar con más dureza a los demás y con más suavidad sus propios errores, cuando no a justificarlos.

⁴⁸ FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota*. D. F. de Cubillas Donyagüe (tr.), Julián Viana Razola (ed.), Madrid, 1843, p. 209.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 209-210.

⁵⁰ «Cuando nuestro corazón ha cometido alguna falta, si le reprendemos con advertencias dulces y tranquilas, llenas más de compasión que de pasión contra él (¡valor seamos, desde hoy, más vigilantes!), el arrepentimiento que concebirá entrará mucho más adentro y le penetrará mejor que de lo que haría un arrepentimiento despechado, tempestuoso y airado (¡qué miserable y abominable eres, porque después de tantas resoluciones, te has dejado vencer por la vanidad!)» (*Ibid.*, pp. 209-210).

afirmar que, los principios generales del pensamiento sobre la ira de los pensadores mencionados en este trabajo (Aristóteles, Séneca, Agustín, Francisco de Sales), permanecen siendo válidos en gran medida, debido a que el grueso de sus análisis antropológicos y éticos sobre las pasiones, comprende afirmaciones referentes al *funcionamiento* de las emociones humanas, basadas en la experiencia universal del sentido común (v.g. «una pasión puede influenciar una decisión»). Esto hace que su pensamiento continúe siendo atractivo y provechoso. Como diría Gilson, las nuevas verdades pueden oponerse a los viejos errores; pero las nuevas verdades no pueden oponerse a las viejas verdades, precisamente por ser igualmente verdaderas.

Por otra parte, en los escritos de Francisco de Sales, se percibe una inmensa experiencia en el trato humano, basada en el reconocimiento de que en la vida cotidiana pueden producirse roces durante la convivencia, que naturalmente pueden llevar a pensar que se posee la razón, pero no son motivo suficiente para la indignación o el acaloramiento derivado de la pasión. Al hacerlo, establece una diferencia entre «hacer lo razonable» y «tener razón», de las cuales, la adopción de la primera actitud resulta más adecuada que la segunda, pues lo importante en el terreno de las discusiones, no es necesariamente evitarlas, sino evitar enojarse y con ello perder la tranquilidad y la paz de espíritu. Desde esta visual, *es mejor estar en paz que estar en lo correcto*.

Sin embargo, no es tarea sencilla tratar de encuadrar su pensamiento a partir de un sólo filósofo o corriente filosófica. Así, por ejemplo, en relación con la postura del doctor ginebrino ante la polémica entre Séneca y Aristóteles, se tienen mejores elementos para adscribir su postura al primero de los filósofos que al segundo de ellos. La razón es que frente a Aristóteles, en quien se percibe claramente lo legítimo de servirse de la ira cuando se la emplea con moderación y prudencia, Francisco de Sales opta más bien por la conveniencia de esforzarse a *saber vivir sin ira* que aprender a aplicarla moderadamente⁵¹. La imperfección y debilidad de la naturaleza humana es tal, que cuando uno se ve sorprendido por un movimiento de ira, aun cuando haya causa que la justifique, es preferible rechazarla desde el principio porque a ningún hombre enojado le ha parecido nunca injusto su enojo. Una solución tan radical a los ojos del mundo moderno como ésta habría sido vista con normalidad por algunos estoicos, y algunos padres del desierto como Casiano. Y como es comprensible, el parecer de Francisco de Sales sobre la materia también se encontraría lejos de lo que enseña un Tomás de Aquino, quien en esto sigue a Aristóteles⁵².

⁵¹ Después de rechazar la posibilidad de limitar la ira a una medida saludable, dice Séneca algo que bien podría estar tomado de una obra de Francisco de Sales: «cerrar el paso a lo pernicioso es más fácil que gobernarlo, y no admitirlo, más que regularlo una vez admitido; en efecto, cuando ya se ha plantado en sus posesiones, es más poderoso que su gobernador y no consiente verse recortado ni disminuido» (*De ira*, I, 7): *Op. Cit.*, p. 136.

⁵² Un punto interesante sobre esta distancia que Francisco de Sales mantiene respecto de la filosofía de moral de Aristóteles es el mencionado por el primero en su obra *Sobre el amor divino* (cap. X: «Las virtudes de los paganos eran muy imperfectas»), donde se pronuncia

Por su parte, la semejanza más acentuada de Francisco de Sales con respecto a Agustín de Hipona radica en la necesidad de rechazar la ira, incluso cuando uno juzga que posee una causa para ello y cuando aún se puede, pues la lubricidad con que se escurre puede resbalarse hasta convertirse en odio. La diferencia entre uno y otro, en cambio, se da en cuanto al hecho de que Francisco rechaza la conveniencia de enojarse no sólo con los demás sino además con uno mismo, lo cual encubre cierto amor desordenado de la propia excelencia así como la incapacidad de lidiar pacientemente con las propias imperfecciones. La enseñanza es clara: el eternamente inconforme consigo mismo está en riesgo de volverse iracundo. Para Agustín sólo la ira hacia los otros es criticable, mientras que de la ira ordenada hacia uno mismo pueden ocasionalmente derivarse beneficios (v.g. para la consolidación de la fortaleza, la práctica de ciertos deportes, etc.), algo de lo cual fue testigo el propio autor, quien aprendió a enojarse sólo consigo mismo para no seguir llevando la vida de relajación moral en que se encontraba.

De esta defensa de la suavidad y la amabilidad en el actuar humano ordinario no se desprende que para él haya que negar su utilidad moral como un recurso extraordinario: «así como el cirujano se sirve del escalpelo sólo cuando se requiere, los hombres celosos de la virtud sólo se sirven de la ira salvo en el caso extremo de verdadera necesidad moral»⁵³. La prueba es que los hombres que mejor han podido mostrar el camino de la perfección ética y ascética en Occidente, han recurrido a la ira como un aliado de la virtud. Pero se trató de hombres que mostraron gran dominio de su irascible en lo particular y de sus pasiones en general.

Francisco de Sales relata⁵⁴, que cuando Tomás de Aquino yacía en su lecho de muerte en el monasterio de Fossanova, los monjes a su alrededor le propusieron que les expusiera el *Cantar de los Cantares*, como lo había hecho Bernardo de Claraval. Ante esta proposición, Tomás de Aquino respondió: *queridos hermanos, dénme la mente de Bernardo, y yo les explicaré las palabras de la Escritura como él lo hizo*.

Con palabras semejantes a las de Tomás de Aquino concluye Francisco de Sales su visión acerca del valor moral de la ira: «si a mí también, un pobre mortal, me hicieran una visita para proponerme que enseñara la *ira justa* como los grandes santos que aparecen en la Biblia (Moisés, Elías, Matatías), también yo les diría: *dénme su espíritu y su luz, y lo haré como ellos lo hicieron*. No todo mundo sabe cuándo y cómo enojarse».

con cierta audacia sobre el segundo diciendo: «Hablando de las virtudes entre los paganos, desestimaban el amor a los demás... Aristóteles y Séneca afirmaban que los niños deformes o enfermos tenían que ser segregados, y que las familias numerosas se las podía reducir recurriendo para ello al aborto o permitiendo que murieran de frío los miembros más débiles (*or the exposure of the weakest members*)» (FRANCISCO DE SALES, *Of the Love of God*. Sydney Lear (tr.), Rovingtons, London, 1888, p. 378).

⁵³ *Ibid.*, p. 349.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 351.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1958). *Obras*: vol. 16, *La ciudad de Dios*, José Morán (tr.). Madrid: B.A.C.
- Agustín de Hipona (1958). *Obras*: vol. 17, *La ciudad de Dios*, José Morán (tr.). Madrid: B.A.C.
- Agustín de Hipona (1986). *Obras*: vol. 8, *Cartas* (1º) 1-123, Lope Ciruelo (tr.). Madrid: B.A.C.
- Agustín de Hipona (2010). *Confesiones*. Madrid: B.A.C., p. 281.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Julio Palli Bonet (tr.). Madrid: Gredos.
- Bacon, R. (1982). *Opus Majus*, Robert Belle Burke (tr.). New York: Rusell & Rusell Inc.
- Cicerón (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*, Víctor José Herreo Llorente (tr.). Madrid: Gredos.
- Chrysostom, J. (1951). «An address on vainglory and the right way for parents to bring up their children», en M. L. W. Laistner (ed. and tr.), *Christianity and pagan culture in the later Roman Empire*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Cogley, Zac (2014). «A study of virtuous and vicious anger», en K. Timpe-C. A. Boyd (eds.), *Virtues and Their Vices*. Oxford: Oxford University Press, 199-223.
- Fillion-Lahille, J. (1970). «La colère chez Aristote», en *Revue de Études Anciennes*, 72, 46-79.
- Francis de Sales (1885). *An Introduction to the Devout Life*. New edition carefully revised and compared with the french edition. Dublin: M. H. Gill and Son.
- Francisco de Sales (1843). *Introduccion a la vida devota*. D. F. de Cubillas Donyagüe (tr.). Madrid: Julián Viana Razola (ed.).
- Francisco de Sales (1888). *Of the Love of God*. Sydney Lear (tr.). London: Rovingtons.
- Galeno (1963). *On the passions and errors of the soul* (trans. P. W. Harkins). Columbus OH: Ohio State University Press.
- Gregory the Great (1844). *Morals on the book of Job*, vol. I: parts 1-2. London: John Henry Parker & J. Rivington.
- Gross, J. (2014). *Handbook of emotion regulation*. New York: The Guilford Press.
- Kemp, S. & Strongman, K. T. (1995). «Anger Theory and Management: A Historical Analysis», en *The American Journal of Psychology*, 18-3, 397-417.
- Lumby, J. R. (ed.) (1870). *Ratis Raving*. London: Early English Text Society (Original Series #43).
- Manzalaoui, M. A. (1977). *Secretum secretorum*. Oxford: Early English Text Society, (Original Series #176).
- Renehan, R. (1963), «Aristotle's definition of anger», en *Philologus*, 107, 61-74.
- Rota, M. (2007). «The Moral Status of Anger: Thomas Aquinas and John Cassian», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 81-3, 395-418.
- Schaff, P., & Wace, H. (Eds.) (1899). *John of Damascus, An Exact Exposition of the Orthodox Faith* (Vol. 9). F. Salmond (tr.). New York: Christian Literature Company.
- Schlabach, G. (1999). *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Fitzgerald, A. D. (edr.). MI-Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- Séneca (2008). *Diálogos: Sobre la providencia. Sobre la firmeza del sabio. Sobre la ira. Sobre la vida feliz. Sobre el ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu. Sobre la brevedad de la vida*, Juan Mariné Isidro (tr.). Madrid: Gredos.

Tomás de Aquino (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Ezequiel Téllez (tr.). Pamplona: Eunsa.

Vost, K. (2015). *The Seven Deadly Sins. A Thomistic Guide to Vanquishing Vice and Sin*. Manchester NH: Sophia Institute Press.

Universidad Panamericana
Departamento de Humanidades
Augusto Rodin 498
México, Ciudad de México
03920, México
detellez@gmail.com

DAVID EZEQUIEL TÉLLEZ MAQUEO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]