

PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE LA SANTA CRUZ

TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

ELKY SEGURA GONZALES

ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA ESPERANZA EN LA SUMA DE
TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

ROMA 2003

ÍNDICE

Abreviaturas	4
Agradecimientos	5
Introducción	6
CAPÍTULO I: LA ESPERANZA COMO PASIÓN	9
1. LA CUESTIÓN DE LA TERMINOLOGÍA	9
1.1. Horizonte nocional del vocablo <i>spes</i> en Santo Tomás.....	9
1.2. Su concepción análoga.....	10
2. LA ESPERANZA Y SU MARCO PASIONAL.....	12
2.1. El apetito	13
a. Apetito natural.....	13
b. Apetito que sigue al conocimiento.....	14
2.2. Marco general de la pasión	15
a. Definición de pasión	15
b. Conocimiento y pasión	18
c. Pasión del hombre – pasión del animal.....	20
d. Las diferentes pasiones del alma.....	22
2.3. El orden de las pasiones	25
a. Del orden genérico de las pasiones	25
b. Del orden particular de las pasiones	27
3. LA PASIÓN DE LA ESPERANZA	28
3.1. La esperanza es la primera pasión del irascible	28
3.2. La esperanza pasión humana	30
3.3. El objeto de la pasión de la esperanza	32
a. Un bien	33
b. Un bien futuro	33
c. Un bien arduo	35
d. Un bien posible	35
3.4. La esperanza y el deseo.....	36
3.5. La esperanza y la desesperación	40
4. CAUSAS DE LA ESPERANZA	41
4.1. Experiencia y esperanza.....	41
4.2. Juventud y esperanza	44
5. EFECTOS DE LA ESPERANZA	45
5.1. La esperanza y el amor	45
5.2. La esperanza contribuye a la operación	46

CAPÍTULO II: LA ESPERANZA COMO VIRTUD.....	49
1. LA RELACIÓN ENTRE LA PASIÓN Y LA VIRTUD	49
1.1. Consideraciones generales	49
a. Apetito sensitivo como sujeto de hábito	50
b. Virtud – pasión.....	52
1.2. La magnanimidad y la esperanza.....	54
a. La magnanimidad, virtud moral de la pasión de la esperanza	54
b. Características de la magnanimidad.....	55
2. LA ESPERANZA COMO VIRTUD	58
2.1. La esperanza de la voluntad.....	58
2.2. La virtud de la esperanza	60
2.3. El objeto de la esperanza.....	62
a. Objeto principal y secundario	62
b. Arduidad del objeto de la esperanza	63
2.4. El motivo de la esperanza	63
a. Motivo principal.....	63
b. Motivo secundario	65
2.5. El acto del esperar teológico	65
2.6. Sujeto psíquico de la esperanza	66
3. DIMENSIÓN DE APERTURA DE LA ESPERANZA	68
3.1. Esperanza y alteridad	68
3.2. La virtud de la esperanza como principio integrador.....	72
Conclusiones	74
Bibliografía.....	79

ABREVIATURAS

Obras de Santo Tomás

<i>CG</i>	Summa Contra Gentiles
<i>De Verit.</i>	Quaestiones Disputatae De Veritate
<i>In De Anima</i>	In libros De Anima Aristotelis expositio
<i>In Sent.</i>	In libros Sententiarum Petri Lombardi expositio
<i>S.Th.</i>	Summa Theologiae

Otras

<i>Etic. Nic.</i>	Ética Nicomáquea
<i>Confess.</i>	Confesiones

AGRADECIMIENTOS

A mis padres y a mis hermanas, y a todos aquellos que han rezado para que pudiera llevar a buen término esta tesis.

A Mons. Jesús Moliné, obispo de Chiclayo, que me envió a Roma a continuar mis estudios.

A los Profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, por haber despertado en mí el interés por los diversos campos del saber filosófico, especialmente al Prof. Francesco Russo, que con su disponibilidad y amabilidad, unidas a su profundo conocimiento en el tema tratado, le debo la tesis que presento.

A los que contribuyeron económicamente para que pudiera cubrir los gastos de mis estudios y de mi estadía en Roma, especialmente a *Adveniat*, a la *Foundation for Culture and Education*, y al *Patronato di San Girolamo della Carità*.

A los sacerdotes que durante estos años se encargaron del cuidado de las residencias colegiadas a la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, especialmente los Reverendos Pablo Gefaell, Antonio Rodríguez de Rivera y Juan Carlos Domínguez .

A los compañeros de las Residencias Sacerdotales *San Guiseppe della Montagna y Tiberino*, y a las religiosas que atienden dichos colegios, por su calurosa hospitalidad.

INTRODUCCIÓN

El tema de la esperanza preocupa de alguna manera al hombre de todos los tiempos y en todas sus edades. En nuestros días ha despertado un renovado interés en literatos, médicos, psicólogos, filósofos y teólogos. Actualmente son diversos los pensadores que presentan aquella que se puede definir una Filosofía de la esperanza.

La revalorización de la esperanza nace para hacer frente al pesimismo de la filosofía existencialista, que ha llevado al hombre a la angustia desesperada del vivir. Al respecto, Pieper afirma que no es la desesperación la respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana, sino la esperanza; y es en ella, donde el hombre se entiende y se afirma como ser creado¹.

El existencialismo pasa de la angustia y desesperación de Kierkegaard, al ser para la muerte de Heidegger, y llega al punto cero cuando Sartre afirma que el hombre es una nada, una pasión inútil. Esta corriente de pensamiento ha acentuado de manera aguda la idea de “nihilidad radical” de la existencia humana. El ser hunde sus raíces en la nada, vive sobrenadando a esa nada y está abocado a un fatal anonadamiento. De ahí que la muerte acecha de continuo la vida del existente humano, que ha sido arrojado al mundo para en él morir y en él vive muriendo, pues ser es morir.

Se comprende que, en el plano antropológico y ético, esta filosofía pesimista se traduzca en una filosofía de la angustia y la desesperación. No cabe actitud alguna esperanzada y optimista ante la vida si la auténtica experiencia humana, que se mueve en la órbita de la finitud y temporalidad, terminase en una radical nihilidad, de un ser arrojado que emerge de la nada y se pierde en la nada de su origen.

Surge así, entre los pensadores, toda una filosofía de la esperanza, capaz de contrarrestar la marcha trágica del existencialismo hacia la angustia y la desesperación. Representantes notorios de esta filosofía son, entre otros, Marcel y Laín Entralgo; los cuales, dan a la esperanza humana una dimensión existencial en perfecta antítesis a la angustia nihilista del existencialismo pesimista.

¹ Cfr. J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid 1961, pp. 39-40.

Sin embargo, a tal filosofía de la angustia y la desesperación, empeñada en cerrar la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios, fuente del ser y de la esperanza, ya había contestado de antemano Santo Tomás desde el mismo plano metafísico, afirmando que la dirección hacia la nada no es el movimiento propio de la naturaleza, la cual se dirige al bien que es el ser. Más aún, el ser criatura significa estar fundamentándose en el ser absoluto y estar orientándose naturalmente hacia el ser divino, fin último de todo lo creado.

Por esta razón, creemos que el problema psicológico del existencialismo halla una solución completa, inesperada y sublime en la teología tomista de la esperanza. Esta convicción nos ha motivado a realizar el presente estudio que se centrará en el tema antropológico de la esperanza según Santo Tomás. Este trabajo quiere expresar la idea base que el hombre es un ser religado, fundamentado en Dios y que la esperanza es un elemento indicativo de su ser abierto a la trascendencia. El Angélico ha tratado el tema de la esperanza en diversas obras y desde diversas perspectivas. Nosotros hemos intentado seguir su análisis antropológico, restringiendo nuestro estudio en la parte sistemático-especulativa presente en la *Suma de Teología*, aunque haremos ciertas referencias a algunas de sus otras obras.

En el primer capítulo hemos considerado oportuno iniciar el trabajo señalando la concepción análoga del término *spes*, que percibimos presente de modo implícito en el estudio hecho por el Aquinate. Para entrar en el tema de la esperanza como pasión, primeramente haremos un breve estudio de la noción tomista del apetito. Luego pasaremos a ver en qué consiste la pasión, las razones de una distinción entre las pasiones del hombre y del animal; y por último, los criterios para establecer un orden entre las diferentes pasiones humanas. Constataremos así, que la esperanza es la primera pasión del apetito irascible y que, si bien, se la puede atribuir de modo análogo al animal, ésta es propiamente una pasión humana. En este capítulo buscaremos apreciar la vertiente antropológica de la esperanza. En el tratamiento de este tema, veremos las características de su objeto, que la especifican y la hacen distinta del deseo y de la desesperación. Asimismo veremos sus posibles causas, y se concluirá con la parte dedicada a los efectos de la esperanza. Expondremos su relación

recíproca con el amor, y el modo cómo esta pasión contribuye positivamente en el actuar humano.

El capítulo segundo trata sobre el aspecto antropológico de la esperanza como virtud. Éste consta de tres partes. En la primera trataremos la relación entre la pasión y la virtud, y veremos que la magnanimidad es la virtud que ordena la pasión de la esperanza. En la parte segunda, veremos que la esperanza humana no es virtud, porque le falta la firmeza indefectible de dirigirse hacia el bien. Para Santo Tomás esta firmeza sobreviene sólo cuando es obra de Dios; es decir, cuando es virtud teologal. Nuestra intención no será exponer la teología de la esperanza sobrenatural; por esta razón, nos limitaremos a mostrar selectivamente los principales elementos antropológicos de esta virtud. Expondremos el presente tema en una discreta serie de puntos: objeto y motivos del acto de esperar; veremos la índole de la expectación esperanzada y su sujeto psíquico. Y este capítulo se concluirá con la última parte dedicada a la dimensión de apertura de la esperanza virtud.

Los temas afrontados en esta tesis son muy amplios y cada uno de ellos podría merecer un estudio *a se*. Sin embargo, los trabajos que conocemos acerca de la esperanza en Santo Tomás siempre hacen referencia a alguna de las temáticas tocadas en esta tesis, lo cual indica que en todas ellas hay una concatenación, teniendo siempre como punto central la esperanza como virtud teologal. Por esto pensamos que es oportuno considerar de modo unitario la cuestión, y que en cierto modo resultaría insuficiente hacer una filosofía de la esperanza a espaldas de la teología.

Desde el punto de vista metodológico precisamos que para la *Suma de Teología* hemos usado la traducción española de la BAC, como indica la bibliografía al final. En algunos casos hemos modificado esta traducción conforme con la traducción italiana de la Salani. En cuanto respecta a las obras no escritas en español de otros autores, y también a las otras obras de Santo Tomás, la traducción siempre es nuestra.

CAPÍTULO I

LA ESPERANZA COMO PASIÓN

1. LA CUESTIÓN DE LA TERMINOLOGÍA

1.1. Horizonte nocional del vocablo *spes* en Santo Tomás

El término esperanza y sus similares en las lenguas románicas proceden de los vocablos latinos *spes* y *sperare*. Estos corresponden a las palabras griegas *ἐλπίς*, *ἐλπίζω* que significan: desear o querer algo ardientemente. La espera de algo implica el ardiente deseo de lo que esperamos.²

La noción de esperanza tiene también, antes de entroncar con Santo Tomás, una larga historia pensada. Historia que le llega sobre todo como herencia filosófica a partir de la cultura grecolatina³; y a la vez como herencia teológica a partir del pensamiento semítico – cristiano⁴.

Así por ejemplo, en la *Suma de Teología* I-II q. 40, cuestión dividida en 8 artículos y dedicada al tema de la esperanza que es pasión, Santo Tomás aduce hasta

² Forcellini, junto con los autores modernos, se inclinan a derivar *spes* y *sperare* de la raíz *spa*, que implica la noción de cierta expansión, tendencia, movimiento del ánimo hacia algo. Cfr. A. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1965, T. 4, pp. 445-446.

³ La herencia aristotélica la percibimos en el término “*elpis*” como aprehensión prevista del futuro, semejante a la memoria del pasado (*De Memoria*, cap. 1; *Rethorica*, I, 11) que crece y disminuye en función de la experiencia y de la edad, animando a la juventud (*Rethorica*, II, 12) y declinando en la vejez (*Rethorica*, II,13) y se hace “*scientia sperativa*” en el experto (*De Memoria*, cap.1); su relación psicológica con el temor y la ira, la confianza, la magnanimidad y la valentía (*Rethorica*, II, 2,5,12; *Etic. Nic.* III, 7,8); su configuración como expectativa de algo futuro y posible (*Rethorica*, II,11), cuya representación causa gozo (*Rethorica*, I,11). Todos estos son temas aristotélicos que continuamente afloran en Santo Tomás con citas explícitas.

⁴ Sobre la ambientación de la esperanza en la cultura grecolatina y la tradición bíblica, cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Alianza Editorial, Madrid 1984, pp. 26-53.

27 citas explícitas de diversos autores. De ellas 13 son de autores profanos (12 de Aristóteles y 1 de Vegetio), 6 de autores cristianos (4 de San Agustín, 1 del Damasceno y 1 de la Glosa interlinear), y 8 citas de la Sagrada Escritura (3 del Antiguo Testamento y 5 del Nuevo Testamento). Mientras que en la II-II, q. 17, también dividida en 8 artículos, pero dedicada al tema de la esperanza virtud teologal, encontramos hasta 40 citas. De ellas 17 son de la Biblia (4 del A.T. y 13 del N.T.), 20 de la tradición cristiana (6 de San Agustín, 5 de la Glosa interlinear, 3 de San Gregorio, 3 de Pedro Lombardo, 2 de San Ambrosio y 1 del Credo Apostólico) y sólo 3 de Aristóteles.

Todo el anterior mundo semántico nocional, y la historia precedente actúan en la mente de Santo Tomás como fondo más o menos explícito cuando nos ofrece su pensamiento sobre la esperanza. Pero nuestro autor no actúa de un modo ecléctico; todo lo contrario, él toma este patrimonio, lo recompone y le da una nueva forma orgánica y sistemática, sometiéndolo a una nueva verificación, acuñando para este sector de la realidad un lenguaje preciso y científico.

Creemos que nuestro autor cuando utiliza el vocablo esperanza lo hace sin limitarse a un único campo de la realidad. Su análisis va dirigido a diversos ámbitos de la existencia. Pensamos que dicho vocablo está enmarcado en un dinamismo analógico que al final permitirá a la esperanza encontrar un significado propio, como apertura a lo trascendente⁵.

1.2. Su concepción análoga

Creemos que la noción abstracta de la esperanza, según Santo Tomás, no se resuelve en la fácil unidad lógica de un concepto unívoco. Se resuelve, mas bien, en el pluralismo relativo de una *analogía*, que se configura en la mente de diversas maneras, según el modo y el sujeto donde la mente descubre que esa realidad se verifica. Al respecto nuestro autor afirma: “Se dice esperanza en varios modos: Algunas veces designa una pasión; y en este sentido no es una virtud. Otras veces

⁵ Es un aspecto resaltado también por M. MANZANEDO, en su artículo: *La esperanza y la desesperación*, en: “Studium” (Avila), 33 (1993), pp. 79-108.

indica el hábito que inclina al acto de la voluntad, semejante a la esperanza que está en la parte sensitiva, que es pasión; y en este sentido es virtud. A veces indica el mismo acto; y así es acto de virtud. Otras veces designa la misma cosa esperada”.⁶

Junto a esta afirmación de la analogía del concepto, el hecho de la analogía de la esperanza lo descubrimos mejor al constatar los diversos analogados a que Santo Tomás aplica el concepto, y el modo diverso de realizarse en cada uno de ellos.

El perro espera⁷, el joven espera⁸ y hay una cierta esperanza de las cosas carentes de conocimiento⁹. En ellos vemos una semejanza y una desemejanza, por eso nuestra mente se siente incapaz de formar un concepto unívoco proporcionado para cada uno de estos movimientos. Por esto abstrae sus diferencias y los unifica en un concepto análogo de esperanza.

Los verbos latinos, *sperare* y *ex-spectare*, dan otro indicio de la formalidad libre y abierta del concepto esperanza. Estos dos verbos han sido tomados como dos aspectos, o matices de la esperanza. Así, Santo Tomás, habla de un doble movimiento de esperanza, subrayando la diferencia entre *ex-spectare* y *sperare*, en el sentido que *sperare* significaría el anhelo de conseguir por sus propias fuerzas el bien esperado, mientras que *ex-spectare* (*ex alio spectare*) indicaría ese mismo anhelo, apoyado en la ayuda de otro: “Como la esperanza mira al bien posible, surge en el hombre un doble movimiento de esperanza, como doble es el modo de serle posible una cosa, esto es: por su propio poder y por el poder de otro. Por tanto, lo que uno espera conseguir por su propio poder no se dice aguardarlo expectante, sino esperar solo. Pero propiamente hablando, se dice esperar con expectación (*ex-spectare*) lo que se espera por el auxilio ajeno”.¹⁰

⁶ Cfr. *In III Sent.* d. 26, q. 2, a. 1, ad 3: “Spes multis modis dicitur. Quandoque enim nominat passionem; et sic non est virtus. Quandoque nominat habitum inclinantem ad actum voluntatis similem spei quae est in parte sensitiva, quae est passio; et sic est virtus. Quandoque vero nominat ipsum actum; et sic est actus virtutis. Quandoque vero nominat ipsam rem speratam (...)”. Creemos encontrar en este texto un elemento que explique el carácter análogo del concepto de esperanza. Así lo perciben diversos autores como Ramírez y Urdanoz. Cfr. V. RODRÍGUEZ, *La esencia y dimensiones de la esperanza teologal*, en: “Teología Espiritual”, 17 (1973), p. 162.

⁷ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 3.

⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 6.

⁹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 41, a. 3.

¹⁰ *S.Th.* I-II, q. 40, a. 2 ad 1: “Quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum

Al respecto Laín Entralgo afirma que la fina distinción de Santo Tomás deslinda los dos modos cardinales de la esperanza humana. La esperanza como *virtus propria* y la expectación como *virtus aliena*. Ambas se entrecruzan en las situaciones concretas de la existencia humana y en las posibilidades de todas las acciones creadoras del ser personal. Esta necesaria implicación de la *virtus propria* y la *virtus aliena* en el humano esperar habrá de ser tenida muy en cuenta al meditar sobre lo que la esperanza sea.¹¹

Ciertamente, no es nuestra intención hacer un estudio sobre la analogía de la esperanza; sin embargo, creemos conveniente señalar este elemento, que percibimos presente de modo implícito en el estudio que nuestro autor hace de la esperanza.

Por su mismo significado original, la esperanza implica un *deseo ardiente de algún bien*, al cual se dirige la mirada con atención expectante; entraña por lo mismo, además del deseo de algo, la *espera atenta*, intención o movimiento del ánimo hacia algo determinado. Por ambos aspectos, según Santo Tomás, la *esperanza*, en su primera acepción, se inscribe entre los movimientos pasionales del apetito sensible.

2. LA ESPERANZA Y SU MARCO PASIONAL

En la *Suma de Teología*, Santo Tomás, define a la esperanza como “movimiento de la potencia apetitiva, que sigue a la aprehensión de un bien futuro, arduo y posible de obtener, esto es, la extensión del apetito a este bien”.¹²

Esta definición señala el punto de partida de nuestro estudio de la esperanza como pasión. La esperanza es un movimiento de la potencia apetitiva; por tal motivo, creemos conveniente comenzar con un análisis breve de la realidad del apetito.

virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae”.

¹¹ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, cit., p. 93.

¹² *S.Th.* I-II, q. 40 a. 2 resp: “(...) Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum”.

2.1. El apetito

Por apetito se entiende la inclinación a algo percibido como bien conveniente. Santo Tomás lo define como “la inclinación y orientación de una cosa a otra conveniente”¹³. Es decir, la propiedad tendencial que cada agente o forma, tanto natural o cognoscitiva, tiene hacia su perfección definitiva.

Es evidente que la noción de apetito es correlativa a la noción de bien. No se puede definir el bien de otro modo que como el término de un apetito, ni definir el apetito de otro modo que como una tendencia hacia un bien.¹⁴

a. Apetito natural

Hay que notar ante todo que el pensamiento tomista sobre el apetito está enmarcado en un contexto teleológico. El origen del apetito de las criaturas es el amor con que Dios, Bien Supremo, ama a las criaturas en el momento de crearlas. El apetito de las criaturas, cuyo origen es este amor, las inclina al Creador. Esta inclinación o amor natural de la criatura hacia su Bien Supremo viene denominado por Santo Tomás *appetitus naturalis*: “Hay, en efecto, un apetito que no sigue a la aprehensión del que apetece, sino a la de otro, y éste se llama apetito natural, pues las cosas naturales apetece lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza”.¹⁵

Por tanto el apetito natural es una inclinación natural o inconsciente por el que toda criatura tiende a lo que le es conveniente, prescindiendo de cualquier conocimiento actual, y que, por tanto, es común a toda la naturaleza.

El planteamiento de fondo de la realidad del apetito es el finalismo de la creación: Dios es causa final de la creación y las criaturas tienden a Dios porque han sido creadas por Él. “Todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste

¹³ *De Verit.* 25, 1: “Appetitus est inclinatio rei et ordo ad aliquam rem sibi convenientem”.

¹⁴ Cfr. *CG III*, 16.

¹⁵ *S.Th.* I-II, q. 26, a. 1 resp: “(...) Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam”.

en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas”.¹⁶

b. Apetito que sigue al conocimiento

El apetito encuentra la razón de su objeto y de su fin en la forma y en el grado de ser al que pertenece. Así los seres dotados de conocimiento al tener un modo de ser más elevado que el de los seres inanimados, deben tener una inclinación o apetito más noble que el apetito natural. Esta inclinación superior corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la cual el animal puede apetecer todas las realidades que aprehende por el conocimiento; y no solo aquellas a las cuales le inclina su modo de ser natural¹⁷.

El apetito que sigue al conocimiento es llamado generalmente apetito elícito, para diferenciarlo del apetito natural. Sin embargo es bueno aclarar que el apetito elícito, propio de los seres que tienen conocimiento, no introduce un fin distinto del apetito natural, al contrario es su continuación a nivel cognoscitivo. En definitiva los seres dotados de apetito elícito son aquellos que no pueden llegar a su perfección sino a través de un tipo de apetito que realiza sobre un nuevo nivel las exigencias del apetito natural¹⁸.

Este apetito cuando depende del conocimiento sensitivo es denominado apetito sensitivo. Lo poseen los animales, y el hombre en cuanto ser sensitivo.

En cambio, cuando el apetito está determinado por un conocimiento racional lo denominamos apetito intelectual o apetito racional. Este sigue a la aprehensión del que apetece según un juicio libre y tiene un nombre propio, que es *voluntad*¹⁹.

¹⁶ *S.Th.* I, q. 44, a. 4 resp: “(...) Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium”. La misma idea podemos encontrarla en: *CG* III, 24.

¹⁷ Cfr. *S.Th.* I, q. 80, a. 1.

¹⁸ Cfr. A. MALO, *Antropologia dell' affettività*, Armando editore, Roma 1999, p. 150.

¹⁹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 26, a. 1.

2.2. Marco general de la pasión

En la *Suma de Teología* el estudio de las pasiones forma parte del tratado de los actos humanos. Nuestro autor las considera como parte integrante del actuar humano, porque están bajo la regulación de las potencias intelectivas en orden a la consecución de la eterna bienaventuranza²⁰. En este sentido las pasiones son consideradas por Santo Tomás como antecedentes de las virtudes morales y teologales. Así vemos como los tratados del amor, de la delectación sirven como de introducción al tratado de la caridad; y los tratados de la esperanza y la desesperación, son preparatorios del tratado de la virtud teológica de la esperanza; de la misma manera la consideración del temor, pasión humana, ayuda a una mejor comprensión de la doctrina del temor de Dios.

Asimismo cabe señalar que la doctrina tomista de las pasiones se apoya sobre presupuestos más generales de metafísica y filosofía natural. Sin tratar de llegar hasta los fundamentos últimos, podemos afirmar que la base inmediata de esta doctrina es la tesis de la unidad sustancial del compuesto humano.

a. Definición de pasión

En la *Suma de Teología*, Santo Tomás, registra tres significados del término padecer: *Communiter, proprie* y *propriissime*²¹.

²⁰ Santo Tomás no considera las pasiones como meras reacciones vitales, sino en cuanto actos del hombre que pueden darse en forma de movimientos antecedentes del apetito sensitivo, es decir, como reacciones primarias de la sensualidad; o como elementos integrantes al actuar humano. Las pasiones están ordenadas a la razón y a la voluntad. De este modo son estudiadas: en cuanto acciones regulables por las virtudes morales o cardinales. Este estudio no se queda en una mera consideración teórica, sino que se orienta a la formulación de reglas normativas de la conducta práctica.

²¹ *S.Th.* I-II, q. 22, a. 1 resp.: “Dicendum quod pati dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, si nihil abiicitur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati. Alio modo dicitur pati proprie, quando aliquid recipitur cum alterius abiectioe. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi”.

Communiter, que podríamos traducir al castellano por la expresión: “en un sentido general”, pasión designa todo recibir algo, de cualquier modo que sea. Responde ello a la significación original de la palabra latina *passio* y de la griega πάθος ; así se habla en este sentido cuando se dice que el sentir y el entender es un cierto padecer. Pasión en sentido propio – *proprie* – consiste en recibir algo, en una trasmutación corporal por la que se adquiere algo conveniente y se abandona algo inconveniente, como cuando se adquiere la salud y se abandona la enfermedad. La pasión en sentido más propio – *propriissime* – consiste en una trasmutación corporal por la que se adquiere algo inconveniente y se abandona algo conveniente, y en este sentido el enfermarse es pasión porque se adquiere la enfermedad, abandonada la salud.

En este texto podemos advertir que el primer sentido del término pasión tiene una amplitud metafísica: está ligado a la potencialidad; por eso, este recibir será el recibir un acto, un acrecentamiento de perfección y, por consiguiente no es propio llamarlo *padecer*. La diferencia que Santo Tomás establece entre *proprie* y *propriissime*, se ve clara en el ejemplo puesto: más propiamente se padece la enfermedad que la salud; más propiamente – agrega en otro lugar el Aquinate – es pasión la tristeza que la alegría²². Y al final, son estos los dos sentidos que nuestro autor estudia, cuando se refiere al hecho psicofísico de la pasión.

En el estudio de las pasiones, Santo Tomás cita la definición de San Juan Damasceno: Pasión es el movimiento de la potencia apetitiva que tiene lugar cuando imaginamos un bien o un mal²³. Como buen filósofo el Aquinate ha visto que esta definición define una esencia por su elemento formal, sin tener en cuenta el elemento material, y ambos, en realidad, son esenciales. Por ello afirma que en los movimientos de la parte apetitiva existe un elemento material, una trasmutación natural del órgano²⁴. A partir de esto podemos decir que pasión es un movimiento o acto del

²² La diferencia entre pasión tomada *proprie* y *propriissime* no quita al término su unidad esencial de significación: en ambos casos los elementos constitutivos son los mismos, prueba de ellos es que nuestro autor, hecha esta diferencia de matiz, no vuelve en adelante a ella.

²³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 22, a 3. La definición de pasión está tomada de San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, c. 22: MG 94, 941.

²⁴ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 22, a 2, ad. 3.

apetito sensitivo producido por la imaginación del bien o del mal con una alteración corporal.

En la psicología tomista todo acto de un ser creado es operación de una facultad; el acto no emerge directamente de la sustancia del ser sino mediante un principio de operación denominado potencia o facultad; a actos específicamente distintos responden facultades realmente distintas. Para el Aquinate la pasión es un acto; agreguemos que es un acto del apetito sensible²⁵.

En páginas anteriores hemos tratado el tema del apetito, llegando a la conclusión que a nuestro autor le basta el binomio conocimiento – apetito para clasificar los fenómenos de la vida sensitiva e intelectual. Según este principio, tendremos en la vida sensitiva del hombre un conocimiento sensible y un apetito sensible, en la vida intelectual un conocimiento intelectual y un apetito intelectual llamado voluntad.

Con respecto al apetito sensible hemos visto que es una inclinación hacia un bien concreto, una especie de gravitación hacia un bien presentado por el conocimiento sensible. Asimismo hemos visto que Santo Tomás define la pasión como acto o movimiento del apetito sensitivo, ubicando de este modo a la pasión en la parte apetitiva y no en la aprehensiva. La razón explicativa es que el alma se encuentra más atraída hacia una cosa por la potencia apetitiva que por la aprehensiva. Por la potencia apetitiva el sujeto se dirige a las cosas como son en sí mismas; en cambio, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa en cuanto es en sí misma, sino que la conoce según la intención que de la cosa tiene en sí o que recibe según su modo propio²⁶.

²⁵ Con todo, entre *actus* y *motus* con más frecuencia Santo Tomás elige el segundo término. Razón de ello es que en el apetito hay siempre una inclinación al objeto amado, y consiguientemente, un movimiento. Cfr. *S.Th.* I, q. 81, a. 1.

²⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 22, a. 2 resp: “Dicendum quod, sicut iam dictum est, in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, unde philosophus dicit, in VI *Metaphys.*, quod bonum et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva”.

Sin embargo, decir que la pasión no pertenece al conocimiento, no es afirmar que la pasión está al margen de un acto cognoscitivo; la pasión no es un conocimiento, pero lo supone. Esta afirmación nos lleva a profundizar en la relación que existe entre conocimiento y pasión; y analizar: si el acto cognoscitivo de la percepción sensible basta para explicar el dinamismo de la pasión.

b. Conocimiento y pasión

Que todo movimiento del apetito sensitivo deriva de un conocimiento lo dice bien claro la definición de San Juan Damasceno, que hace suya Santo Tomás: *In imaginatione boni vel mali*, por la imaginación del bien o del mal. Esta función esencial del conocimiento la señala muchas veces el Angélico en todas sus obras.

Sin embargo, la experiencia del dato sensible nos lleva a preguntarnos: ¿El conocimiento de los sentidos externos basta para explicar la pasión? ¿La sensación visual que tiene la oveja cuando ve un lobo, explica en ella su acto de pasión de odio?

La respuesta de nuestro autor a esta pregunta es de una insospechada profundidad. Es cierto que en el nacimiento de alguna pasión puede bastar la percepción sensible o imaginativa; pero no basta para toda pasión²⁷. Hay en el animal un sentido que percibe aquello que no ha percibido el sentido externo. Este es llamado *vis aestimativa*, y es una facultad interna cuya función consiste en aprehender las *species insensatas* o intenciones no-sentidas por los sentidos externos. La absoluta necesidad de la *vis aestimativa* la demuestra Santo Tomás del modo siguiente: “Hay que tener presente que, si el animal sólo se moviera por lo que deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjesen deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras conveniencias, utilidades, o perjuicios. Ejemplo: la oveja, al ver venir el lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sea repulsiva, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para

²⁷ La posible actuación inmediata del sentido externo sobre el apetito se circunscribe al desencadenamiento de dos especies de pasión que afectan solamente al sentido del tacto: el placer orgánico y el dolor físico. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 35, a. 2.

tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido. Para hacer eso, es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido externo”²⁸.

Así, la oveja, con su vista, ve un lobo, pero en su pasión no odia a este lobo, sino al lobo como enemigo de su naturaleza. La *vis aestimativa* ha percibido algo que no vio la vista – una *species insensata* - y como potencia que se halla al servicio de la naturaleza y consiguientemente de la especie, ha producido un odio de cierta universalidad : el odio al lobo²⁹.

El mismo problema se ha planteado Santo Tomás al tratar la pasión de la esperanza en los animales. “En efecto, si un perro ve una liebre, o el halcón un ave que están demasiado distantes, no se mueven hacia ellas, como si no esperasen poder alcanzarlas. Mas si se hallan cerca, van hacia ellas en la esperanza de apresarlas”³⁰. Aquí la pasión esperanza la explica también por la *vis aestimativa* o instinto. La esperanza supone un conocimiento de lo futuro que está más allá del ámbito del conocimiento sensible; pero el animal se mueve hacia algo futuro como si lo previera, por un instinto natural; lo cual arguye la existencia de un plan inteligible en el Autor de la naturaleza.

La función característica de la estimativa es la regulación del comportamiento animal, dirigiendo su apetito. En el hombre existe también una facultad, que si bien es cierto que tiene la misma función de la estimativa, sin embargo, es superior a ésta. El animal percibe lo que le es útil o perjudicial por una cierta inclinación natural, un instinto. Pero el hombre percibe lo que le es provechoso o perjudicial comparando la

²⁸ *S.Th.* I, q. 78, a. 4 resp: “(...) Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior”.

²⁹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 29, a. 6 resp: “(...) Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter”.

³⁰ *S.Th.* I-II, q. 40, a. 3 resp: “(...) Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi”.

experiencia pasada con las circunstancias presentes, trayendo a colación sucesos similares y sacando de ellos una conclusión singular y concreta . Y precisamente por razón de esta capacidad discursiva, la potencia estimativa del hombre se designa generalmente con el término más descriptivo de capacidad cogitativa³¹.

Son dos los motivos más importantes para establecer la distinción entre la estimativa y la cogitativa: el modo de obrar y la diferencia de objetos. En efecto la conducta animal tiene carácter de estabilidad y fijeza; características que no tiene el comportamiento del hombre. Esta misma uniformidad manifiesta carencia de inteligencia, pues a la razón le es connatural el progreso.

La cogitativa como facultad en el límite último de la sensibilidad y, por consiguiente, en contacto ya de alguna manera con la inteligencia, tiene como objeto ciertamente algo singular, pero lo percibe en cuanto éste forma parte de una naturaleza común. La estimativa, en cambio, aprehende su objeto únicamente en cuanto término o principio de una acción o pasión, no en cuanto comprendido en una naturaleza común. Así la cogitativa conoce a este hombre en cuanto es este hombre, y a este tronco en cuanto es este tronco. Mediante la estimativa, en cambio, la oveja conoce a este cordero no en cuanto es este cordero, sino en cuanto puede ser lactado por ella, y a esta hierba, en cuanto puede ser alimento suyo³².

c. Pasión del hombre – pasión del animal

Todo esto sirve de base a nuestra distinción entre las pasiones del animal y las del hombre. Los estados pasionales de los animales, faltos de todo conocimiento superior, no solo disponen, sino que fuerzan al animal a actuar necesaria y exclusivamente en un solo sentido, es decir, de acuerdo con los instintos de su naturaleza. En el hombre, en cambio, la cogitativa es de un nivel superior a la estimativa del animal. Su especial excelencia radica en que está ordenada a la razón y

³¹ *S.Th.* I, q.78, a. 4 resp: “(...) Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit”.

³² *In De Anima* 2 lect. 13, n. 394.

participa de alguna manera de su actividad. Está ordenada a servir a las más altas facultades del hombre, a emitir juicios de acuerdo con los dictados de la voluntad libre³³.

Ante la objeción que en la sensualidad del hombre no puede haber pecado por ser común al de los animales brutos, Santo Tomás responde que hay una distinción entre las dos: “Aunque algunas facultades de la parte sensitiva nos sean comunes con los brutos; sin embargo, en nosotros tienen una especial excelencia por su unión con la razón. Así nosotros, sobre los otros animales, tenemos en la parte sensitiva la cogitativa y la reminiscencia (...).Y de un modo similar tiene también en nosotros el apetito sensitivo cierta excelencia sobre los animales; esto es: que le es natural obedecer a la razón”³⁴. Creemos que esta explicación es de vital importancia para aclarar las diferencias entre las pasiones humanas y las del animal.

Como decíamos al inicio del apartado, en el orden de la acción las pasiones que padece el animal siguen un curso necesario. Ellas manifiestan una actividad propia y estable de su naturaleza animal guiada por el instinto. La actualización del apetito sensible, llamada pasión, siempre conduce al animal a actuar. Así vemos como la oveja ante el lobo, siente horror y huye. En cambio, en el hombre la pasión no lo conduce necesariamente a actuar. Ante el temor, el hombre no necesariamente huye.

³³ Al analizar las pasiones humanas deben distinguirse cuidadosamente la pasión propiamente dicha de las reacciones motoras que la acompañan. Cuando un ratón ve a un gato, no solamente se altera por un movimiento de aversión y temor, sino que al punto emprende la huida. Las emociones que padece necesariamente ponen en juego la actividad propia de su naturaleza animal. En cambio el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito sensible, sino que espera la orden del apetito superior, que es la voluntad. Cfr. *S.Th.* I, q. 81, a. 3 resp: “(...) Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior”.

El hombre vive su vida racionalmente, haciendo uso de sus más altas facultades, la inteligencia y el libre albedrío. Es decir, que las exigencias necesarias que encontrábamos en las pasiones del animal son guiadas por el imperio libre de la voluntad.

³⁴ Cfr. *S.Th.* I-II, q.74, a. 3, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii”.

Entre pasión y acción no existe una relación de necesidad, sino de apertura: el hombre puede modificar la pasión por medio de las potencias superiores³⁵.

En los animales su potencia apetitiva siempre está orientada al bien sensible, tiende a la posesión de los aspectos sensibles de dicho bien. Las operaciones de los animales no van más allá de su perfección como seres sensibles. En cambio en el hombre su sensualidad, su dinamismo pasional goza de una excelencia superior en virtud de su ordenación a la razón. En la persona humana es muy difícil que una pasión sea puramente sensible, sea porque el conocimiento humano nunca es puramente sensible, sea porque las tendencias a las que las pasiones se refieren afectan también a la voluntad, o bien porque ésta ejerce un influjo sobre ellas³⁶.

En virtud de la mutua interacción entre el plano sensible y el racional, las pasiones en el hombre no sólo son motivadas por el bien sensible, concreto; sino que también se extienden al bien considerado como universal. De este modo el apetito sensible arrastrado por la voluntad puede orientarse también hacia bienes espirituales³⁷.

d. Las diferentes pasiones del alma

Para Santo Tomás el apetito sensible se divide en dos potencias específicamente diversas: el apetito concupiscible y el apetito irascible. La distinción

³⁵ La diferencia se observa sobre todo en el hecho que las pasiones del hombre pueden ser sujeto de hábitos éticos. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4 resp: “Dicendum quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae, sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtutes”.

³⁶ El espanto, el horror, la preocupación, el desengaño, la compasión, el entusiasmo, etc. no son, en el hombre fenómenos exclusivamente sensibles. Lo que les da su carácter de pasión es, sobre todo, el ser antecedentes a la deliberación racional y a la decisión libre. Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 168.

³⁷ Cfr. A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, cit., pp. 105-171. El autor hace un estudio sobre la noción tomista del apetito y las pasiones humanas. Un elemento importante de su estudio es la tesis de la existencia de una comunicación interna entre el apetito sensible y el racional, gracias al cual, en el hombre, el nivel concupiscible participa indirectamente de su ser espiritual. Esto ayudaría a entender con mayor claridad la diferencia entre las pasiones humanas con respecto a las del animal.

se basa sobre la diversidad de objetos formales³⁸, y se encuentra fuertemente apoyada en la experiencia. Si bien el objeto de los apetitos concupiscible e irascible son el bien o el mal, esto viene entendido en dos modos diversos: o como bien y mal en absoluto (ciertamente en el animal se trata sólo de un bien o un mal sensible), o como bien o mal arduo y difícil. De este modo el objeto del apetito concupiscible es el bien o el mal; en cambio, el apetito irascible se dirige al bien o evita el mal considerados bajo el aspecto de arduo o difícil. Asimismo debemos señalar que el apetito concupiscible tiene una cierta pasividad que contrasta con la actividad del irascible³⁹.

Santo Tomás argumenta la necesidad del apetito irascible apoyado en la experiencia: el bien en cuanto deleitable mueve al apetito concupiscible. Pero si el bien implica alguna dificultad para conseguirlo, cesa o disminuye el movimiento del apetito. De ahí la necesidad de dotar al animal de un apetito irascible, cuyo objeto es principalmente superar la dificultad para alcanzar el bien⁴⁰. Por ello dirá el Angélico que las pasiones del apetito irascible tienen su principio y su fin en las del apetito concupiscible⁴¹.

Asimismo debemos señalar que el apetito irascible por lo mismo que tiene por objeto un bien arduo que supera lo deleitable según los sentidos externos, precisa siempre la intervención de la cogitativa o estimativa⁴². Por otra parte, los sentidos externos sólo actúan ante estímulos presentes y no podrían excitar pasiones de esperanza y desesperación que suponen la ausencia del bien.

³⁸ Cfr. *S.Th.* I, q. 81, a. 2 resp: “appetitus sensitivus est una vis in genere, quae sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quae sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem”.

³⁹ Cfr. *De Verit.* q. 25, a. 2.

⁴⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 23, a. 1, ad 3: “bonum in quantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tenderet. Et eadem ratio est de malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt”.

⁴¹ *S.Th.* I-II, q. 25, a. 1 resp: “(...) Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur”.

⁴² Cfr. *De Verit.* q. 25, a. 2.

El juicio hecho de la estimativa o de la cogitativa es un juicio práctico, porque estas facultades tienen respectivamente como fin la acción del animal o del hombre por medio de la actualización del apetito irascible. Aquí se observa otra diferencia entre la tesis aristotélica y la tomista: la función medial - o de comunicación de la sensibilidad con la razón - atribuida por el Estagirita al deseo, cambia en Tomás: no es el deseo a permitir la unión de las dos instancias aprehensivas en el hombre, sino la cogitativa. Mas el juicio de la cogitativa mueve al hombre a actuar por medio del apetito irascible. Cfr. A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, cit., p. 161.

A juicio de Santo Tomás, las pasiones elementales son once. La clasificación está fundamentada con maestría psicológica. Todas las restantes pasiones nacen de estas once primarias.

Las pasiones del apetito concupiscible son seis: amor, deseo, gozo, odio, aversión, tristeza. Las tres primeras tienen como objeto un bien; las tres restantes un mal. En estas pasiones existe solamente la contrariedad de los objetos; es decir, del bien y del mal. Por eso toda pasión del apetito concupiscible o se ordena a un bien o se aparta de un mal⁴³.

Las pasiones del apetito irascible son cinco: esperanza, desesperación, audacia, temor e ira.

Hemos dicho que en las pasiones del apetito concupiscible se encuentra una contrariedad: la que determina el objeto, el bien o el mal. En cambio, en las pasiones del irascible existe una doble contrariedad: la del objeto y la de movimiento. La contrariedad del movimiento lleva a la aproximación o alejamiento al objeto. En el apetito irascible también hay bien y mal, pero ambos son arduos, difíciles. Por ello, el bien en cuanto bien que es, atrae, pero en cuanto que es arduo, puede producir aproximación o alejamiento. Nace así la contrariedad del movimiento. Explica Santo Tomás: “El objeto del apetito irascible es el bien o el mal sensible, no absolutamente, sino bajo la razón de dificultad o arduidad (...). Pero en el bien arduo o difícil hay motivo para que se tienda hacia él en cuanto es un bien, lo cual pertenece a la pasión de la esperanza, y para apartarse de él, en cuanto es arduo o difícil, lo que corresponde a la desesperación. De manera semejante, en el mal arduo hay motivo para que sea evitado, en cuanto es un mal, y esto conviene a la pasión del temor, pero presenta también un motivo para tender hacia él como hacia algo arduo, por lo que se evita la sujeción al mal, y así tiende hacia él la audacia”⁴⁴.

⁴³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 23 a. 2 resp: “(...) Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia”.

⁴⁴ *Ibidem*: “(...)obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris,

Así, si el bien arduo está ausente, cabe el movimiento de acceso que es la esperanza y el movimiento de receso que es la desesperación. En cambio, si lo ausente es un mal arduo, cabe ir hacia él por la pasión de la audacia o retroceder por el temor. A estas cuatro pasiones del apetito irascible se suma la ira, que es la pasión del mal arduo presente.

Una vez establecida la clasificación de las pasiones, Santo Tomás estudia el orden que preside las relaciones que guardan entre sí. No pretenderemos hacer un análisis exhaustivo de la cuestión. Solamente consideraremos algunos criterios que nos sirvan para explicar cómo la pasión de la esperanza es una de las principales pasiones.

2.3. El orden de las pasiones

Como ya se ha dicho anteriormente, el género de las pasiones es doble: pasiones del apetito concupiscible y pasiones del apetito irascible. Tratemos, pues, de comparar este doble género, primero en una consideración general y luego en una consideración más particular, por razón de sus respectivas funciones.

a. Del orden genérico de las pasiones

Si comparamos la serie de las pasiones del apetito concupiscible con la serie del irascible, consideradas en absoluto, hemos de decir que las pasiones del irascible son, *en orden de dignidad y perfección*, anteriores a las del concupiscible, porque, como el Angélico expresamente enseña, el irascible es superior y más digno que aquél (concupiscible), del mismo modo que la estimativa es la más digna entre las potencias aprehensivas de la parte sensitiva⁴⁵. Esta mayor dignidad y perfección se revela en la misma intensidad de su movimiento, pues las pasiones del irascible están dotadas de un mayor dinamismo, tanto en su aspecto psíquico, por cuanto participan más del

habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia”.

⁴⁵Cfr. *De Verit.* q. 25, a. 2 resp: “(...) irascibilis iuvat concupiscibilem, et est superior et dignior ea, sicut aestimativa inter ceteras aprehensivas virtutes sensitivae partis”.

apetito superior, como en su componente fisiológico, ya que, como la experiencia enseña, se da en ellas una mayor transmutación o alteración corporal, manifestada exteriormente por la vehemencia e impetuosidad que las caracteriza⁴⁶.

Esta idea la expone Santo Tomás reflexionando también sobre la conducta del animal: “Pues que el animal apetezca eso que es deleitable según el sentido, que pertenece al concupiscible, esto es según la propia razón del alma sensible. Pero que, dejado lo deleitable, apetezca algo para la victoria, que se consigue con dolor, que pertenece al irascible, le compete según que toca en cierto modo al apetito superior. Por lo cual el irascible es más cercano a la razón y a la voluntad que el concupiscible”⁴⁷.

Pero en esta comparación genérica de las pasiones cabe aún una consideración más particular en razón del doble *orden de intención* y de *ejecución* que se encuentra en todo movimiento⁴⁸.

Y en este sentido, si se comparan las pasiones del concupiscible que implican movimiento (amor, odio, deseo, aversión) con las del irascible, es claro que en el orden de ejecución las pasiones del concupiscible son anteriores, porque son más simples que las del irascible, puesto que en éstas hay que añadir al bien o mal la razón de arduo o difícil, con lo cual se disminuye la simplicidad. En efecto, la esperanza añade al deseo cierto esfuerzo y elevación del ánimo para conseguir el bien arduo⁴⁹.

Asimismo, si se comparan entre sí las pasiones del concupiscible que importan reposo en el bien (deleite, gozo) con las del irascible, es evidente que las primeras son

⁴⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 48, a. 2: “Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictae, et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae”.

⁴⁷ *De Verit.* q. 25, a. 2 resp: “(...) Nam quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei secundum quod attingit aliquantulum appetitum superiorem; unde irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis”.

⁴⁸ El orden de intención significa orden de finalidad; en cambio, el orden de ejecución hace relación a la generación o al orden de aparición de las pasiones.

⁴⁹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 1 resp: “Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quandam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum”.

anteriores en el orden de intención y posteriores en el de ejecución⁵⁰; pues, el reposo o quietud tiene razón de fin, y el movimiento, en cambio, tiene razón de medio. Además, las pasiones del irascible siempre tienen razón de medio, y el fin es anterior en la intención y posterior en la ejecución respecto de aquello que tiene razón de medio.

Si por último, se comparan entre sí las pasiones del concupiscible que importan reposo o quietud en el mal (tristeza) con las del irascible, debemos concluir que entre ellas, propiamente hablando, no se da orden de intención, ya que el mal no se intenta; por lo que sólo puede hablarse de orden de ejecución o generación⁵¹.

b. Del orden particular de las pasiones

Con respecto *al orden de las pasiones del apetito concupiscible* podemos decir que si a éstas las comparamos por *razón de la contrariedad del bien y el mal*, es natural que las pasiones relativas al bien sean anteriores a las que se refieren al mal, y así el amor es primero que el odio; el deseo, que la aversión, y el gozo, que la tristeza⁵².

Asimismo en las pasiones del apetito concupiscible referentes al bien y en un *orden de ejecución*, la primera pasión es el amor; la segunda, el deseo; la tercera el gozo o deleite; y en el *orden de intención*, la prioridad se establece inversamente⁵³. Por el contrario, en las pasiones acerca del mal no se da orden de intención, por la razón ya señalada, sino sólo orden de ejecución; y este orden corresponde al de las pasiones contrarias referentes al bien: primero el odio, que es contrario al amor; luego, la aversión, que es contraria al deseo y por último, la tristeza, que se opone al gozo.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*: “Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis”.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 2 resp: “quod obiectum concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquaqueque scilicet sua opposita, quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum”.

⁵³ Cfr. *ibidem*: “(...) Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem”.

Sobre el estudio del orden de las pasiones del apetito irascible, queremos señalar, que entre ellas solamente existe prioridad de ejecución o generación. Y en este orden puede establecerse una doble comparación en virtud de la doble contrariedad propia de las pasiones del irascible. El desarrollo del presente estudio nos ayudará a entender el porqué la esperanza es la primera de las pasiones del mencionado apetito.

3. LA PASIÓN DE LA ESPERANZA

3.1. La esperanza es la primera pasión del irascible

Santo Tomás después de haber mostrado la importancia excepcional de la pasión del amor, que da origen a todas las pasiones y en todas subyace, muestra que la esperanza es la primera pasión del apetito irascible. Nuestro autor se basa en “que una cosa cuanto más próxima está a lo que es primero, tanto es anterior a las demás. La esperanza está más próxima al amor, que es la primera de las pasiones. Luego la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible”⁵⁴.

Para afirmar que la esperanza está más próxima al amor, el Aquinate analiza el orden de las pasiones del irascible. De su exposición detallamos las siguientes ideas.

El orden entre las pasiones del irascible se establece según la prioridad de ejecución o generación. En este orden puede establecerse una doble comparación: según *la contrariedad del bien y del mal*; y por razón del *acercamiento o alejamiento* con respecto al mismo término, ya que éste es el modo de contrariedad propio de las pasiones del irascible según hemos visto.

Si la comparación se toma por *la contrariedad del bien y del mal*, es manifiesto que las pasiones del irascible acerca del bien son anteriores a las pasiones del mal, puesto que el orden de las pasiones es el de sus objetos. Por lo tanto, la esperanza y la desesperación son anteriores al temor y a la audacia⁵⁵.

⁵⁴ *S.Th.* I-II, q. 25, a. 3 sed contra: “Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis”.

⁵⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 3 resp: “(...) Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum,

Respecto del bien, el movimiento de *acercamiento o acceso* es naturalmente anterior al movimiento de *alejamiento o receso*, ya que el bien posee naturalmente fuerza de atracción; y así la esperanza es antes que la desesperación. El Angélico lo afirma del siguiente modo: “La esperanza, a su vez, es anterior a la desesperación, porque la esperanza es un movimiento hacia el bien bajo la razón de bien, que es por naturaleza atractivo, y por esto es movimiento *per se* hacia el bien; mientras que la desesperación es el alejamiento del bien, lo cual no compete al bien como tal, sino bajo algún otro aspecto, por lo cual le viene a ser como *per accidens*”⁵⁶.

Acerca del mal, el temor es anterior a la audacia⁵⁷, ya que respecto de él la repulsión es anterior a la atracción por superarlo, porque el mal es naturalmente repulsivo.

Así, pues, queda bien establecido que, hablando en absoluto, *la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible*, puesto que tiene *prioridad* entre todas las que versan acerca del bien arduo y entre las que implican movimiento de acercamiento o tendencia.

El Angélico refuerza esta conclusión con respuestas a objeciones que niegan la primacía de la esperanza. Nos detendremos solamente en dos de ellas.

Primeramente vemos que el nombre del apetito irascible deriva de la pasión de la ira. Debido a que la denominación generalmente se toma de lo que es principal, podemos deducir que la ira es la primera pasión de este apetito⁵⁸. Santo Tomás da solución a esta primera objeción afirmando que el nombre puesto a esta potencia no es en virtud de lo principal, sino de lo que es más notorio⁵⁹.

En segundo lugar, si se afirma que la razón de la tendencia del apetito es lo *arduo*, parece que la ira y la audacia – que muestran mayor vehemencia hacia lo arduo

scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia et timore”.

⁵⁶ *Ibidem*: “(...) Ita tamen quod spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundum rationem boni quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens”.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*: “(...) Et eadem ratione, timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia”.

⁵⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 3 ob 1: “Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes”.

⁵⁹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 3 ad 1: “quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia”.

al intentar vencer el mal presente o futuro -, son más principales respectivamente a la esperanza, que solamente intenta adquirir algún bien⁶⁰. El Angélico soluciona esta segunda dificultad afirmando que no es lo arduo la razón del acercamiento o tendencia del apetito, sino el *bien*⁶¹. La arduidad está presente en todas las pasiones del irascible - unas en razón del bien, otras en razón del mal -, y el movimiento irascible hacia el bien bajo la razón de bien es propio de la esperanza. Si bien la audacia trata de superar el mal futuro y la ira lucha ante el mal presente; sin embargo, como antes se ha visto, las pasiones que hacen referencia al bien son anteriores a aquellas que hacen referencia al mal. Por tal motivo la esperanza es pasión primera con respecto a la audacia y a la ira⁶².

3.2. La esperanza pasión humana

En los apartados anteriores hemos visto que es necesario tener una visión analógica de la esperanza, porque este movimiento del apetito elícito hacia el bien futuro, arduo y posible se presenta en el existir humano como pasión y como virtud.

En el estudio del marco pasional de la esperanza hemos visto que ésta es un movimiento del apetito irascible, debido a que tiende hacia el bien arduo; y en razón de su proximidad al amor, que es el origen de la vida pasional, la esperanza viene a ser la primera pasión del apetito irascible.

En la comparación que hicimos entre las pasiones del hombre y del animal, llegamos a la conclusión que entre ellas hay una distinción esencial. La parte sensitiva del hombre tiene una especial excelencia sobre la del animal por su unión con la razón. Así en la persona humana las pasiones no son puramente sensibles; ellas al

⁶⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 3 ob 2: “Praeterea, arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod imminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam; vel quod iniacet iam ut praesens, quod pertinet ad iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior”.

⁶¹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 3 ad 2: “(...) arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum”.

⁶² *Ibidem*: “(...) spes, quae directius respicit bonum, est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira”.

estar integradas y ordenadas a las potencias superiores, participan indirectamente de su espiritualidad.

Veámos que en el orden de la acción las pasiones que padece el animal siguen un curso necesario. La actualización del apetito sensible - llamada pasión - siempre conduce al animal a actuar instintivamente. En cambio, en el hombre la pasión no lo conduce necesariamente a actuar. Entre pasión y acción no existe una relación de necesidad, sino de apertura: el hombre puede modificar la pasión por medio de las potencias superiores⁶³.

Por este motivo, creemos que las pasiones deben ser atribuidas al hombre y al animal de modo análogo, en virtud de su semejanza y desemejanza.

De este modo, la noción de esperanza como pasión, puede ser aplicada al animal y al hombre. En un texto que hemos mencionado precedentemente, Santo Tomás, afirma que los animales tienen esperanza: “En efecto, si un perro ve una liebre o el halcón un ave que están demasiado distantes, no se mueven hacia ellas, como si no esperasen poder alcanzarlas. Mas si se hallan cerca, van hacia ellas en la esperanza de apresarlas”⁶⁴.

Sin embargo; en esta esperanza, la aprehensión del bien mueve al apetito a tender por necesidad y no por juicio libre. El apetito sensitivo del animal actúa movido por el instinto natural⁶⁵, dado por el autor de la naturaleza. De este modo el perro va hacia la liebre en la esperanza de apresarla movido por su instinto.

A esta afirmación se le presenta una dificultad: el conocimiento sensitivo que tienen los animales no se extiende al futuro. Santo Tomás da respuesta a esta objeción afirmando que si bien los animales no conocen lo futuro, no obstante, ellos se mueven

⁶³ La diferencia se observa sobre todo en el hecho que las pasiones del hombre pueden concebirse sujeto de hábitos éticos. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4.

⁶⁴ *S.Th.* I-II, q. 40, a. 3 resp: “(...) Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi”.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*: “(...) appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt”.

por instinto natural hacia algo futuro como si lo previesen. Porque este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevé las cosas futuras⁶⁶.

Esencialmente diversa es la esperanza en el hombre. En él la valoración de un bien arduo futuro como posible es casi siempre debida a la iniciativa o al control de la razón. Además esta valoración puede ser causada de la consideración de la propia capacidad, originando el movimiento del apetito irascible llamado simplemente esperar; o también ir más allá de ella. En el hombre además de la sola esperanza, existe la esperanza basada sobre la confianza en otro (*expectare*), la cual no existe en los animales⁶⁷.

Este segundo modo de esperanza abre al hombre a la relacionalidad. Nosotros lo veremos más detalladamente en el próximo capítulo. Por ahora solamente queremos señalar que, no obstante, se puede aplicar análogamente la esperanza al hombre y al animal; sin embargo, propiamente ésta corresponde al hombre⁶⁸.

3.3. El objeto de la pasión de la esperanza

Santo Tomás define a la esperanza que es pasión como: “movimiento de la potencia apetitiva, que sigue a la aprehensión de un bien futuro, arduo y posible de obtener, esto es, la extensión del apetito a este bien”⁶⁹. Esta definición subraya en primer lugar que la esperanza, como toda pasión, reside en la potencia apetitiva. Pues el movimiento hacia el bien propiamente corresponde al apetito⁷⁰. En segundo lugar

⁶⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 3 ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura”.

⁶⁷ Cfr. A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, cit., p. 164.

⁶⁸ El esperar es propio de la persona humana: su dinamismo puede comprender esperar algo, esperar en alguien o esperar a alguien. La esperanza encuentra su plenitud de significado cuando permite al hombre abrirse a una relación personal: esperar en alguien y esperar a alguien. Y este aspecto relacional ya aparece reflejado en los inicios del esperar humano: en la pasión humana de la esperanza. Cfr. S. SALAZAR, *¿Identidad entre confianza y esperanza?* en: “*Scriptorum Victoriense*”, 19 (1972), pp. 283-288.

⁶⁹ *S.Th.* I-II, q. 40, a. 2 resp: “(...) spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum”.

⁷⁰ El acto de la facultad cognoscitiva no es en sentido tan propio, movimiento como lo es el acto del apetito; pues la perfección de la operación cognoscitiva se consume con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado. Cfr. *S.Th.* I, q. 81, a. 1 resp: “Actus enim apprehensivae

señala los diversos aspectos del objeto de la esperanza: el bien, considerado como bien futuro, arduo y posible de alcanzar. Analicemos detenidamente estos aspectos.

a. Un bien

La naturaleza en general, y la humana en particular está orientada hacia su perfección. El hombre la intenta alcanzar mediante el despliegue de su actividad. Ésta parte de una inclinación al bien y por consiguiente de un rechazo al mal. Pero aquí lo aguarda un largo camino de búsqueda y de crítica. Tal vez será inconforme de todas las metas alcanzadas, pero siempre estará estimulado a ir hacia adelante. Búsqueda, conquista, insatisfacción de la conquista alcanzada y nuevo empeño de búsqueda constituyen su itinerario terrestre. Es la maravillosa energía de la naturaleza humana que se cierne entre aceptaciones y rechazos, sin detenerse nunca, porque siempre es perfectible.

Por esto, no se puede indicar un límite al progreso y al desarrollo; de lo contrario se necesitaría escribir la palabra “fin” a la página de la historia humana. Este “fin” no está en poder del hombre, sino en su Creador que le ha donado una naturaleza limitada y a la vez, trascendente; la cual está orientada hacia la perfección⁷¹.

De este modo el hombre se establece fines y metas que lo orientan a su perfección. La esperanza como movimiento hacia el bien, permite al hombre la posibilidad de alcanzarlos, a pesar de las dificultades y obstáculos que se presentan en la vida⁷².

b. Un bien futuro

La esperanza es de un bien futuro ausente o no poseído. Por ello se distingue de la delectación o gozo, que son formas de complacencia del apetito en el bien presente.

virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem”.

⁷¹ Cfr. R. CAI, *Speranza ed esperienza*, en: “Vita cristiana”, 24 (1955), p.104.

⁷² Como movimiento hacia el bien, la esperanza es la pasión del irascible más próxima al amor, que es el apetito general del bien. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 3 sed contra.

Sin embargo, a pesar que la esperanza se refiere al bien futuro, Santo Tomás la relaciona con la delectación. En su análisis de la delectación humana entendida como “unión con el bien”, afirma que hay tres grados distintos de deleite. El grado más alto es la *delectatio secundum rem*, en la cual hay fruición real de un bien presente y sensible. Viene luego, en orden descendente, la delectación por la esperanza de un bien futuro o *delectatio per spem*. En ella no deleita lo que es, sino lo que puede ser. El grado inferior lo ocupa la *delectatio per memoriam* o fruición por la representación del bien que fue y ya no puede volver a ser. De este modo la esperanza y la memoria constituyen causas de la delectación⁷³.

De la misma manera es importante señalar la relación existente entre memoria y esperanza. Las dos hacen relación al pasado y al futuro respectivamente, constituyendo dos modos distintos y a la vez complementarios que manifiestan la extensión del hombre en su temporalidad terrena⁷⁴.

Con respecto a como el hombre prevé el bien futuro, es bueno señalar que en la captación del tiempo por parte del hombre hay un proceso complejo en el que intervienen varias potencias y facultades del alma. El hombre es capaz de captar la realidad del tiempo y de distinguir entre el pasado y el presente, e incluso de proyectar el futuro. En este sentido, el Aquinate sostiene que la imaginación versa sobre lo presente, la memoria se refiere a lo pretérito en cuanto pretérito y la “previsión” del futuro a la cogitativa⁷⁵.

No está demás señalar que la cogitativa siempre está ordenada a las potencias superiores; y que si bien la “previsión” del futuro tiene su base inicial en la cogitativa,

⁷³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 32, a. 3.

⁷⁴ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, cit., pp. 93-95.

⁷⁵ La cogitativa puede, en efecto, beneficiándose de las experiencias sensoriales de todos los sentidos específicos y de sus propias discriminaciones de valor conservadas por la memoria, anticipar las situaciones y las actitudes que ha de tomar ante ellas. La cogitativa se revela, así, el sentido del futuro, facultad prospectiva que dirige todos los procesos de adaptación a situaciones nuevas, reduciéndolas a los términos de la experiencia pasada. Cfr. M. UBEDA PURKISS, *Introducción al tratado del hombre*, en: *Suma de Teología*, I, BAC, T. III, Madrid 1954, p. 59.

al final, es por medio de la prudencia que se tiene visión del futuro. Y ésta radica propiamente en el entendimiento⁷⁶.

c. Un bien arduo

La arduidad se apoya en la distinción esencial entre el apetito concupiscible y el irascible. El Angélico afirma que el bien o el mal en cuanto arduo y difícil es propio del apetito irascible, mientras que lo simplemente bueno o malo es propio del concupiscible. En cambio, hay quienes niegan semejante distinción de apetitos. Ellos no dan importancia a la razón de arduo o difícil – que sería puramente accidental – sino a la razón pura de bien o mal.

Según esto, la esperanza y el deseo no son dos pasiones o movimientos esencialmente distintos del apetito sensitivo, sino uno mismo en el fondo, con la sola diferencia accidental de que la esperanza sería un “deseo más firme y confiado”. Simple matiz, que no cambia la esencia del deseo.

Sin embargo, la experiencia nos muestra que entre deseo y esperanza existe una diferencia esencial; y esto en razón del bien arduo de la esperanza⁷⁷.

Sabemos que ante la dificultad de conseguir el bien interviene el apetito irascible. De este modo, el movimiento apetitivo que entonces se produce no es solo de simple tendencia hacia el bien, sino de una tensión o apetito de lucha. Esto implica una diferencia de movimiento (de esperanza en vez de deseo) que provoca un mayor esfuerzo o una elevación del ánimo para vencer el obstáculo⁷⁸.

d. Un bien posible

La posibilidad del objeto hacia el cual tiende el movimiento apetitivo es esencial para que ese movimiento pueda ser llamado esperanza. No se espera sino lo que es posible. En ello radica la diferencia entre la esperanza y la desesperación.

⁷⁶ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 47, a. 1 resp: “Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione”.

⁷⁷ A la diferencia esencial entre esperanza y deseo, nuestro autor dedica el primer artículo de esta cuestión. Nosotros lo veremos detenidamente en el siguiente apartado.

⁷⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 23, a. 1. ad 3.

Cuando el bien arduo se presenta como imposible de alcanzar, brota en el sujeto la desesperación, reacción de repulsa con renuncia a conseguir el objeto deseado. En cambio, cuando el bien arduo es estimado como posible nace en el sujeto el movimiento de esperanza⁷⁹.

En la estimación de la posibilidad de alcanzar el bien arduo, desempeña un papel importante la confianza. La esperanza como pasión se apoya en la confianza, pero no se identifica con ella. Si en el orden teologal la fe es el “supuesto” de la esperanza – virtud, en el orden natural, ese “supuesto” es la confianza o creencia en la efectiva realidad futura de la posibilidad que se espera. El hombre, explica Santo Tomás, cree que llegará a conseguir aquello que desea y juzga alcanzable; y esa creencia, esa suerte de conocimiento previo y anticipador, determina en el apetito el movimiento denominado confianza⁸⁰. Según esto, la confianza implica cierta firmeza en la esperanza, y viene a constituir el elemento que la robustece⁸¹.

Aun cuando no coincidan íntegra y formalmente la esperanza y la confianza, lo cierto es que sin alguna confianza nunca será real y verdadera la esperanza humana. Sin embargo, antes de terminar este apartado, es necesario aclarar que la confianza no se identifica con la seguridad. Esto es evidente porque el objeto de la esperanza no pasa de ser posible. La seguridad de alcanzar el bien arduo genera presunción y no esperanza. De lo cual se sigue que en el seno mismo de la esperanza late siempre, por necesidad ineludible, una fina veta de incertidumbre.

3.4. La esperanza y el deseo

Santo Tomás, antes de dar una definición de la esperanza, especifica primero las características de su objeto. En los apartados anteriores hemos visto que en el

⁷⁹ Resulta interesante la apreciación que hace Laín Entralgo sobre la posibilidad del objeto del humano esperar. Él subraya que el objeto de la esperanza humana no se reduce a un simple bien potencial que sigue un curso necesario, sino que la posibilidad del objeto del esperar humano es el resultado de una cuasi-creación personal; es decir, el término de una serie de acciones libremente proyectadas y cumplidas. De igual modo, hasta cuando se espera un bien cuyo advenimiento parece ser del todo gratuito. Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia del esperar humano*, cit., p. 92.

⁸⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 2 ad 2: “quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum, et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur”.

⁸¹ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 129, a. 6 ad 2: “Fiducia autem quoddam robur spei importat”.

objeto de la esperanza se encuentra una doble contrariedad; por eso, su definición permite describir las pasiones contrarias a la esperanza. En efecto la esperanza tiene por objeto:

- a) un bien; mientras el temor tiene como objeto el mal.
- b) Un bien futuro; mientras la delectación o el gozo tienen como objeto algo presente, ya poseído.
- c) Un bien arduo; mientras el deseo o concupiscencia tiene como objeto el simple bien concupiscible.
- d) Un bien posible; mientras la desesperación llega ante la imposibilidad del bien.

Ahora bien, el Angélico, en el primer artículo de la cuestión que trata sobre la pasión de la esperanza, señala en primer lugar la diferencia que existe entre ésta y el deseo.

El deseo tiene como objeto el simple bien concupiscible. Se asemeja a la esperanza en que tiende hacia un bien futuro, ausente. A primera vista parece que el deseo y la esperanza tienen el mismo objeto: el bien futuro. Por esto, si el objeto es el mismo, no existe diferencia entre deseo y esperanza⁸². Más aún, si debemos decir que la pasión de la esperanza supone siempre un deseo⁸³. En esta aparente identidad se basa el argumento de la segunda dificultad que Santo Tomás soluciona afirmando: el objeto de la esperanza no es el bien futuro considerado en modo absoluto (simple), sino como arduo y difícil de conseguir⁸⁴.

Creemos que desde el inicio Santo Tomás excluye la identidad entre el simple deseo y la esperanza. La intensidad o el ardor del deseo no necesariamente es acompañado de la tensión hacia el bien, que nace de su alejamiento o dificultad, como sucede en la esperanza. Muchas cosas puedo desear y deseo; sin embargo, no las tendré nunca. A pesar de esto, no sufriré por la ausencia de ellas; sencillamente porque

⁸² Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 1 ob 2: “Praeterea, passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium”.

⁸³ Toda pasión del apetito irascible tiene su origen en las pasiones del concupiscible, por eso la esperanza supone siempre el amor y deseo de los bienes que se esperan; y de ese amor y deseo se originan. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 1.

⁸⁴ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 1 ad 2: “Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi”.

no estoy en *tensión* hacia esas cosas, porque no las considero arduas. Veamos con mayor detenimiento qué significa considerar al bien, bien arduo.

Como hemos visto anteriormente, la irascibilidad supone una perfección superior del apetito concupiscible; en el sentido que va referido al bien o mal arduo y no simplemente al bien o mal concupiscible. La arduidad marca la diferencia entre los dos apetitos y por consiguiente entre la esperanza y el deseo⁸⁵.

La experiencia nos demuestra que el deseo siempre tiende a un bien ausente sencillo. Deseamos simplemente lo que sucederá sin depender de nosotros. Ejemplo: Deseamos que amanezca y salga el sol. También podemos desear bienes que impliquen un esfuerzo, pero éste será mínimo: Cuando deseo comer un helado, primeramente me dirijo a la heladería, adquiero el bien a través de la compra, y luego satisfago mi deseo comiendo el helado.

En cambio la esperanza hace relación a bienes ausentes arduos o difíciles de obtener; bienes que exigen mucho esfuerzo, que llevan al sujeto a una tensión y a una elevación del ánimo para vencer el obstáculo. Ejemplo: el atleta que espera conseguir la victoria en una prueba de carrera. Su objetivo es arduo, pero posible. Ante ello se prepara físicamente, y en el momento de la prueba, corre con el ánimo elevado, tratando de vencer los obstáculos, fortalecido por la esperanza de la victoria.

Por eso la esperanza no es una mera pasividad o un aguardar fácil – eso podría, quizás, llamarse *espera*⁸⁶. Todo lo contrario, la esperanza es una actividad lanzada

⁸⁵ La diferencia entre deseo y esperanza se fundamenta en la distinción esencial entre el apetito concupiscible y el irascible.

⁸⁶ En español distinguimos bien entre los dos sustantivos: *espera* (equivalente al acto de aguardar), y *esperanza* (acto de esperar). Pero usamos el mismo verbo *esperar*, para significar el acto de la *espera* y el acto de la *esperanza*. Así decimos: estoy en *espera* del tren (aguardo que llegue el tren), y *espero* obtener el primer premio (tengo *esperanza* de obtenerlo). En otros idiomas se usan verbos distintos. Así en italiano se dice “sono in attesa del treno”; “spero di avere il primo premio”, etc. Por esto no debemos confundir la *espera* y la *esperanza*.

La *espera* (el aguardar; en italiano “l’attesa” implica desear pasivamente los bienes que no dependen de nosotros (como la llegada del tren). Esto no implica algún esfuerzo, solo la *espera* pasiva del bien. En cambio, la *esperanza* propiamente dicha se refiere solamente a los bienes arduos que implica un esfuerzo alcanzarlos. Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, cit., p. 503.

Si bien es cierto, el Aquinate no hace una distinción entre el estado de *esperanza* y las vivencias de *espera*; sin embargo, es necesario hacer tal distinción si se quiere fundar las vivencias de *espera* sobre un plano antropológico; es decir, las pequeñas *esperas* son posibles, sólo si es posible una *esperanza* fundamental, y ésta es posible sólo cuando la vida con sus imperfecciones tiene sentido. Cfr. A. MALO, *L’angoscia come situazione limite della sofferenza umana*, en: R. ESCLANDA – F. RUSSO (ed.),

intrépidamente contra toda suerte de obstáculos y dificultades que impiden - o pueden impedir - el acceso a la posesión del bien esperado.

Quien no tiene más que alargar la mano para tomar lo que desea o apetece, no se puede decir que espera. No espera comer el que tiene ante sí y para sí preparada una buena ración de viandas apetitosas. Ni espera quien tiene allí mismo la posibilidad - una cartera llena de dinero - para adquirirla. La compra y la come simplemente. La esperanza no es devoradora, sino conquistadora⁸⁷. Donde no hay dificultad que vencer o arduidad que escalar, no hay esperanza estrictamente dicha⁸⁸.

Esta diferencia, el Angélico la refuerza respondiendo a la tercera objeción que considera a la esperanza una pasión que solamente añade al deseo la posibilidad de conseguir un bien futuro. De este modo la esperanza sería simplemente un deseo reforzado en la confianza de la posibilidad del objeto. El Aquinate insiste que la esperanza no sólo añade la posibilidad al objeto del deseo, sino también la *arduidad*, que hace a ella pertenecer a otra potencia; esto es al irascible que mira lo arduo. Por lo tanto entre esperanza y deseo existe una diferencia específica.

De lo expuesto, podemos concluir que la esperanza no es un combinado de deseo y algo más. No debemos entenderla como un simple deseo revestido de firmeza e intensidad, sino como una pasión original e irreductible del apetito irascible, caracterizada por un impulso y tensión hacia el bien arduo⁸⁹.

Homo Patiens. Prospettive sulla sofferenza umana, Armando Editore, Roma 2003, p. 135. El autor describe la esperanza como vivencia que permite entender la vida como totalidad dotada de sentido. Un modo donde se puede apreciar esto, es en el estado de angustia: cuando la persona angustiada es incapaz de continuar a vivir de acuerdo con las pequeñas esperas, puede descubrir la existencia de una esperanza fundamental que da sentido a la vida. En esta perspectiva la esperanza es una vivencia que es capaz de limitar la angustia.

Asimismo sobre la continuidad entre espera y esperanza afirma Pellecchia: “Ciertamente existe en la esperanza, una espera y un deseo; sin embargo, ni éste ni aquella agotan el dinamismo de la esperanza”. Cfr. P. PELLECCIA, *Il nucleo tomistico della speranza*, en: “Aquinas” 38 (1995), fasc. 3, p. 513.

⁸⁷ Porque el deseo sólo tiende al simple bien futuro su tendencia es frágil, indeterminada y muchas veces cae en banalidades. Por esto, cuando el hombre se proyecta hacia el futuro, y con las vicisitudes y dificultades de la vida teje la historia, es necesario que en él predomine la esperanza y no el deseo. La historia se hace sobre todo con esperanzas y no con deseos. Cfr. P. PELLECCIA, *Il nucleo tomistico della speranza*, cit., pp. 512-513.

⁸⁸ S. RAMÍREZ, *La esencia de la esperanza cristiana*, BAC, Madrid 1960, p. 125.

⁸⁹ Según Ramírez los filósofos y teólogos que no admiten una diferencia esencial entre los apetitos irascible y concupiscible, no dan importancia a la razón de arduo. La arduidad ocasiona solamente una diferencia accidental de los apetitos. Consecuencia de ello es que no existiría una diferencia esencial entre deseo y esperanza. Ésta se reduciría solamente a un deseo más firme y confiado.

3.5. La esperanza y la desesperación

Como el mismo nombre lo indica, desesperación (*de-speratio*) significa alejamiento o privación de la esperanza.

Primeramente debemos señalar que la esperanza es contraria al temor y a la desesperación, pero de diverso modo. La esperanza se opone al temor por razón del objeto terminativo; así, la esperanza es del bien y el temor del mal⁹⁰. En cambio, la esperanza y la desesperación se oponen por razón del movimiento y no de su objeto⁹¹.

Las dos pasiones, tanto una como otra se ordenan al bien: el sujeto ante el bien arduo posible tiende hacia él, implicando un movimiento de aproximación, llamado esperanza; en cambio, cuando el sujeto considera ese bien arduo como imposible de obtener, se produce un movimiento de alejamiento denominado desesperación⁹².

Asimismo, Santo Tomás, afirma que la desesperación no comprende sólo la privación de esperanza, sino también un rechazo del bien deseado, por estimarlo imposible de alcanzar⁹³. Esta dificultad insuperable puede provenir de un mal que

A esto, se añade el hecho que en la voluntad no existe el desdoblamiento esencial de concupiscible e irascible. Por esta razón, la condición de arduo o difícil carece de interés en la esfera del apetito superior.

Sin embargo, el autor afirma que es filosóficamente más fundada la distinción real y esencial de esos dos apetitos sensitivos y de sus objetos correspondientes, siendo por tanto una condición específica del objeto irascible su razón de arduidad o de dificultad. Y aunque en el apetito superior no se den realmente dos facultades distintas, sino una sola que es la voluntad, sin embargo, caben en ella actos y hábitos esencialmente distintos respecto de lo simplemente bueno y malo y respecto de lo difícil y arduo, resultando así algo análogo o parecido, no igual o unívoco, a lo que ocurre en el apetito inferior. Cfr. *Ibid.*, p. 33.

⁹⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 4 ad 1: “(...) timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali”.

⁹¹ Cfr. *ibidem*: “(...) Sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus”.

⁹² Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 4 resp: “(...) Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi, et sic tendit in ipsum spes, quae importat quendam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in III *Ethic.*, *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*. Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui”.

⁹³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 4 ad 3: “desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi”.

La desesperación humana causa el efecto contrario de la esperanza. En lugar del amor causa el odio; pues por lo mismo que la cosa esperada se estima imposible de alcanzar, parece que se desvalora en su condición de buena, y, además los impedimentos para conseguirla la transforman de hecho, en algo abominable, produciendo rechazo. Cfr. T. URDANOZ, *Introducciones y comentarios a la esperanza en Santo Tomás*, en *Suma de Teología*, BAC, T. VII, Madrid 1959, p. 480.

impida la consecución del bien de la esperanza, o también puede ser por la eminencia del bien que se persigue⁹⁴.

4. CAUSAS DE LA ESPERANZA

4.1. Experiencia y esperanza

El análisis psicológico del acto de esperar se completa con la consideración de las causas, a las que la esperanza mira con atenta expectación y cuyo conocimiento llega a formar el motivo de nuestra espera.

Naturalmente los motivos de la esperanza deben ser examinados sea objetivamente que subjetivamente. Este examen no va conducido separadamente, sino conservando la constante relación ante el sujeto que espera y el motivo de su esperar.

En efecto esperar de alcanzar metas y fines puestos fuera del horizonte propio, no es esperanza, ni audacia, sino inútil necesidad. Por esto se trata de establecer un criterio que mida esta relación entre la capacidad del sujeto y las cosas esperadas.

Ahora entre las causas de esperanza que “miden” prácticamente esta relación, porque miden las fuerzas del hombre en su concreto actuar, está la experiencia. El Angélico se pregunta expresamente si la experiencia es causa de la esperanza⁹⁵.

Ciertamente el concepto de experiencia no es uno de los más simples, por esto nos limitamos a la noción de experiencia como conocimiento reflexivo del actuar. Es decir, cada experiencia para que tenga un valor indicativo debe terminar en un conocimiento reflexivo. Si la acción no viniese criticada, comprendida, conocida en su efectivo valor, a través de la reflexión, la acción se reduciría a un simple hacer privado de significado.

⁹⁴ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 4 ad 2: “(...) Potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni”.

⁹⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 5.

La esperanza, como toda pasión, no puede ser examinada en modo abstracto. Ella por naturaleza contiene una carga emotiva que no puede ser reducida a una abstracción. Es muy diversa la “esperanza pensada” que la “vivencia de la esperanza”. Creemos que el análisis de la experiencia como causa de la esperanza ayuda a subrayar el carácter vivencial de esta pasión. Es el hombre el sujeto de la esperanza y, a través de la experiencia, él descubre la proporción existente entre su posibilidad y el objeto de la esperanza.

Siguiendo a Santo Tomás se trata de evidenciar el influjo de la experiencia en el conocimiento, en cuanto es de ésta que depende el juicio sobre la posibilidad de aquello que se espera y del mismo esperar.

Es de observar que la única objeción válida examinada de Santo Tomás, es aquella de la necedad, de quien lanza juicios sin meditarlos, en modo precipitado y sin criterio. Es cierto que la necedad y la inexperiencia pueden ser causas de la esperanza, nos dice el Aquinate, pero lo son de modo negativo, porque suprimen propiamente el fundamento de juicio. La necedad y la inexperiencia pueden ser causa de esperanza accidentalmente, esto es, apartando la ciencia, por la que se juzga verdaderamente que algo no es posible⁹⁶. Estamos ante la esperanza de los necios y de los inexpertos: privados de experiencia los unos y de reflexión los otros.

En el artículo sobre la experiencia, nuestro autor, afirma que la experiencia es causa de la esperanza de dos modos.

Primeramente la experiencia, considerada como destreza, es causa de la esperanza, porque posibilita la obtención de un bien arduo. “El hombre por la experiencia adquiere la facultad de hacer algo con facilidad, de donde resulta la esperanza”⁹⁷.

En segundo lugar, la experiencia, como conocimiento reflexivo del actuar, permite juzgar que podemos obtener un bien difícil, que antes de actuar se consideraba imposible de alcanzar⁹⁸.

Sin embargo, posteriormente nuestro autor afirma que la experiencia puede ser también causa de falta de esperanza: si por la experiencia se forma en el hombre la idea de que le es posible algo que antes juzgaba imposible; del mismo modo, la experiencia puede hacerle considerar como imposible lo que primero juzgaba posible⁹⁹.

⁹⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 5 ad 3: “Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile”.

⁹⁷ *S.Th.* I-II, q. 40, a. 5 resp: “(...), nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes”.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*: “(...) Et sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat”.

⁹⁹ *S.Th.* I-II, q. 40, a. 5 resp: “(...) Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat

De este modo notamos que la experiencia es una causa ambivalente (positiva o negativa). Unas veces nos mueve a juzgar como posible lo considerado antes como imposible, y otras veces produce el efecto contrario. Así la experiencia de los éxitos es causa de esperanza, y la de los fracasos es causa de falta de esperanza¹⁰⁰.

De lo visto podemos darnos cuenta que la experiencia contribuye en primer lugar a formar una *existimatio* sobre la posibilidad de una esperanza. En segundo lugar, la experiencia aumenta la capacidad concreta del individuo de juzgar, analizar y saber enfrentar las dificultades de la vida. Y esta capacidad de afrontar los problemas contribuye a que el hombre tenga mayor esperanza en su actuar.¹⁰¹ Por esto, la experiencia vista de un modo positivo, constituye una causa instrumental del esperar humano¹⁰².

No queremos dejar atrás cuanto nos viene sugerido de una cuestión que forma parte de la esperanza que es pasión: qué relación hay entre juventud y esperanza. Santo Tomás tiene un entero artículo que presenta el problema con sorprendente armonía: en él demuestra que la esperanza abunda en los jóvenes.

impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat”.

¹⁰⁰ En los ancianos la mucha experiencia suele inclinarlos a tener pocas esperanzas, pues han sufrido muchos engaños y fracasos, constatando así la imposibilidad o la gran dificultad de alcanzar los bienes deseados. Cfr. *S.Th.* I-II, q 40, a. 5, ad 2: “in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis multa evenerunt in deterius”.

Por el contrario, los necios y los inexpertos suelen ser muy esperanzados, precisamente porque desconocen las dificultades de la vida. Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 5, ad 3.

¹⁰¹ En el fondo, la esperanza que nos invita enérgicamente a la acción no puede de ninguna manera prescindir de la crítica constante sobre el mismo actuar. La experiencia no puede ser tomada como un simple hacer. No se puede esperar cambiar el mundo porque nos movemos o nos agitamos. La esperanza surge de la experiencia, sólo cuando ésta es vista en su eficacia, ubicada dentro del orden de los fines trascendentes del hombre. De lo contrario la experiencia será siempre un hacer desordenado e inconcluyente: Cfr. R. CAI, *Speranza ed esperienza*, cit., p. 109.

¹⁰² La experiencia es causa instrumental de la esperanza, como también de la desesperación, en cuanto, sobre el plano del obrar es ocasión de adquisición de poder respecto a la consecución del bien arduo, y sobre todo, en cuanto es camino para obtener conciencia del estado de la situación en que se encuentra la dificultad: Cfr. A. PUPI, *La speranza secondo Tommaso d'Aquino*, en: “*Studium*” (Roma), 70 (1974), p. 643.

4.2. Juventud y esperanza

Este tema es tratado por el Angélico después de haber afirmado que desde un punto de vista positivo la experiencia es causa de la esperanza. Ahora veamos qué argumentos pone para sostener que la juventud es también una de sus causas. Citando a Aristóteles, afirma que esto es posible por tres razones, que pueden tomarse de las tres condiciones del bien que es objeto de la esperanza¹⁰³.

En primer lugar, por el bien futuro: los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado; y como la memoria es de lo pasado, y la esperanza de lo futuro, tienen pocos recuerdos, pero viven mucho de la esperanza¹⁰⁴. Como es obvio, el Aquinate se refiere a la esperanza pasión y no a la esperanza virtud; la cual no puede ser negada a los ancianos.

En segundo lugar, por aquello que concierne el bien arduo: los jóvenes poseen una naturaleza ardiente con muchos “espíritus vitales” que les ensancha el corazón y les hacen tender hacia cosas arduas, de modo que son muy esperanzados¹⁰⁵.

Un tercer motivo está basado sobre la consideración del bien posible: la inexperiencia de los obstáculos, deficiencias y desengaños, inclina a los jóvenes a juzgar con facilidad que una cosa les es posible¹⁰⁶.

Estos argumentos justifican claramente que en la juventud abunda la pasión de la esperanza. Con respecto a que los jóvenes viven según el futuro y están llenos de esperanzas, cabe señalar la gran importancia que tiene para la historia esta etapa de la vida. Es en esta edad donde los hombres elaboran sus grandes ideales y metas; razón por la cual, es necesario que sea acompañada por una formación en la virtud. La

¹⁰³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 6 resp: “(...) iuventus est causa spei propter tria, ut philosophus dicit in II *Rhetoric*. Et haec tria possunt accipi secundum tres condiciones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile”.

¹⁰⁴ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 6 resp: “(...) Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe”.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*: “Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei”.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*: “Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei”.

pasión de la esperanza, cuando es moderada por la virtud, crea una disposición de ánimo para el florecimiento de diversos hábitos buenos.

Sin embargo, al analizar el segundo y tercer motivo, vemos que los jóvenes no tienen la fuerza de una sólida esperanza, porque no tienen la visión exacta de las posibilidades: los jóvenes esperan cuando y cuanto la experiencia ha declarado imposible y temerario esperar. Ellos no tienen experimentadas ni sus fuerzas, ni sus ideas, ni las dificultades de los eventos; sin embargo, llevados por su entusiasmo, juzgan y consideran con facilidad que una cosa es posible.

Es importante la fina observación que hace Santo Tomás sobre los dos últimos motivos. En efecto, también en los ebrios abunda la esperanza: porque en el estado de embriaguez, el exceso del vino produce en ellos, ardor y abundancia de “espíritus vitales”, así como la inadvertencia de los peligros y deficiencias¹⁰⁷. Y en esto la esperanza de los ebrios se asemeja a la de los jóvenes.

Por tal motivo la pasión de la esperanza debe ser moderada por la virtud. Bien sabemos que la virtud exige madurez y fortaleza, y la tierra que la produce es la experiencia: quien ha doblegado los eventos y las dificultades, quien ha vivido imponiendo a la historia virajes que de lejano parecían inconcebibles, adquiere siempre más confianza en su poder o en el juicio de su poder¹⁰⁸.

Ante ese riesgo de débiles esperanzas, no es extraño que el Angélico prefiera la esperanza del hombre maduro. La edad viril es más apta para la sólida esperanza, por la mayor fortaleza en la lucha y mayor experiencia y conocimiento en vencer todas las dificultades¹⁰⁹.

5. EFECTOS DE LA ESPERANZA

5.1. La esperanza y el amor

¿Existe alguna relación entre la esperanza y el amor? A esta pregunta – que, como es obvio, sirve de soporte natural al problema de la relación entre la esperanza y

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*: “Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum”.

¹⁰⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 5.

¹⁰⁹ Cfr. T. URDANOZ, *Introducciones y comentarios a la esperanza en Santo Tomás*, cit., p. 487.

la caridad teologales – da Santo Tomás una respuesta positiva y doble: la relación entre la esperanza y el amor es recíproca.

Existen casos en que el amor origina la esperanza. Esto lo hemos visto al tratar el tema del orden de las pasiones: el movimiento apetitivo hacia el bien comienza con el amor, continúa en el deseo y termina en la esperanza¹¹⁰. De este modo, el Angélico, afirma que cuando la esperanza se refiere al bien esperado, ésta es causada por el amor; pues, no hay esperanza sino del bien deseado y amado¹¹¹.

Sin embargo, también existen casos en que la esperanza causa el amor. Se presenta la posibilidad recíproca cuando nuestro esperar es un *expectare*; y el logro del bien esperado depende principalmente de otro: “pues por el hecho de que esperamos que nos pueden venir bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacia nuestro bien y de esta manera comenzamos a amarle”¹¹².

De este modo, como el esperar del hombre tiene dos modalidades, esperanza y expectación, se sigue de ahí que su relación con el amor es siempre doble: existen casos en que el amor engendra la esperanza; y otros en que la esperanza – que nace del amor del bien esperado – causa, al mismo tiempo, el amor hacia aquél de quien esperamos los bienes. Así, en su concreto vivir, el hombre espera porque ama y ama porque espera¹¹³.

5.2. La esperanza contribuye a la operación

Otra propiedad de la esperanza es ayudar o favorecer a la operación. Y esto por dos motivos.

¹¹⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 4 resp: “(...) nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe”.

¹¹¹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 7 resp: “(...) In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur, non enim est spes nisi de bono desiderato et amato”.

¹¹² *Ibidem*: “Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum amare”.

La esperanza que nace del amor, también lo fomenta y mueve a mayor amor. Si esperamos los bienes de otro (expectación), eso nos lleva a saber que él nos ama y a pagarle con retorno de amor. La esperanza nace del amor de los bienes esperados, pero hace que comencemos a amar a aquél que nos da tales bienes. Y en este sentido la esperanza es causa del amor: Cfr. T. URDANOZ, *Introducciones y comentarios a la esperanza en Santo Tomás*, cit., p. 487.

¹¹³ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, cit., p. 97.

Ante todo, por parte del mismo objeto, que es el bien arduo posible. Porque la consideración de la arduidad excita la atención, y la idea de posibilidad aviva el esfuerzo, de modo que el hombre obra intensamente con la esperanza de conseguir su objetivo¹¹⁴.

El segundo motivo es por razón de su efecto. En primer lugar debemos decir que la esperanza causa delectación en cuanto que el bien esperado es considerado ya de algún modo como presente. Ese deleite no lo causa por sí misma, sino porque representa el bien esperado como presente en cierto modo gracias a la posibilidad de obtenerlo¹¹⁵. Asimismo, vemos que la delectación ayuda a la operación en cuanto el hombre, por el hecho de deleitarse en la acción, le presta una atención más intensa y la ejecuta con mayor diligencia¹¹⁶. De este modo, si la esperanza causa delectación, y ésta ayuda a la operación, entonces la esperanza también contribuye a la operación¹¹⁷.

Sin embargo, debemos aclarar que si la esperanza ayuda a la acción, no quiere decir que ella brinde seguridad de alcanzar el objetivo. En la esperanza siempre existe algo de incertidumbre. En cambio, la seguridad implica el descanso completo del ánimo, libre de todo temor; y además, ella puede causar negligencia, en cuanto disminuye la apreciación de lo arduo: pues aquellas cosas en las que el hombre tiene seguridad de no tener obstáculos, no pueden ser consideradas como arduas. En consecuencia, si la seguridad disminuye la consideración de lo arduo, también disminuye la razón de la esperanza¹¹⁸. Y por esta razón, la esperanza no implica seguridad de alcanzar el objetivo, sino una cierta confianza de poder conseguirlo¹¹⁹.

¹¹⁴ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 8 resp: “Primo quidem, ex ratione sui obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem, existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem”.

¹¹⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 32, a. 3 resp: “Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis coniunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat”.

¹¹⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 33, a. 4 resp: “(...) Indirecte autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur”.

¹¹⁷ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 8 resp: “(...) Spes enim, ut supra dictum est, causat delectationem, quae adiuvat operationem, ut supra dictum est. Unde spes operationem adiuvat”.

¹¹⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 8 ad 1: “(...) et tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua”.

¹¹⁹ Al respecto, Polo afirma que si bien son necesarios los recursos para emprender una empresa ardua; en el caso de la esperanza no son necesarios que éstos estén presentes desde el inicio, caso contrario el futuro carecería de novedad. Si se poseen todos los recursos para que advenga el futuro,

Una dificultad se presenta a la propiedad de la esperanza de ayudar a la operación. Parece que en caso de guerra, la desesperación incentiva a obrar, en vez de la esperanza; pues, ante el adversario que es considerado imposible de vencer, se lucha con más coraje¹²⁰.

Ante esta dificultad, el Angélico afirma que la desesperación, en caso de guerra, ayuda a la operación y se hace peligrosa para el adversario; no por sí misma, sino a causa de la esperanza de la venganza que la acompaña: pues, quienes desesperan de su salvación en la batalla, esperan a la vez vengar sus males luchando encarnizadamente contra el enemigo¹²¹.

Superada esta dificultad, se ve con claridad que la esperanza contribuye y anima el actuar del hombre. Mucho más, si consideramos que un elemento importante de la esperanza es la visión optimista del futuro; y el advenimiento de éste depende en gran medida de las decisiones libres del actuar humano. Debemos reconocer que la esperanza se instaure en el tránsito hacia el futuro, si lo mejor está por venir gracias al esfuerzo humano; es decir, cuando el hombre en el tiempo construye su futuro a través de su actuar¹²².

en rigor, su advenimiento es superfluo. No habría siquiera obligación de proponérselo porque si ya se cuenta con todo, lo mejor es la situación presente. Por consiguiente, el futuro propio de la esperanza requiere una dosis de aventura, de riesgo, de incertidumbre. Es como sembrar los campos: la razón de futuro de la siembra es la cosecha, y ésta es incierta; sólo es posible, más no segura; porque los recursos de que se dispone ahora no son suficientes para garantizar el éxito. Cuando se siembra no es seguro que se logrará la cosecha calculada. Y lo mismo sucede con la esperanza. Ella está lejos de la seguridad y del cálculo: Cfr. L. POLO, *La esperanza*, "Scripta Theologica" 30 (1998/1), p. 160.

¹²⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 8 ob 3: "Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adiuuat operationem, dicitur enim II *Re.* 2, 26 quod *periculosa res est desperatio*. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem".

¹²¹ Cfr. *S. Th.* I-II, q. 40, a. 8 ad 3: "desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt".

La desesperación provoca también decaimiento del ánimo y la huída o renuncia del bien esperado. Sin embargo, por razón de este mismo odio puede el desesperado impugnar el bien con objeto de impedir que otros le consigan; pues la desesperación suele provocar la envidia, lo que la hace muy peligrosa, principalmente en la lucha o en la guerra, en la que los desesperados se juegan el todo por el todo: Cfr. T. URDANOZ, *Introducciones y comentarios a la esperanza en Santo Tomás*, cit., p. 480.

¹²² Cfr. L. POLO, *La esperanza*, cit., p. 158.

CAPÍTULO II

LA ESPERANZA COMO VIRTUD

1. LA RELACIÓN ENTRE LA PASIÓN Y LA VIRTUD

1.1. Consideraciones generales

El control sobre las pasiones es político¹²³, porque el ser humano no tiene dominio sobre el origen de ellas; sin embargo, la persona es capaz de integrarlas en su actuar. Así, las pasiones no son obstáculos a la perfección del hombre, sino todo lo contrario, éstas constituyen elementos integrales de su misma perfección: para que las pasiones y los elementos espirituales del hombre sean afines entre sí, en el ámbito de un proceso de perfección humana, es necesario que la persona los integre como elementos constitutivos de su personalidad ¹²⁴.

Santo Tomás explica dicha “integración”, a través del influjo que ejercen los hábitos operativos buenos en los apetitos. El Aquinate, basándose en la afirmación de Aristóteles, sostiene que la formación de los hábitos viene generado por los actos¹²⁵.

¹²³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4 ad 3: “(...) ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem”.

¹²⁴ En cuanto al dominio político de las pasiones por parte de la razón y la voluntad existen muchas indicaciones por parte de Aristóteles y Santo Tomás, especialmente cuando explican el influjo de las virtudes sobre los apetitos; sin embargo, lo que falta es el análisis sistemático del rol que desarrolla el binomio razón y voluntad en este dominio. Así con relación a las pasiones, emociones y sentimientos, la razón práctica realiza una triple función: de interpretación, valoración y dirección o corrección. Sobre este punto véase la explicación ofrecida por A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, cit., pp. 216-230.

¹²⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 51, a. 2 sed contra: “Habitum virtutum et vitiorum ex actibus causari”; y todavía más explícito en: *S.Th.* I-II, q. 51, a. 3 resp: “Habitum per actum generatur”.

Asimismo el acto nace de una intención de la voluntad¹²⁶; una intención que tiene sus raíces en el autodomínio de la persona y en su determinación a través de la elección del propio fin existencial. El hábito, basado en la intencionalidad del acto, se forma paulatinamente cuando la persona actúa: el hombre experimenta poco a poco una mayor tendencia a actuar en un modo determinado por el gozo que siente la voluntad en la acción realizada; y la repetición de los actos está suponiendo la consolidación de su intención¹²⁷.

Santo Tomás, antes de señalar el influjo de los hábitos en las potencias apetitivas inferiores, trata de explicar si éstas son sujetos de hábitos. Veamos a continuación este tema que nos ayudará a clarificar cómo las pasiones se integran en la vida de la persona, y cómo a través de los hábitos operativos buenos, encuentran el justo medio según la recta razón.

a. Apetito sensitivo como sujeto de hábito

Santo Tomás define el hábito como disposición cualitativa, según la cual, el sujeto puede realizar determinadas acciones, o ser simplemente dispuesto bien o mal hacia algo¹²⁸. Esta buena o mala disposición cualifica los hábitos, haciéndolos llamar virtud o vicio, según si son buenos o malos.

Evidentemente aquí entra en juego la libertad de la elección como hecho racional volitivo que hace profundamente humanos los hábitos y sus respectivos actos¹²⁹. Además, el calificativo específico de los hábitos está propiamente en el modo como el hombre orienta sus actos hacia su fin último.

El Angélico se pregunta si las potencias apetitivas sensitivas pueden ser sujetos de hábito¹³⁰. Se presentan diversas dificultades a esta cuestión, debido a que es difícil

¹²⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 12, a. 1.

¹²⁷ De esto se deduce que en la formación de los hábitos, no sólo cuenta la repetición de los actos, sino que es importante contar con la intención de la persona.

¹²⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 49, a. 4 resp: “dicendum quod, sicut supra dictum est, habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur”.

¹²⁹ Es oportuno señalar que los hábitos no conducen al hombre a obrar mecánicamente. Ellos no suprimen la elección, ni nos ahorran la decisión, sino que nos permiten elegir bien o mal en las más variadas circunstancias.

¹³⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 50, a. 3.

concebir cómo las potencias apetitivas sensitivas puedan ser sujetos de hábitos: no es fácil admitir absolutamente que la elección, característica de la formación de los hábitos, pueda concebirse en un organismo corporal. Sin embargo, el Angélico, apoyándose en la realidad de la unión sustancial cuerpo – alma¹³¹, afirma que las potencias apetitivas sensitivas en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así se pueden dar en ellas los hábitos que las disponen bien o mal con respecto a algo¹³².

El Angélico sostiene que los hábitos tienen como sujeto principal el alma, según sus potencias racionales¹³³; pero, el alma humana no obra “separada” del cuerpo; es decir, no forma parte de una entidad solamente espiritual, como podría ser por ejemplo en las formas separadas; sino que obra en el cuerpo, en cuanto el alma es su forma sustancial, formando con él una unidad sustancial: la persona humana.

La consecuencia de ello es que las potencias racionales, como sujeto de los hábitos, participan sustancialmente de la radicalidad pasional, y, viceversa, los hábitos en cuanto radicados en el apetito irascible y concupiscible participan sustancialmente de la parte racional, porque estos apetitos son dominados *principatu politico* por ella.

Santo Tomás reafirma esta realidad cuando especifica la relación entre la virtud y la pasión: “la virtud que se da en el apetito irascible y concupiscible no es otra cosa que una conformidad habitual de estas potencias con la razón”¹³⁴. Tal conformidad es

¹³¹ La cuestión no es ni simple, ni está privada de importancia fundamental. Ésta comprende directamente el problema antropológico de la unidad sustancial cuerpo – alma. En controversia con los neoplatónicos, Santo Tomás combate toda forma de dualismo en la persona humana. Una posición preliminar anti-dualística la podemos ver en algunos puntos de la *Suma de Teología*, en los cuales viene subrayado que en el hombre hay una sola alma, como único principio de la vida sensible y racional: Cfr. *S.Th.* I, q. 79, a. 9: “Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur nullo modo duae potentiae animae esse possunt”. En otro artículo: “La inteligencia no se distingue del intelecto como una potencia de otra, sino como el acto se distingue de la potencia”: Cfr. *ibidem.* a. 10 resp: “(...) sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia”. Y por último: “El intelecto especulativo y práctico no son diversas potencias”: Cfr. *ibidem.* a. 11 resp: “intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae”. Son afirmaciones que manifiestan claramente la convicción que en la persona humana no existe un dualismo, sino que en ella existe unidad substancial, donde las potencias inferiores están integradas a las superiores.

¹³² Cfr. *S.Th.* I-II, q. 50, a. 3 resp: “Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur”.

¹³³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 50, a. 2; I-II, q. 55, a. 2.

¹³⁴ *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4 resp: “(...) ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem”.

concebida por el Aquinate como una perfección típica del hombre proveniente de la razón misma, en cuanto ésta las dirige como inteligencia o voluntad¹³⁵.

En conclusión los apetitos irascible y concupiscible, en cuanto participan de la razón y son gobernados por ella, son sujetos de hábitos. Y tales hábitos, cuando disponen a las facultades a apetecer el bien propuesto por la razón, reciben el nombre de virtudes.

b. Virtud – pasión

Se ha visto que la razón domina al apetito irascible y al concupiscible con dominio político, porque dichos apetitos tienen características propias. Por este motivo pueden resistir al imperio de la razón. Las pasiones conservan también sus propias inclinaciones, que pueden crear incluso una oposición a la dirección de la razón y de la voluntad. Por esto, a fin que no se de tal desorden, el Angélico indica que se deben ordenar las pasiones mediante los hábitos operativos buenos (virtudes morales). De este modo, los movimientos apetitivos sensibles, potenciados por las virtudes, tendrán la capacidad de dirigirse siempre hacia el bien¹³⁶.

Pero esto no quiere decir suprimir las pasiones; todo lo contrario, se trata de elevarlas, dirigiéndolas al bien y haciendo que obren en el modo debido¹³⁷. En otras palabras, la virtud permite que las pasiones actúen en el justo medio según la recta razón.

Santo Tomás cuando se refiere a la virtud moral la define, siguiendo a Aristóteles, como “hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente”¹³⁸. Es importante señalar que la virtud perfecciona la

¹³⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 56, a. 4 ad 1.

¹³⁶ Sin embargo, no se debe reducir la virtud a una simple “moderación” de la pasión. La virtud es la culminación del ser de la persona humana; lo más de aquello que un hombre puede ser. Ella es la plenitud del poder ser humano. Virtud significa el imperturbable encaminamiento del hombre hacia la verdadera realización de su ser: Cfr. J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, cit., pp. 41-42.

¹³⁷ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 59, a. 5 ad 1: “Virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit”.

¹³⁸ *Etic. Nic.* II, 6, 1106 b 36-1107 a 2. Santo Tomás usa frecuentemente esta definición; cfr. *S. Th.* I-II, q. 56, a. 4 ad 4; q. 57, a. 5; q. 58, a. 2, ob. 4 e ad 4; q. 64, a. 1; q. 65, a. 1.

capacidad humana de elegir, de forma que el virtuoso busca la acción adecuada a la particular situación en la que se encuentra, la elige y la realiza¹³⁹.

Sobre la adquisición de las virtudes morales, el Aquinate, afirma que éstas se adquieren y aumentan por repetición de actos virtuosos, teniendo como base de ello, la intencionalidad de la persona. Las virtudes morales inhieren en las potencias apetitivas no en cuanto éstas son principios activos, sino sólo en la medida en que tienen cierta pasividad. Estas potencias, al ser movidas por una potencia superior, son dispuestas por ella de una determinada manera, porque todo lo que es movido por otro recibe una disposición del agente. Si esa moción se repite, la disposición se hace estable y se genera el hábito¹⁴⁰. La fortaleza, por ejemplo, se forma en la tendencia irascible a causa de los actos que la razón impera para que esta tendencia actúe según las exigencias de la virtud, venciendo su propia pasión espontánea cuando no coincida con lo que la recta razón indica.

Las virtudes disminuyen y se pierden mediante la realización de actos contrarios a los que son propios de la virtud. De este modo se origina en las potencias un nuevo hábito, el vicio, que anula la virtud opuesta, porque dos formas contrarias (injusticia y justicia, magnanimidad y pusilanimidad, etc.) no pueden coexistir en la misma facultad. La prolongada cesación de actos virtuosos puede ocasionar también debilitamiento e incluso pérdida de la virtud, porque si no es continuo el esfuerzo por reordenar las potencias según los dictámenes de la recta razón, necesariamente surgirán actos que la contradicen, a causa del movimiento instintivo y desordenado que las tendencias sensibles conservan¹⁴¹.

¹³⁹ Las virtudes son de suyo principios de elección, principios de acciones libres. La virtud no limita la elección, forzándola o restringiendo su campo, sino que hace elegible y amable aquello a lo que inclina: el hábito crea una connaturalidad entre sus actos propios y la persona que los elige. La virtud moral no es un “bypass”, no es un modo de saltarse la deliberación y la decisión, sino un principio que hace que tanto la una como la otra sean acertadas. Cuando la virtud está consolidada, la acción excelente es normalmente fácil y rápida, pero no automática; agradable, pero no instintiva: el virtuoso delibera y elige lo que ha de hacer: Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, cit., p. 215.

¹⁴⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 51, a. 2 resp: “(...) Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis, unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus”.

¹⁴¹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 53, a. 3 resp: “Dictum est enim quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem; huiusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter, per diurnam cessationem ab actu; ut patet et in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et

1.2. La magnanimidad y la esperanza

a. La magnanimidad, virtud moral de la pasión de la esperanza

Considerando los tres aspectos principales del bien hacia el cual se mueve la pasión de la esperanza: bien futuro, arduo y posible; vemos que el objeto, con su dificultad y elevación, obliga al hombre a emplearse en un combate duro y áspero. Sin ese espíritu de lucha, ni el bien que se espera podría ser realmente conquistado, ni el movimiento del sujeto hacia el bien merecería el nombre de esperanza, pasión del apetito irascible; sería, a lo sumo, una pasión concupiscible, un deseo más o menos intenso.

La pasión de la esperanza, esforzado movimiento hacia el bien, requiere amplitud y calor en el corazón del que espera¹⁴² y exige cierto levantamiento del ánimo¹⁴³. Asimismo suscita la audacia; pues, por lo mismo que alguien espera superar un mal inminente, éste se prepara y lo enfrenta audazmente¹⁴⁴. De igual modo, la esperanza de vengarse o de castigar, constituye la base para que se de la ira¹⁴⁵. Todo esto indica que la pasión de la esperanza no es una tendencia quieta y contemplativa. Para, el Angélico, esperar es moverse con ardor y denuedo del cuerpo y del alma hacia la conquista de un bien alto y difícil.

A pesar de esto, Santo Tomás no señala a la esperanza como virtud moral¹⁴⁶. Ella es una pasión y su movimiento importa cierta imperfección en su naturaleza: la esperanza es de lo que no se posee. Por esta razón no alcanza a la condición de

passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, et aliorum quae exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur, per cessationem ab actu”.

¹⁴² Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 6 .

¹⁴³ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 1 resp: “(...) Spes enim supra desiderium addit quandam conatum, et quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum”.

¹⁴⁴ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 45, a. 2: “(...) Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem, ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum”.

¹⁴⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 46, a. 1: “(...) Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut philosophus dicit in II *Rhetoric.*, *iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem*”.

¹⁴⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 62, a. 3 ob 2: “(...) inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio”.

virtud¹⁴⁷. Además, el animal, como sabemos puede sentir esperanza; y por otra parte, una esperanza humana apasionada y vehemente puede moverse hacia un bien desordenado, ajeno a la razón; o pueden darse también, como en el caso de los inexpertos y ebrios, esperanzas infundadas.

Por estos motivos; para que la pasión de la esperanza sea verdaderamente humana, es necesario que ella se racionalice por participación y se ordene armoniosamente en el ejercicio de una virtud moral. Esta virtud es la magnanimidad, virtud perteneciente a la fortaleza como parte integral suya. La magnanimidad regula la pasión de la esperanza, tanto para evitar su movimiento hacia bienes que no traigan al hombre grandeza y perfección verdaderas, como para impedir que, empeñándose irracionalmente esa pasión en la conquista de bienes imposibles, caiga en el fracaso y se trueque en desesperación¹⁴⁸.

b. Características de la magnanimidad

La magnanimidad es virtud moral, una de las virtudes que ordenan racionalmente las pasiones y las operaciones del hombre hacia el verdadero bien y con la intensidad y la firmeza debidas. De este modo el hombre, por la magnanimidad acomete, según la medida de sus posibilidades, las obras más altas y perfectas de todo el orden moral¹⁴⁹.

Asimismo, debemos señalar que la magnanimidad es a la vez parte integral y parte potencial de la fortaleza, una de la virtudes cardinales de la vida moral.

En sentido amplio, la fortaleza es la virtud por la cual el hombre se afianza en lo que dicta la razón, para que no retroceda por el temor a los peligros o a los trabajos arduos¹⁵⁰. En sentido más estricto, la fortaleza permite afrontar con firmeza y

¹⁴⁷ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 62, a. 3 ad 2: “(...) quod fides et spes imperfectionem quandam important, quia fides est de his quae non videntur, et spes de his quae non habentur. Unde habere fidem et spem de his quae subduntur humanae potestati, deficit a ratione virtutis”.

¹⁴⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 60, a. 4 resp: “(...) Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur, nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversae virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis; fortitudo circa timores et audacias; magnanimitas circa spem et desperationem”.

¹⁴⁹ Cfr. *In III Sent.* d. 34, q. 1 a. 2.

¹⁵⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 61, a. 2.

serenidad los peligros de muerte; es decir, las situaciones en que la estabilidad del ánimo se encuentra gravemente amenazada¹⁵¹.

Cuando la fortaleza se ejercita enfrentándose combativamente un peligro de muerte – su materia más alta y propia –, la magnanimidad es parte integral suya, porque, en tal caso, sin magnanimidad no habría fortaleza. Pero cuando la fortaleza se pone en acto en peligros menos graves, entonces la magnanimidad es parte potencial de la virtud cardinal a la que pertenece, haciendo lo mismo que ella de modo más tenue y secundario¹⁵². En otras palabras: frente a las situaciones que comportan peligro de muerte, la fortaleza exige magnanimidad; y, ante las otras dificultades, no tan comprometedoras, ésta cumple el papel de la fortaleza. Esto no quiere decir que la magnanimidad se contenta con pequeñeces y mediocridades; todo lo contrario, ella aspira a la mayor perfección posible en todas y cada una de las virtudes.

Que la magnanimidad sea parte integral de la fortaleza y al mismo tiempo virtud moral de la pasión de la esperanza conlleva a dos importantes consecuencias en orden a la psicología del esperar humano. En primer lugar, si miramos desde el plano de la vida moral, la esperanza, pasión del apetito irascible, se humaniza en cuanto constituye uno de los supuestos psicológicos de la fortaleza: la esperanza se hace humana ofreciendo al fuerte un futuro incitante, y el fuerte llega a serlo porque – entre otras cosas – sabe esperar. Lo cual nos hace concluir, y ésta es la segunda consecuencia, que la esperanza no llegará a ser un movimiento del ánimo verdaderamente humano, mientras no posea la capacidad de extenderse hacia el logro de bienes arduos que merezcan racionalmente el riesgo de morir¹⁵³

Otro tema donde se aprecia la relación entre la magnanimidad y la esperanza es en el del honor. El magnánimo es el hombre que es capaz de emprender acciones grandes, pero también es aquél que busca el honor debido. Así, Santo Tomás afirma que la grandeza de las hazañas intentadas es el fin de la magnanimidad y el honor que ellas procuran, es su materia¹⁵⁴.

¹⁵¹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 61, a. 3.

¹⁵² Cfr. *S.Th.* II-II, q. 128, a. 1.

¹⁵³ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, cit., p. 105.

¹⁵⁴ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 129, a. 8 resp: “(...) magnanimitas ad duo respicit, ad honorem quidem sicut ad materiam; sed ad aliquid magnum operandum sicut ad finem”.

El Aquinate siguiendo a Aristóteles¹⁵⁵ sostiene que la magnanimidad tiene por objeto material los grandes honores¹⁵⁶; pero éstos deben ser entendidos como premio de virtud: el premio que se otorga a las acciones gloriosas es el honor, y el magnánimo siendo digno de grandes cosas se considera merecedor de ello.

El honor, por ser el premio de las acciones gloriosas que implican esfuerzo, es un bien arduo. Por esta razón, el Angélico, lo considera un objeto de la pasión de la esperanza. Sin embargo, para evitar los exceso y defectos en la tendencia hacia los honores, es necesario que dicha pasión se ordene armoniosamente en el ejercicio de una virtud moral. Esta virtud es la magnanimidad que se refiere de modo inmediato a la pasión de la esperanza, y de modo mediato al honor¹⁵⁷

En cuanto enderezada hacia la grandeza y la excelencia de la naturaleza humana, la magnanimidad es la virtud moral que pone en orden y razón a la pasión de la esperanza¹⁵⁸. Es magnánimo quien sabe esperar de un modo racional; es decir, quien aspira esforzada y animosamente a bienes futuros arduos y realmente posibles. La magnanimidad acierta con la razonable vía media que va entre la presunción, falsa esperanza de unos bienes arduos que no se pueden alcanzar, porque no tienen fundamento real y verdadero, y la desesperación, que es la renuncia al bien arduo por considerarlo imposible de conquistar.

Todas las virtudes morales son capaces de crecer indefinidamente, no solamente por la multiplicación material y rutinaria de sus actos, sino por su intensidad, sometándose más a los dictados de la prudencia, y dejándose informar y animar más profunda y vitalmente por ella. Y a eso aspira la magnanimidad: a crecer y superarse siempre en bondad moral.

¹⁵⁵ Cfr. *Etic. Nic.* IV, 3, 1123b 35-1125a 5.

¹⁵⁶ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 129, a. 2: “Circa magnos autem honores est magnanimitas”.

¹⁵⁷ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 129, a. 1 ad 2: “(...) honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicuius passionis obiectum, scilicet spei, quae tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem”.

¹⁵⁸ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 60, a. 4.

2. LA ESPERANZA COMO VIRTUD

2.1. La esperanza de la voluntad.

Hemos visto en nuestro estudio de las pasiones humanas, que éstas tienen en su estructura psicológica un aspecto sensible e inteligible. Esto se ve con evidencia en la esperanza, donde la certeza de alcanzar el bien arduo es atribuida por el conocimiento¹⁵⁹. Sin embargo, la realidad apetitiva del hombre no se queda en el nivel pasional. Santo Tomás, al estudiar la voluntad como apetito intelectual, afirma que en éste también se da toda la gama tendencial presente en el apetito sensitivo. Esto no es extraño, porque la voluntad – apetito del bien universal – experimenta los mismos movimientos de atracción al bien o de repulsión del mal contrario, y con las mismas alternativas que en el apetito sensible.

El Angélico afirma esta realidad en diversos textos de la *Suma de Teología*. Citaremos algunos de ellos por creerlos de importancia.

En primer lugar, el Aquinate, dice: “El amor, la concupiscencia y similares tienen una doble acepción. Unas veces son pasiones que provienen de una determinada perturbación anímica. Generalmente son entendidas así, y por eso se encuentran solamente en el apetito sensitivo. Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación anímica. Así son actos de la voluntad”¹⁶⁰.

En otro lugar de la *Suma* afirma: “El amor, el gozo y otras cosas similares, cuando se atribuyen a Dios o a los ángeles, o a los hombres respecto del apetito intelectual, significan el simple acto de la voluntad con un efecto semejante, pero sin pasión”¹⁶¹.

¹⁵⁹ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 2.

¹⁶⁰ *S.Th.* I, q. 82, a. 5 ad 1: “dicendum quod amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis”.

¹⁶¹ *S.Th.* I-II, q. 22, a. 3, ad 3: “dicendum quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione”. El mismo argumento lo encontramos en *S.Th.* I, q. 59, a. 4.

Ciertamente una visión reductiva negaría que los movimientos pasionales tengan otros similares en el apetito intelectual; porque en éste no existe la distinción de potencias en irascible y concupiscible, sino que se trata de una sola facultad, la voluntad. Sin embargo, creemos que esta posición lo único que hace es revelar el error del dualismo en la persona humana: en el hombre, la facultad apetitiva no se desarrolla en dos niveles independientes y paralelos - uno el sensitivo y otro el intelectual -, sino que se trata de dos apetitos que se integran en el actuar de un mismo sujeto. En la persona humana se da un dinamismo integrador, por el cual los apetitos inferiores se integran y forman parte del apetito superior.

Santo Tomás subraya siempre la unidad de la potencia apetitiva. Una afirmación importante es cuando dice: “la voluntad puede ser llamada irascible en cuanto que quiere combatir el mal, no impulsada por pasión, sino por un dictamen racional. Igualmente, puede ser llamada concupiscible por su deseo de bien. Así es como están la caridad y la esperanza en lo concupiscible y en lo irascible, esto es, en la voluntad en cuanto ordenada a este tipo de actos”¹⁶².

Ciertamente los afectos del apetito intelectual, considerados en sí mismos, van desprovistos del elemento emotivo o de conmoción orgánica característico de la pasión. La psicología moderna los llama sentimientos o inclinaciones superiores. Estos son todos los afectos análogos de amor, deseo, gozo, esperanza, tristeza, etc. en torno a un objeto presentado por el conocimiento racional.

Todos los nombres de las pasiones sensibles – escribe el Angélico en otras de sus obras– se transfieren a significar análogos movimientos y operaciones del apetito intelectual; se excluyen de ellos lo material de las pasiones y de este modo designan simples actos de la voluntad¹⁶³.

Entre ellos está la esperanza considerada como el afecto superior o movimiento de la voluntad que tiende a un bien arduo, representado por el entendimiento. Esta

¹⁶² *S.Th.* I, q. 82, a. 5 ad 2: “dicendum quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis. Et eodem modo potest dici concupiscibilis, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt caritas et spes; idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad huiusmodi actus”.

¹⁶³ Cfr. *In III Sent.* d. 26, q. 1, a. 5 resp: “Similiter nomina operationum appetitivae sensibilis partis transferuntur in operationes appetitivae intellectivae partis: tamen in sensitiva parte sunt per modum materialis passionis, in parte autem intellectiva per modum simplicis actus non materialiter”.

esperanza superior es la voluntad de grandes empresas humanas, de difíciles bienes a conseguir; es decir, una extensión de la voluntad hacia esos bienes arduos para adquirirlos, semejante a la pasión del mismo nombre del apetito irascible¹⁶⁴.

Por tanto podemos concluir que así como existe en el hombre una esperanza en el apetito irascible – con características de pasión –, también se da en él, una esperanza que reside en la voluntad, manifestándose como afecto o volición. Tal esperanza en sí misma, es puramente espiritual, porque va desprovista de la conmoción orgánica característico de la pasión y porque nace directamente de un acto de voluntad.

Sin embargo, esta esperanza por más que nazca de un acto de voluntad, tampoco llega a ser el hábito operativo bueno en que consiste la virtud. La esperanza que se apoya en el amor humano, y por ende en el auxilio de los hombres, no es virtud; porque los socorros humanos resultan con mucha frecuencia fallidos y no pueden dar base a la firmeza indefectible de la virtud.

A la esperanza humana le falta lo que pertenece al concepto de virtud: que se dirija de tal modo hacia el bien que no pueda en modo alguno volverse hacia el mal. Esta firmeza en la dirección hacia el bien le sobreviene a la esperanza sólo cuando es obra de Dios y se dirige hacia Él, es decir, cuando es virtud teologal. Pero, antes de entrar en el estudio de esta esperanza debemos primeramente detenernos en su carácter virtuoso.

2.2. La virtud de la esperanza

Santo Tomás afirma que la virtud es una disposición para lo perfecto, un principio de obrar moral que dispone al sujeto para actos buenos. Mas la bondad del acto virtuoso consiste siempre en alcanzar la regla de los actos humanos y conformarse a ella. Esta regla es la recta razón, o Dios mismo, suprema regla del obrar moral de la que participa la razón humana. Y el acto de la esperanza, del que aquí hablamos, alcanza a Dios. En consecuencia, la esperanza es virtud verdadera, y del

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*: “(...) Sic ergo spes in parte sensitiva nominat quamdam passionem materialem, sed in parte intellectiva simplicem operationem voluntatis immaterialiter tendentis in aliquod arduum”.

más alto grado de valor virtuoso, en cuanto principio de una dirección de la acción humana hacia Dios¹⁶⁵.

Y debe ser virtud especial, porque donde se presenta una dificultad especial para obrar el bien, allí ha de situarse una virtud especial. Mas la esperanza tiene por objeto un bien arduo y especialmente difícil: la posesión de Dios.

No tiene consistencia la objeción de los que niegan que la esperanza sea una virtud: oponen que la esperanza se funda en el amor o deseo del bien divino interesado, puesto que se quiere el bien para nosotros. Así, amar a Dios como bien propio para uno mismo parece perverso e inmoral, porque implica subordinar Dios al hombre. Y Dios es fin en sí, que no puede ordenarse a nadie. Sin embargo, la objeción es, más que nada, aparente.

De dos modos se puede desear y amar algo por nosotros: como puro *medio* ordenado a nosotros en calidad de fin (como cuando amamos y deseamos los bienes exteriores), o como *sujeto a quien* amamos para ser perfeccionados por él. Es evidente, que del segundo modo amamos y esperamos a Dios como bien nuestro. No le referimos a nosotros como medio a fin, sino como suprema perfección a sujeto perfectible. En otras palabras, amamos y esperamos a Dios, porque Él es nuestro fin último.

Ahora bien, antes de exponer el tema de la esperanza teologal, que según Santo Tomás es la única que puede ser considerada como virtud, queremos aclarar que no es nuestra intención exponer toda la teología tomista de la esperanza sobrenatural. Fieles a la materia de este estudio nos limitaremos a mostrar selectivamente los principales elementos antropológicos de esta virtud¹⁶⁶. Por esto nos detendremos sólo en los siguientes puntos: objeto y motivos del acto de esperar, veremos la índole de la expectación esperanzada, su sujeto psíquico y el modo como la esperanza permite la apertura a los demás.

¹⁶⁵ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 1 resp: “(...) In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum et debitam regulam attingentem”.

¹⁶⁶ Somos conscientes que para realizar dicha labor filosófica es necesario tener una visión cristiana de la vida. Así lo expresa Pieper: “Un filósofo nunca podría pensar en explicar la esperanza como una virtud si no fuese al mismo tiempo un teólogo cristiano. Pues la esperanza o es una virtud teologal o no es en absoluto virtud”. Cfr. J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, cit., p. 41.

2.3. El objeto de la esperanza

a. Objeto principal y secundario

Hemos afirmado anteriormente que la esperanza como virtud, solamente puede ser virtud teologal. Esto quiere decir, entre otras cosas, que tiene como objeto propio a Dios. Santo Tomás precisa el objeto de la esperanza, afirmando que hay un objeto principal y otro secundario; éste último ordenado al primero. De este modo, el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios¹⁶⁷; y el objeto secundario son los medios sobrenaturales y temporales que se piden a Dios en orden a alcanzar el objeto principal¹⁶⁸.

Una doble consideración explica cómo es que la esperanza teologal tenga como objeto secundario, además de la gracia, los medios temporales.

En primer lugar, la analogía entre la esperanza y las otras dos virtudes teologales. La fe y la caridad tienen por objeto no solamente a Dios, sino a todas las criaturas en orden a Dios. De igual manera, el movimiento de la esperanza puede extenderse a todos los objetos creados, los acontecimientos y negocios temporales, en cuanto son aptos para ayudar al hombre en el camino a su fin último.

En segundo lugar, el Angélico, afirma que la plegaria es intérprete de la esperanza; podemos esperar todo aquello que podemos pedir a Dios¹⁶⁹. Pero la plegaria se extiende no sólo a los bienes espirituales, sino a toda clase de bienes temporales (salud, trabajo, negocios, etc.) y a males que queremos evitar. Todo esto lo podemos pedir a Dios y esperar de Él en orden a alcanzar el fin último. De esto surge una importante consecuencia: la esperanza virtud teologal encauza todas las esperanzas humanas.

¹⁶⁷ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 2 resp: “Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit, non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bona creaturae communicat, quam eius essentia. Et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna”.

¹⁶⁸ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 2 ad 2: “Ad secundum dicendum quod quaecumque alia bona non debemus a Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem aeternam. Unde et spes principaliter quidem respicit beatitudinem aeternam; alia vero quae petuntur a Deo respicit secundario, in ordine ad beatitudinem aeternam”.

¹⁶⁹ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 83, a. 6.

b. Arduidad del objeto de la esperanza

Vemos que la consecución del objeto principal de la esperanza virtud es sumamente difícil al hombre. Existe una desproporción radical entre Dios como es en sí mismo y las fuerzas naturales – cognitivas y apetitivas – del hombre. Por esto, si el hombre para llegar a la consecución del Bien Supremo actuase sólo con sus propias fuerzas, se encontraría ante un bien imposible de alcanzar. Frente a esto es necesario el auxilio divino que permita conseguir el bien esperado.

2.4. El motivo de la esperanza

Los supuestos filosóficos del motivo de esta virtud, los encontramos cuando Santo Tomás expone el doble movimiento de la esperanza: la que se apoya en las propias fuerzas y la que espera conseguir algo por el auxilio de otro¹⁷⁰. Es evidente que la esperanza teologal pertenece a esta segunda, la de quien espera mediante la ayuda de otro.

Consecuencia de esto, vemos que por necesidad el movimiento de esperanza tiene dos objetivos terminales: el bien que se espera conseguir y aquél por cuyo auxilio se espera alcanzarlo. Del primero de ellos hemos tratado en el apartado anterior; ahora resta glosar el segundo, que constituye el motivo de la esperanza. Para una mejor comprensión, el Angélico, lo distingue en principal y en secundario.

a. Motivo principal

Tenemos experiencia que por las solas fuerzas naturales del hombre, la posesión de Dios, resulta no solamente difícil sino imposible. Es un bien tan arduo, tal alto y escarpado, que no es accesible a ninguna criatura apoyada en sus solas fuerzas naturales. En este plan, el Bien divino no es objeto de esperanza, sino de desesperación. No sería un bien para nosotros, ni para ninguna criatura, sino solo para Dios.

¹⁷⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 2, ad 1.

Sin embargo, es cierto que la posesión de Dios es objeto de nuestra esperanza. Algo ha debido de intervenir para que de imposible nos la haga posible o asequible, aunque sumamente ardua y difícil. Y ese es el motivo o fundamento de la esperanza; el cual, no puede ser más que Dios mismo, porque a Él sólo es naturalmente posible y hacedero poseerse plenamente tal como es en sí¹⁷¹.

El argumento se basa en las condiciones mismas del objeto de la esperanza, como arguye siempre Santo Tomás. El objeto de la esperanza es un bien futuro, arduo y posible de ser alcanzado. Pero el bien divino al que tiende la esperanza teologal, no es posible o asequible para nosotros sino mediante el auxilio de la omnipotencia divina. La esperanza, pues, se apoya en este socorro de Dios omnipotente como en su propio motivo principal, ya que por Él esperamos alcanzar la beatitud.

Asimismo, en el reflexionar sobre las relaciones con el amor, vemos que la esperanza, en algunas ocasiones, es causada o motivada por el amor¹⁷², más aún, si se trata de un amor personal. Cuando uno se siente amado por una persona, confía y espera en ella. Si unimos este soporte psicológico al motivo de nuestra esperanza teologal, vemos que el amor que Dios nos tiene constituye también un fundamento a nuestra esperanza. Y ésta se fortalece cuando tiene certeza de ese amor divino; una certeza que nace de la fe en la fidelidad divina.

La esperanza teologal no se dirige al bien divino como posible sólo en el orden abstracto, sino también en el orden concreto y existencial. La posibilidad teórica se fundamenta en el simple poder divino. Más la posibilidad real y subjetiva, o para nosotros, se basa en el amor que Dios nos tiene y en la fe que Él cumple sus promesas. En otras palabras, la omnipotencia del auxilio divino es el motivo principal de nuestra esperanza, en cuanto presupone e incluye el amor y la fidelidad divina.

¹⁷¹ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 1 resp: “In quantum igitur speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur”.

¹⁷² Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 7 resp: “In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur, non enim est spes nisi de bono desiderato et amato”.

b. Motivo secundario

Además del motivo principal y fundamental se dan otros motivos secundarios, que no son, ni pueden ser autónomos, ni independientes del principal, sino que necesariamente deben ser tales por virtud del mismo y en relación íntima con él.

El tema del motivo secundario de la esperanza es planteado por el Angélico bajo la pregunta: “¿Si se puede lícitamente esperar en el hombre?”¹⁷³. Ante esto, Santo Tomás, afirma: motivos de esperar son todos aquellos agentes por cuyo auxilio marchamos en el camino a conseguir la bienaventuranza. Y las criaturas pueden ser tales causas e instrumentos secundarios, por las cuales podemos recibir dichos auxilios. En consecuencia podemos esperar en ellas. Dios, en efecto, es la única causa principal que nos puede llevar a sí, a conseguir nuestra perfección última en Él. Pero, así como esperamos otros muchos bienes secundarios en orden a la bienaventuranza, así también podemos esperar que las criaturas nos ayuden a lograr los medios para obtener el Bien Arduo¹⁷⁴.

El Aquinate llega a la siguiente conclusión: sí es lícito esperar en las criaturas, especialmente en el hombre – viador o bienaventurado -, pues son causas instrumentales o agentes secundarios que nos ayudan a conseguir cualquier bien ordenado a la consecución del Bien divino¹⁷⁵.

2.5. El acto del esperar teológico

Siendo pues la posesión de Dios y su omnipotencia auxiliadora el objeto y motivo principal de la esperanza, según consta por lo dicho anteriormente, es evidente que su acto propio y específico es esperar la consecución de dicho Bien por la ayuda

¹⁷³ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 4: “Utrum aliquis possit licite sperare in homine”.

¹⁷⁴ Podría entonces creerse que tales auxilios que esperamos de las criaturas se integran más bien en el objeto secundario de la esperanza. Entonces se precisa aquí el empleo de una distinción: dichas ayudas de las criaturas, como auxilios recibidos, pertenecen al objeto secundario, pues son los medios necesarios para alcanzar el fin. Pero, si miramos a las *causas o agentes* que han de darnos – los santos, el hombre viador – se integran en el motivo secundario, pues de ellos esperamos obtenerlos: Cfr. T. URDANOZ, *Introducciones y comentarios a la esperanza en Santo Tomás*, cit., p. 519.

¹⁷⁵ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 4 resp: “(...) licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur; et ab hominibus aliqua petimus”.

omnipotente de la gracia divina; en otras palabras: el acto propio y específico de la esperanza teologal es un esperar teológico; un esperar a Dios y un esperar en Dios.

Para entrar en este tema, Santo Tomás, señala la diferencia de los dos modos de esperanza. Él se basa en la distinción, que hemos ya mencionado anteriormente, de los términos *sperare* y *ex-spectare*; en el sentido que *sperare* significa el anhelo de conseguir por sus propias fuerzas el bien esperado, mientras que *ex-spectare* indica ese mismo anhelo apoyado en la ayuda de otro¹⁷⁶. Y como en la esperanza teologal anhelamos conseguir el Bien último por la ayuda de Dios y no por nuestras propias fuerzas, su acto específico se expresa mejor y más estrictamente por *ex-spectare* que por *sperare*.

Esto no quiere decir que la expectación en que la esperanza teologal consiste sea una simple espera pasiva del auxilio divino. El sujeto espera a Dios y espera en Dios ejercitándose activa y esforzadamente en la conquista de ese Dios a quien y en quien espera. El mismo Santo Tomás advierte, con sutileza, que la expectación de la esperanza no debe ser confundida con la pasiva *expectatio* de la longanimidad¹⁷⁷. No es la pura y simple espera de lo que ha de venir, sino la confianza en aquello que la elevación del ánimo y la propia operación personal están actualmente conquistando, potenciados por el auxilio divino.

2.6. Sujeto psíquico de la esperanza

La primera verdad que debe anteponerse aquí, pues va sobrentendida en la doctrina de esta cuestión, es que la esperanza, virtud teologal, es virtud propia del *homo viator*, del hombre en camino, en orden al fin último.

Es una verdad patente y centro de toda la problemática de la esperanza. En este mundo somos “viadores”, somos hombres que caminamos hacia nuestro destino eterno. Es el estado propio de la esperanza, que es tensión hacia los bienes eternos, aún no conseguidos, sino mirados como una meta futura.

¹⁷⁶ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 40, a. 2 ad 1.

¹⁷⁷ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 5 ad 3.

Situando el argumento en su concepción antropológica, el Angélico, indaga sobre la facultad de la que es propio el acto de esperar. La doctrina por él expuesta es casi unánimemente aceptada. Un caso aislado representa el pensamiento de San Juan de la Cruz, que asigna la esperanza a la memoria como sujeto propio de ella. La afirmación del Doctor Místico tiene sentido por la necesidad de señalar un sujeto psíquico distinto a cada una de las virtudes teologales: la fe está en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad. Son las tres potencias del alma, por lo que las tres virtudes teologales deben perfeccionar cada una de ellas en el orden indicado¹⁷⁸.

Laín Entralgo que ha trazado una historia de la “elpidología”, ha tratado encontrar un antecedente de esta doctrina en el pensamiento de San Agustín¹⁷⁹. Sin embargo, no parece evidente esta atribución. Lo cierto es que aparecen en el Hiponense, estrechas conexiones entre la memoria y la esperanza a través de la dimensión de temporalidad en que va inmersa la existencia del hombre; y cuyos elementos extremos son los acontecimientos pasados, que atesora la memoria, y la realidad futura, a que tiende la esperanza.

La experiencia nos enseña que de la memoria del pasado pueden surgir, a veces, las esperanzas y proyectos para el futuro, pero tal conexión causal, o unión de memoria y esperanza también la ha notado Santo Tomas como hemos ya puesto de relieve¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Cfr. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, c. 6, 1.

¹⁷⁹ Cfr. P. LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, cit., pp. 115-120. Así lo piensa el autor. El texto fundamental que alega es: *Confess.* X, c. 36, n. 58: “Acaso habremos de contar también esto entre las cosas despreciables? O hay algo que puede reducirnos a esperanza, si no es tu conocida misericordia, puesto que has comenzado a mudarnos?”. Aunque esta misericordia divina “nos vaya trocando en esperanza” a medida que la memoria va siendo purificada de contenidos tentadores; sin embargo, no parece ser esta conexión dispositiva, una razón que haga de la memoria sujeto de la esperanza. Otro texto es: *Confess.* X, c. 8, n. 14: “Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria [...] Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente”. Sin embargo, nos parece que San Agustín, en este texto, sólo habla del mencionado poder de la memoria de lo pasado para despertar proyectos y esperanzas para el futuro.

¹⁸⁰ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 32, a. 3.

A pesar de la relación estrecha existente entre las dos, el Angélico subraya con precisión cuáles son sus ámbitos respectivos; y cuando indaga sobre la facultad del acto de esperar, él afirma que ésta no puede ser la memoria.

Las razones de esto es, en primer lugar, porque la esperanza confiada pertenece a las facultades apetitivas y la memoria es potencia cognoscitiva; la memoria intelectual, además, no es distinta del mismo entendimiento. En segundo lugar, la esperanza es de lo futuro y la memoria de lo pasado, y no pueden pertenecer a la misma potencia dos actos contrarios.

Posteriormente, Santo Tomás nos recuerda la existencia de los movimientos apetitivos de la voluntad: “a los movimientos que en el apetito inferior se dan con pasión, son equivalentes otros movimientos semejantes sin pasión en el apetito superior”¹⁸¹. Partiendo de esto, señala que, como el Bien divino no es sensible, sino espiritual, corresponde a la voluntad, y no al apetito irascible, ser sujeto de la esperanza virtud¹⁸².

La voluntad, no el apetito sensitivo ni la memoria, es la sola facultad que, elevada y ayudada por la gracia de Dios que le infunde la virtud teologal de la esperanza, produce el acto teologal de esperar y es su sujeto inmediatamente psíquico.

3. DIMENSIÓN DE APERTURA DE LA ESPERANZA

3.1. Esperanza y alteridad

Permaneciendo en el ámbito de nuestro análisis antropológico, nos parece interesante examinar otro problema que el Aquinate se plantea, es decir “si se puede esperar para otro la bienaventuranza eterna”¹⁸³. Este tema ha sido objeto de múltiples

¹⁸¹ *S.Th.* II-II, q. 18, a. 1 resp: “similes motus qui sunt in appetitu inferiori cum passione, in superiori sunt sine passione”.

¹⁸² Cfr. *ibidem*: “Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum quod est obiectum principale huius virtutis non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto”.

¹⁸³ *S.Th.* II-II, q. 17, a. 3: “Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem aeternam”.

discusiones, que se centraron sobre el carácter comunitario de la esperanza teologal. En realidad no se trata de una extensión del objeto, sino más bien del sujeto para quien debemos esperar los bienes eternos.

Con respecto a la teología tradicional de la esperanza algunos estudiosos modernos creyeron haber hecho una innovación. Ellos sostienen que el objeto de la esperanza teologal no es sólo la posesión de Dios para el hombre que espera como un bien personal, sino como un bien comunitario, o para todos los hombres¹⁸⁴.

El P. Charles afirma que la tradición escolástica se había separado de la idea originaria de esperanza, siguiendo un texto de San Agustín que sentaba la tesis de la individualidad estricta de la esperanza¹⁸⁵.

Parece cierto que esta desviación y negación del sentido común de la esperanza en la edad media se debe a la influencia de un texto de San Agustín, citado también por el Angélico¹⁸⁶. El Hiponense señala en él las diferencias entre la fe y la esperanza. La fe, dice, es de cosas buenas y de cosas malas. Asimismo creemos cosas del pasado y del futuro; pero, la esperanza es sólo de cosas buenas, futuras y pertinentes a aquel que ejerce y mantiene la esperanza de ellas¹⁸⁷.

El texto fue incorporado por Pedro Lombardo a sus *Sentencias*, adquiriendo una autoridad indiscutible¹⁸⁸. Por ello los autores medievales afirmaban que el hombre sólo puede esperar para sí mismo. En cambio, Santo Tomás ha sabido reintegrar el aspecto comunitario en el objeto de la esperanza, volviendo por la exacta interpretación y sentido de la doctrina revelada, y aún del mismo San Agustín, que en

¹⁸⁴ Teólogos modernos pretenden haber hecho una innovación con respecto a la teología tradicional de la esperanza, la cual se había desviado de la doctrina revelada, dando un carácter puramente individual al esperar cristiano. Pero en la Revelación la esperanza es eminentemente comunitaria tanto en el aspecto objetivo como subjetivo. Así son los PP. Charles, Daniélou, H. de Lubac, y en parte, Olivier los que atribuyen con resolución esta dimensión comunitaria. Sin embargo, Ramírez haciendo un estudio exhaustivo, ve ya en San Agustín y en Santo Tomás los verdaderos intérpretes de esta dimensión comunitaria. Por tal razón, no se puede hablar de una innovación moderna.

En lo referente a este tema, me atengo en muy buena parte al estudio hecho por este autor. Cfr. S. RAMÍREZ, *La esencia de la esperanza cristiana*, cit., pp. 109-189.

¹⁸⁵ Cfr. *ibidem*: Ramírez, a lo largo del tema, hace una crítica fuerte al P. Charles, que pretendió dar como autor de la tesis sobre la esperanza comunitaria al teólogo T. Muniessa (S. XVII). Asimismo el autor da a conocer paso a paso los errores del P. Charles en su interpretación de San Agustín y Santo Tomás.

¹⁸⁶ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 3 sed contra: “est quod Augustinus dicit, in *Enchirid*, quod spes non est nisi rerum ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur”.

¹⁸⁷ Cfr. S. AGUSTÍN, *Enchiridion*, c. 8, n. 3. ML. 40, 235.

¹⁸⁸ Cfr. P. LOMBARDO, *Sentencias*, III, d. 26 c. 3.

otros escritos proclama una esperanza no privativa del sujeto, sino abierta a todos los demás hombres. Veamos el modo como el Angélico formula este pensamiento.

Ante todo, es necesario precisar que la bienaventuranza de toda la humanidad no constituye el objeto principal y esencial de la esperanza. Como se ha dicho, se trata de una virtud teologal, cuyo objeto y materia inmediata no puede ser sino Dios mismo. Por lo tanto, para que se de esperanza es suficiente ese objeto esencial; y sería la misma aunque hubiera sólo un hombre en el mundo que tendiese hacia él.

El Angélico fundamenta esta idea en la índole misma del movimiento de esperanza. Éste es como una tensión del apetito hacia el bien arduo. Pero el movimiento es siempre el término propio proporcionado al móvil; de ahí que la esperanza se refiere directamente al propio bien del que espera y no al de otro¹⁸⁹.

Las implicaciones antropológicas de esta metafísica del esperar ya han estado explicadas anteriormente. La esperanza como pasión, se funda en el amor concupiscente, o deseo del que espera, el cual de suyo tiende al bien del propio sujeto que espera. El deseo, por su naturaleza, es un movimiento del apetito que no tiene otro término sino el bien personal. Y la esperanza añade sobre este deseo una elevación y esfuerzo confiado hacia ese bien personal en cuanto arduo. Pero, el bien esperado para otro no es arduo para el que espera.

Más si la esperanza de suyo no reclama ser común; sin embargo, *está abierta* a ese carácter comunitario. Ello es debido por parte del objeto: Dios en sí. Santo Tomás dice con frecuencia que Él es bien común de todos, infinitamente comunicable y participable por todas las criaturas¹⁹⁰.

Es cierto que la esperanza tiende de por sí a ese Bien, no en cuanto comunicable a muchos, sino como propio. Pero el bien propio no se opone al bien común. Y puede ir englobado en un bien más general y socialmente comunicado, como ocurre con el bien temporal humano.

Sin embargo, para que se de el tránsito de la esperanza individual a la comunitaria se requiere por parte del sujeto un presupuesto fundamental: la unión de amor del sujeto con los otros. Sólo así se realiza una extensión del movimiento de la

¹⁸⁹ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 17, a. 3 resp: “Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili, et ideo spes directe respicit proprium bonum, non autem id quod ad alium pertinet”.

¹⁹⁰ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 26, a. 3; I, q. 60, a. 5 ad 5.

esperanza a los demás, que el amor une como uno solo con el sujeto expectante, de tal modo que el bien de ellos se convierte como bien propio. El sujeto expectante se prolonga por amor en los otros, y así puede abarcar a estos en la esperanza del bien propio, esperando también para ellos.

La razón más profunda que hace posible el paso de una esperanza individual a una común; o mejor, la condición que substituye el “yo” por el “nosotros” en el sujeto de la esperanza es una presuposición ajena a la esperanza misma: la unión de amor. Es el amor el que da sentido comunitario a nuestra esperanza.

Se discute sobre la naturaleza de este amor previo que se requiere para esperar por los demás, que no es precisada por el Aquinate. Algunos, como el P. Olivier, creen que se trata de la caridad sobrenatural. La esperanza informe sería siempre individualista. Sólo la información de la caridad daría al esperar su dimensión universal¹⁹¹.

Otros teólogos, como Juan de Santo Tomás, creen que basta la simple unión con los demás por amor de benevolencia natural para que mi esperanza se extienda a esperar para los demás los bienes eternos. La esperanza individual se fundamenta en el apetito natural del bien propio; por eso para la esperanza comunitaria basta cualquier amor de benevolencia que me una con los demás y que me haga mirar como propio el bien de ellos¹⁹².

En conclusión la esperanza por sí misma no tiene un carácter comunitario. Ella es sólo la tendencia o tensión al bien arduo que es deseado para el propio sujeto que espera; y la esperanza teologal no es de otra manera. Pero, si la esperanza de suyo no reclama ser comunitaria, sin embargo, está abierta a esa dimensión. Esto es posible a condición que exista una unión de amor del esperante hacia sus semejantes¹⁹³.

¹⁹¹ Cfr. T. URDANOZ, *Introducción y comentarios a la esperanza en Santo Tomás*, cit., p. 510.

¹⁹² Cfr. *ibidem*.

¹⁹³ Sin lugar a dudas, la relación mutua entre las virtudes teologales de la caridad y la esperanza, tiene su soporte psicológico en el amor y la esperanza naturales. Del mismo modo las dos abren al hombre a una dimensión de relacionalidad. El que mi unión de amor con otro me permita esperar para él algún bien, como si fuese propio, permite al hombre a abrirse a un dimensión relacional.

3.2. La virtud de la esperanza como principio integrador

La esperanza es virtud, y virtud teologal, justamente porque alcanza a Dios, suprema regla de la acción humana. El objeto divino le da la razón genérica de su ser como virtud y la razón propia de su excelsa especificidad como virtud teologal.

Es universal la influencia de las virtudes teologales en la vida moral. El hombre debe aspirar a que toda su actividad sea cada vez más elevada y sometida al espíritu sobrenatural de estas virtudes. Bien sabemos que las virtudes que rectifican el obrar humano en torno al fin deben ser principio directivo de todas las virtudes en torno a los medios, que son las morales, comunicándoles mayor elevación y perfeccionamiento.

Por eso la esperanza teologal ejerce influencia especial sobre las virtudes de su propia esfera, las que versan sobre bienes arduos o males difíciles a superar y se fundan en la magnanimidad, fortaleza, paciencia, constancia, etc. Lo enseña de modo claro Santo Tomás, cuando afirma que la esperanza no hace tender sólo a Dios, como bien arduo a conseguir, sino como fuente de auxilio en todos los negocios arduos, bienes a adquirir y males a evitar. Quien tiene esta virtud, espera no sólo conseguir a Dios, sino espera obtener todos los bienes necesarios, por arduos que sean, y a repeler todos los males, aún los más difíciles. Según esto, la esperanza virtud es principio de todas las operaciones que se dirigen al bien arduo¹⁹⁴.

De este modo la esperanza conforta en las tribulaciones y dificultades de la vida, acrecienta las fuerzas y da grandeza de ánimo, produce una firmeza invencible en las luchas de la vida y sobre todo proporciona una gran tensión y elevación del alma sobre las miserias del mundo.

La magnanimidad y la fortaleza son elevadas y perfeccionadas por la esperanza teologal y por ella ordenadas al fin sobrenatural. El hombre, con sus solas fuerzas naturales, por mucha grandeza de ánimo que tuviera, nunca podría esperar su

¹⁹⁴ Cfr. *In III Sent.* d. 26, q. 2, a. 2 ad 2. “(...) Similiter et spes non facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vincendis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia, obtinere: sperat omnia nociva, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est in homine principium omnium operationum quae ad bonum arduum ordinantur”.

perfección última, consistente en su unión con Dios, sin caer con ello en la presunción o en la desesperación.

Sin embargo, en toda esperanza natural se alude implícitamente a esta sobrenatural plenitud de ser, a la que se dirige la virtud teologal de la esperanza. De este modo, nuestras esperanzas naturales son como reflejos y sombras confusas de nuestra aspiración a la perfección última¹⁹⁵.

La esperanza natural, moderada por la magnanimidad, se ordena y llega a su plenitud en la esperanza virtud. Esta última, además de tener como objeto a Dios, tiene como objeto secundario los bienes temporales, y en razón de ello, abarca todas las esperanzas terrenas legítimas, las eleva y conduce a su fin último. No hay, pues, alguna esperanza humana sana, no hay optimismo legítimo que no pueda ser integrado por la esperanza teologal.

¹⁹⁵ Cfr. J. PIEPER, *Sobre la esperanza*, cit., p. 55.

CONCLUSIONES

En la *Suma de Teología* de Santo Tomás, se manifiesta una gran profundidad al tratar el tema de la esperanza. El Angélico quiso dar a esta cuestión una fuerte base antropológica, que supera a cualquier forma de naturalismo y psicologismo. La idea de esperanza de nuestro autor es una consecuencia de su concepción sobre el ser humano: aquello que caracteriza al hombre es ser imagen y semejanza de Dios; y como imagen del Dios viviente está llamado al encuentro con Él. Asimismo la visión beatífica del hombre, que es su felicidad, implica su actuar virtuoso en esta vida.

A partir del estudio que hemos llevado a cabo sobre la esperanza en la *Suma de Teología* de Santo Tomás, podemos obtener las siguientes conclusiones, que consideramos las más importantes de nuestra tesis, y que presentaremos de modo sistemático.

Pensamos que para tener una idea clara de la esperanza es necesario verla bajo una visión analógica. El término *spes* se configura en la mente de diversas maneras, según el modo y el sujeto donde la mente descubre que esa realidad se verifica. Así, hemos visto que la esperanza es pasión y es virtud. Asimismo, en cuanto pasión, la esperanza tiene como sujeto al hombre y al animal; por tal motivo, la noción de esperanza como pasión puede ser aplicada a ellos de modo análogo. El aspecto genérico de la clasificación de las pasiones hecha por el Angélico permite el uso de la analogía. De este modo, se pueden explicar pasiones como el amor, la alegría, la tristeza, la esperanza, etc. que no pueden ser comprendidas solamente a partir de la sensibilidad.

Sin embargo, la esperanza humana es distinta a la del animal. Encontramos el fundamento de esta diferencia en que los dos son seres esencialmente distintos; y como el orden de la acción sigue al orden del ser, es lógico que en las pasiones se de esta diferencia esencial. Esto se aprecia ya desde los inicios de la vida sensitiva. El apetito sensitivo del hombre tiene una excelencia sobre el del animal, en razón de su ordenación a la razón. Un elemento importante de esta superioridad es la excelencia de la cogitativa sobre la estimativa. La diferencia y superioridad de las pasiones del

hombre con respecto a las del animal se ven de modo patente en el orden de la acción: las pasiones que padece el animal siguen un curso necesario por obra del instinto; en cambio, en el hombre, éstas no lo conducen necesariamente a actuar. En el hombre no se da una relación de necesidad entre pasión y acción; todo lo contrario, esta relación es de apertura: el hombre puede modificar la pasión por medio de sus potencias superiores.

Por estas razones, la pasión de la esperanza en el hombre es distinta esencialmente a aquélla que se da en el animal. En este último la tendencia a esperar se manifiesta en modo necesario, mientras las manifestaciones de la esperanza en el hombre son orientadas por la racionalidad. En el ser humano la valoración de un bien futuro como posible es casi siempre debida a la iniciativa o al control de la razón; en cambio, en el animal la previsión de algo futuro como posible es debido por el instinto natural, cuyo autor es el entendimiento divino que prevé las cosas futuras. Esta distinción se ve con mayor claridad cuando el movimiento del esperar humano es expectación. En la expectación la valoración de la posibilidad de alcanzar el bien arduo es causada por la confianza en el auxilio ajeno; y esta esperanza no existe en los animales.

Según Santo Tomas la especie de la pasión se determina por el objeto. Ahora bien, el objeto de la esperanza es un bien que tiene tres condiciones: futuro, arduo y posible. Apoyándose en la arduidad del objeto, y en la diferencia esencial entre el apetito irascible y concupiscible, el Angélico hace la distinción entre la esperanza y el deseo. La esperanza supone siempre el deseo; pues, es movimiento del apetito hacia un bien futuro; sin embargo, se distingue de él por el aspecto específico de su significación: la atención expectante de algo determinado, la confianza de conseguirlo y un mayor impulso o extensión del apetito hacia ese objeto, porque envuelve mayor dificultad en obtenerlo. Esto quiere decir que la esperanza es una pasión específica, propia del apetito irascible. Éste añade, sobre el apetito de simple concupiscencia, el sentido de esfuerzo, de mayor impulso y confianza en vencer las dificultades que entraña el conseguir un bien arduo.

La esperanza se dirige hacia un bien futuro y arduo, pero juzgado como posible. Por esta última condición se tiene la diferencia esencial del objeto de la

esperanza, que la distingue de la desesperación. Cuando el bien arduo se presenta como imposible de alcanzar, brota en el sujeto la desesperación, reacción de rechazo con renuncia a conseguir el objeto deseado. En cambio, cuando el bien arduo es estimado como posible, nace en el sujeto el movimiento de la esperanza, pasión que supone el deseo del bien e implica una elevación del ánimo en el esperante para alcanzarlo.

El análisis del acto de esperar se completa con la consideración de sus causas o motivos. El Angélico llama, de modo general, causas de la esperanza a todas aquellas cosas que aumentan el poder del hombre, como las riquezas, la fortaleza, y en especial la experiencia. Así, la experiencia de haber realizado algo, nos hace juzgar que es posible lo que antes de actuar se consideraba imposible. Del mismo modo, con tales experiencias se adquiere la destreza, que posibilita la obtención de un bien arduo. Sin embargo, existen algunas experiencias que pueden ser causa de falta de esperanza. Por esta razón se concluye que la experiencia es una causa ambivalente (positiva o negativa). Unas veces nos mueve a juzgar como posible lo considerado antes como imposible, y otras veces produce el efecto contrario. Así, la experiencia de los éxitos es causa de esperanza, y la de los fracasos es causa contraria.

Santo Tomás sostiene que la juventud es también una de las causas de la esperanza. Puesto que el objeto del esperar es un bien futuro, posible y arduo, resulta natural que en los jóvenes abunde la esperanza; pues sus vidas están llenas de porvenir, inexperiencia y animosidad. Sin embargo, los jóvenes llevados por su entusiasmo e inexperiencia, muchas veces juzgan y consideran con facilidad que una cosa es posible; es decir, les falta una visión real de las verdaderas posibilidades. Por esto, ante el riesgo de débiles esperanzas, el Angélico prefiere la esperanza moderada por la virtud.

En el análisis de la relación entre esperanza y amor se ve uno de los efectos o influencias más importantes de esta pasión. Dicha relación es recíproca. Hay casos en que el amor engendra esperanza; existen otros en que la esperanza es causa de amor. Sucede lo primero cuando la esperanza es un *sperare* y la consecución del bien depende principalmente de nosotros mismos; es decir, cuando el amor al bien futuro nos mueve al deseo y a la esperanza de ese bien. Se presenta la posibilidad recíproca

cuando nuestro esperar es un *expectare (ex alio spectare)*, y el logro del bien depende principalmente de otro. En tal caso, porque esperamos que nos pueden venir bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como nuestro bien, y de esta manera comenzamos a amarle. Así desde su nivel pasional, este modo de esperanza permite la apertura a los demás, constituyendo una pasión que evidencia una de las características del hombre, su relacionalidad.

La pasión de la esperanza produce también influencias de mayor efectividad en todas las obras humanas, porque despierta energías y desarrolla un mayor impulso y esfuerzo en la acción. Causa la alegría y el gozo, propios de los bienes que se esperan, lo que contribuye en alto grado a la eficacia de la acción. La esperanza, como elemento impulsor del actuar humano, hace más fácil la consecución de metas y fines arduos que hacen posible el desarrollo de la historia del hombre.

Santo Tomás no señala a la esperanza como virtud moral porque ella es una pasión. Además su movimiento importa cierta imperfección en su naturaleza: la esperanza es de lo que no se posee; y por esta razón no alcanza a la condición de virtud. Asimismo, a esta esperanza le falta la firmeza indefectible de dirigirse al bien. Ante esta situación el Aquinate presenta un sugestivo pensamiento. En primer lugar, la pasión de la esperanza, para que sea verdaderamente humana, es necesario que se racionalice por participación y se ordene armoniosamente en el ejercicio de una virtud moral. Esta virtud es la magnanimidad que regula la esperanza, evitando que ésta se encamine hacia la presunción o al extremo contrario de la desesperación. En segundo lugar, la esperanza es virtud sólo cuando alcanza la firmeza indefectible de dirigirse al bien y esto es cuando tiene a Dios por objeto y causa; es decir, cuando es virtud teologal.

La esencia de la esperanza teologal, como acto y virtud, resulta de la integración de objeto, motivo y sujeto propios, que son sus principios especificativos. La esperanza teologal se define por el fin, pero abarca también los medios aptos que nos conducen hacia él sin perder por eso su unidad específica. Así la esperanza abarca unitariamente la posesión de Dios (objeto principal) y todos los medios sobrenaturales y temporales (objeto secundario), que nos conducen a ella. En cuanto al motivo, podemos decir que el hombre puede esperar y espera porque Dios es un Bien, y

porque Él le ayuda. De este modo surge el acto de esperar teológico, que es una expectación, por la cual esperamos conseguir el Bien Sumo por la ayuda divina y no por nuestras fuerzas. Por esta razón el esperar *a* Dios y el esperar *en* Dios son dos momentos de la esperanza íntimamente conexos entre sí. En cuanto al sujeto de la esperanza teologal, podemos decir, que ésta es propia del ser humano en camino hacia Dios. Sin embargo, para que pueda esperar, el hombre necesita estar capacitado de facultades de naturaleza y de gracia. Siendo el objeto propio de la esperanza teologal el Bien Sumo a conseguir, totalmente espiritual y sobrenatural, fácilmente se entiende que su sujeto psíquico inmediato no puede ser otro que la facultad espiritual del bien; es decir, la voluntad.

Otro punto interesante, al cual hemos podido sólo señalar, es el tema de la dimensión de apertura de la esperanza, debida a su relación con el amor. Si bien es cierto que el sujeto principal es el propio esperante, sin embargo, a condición de que exista una unión de amor de él hacia sus semejantes, es posible esperar para los demás como para sujeto secundario. La esperanza es siempre personal, pero está abierta a una dimensión de alteridad por su relación con el amor.

La idea que la esperanza llega a su plenitud de significado cuando tiene por objeto a Dios, nos lleva a la consideración que nuestras esperanzas naturales se integran en la esperanza virtud teologal. Esto nos permite decir que “esperar algo” es como un reflejo de nuestra aspiración a “esperar Todo”. La esperanza es un indicativo de que el hombre está abierto a la trascendencia. Ella es una disposición natural del hombre hacia Dios, y un don gratuito de parte de Él a la búsqueda del hombre, que no se satisface con bienes finitos y pasajeros, porque está orientado al bien en su totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

1. Santo Tomás de Aquino

In libros Sententiarum Petri Lombardi expositio, versión bilingüe latín-italiano publicada por: Edizioni Studio Domenicano, VI vol., Bolonia 2000-02.

In libros De Anima Aristotelis expositio, Marietti, Turín 1959, traducción italiana de Adriana Caparello, publicada por: Abete, Roma 1975.

Quaestiones Disputatae De Veritate, Marietti, Turín-Roma 1965. Versión bilingüe latín-italiano publicada por: Edizioni Studio Domenicano, Bolonia 1992.

Summa Contra Gentiles, Marietti, Turín 1967. Trad. española: BAC, Madrid 1967

Summa Theologiae, Edición latina: Marietti, Turín-Roma 1950. Traducciones: BAC, Madrid 1998 (española); Adriano Salani, Florencia 1964 (italiana).

2. Obras sobre la esperanza

2.1. Libros

LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, Alianza, Madrid 1984.

PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, Rialp, Madrid 1961.

RAMÍREZ, S., *La esencia de la esperanza cristiana*, BAC, Madrid 1960.

RODRIGUEZ ROSADO, J.J., *Angustia existencial y esperanza cristiana*, Rialp, Madrid 1964.

2.2. Artículos

CAI, R., *Speranza ed esperienza*, en: "Vita Cristiana" 24 (1955), pp. 99-116.

MANZANEDO, M., *La esperanza y la desesperación*, en: "Studium", Avila, 33 (1993), pp. 79-108.

MUÑOZ PEREZ VIZCAÍNO, J., *La esperanza. Sus componentes afectivo y cognoscitivo*, en: "Pensamiento" 9 (1953) pp. 329-345.

PELLECCHIA, P., *Il nucleo tomistico della speranza*, en: "Aquinas" 38 (1995/3), pp. 501-527.

PIEPER, J., *Speranza e storia* en: "Studi cattolici", Anno X, Dicembre (1966), pp. 4-13.

- POLO, L., *La esperanza*, en: “Scripta Theologica” 30 (1998/1), pp. 157-164.
- PUPI, A., *La speranza secondo Tommaso d'Aquino*, en: “Studium”, Roma, 70 (1974), pp. 639-659.
- RODRÍGUEZ, V., *La esencia y dimensiones de la esperanza teologal*, en: “Teología Espiritual”, Valencia, 17 (1973), pp. 159-187.
- RUSSO, F., *Eredità e speranza. Il futuro e il passato nell'esistenza umana*, en: “Per la filosofia. Filosofia e insegnamento” 18 (2001), pp. 53-65.
- SALAZAR, S., *¿Identidad entre confianza y esperanza?*, en: “Scriptorium Victoriense” 19 (1972), pp. 273-293.
- URDANOZ, T., *Introducciones y comentarios a la esperanza en Santo Tomás*, en: *Suma de Teología*, II-II, q. 17-22, BAC, T. VII, Madrid 1959, pp. 475-639.

3. Otras obras

3.1. Libros

- ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.
- AGUSTÍN, *Confesiones*, edición bilingüe latino – español publicada por: BAC, Madrid 1991.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid 2000. Traducción de Julio Pallí Bonet.
- BLANCO, G.P., *Curso de Antropología Filosófica*, EDUCA, Buenos Aires 2002.
- ELDERS, L.J., *La filosofía della natura di San Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.
- FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid 1982.
- FORCELLINI A., *Lexicon totius latinitatis*, Patavii 1965, T. 4.
- LOMBO J.Á., *La persona humana en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001.
- MALO, A., *Antropologia dell'affettività*, Armando Editore, Roma 1999.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001.
- STAGNITTA, A., *L'antropologia in Tommaso d'Aquino. Saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, EDI, Napoli 1979.

TORRELL, J.P., *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994.

3.2. Artículos

BOGANELLI, E., *Alcuni aspetti della psicologia e la fisiologia delle passioni secondo S. Tommaso*, en: "Bollettino Filosofico", Anno 1, n. 3 (1935), pp. 53-68.

MALO, A., *L'angoscia come situazione limite della sofferenza umana*, en: R. ESCLANDA - F. RUSSO (ed), *Homo Patiens. Prospettive sulla sofferenza umana*, Armando Editore, Roma 2003, pp.117-140.

RAMÍREZ, S., *La Magnanimidad*, en: "Lumen" 3 (1954), pp. 3-19.

UBEDA PURKISS, M., *Introducción al tratado del hombre*, en: *Suma de Teología*, I, BAC, T. III, Madrid 1954, pp. 3-82.

—, *Introducción al tratado de las pasiones*, en: *Suma de Teología*, I-II, BAC, T. IV, Madrid 1954, pp. 579-623.