

La esperanza según santo Tomás de Aquino¹

Mauro Gagliardi

Profesor ordinario de la Facultad de Teología en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

I. La esperanza en nuestros días

En el siglo XX, tras las tragedias provocadas por los totalitarismos rojo y negro, el tema de la esperanza volvió a plantearse, sobre todo por pensadores de izquierda como el marxista alemán Ernst Bloch, con su libro *Das Prinzip Hoffnung*², en el que la esperanza se interpreta como la fuerza del hombre para querer construir la realidad. Esta visión imanentiza el tema de la esperanza³ y lo entiende en función del devenir mundano, del cambio, desvinculándolo de una ley moral estable y objetiva. Por eso, el discurso sobre la esperanza entendida como virtud, aunque solo sea humana, ha quedado eclipsado. La reflexión ética reciente ha dejado de lado el tema de la virtud y una parte importante de la teología moral ha seguido estas nuevas orientaciones, sintetizadas eficazmente por el filósofo escocés Alasdair McIntyre en su libro de 1981 titulado *After Virtue: A Study in Moral Theory*⁴, en el que lamenta la desaparición de la moral de las virtudes en la sociedad actual y busca vías útiles para reintroducirla. La cuestión es que una ética que gira en torno a las virtudes no es una ética subjetiva ni una ética de situación, sino una ética objetiva y teleológica. Es la ética de quien busca la verdad con la razón y la persigue en la vida moral con la voluntad, realizándose así a sí mismo en el fin ético.

¹ Conferencia impartida el 4 de marzo de 2025 en el Palazzo Municipale di Roccasecca, en el marco del Congreso de Estudios *La speranza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino*, organizado por la ciudad de Roccasecca en el contexto de las celebraciones por el VIII centenario del nacimiento del Doctor Angélico.

² Edición italiana: E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2004².

³ Bloch aplicó su propio sistema filosófico también al texto bíblico. Propone la «deteocratización» de la Biblia, es decir, releer las Escrituras de manera antropocéntrica, eliminando la concepción de Dios como soberano trascendente y valorizando el mensaje de liberación intramundana contenido en la Biblia. El ateísmo humanista de Bloch considera irreconciliable la contradicción entre un Dios trascendente y el hombre, por lo que propone sustituir la idea divina de trascendencia por un antropológico «trascender sin trascendencia». Cf. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1980.

⁴ Edición italiana: A. MCINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007².

El modelo subyacente es el de las virtudes dianoéticas y éticas de las que habla Aristóteles: las primeras conducen a la verdad, mientras que las segundas conducen al bien. No es el hombre quien crea el sentido y decide lo que está bien o mal. La virtud hace bueno el acto humano y, en consecuencia, hace bueno al hombre. Lo que es verdadero a nivel de las virtudes naturales se confirma y se eleva al nivel de la gracia, donde el Bien del hombre es también su Fin último, es decir, Dios.

Uno de los medios utilizados en el siglo XX por aquellos que han inmanentizado la esperanza –reduciéndola a esperar lo que el hombre establece que puede realizar– es la acusación, repetidamente dirigida a la esperanza cristiana, de representar una distracción de esta vida, de nuestro compromiso con el mundo. La acusación no solo vino de los filósofos que quisieron recuperar el «sentido de la tierra» (F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*)⁵ invitando a los hombres a no creer en los predicadores de esperanzas ultraterrenas fantasmagóricas, sino también de ciertos teólogos que sustituyeron la esperanza escatológica por la liberación intramundana⁶, como si ambas cosas fueran incompatibles.

En este primer cuarto del siglo XXI, el mensaje inmanentizado y antropocéntrico de la esperanza ha sido ya asimilado: muchos, demasiados de nuestros contemporáneos esperan solo en el hombre y en sus capacidades técnico-científicas, y no en las intervenciones de

⁵ Edición italiana: F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Bompiani, Milano 2010.

⁶ La primera referencia que nos viene a la mente es, por supuesto, J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2017⁹ (original alemán 1964). Influenciado por Bloch, Moltmann propone no limitar la esperanza cristiana solo para el más allá, centrándose también (y sobre todo) en la esperanza en el cambio intrahistórico. Para él, la escatología sanamente entendida tiene efectos movilizados, revolucionarios y críticos que ejerce sobre la historia que debemos vivir en el presente. Para el teólogo protestante alemán, «el cristianismo es escatología desde el principio hasta el final, y no solo en el apéndice: es esperanza, es orientación y movimiento hacia adelante y, por lo tanto, también es revolución y transformación del presente». En el ámbito católico, se puede citar a los representantes de la teología de la liberación (y de algunas de sus ramificaciones, como la teología de la revolución), como expresión de la inmanentización social de la esperanza. No es casualidad que estos autores también se vieran influidos por la filosofía marxista, tal y como se desarrolló entre los años sesenta y setenta del siglo XX. Por lo tanto, resulta especialmente esclarecedora la enseñanza de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia* (22 de marzo de 1986), que en los nn. 58-59 recuerda el recto horizonte teológico y cristocéntrico de la esperanza y de la liberación cristianas, para concluir en el número 60 que la esperanza, entendida correctamente, «no atenúa el compromiso a favor del progreso de la ciudad terrena, sino que, por el contrario, le da sentido y fuerza. Ciertamente, hay que distinguir cuidadosamente entre el progreso terrenal y el crecimiento del reino, que no son del mismo orden. Sin embargo, esta distinción no es una separación». Por lo que se refiere a la inspiración marxista de las teologías de la liberación, cf. Id., *Libertatis nuntius* (6 de agosto de 1984), cc. VII-X.

la Providencia divina en el mundo, y aún menos se dan por completo a la esperanza de la vida eterna. De palabra, muchos siguen diciendo que creen en ella, pero se vive *etsi vita aeterna non daretur*. En consecuencia, no se vive *in spe*, sino *sine spe*. Si se me permite poner un ejemplo, recordemos el eslogan que surgió durante las primeras fases de la covid: «Todo irá bien». Palabras que traicionan la necesidad de esperanza, la cual se ve frustrada cuando el hombre confía solo en sí mismo, como dice Dios a través del profeta Jeremías: «Maldito el hombre que confía en el hombre y pone su apoyo en la carne, alejando su corazón del Señor» (*Jer 17,5*).

La Iglesia, en su Magisterio reciente, ha retomado en varias ocasiones el tema de la esperanza, en contraposición a las mencionadas visiones parciales y reduccionistas. Podemos recordar, por ejemplo, la encíclica *Spe Salvi* de Benedicto XVI⁷, así como la invitación del papa Francisco a los jóvenes: «¡No dejéis que os roben la esperanza!»⁸. También el actual jubileo ordinario de 2025 tiene por título «Cristo, nuestra esperanza». Es oportuno, por tanto, dirigir nuestra atención a lo que el más grande de los Doctores de la Iglesia enseñó sobre la esperanza, para que su comprensión nos ayude a redescubrir qué es la verdadera esperanza cristiana y nos anime a vivirla, con la gracia de Dios.

II. La esperanza según santo Tomás de Aquino

A. Las obras en las que trata de ella

Santo Tomás trató la esperanza de dos maneras: como acto natural del hombre y como virtud sobrenatural dada por Dios. Aquí nos centraremos únicamente en la esperanza como virtud teologal, dentro de una visión puramente teológica. En cualquier caso, como siempre en santo Tomás, el tratamiento de lo sobrenatural supera, precisamente, el ámbito natural, pero no lo contradice, dada la famosa afirmación: «La gracia no elimina la naturaleza, sino que la

⁷ Cf. BENEDICTO XVI, *Spe salvi* (30 de julio de 2007); sobre ella, cf. M. GAGLIARDI, «L'enciclica *Spe Salvi*. Alla luce di *Deus Caritas est* e della teologia di Joseph Ratzinger», *Communio* 215 (2008), 59-79.

⁸ El Papa ha indicado claramente que no se trata de una simple esperanza intramundana o material: «Nosotros acompañamos, seguimos a Jesús, pero sobre todo sabemos que él nos acompaña y nos carga sobre sus hombros: en esto reside nuestra alegría, la esperanza que hemos de llevar en este mundo nuestro. Y, por favor, no os dejéis robar la esperanza, no dejéis robar la esperanza. Esa que nos da Jesús» (FRANCISCO, *Homilía en la Misa en ocasión de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud*, 24 de marzo de 2013). Sobre la esperanza como virtud teologal, cf. la *Audiencia general* del 8 de mayo de 2024.

perfecciona»⁹. La virtud teologal de la esperanza no contradice los elementos propios de la esperanza como acto natural del hombre, sino que los mantiene y los eleva a un nivel superior.

Sin tener en cuenta las numerosas referencias dispersas, especialmente en sus comentarios bíblicos, observamos que el Aquino trató el tema de la esperanza en las siguientes obras: en su juvenil *Comentario a las Sentencias*, donde se ajustó al esquema establecido en el tratado por Pedro Lombardo, que le había dedicado solo una distinción (d. 26), formada por cinco breves capítulos. Luego se refirió a ella en la *Summa contra Gentiles*¹⁰, en un capítulo destinado a explicar que la esperanza proviene de la gracia. Sin embargo, el carácter apologético de esa *Summa* impedía extenderse mucho sobre las virtudes teologales. En cambio, encontramos la verdadera exposición en dos textos de su madurez: la II-II de la *Summa Theologiae*¹¹ y la *Quaestio disputata de spe*¹². Por último, cabe mencionar que santo Tomás habría querido ofrecernos una exposición más amplia sobre la esperanza en la segunda parte del *Compendium Theologiae*, pero, lamentablemente, la exposición se interrumpió casi inmediatamente, a las pocas páginas de comenzar la redacción de esa parte, y nunca se reanudó.

Los dos tratados fundamentales sobre la esperanza son, por lo tanto, la II-II de la *STh* y la *QD de spe*. Santo Tomás trabajó en ambos al mismo tiempo, entre 1271 y 1272, durante su segundo período de enseñanza en París. La exposición de la *QD de spe* es más breve y menos articulada que la de la *STh*, aunque, como es obvio dada la contemporaneidad de las redacciones, existe un acuerdo total entre los dos textos.

Es muy difícil determinar qué obra se redactó primero. Si santo Tomás compuso primero la *STh*, entonces la *QD de spe* debe considerarse una especie de presentación resumida de ese tratado, sometida en clase a la reacción de estudiantes y colegas. Por el contrario, si se considera que santo Tomás abordó primero el debate sobre la esperanza en el aula, escuchando opiniones y argumentos incluso contrarios a los suyos, la *QD de spe* representaría una preparación para la redacción más amplia ofrecida posteriormente en la *STh*. No nos corresponde resolver la cuestión de la precedencia cronológica. A efectos de este breve ensayo, optamos por seguir primero la *QD de spe* y luego referirnos a la *STh*. En este contexto, retomamos solo los contenidos esenciales de la *QD de spe*, sin seguir al pie de la

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (de ahora en adelante *STh*), I, 1, 8, ad 2.

¹⁰ Cf. ID., *Summa contra gentiles*, III, 153.

¹¹ Cf. *STh*, II-II, qq. 17-18.

¹² De ahora en adelante usaremos la sigla *QD*.

letra el orden del tratado establecido por santo Tomás, para luego añadir algunos elementos adicionales tomados de la *STh*.

B. La *Quaestio Disputata de spe*

1. Relación con las otras virtudes

La *QD de spe* forma parte de una serie de cuestiones sobre las virtudes, donde también se trata la fe y la caridad. Pero, en un sentido más amplio, debe situarse en el conjunto de las *quaestiones disputatae* de santo Tomás, cuya primera serie comienza con los problemas inherentes al conocimiento porque, en la antropología del Angélico, el intelecto tiene prioridad sobre el apetito, es decir, sobre la voluntad: en efecto, no se desea más que lo que se ha conocido previamente. En el trienio 1256-1259 (durante su primer período parisino), santo Tomás trató cuestiones que luego confluyeron en la *QD de veritate*. También la *QD de fide* entra en el ámbito del conocimiento (en este caso, del conocimiento sobrenatural). En particular, en los años 1258-1259, el Aquinate se ocupó del apetito, de la voluntad y de las pasiones y, por último, de la gracia, pero en ese momento aún no había tratado sobre la esperanza como virtud. Es precisamente durante su segundo período parisino (1268-1272) cuando desarrolla las *QD de virtutibus*, donde también encontramos la *QD de spe*. La *QD de spe* analiza esta virtud en cuatro artículos, presentando su tema, su relación con la fe y la caridad y, finalmente, proponiéndola como virtud cristiana del viador.

Santo Tomás distingue claramente entre la esperanza como pasión puramente humana y la esperanza como virtud teologal. Desde el punto de vista natural, la esperanza no es una virtud y, sin embargo, contiene los elementos que también encontramos en la esperanza sobrenatural. La primera es solo una tendencia natural y no teologal, porque ninguna tendencia humana puede alcanzar a Dios como su propio objeto. Las virtudes teologales, de hecho, son aquellas virtudes que tienen a Dios como objeto. En cambio, en el orden sobrenatural, por la intervención de la gracia, la virtud de la esperanza tiende a Dios como a su propio bien futuro, arduo, pero posible de alcanzar.

La pasión humana de la esperanza se refiere al apetito irascible del hombre. Recordemos que, para el Angélico, el hombre tiene un apetito sensible, que se distingue en irascible y concupiscible: lo que es agradable para los sentidos es objeto del concupiscible, mientras que lo que supera los obstáculos del placer es objeto del irascible. La esperanza, también a nivel natural, se refiere a un bien difícil o arduo de alcanzar. Por lo tanto, se refiere al apetito irascible

del hombre. Todo ello se aplica a los bienes sensibles. Por su parte, la esperanza teologal no puede tener que ver con ningún poder sensible del hombre, porque Dios no es objeto de conocimiento sensible. La esperanza debe pertenecer claramente a la facultad apetitiva del hombre, porque su objeto es el bien en cuanto deseado. Como Dios no puede ser objeto del apetito sensible, la esperanza teologal se ejercerá en la facultad apetitiva de la razón, que es la voluntad. La distinción es muy clara: la esperanza como hecho natural se ejerce en el apetito sensible irascible del hombre, mientras que la esperanza como virtud teologal reside en la facultad superior de la voluntad, llamada también apetito de la razón. Y mientras que la esperanza natural desea el bien sensible, la esperanza teologal apetece el bien inteligible.

Al distinguir, sin contraponer, los dos tipos de esperanza, santo Tomás indica también qué facultad humana ejerce una u otra, iluminándonos respecto a las cuestiones mencionadas al principio, relativas a la actual inmanentización de la esperanza, hoy en día dirigida en exceso solo a cosas materiales. Sin embargo, también se puede plantear una objeción a santo Tomás, por el hecho de que vincula la esperanza a la voluntad y no al intelecto. La objeción se basa en el hecho de que la esperanza cristiana se caracteriza por la certeza; no en el sentido de que sea seguro que obtendremos la vida eterna, sino en la certeza de que la vida eterna existe y que puede alcanzarse (de lo contrario, no la esperaríamos). La certeza, sin embargo, es algo que pertenece al conocimiento, es decir, al intelecto, y no a la voluntad. ¿No deberíamos entonces decir que la esperanza reside en el intelecto?

Santo Tomás responde que la certeza de la esperanza deriva de la certeza de la fe, la cual sí se encuentra en el intelecto: el querer sigue al conocer y, así, a la certeza intelectual de la fe corresponde la certeza de la esperanza por participación en ella. También esta enseñanza ilumina nuestro presente, haciéndonos comprender que la razón principal por la que muchos han perdido hoy la verdadera esperanza es porque han perdido la certeza de la fe. De hecho, la esperanza sigue a la fe. Donde la fe se debilita, también disminuye la esperanza. Las tres virtudes teologales se mencionan juntas en *1Cor 13,13*: están íntimamente unidas entre sí, y también tienen una relación establecida según un cierto orden, por el cual la fe precede, la esperanza sigue y la caridad es la coronación de ambas. Santo Tomás, en el artículo 3 de esta QD, explica las razones por las que la esperanza precede a la caridad, pero añade también que esto es cierto en lo que se refiere a la primera generación de la caridad en nosotros. Luego hay una segunda infusión de la caridad que hace que la esperanza y la fe crezcan, porque cuanto más se ama, más se

cree y se espera. De este modo se pone de manifiesto la continua circularidad que existe entre las tres virtudes teologales: cuanto más se cree, más se espera; cuanto más se espera, más se ama. Pero, a su vez, cuanto más se ama, más se fortalecen la esperanza y la fe.

2. Elementos esenciales

La esperanza, también como virtud teologal, posee los cuatro factores de la esperanza natural: tiende ante todo a un objeto bueno y nunca al mal. Ese bien es futuro, difícil de obtener, pero alcanzable. El objeto de la esperanza es, ante todo, el bien. Este elemento ya había sido afirmado por santo Tomás en la I-II de la *STh*, al tratar de las virtudes en general. Allí decía que «la virtud humana, que es un hábito operativo, debe ser un hábito bueno y hecho para realizar el bien»¹³. No hay virtud donde hay un mal hábito en el hombre. Este elemento natural de la virtud permanece y se eleva en la virtud teologal. En concreto, la esperanza tiene por objeto el Bien supremo, Dios. Es la virtud que tiende hacia el disfrute del Bien supremo. Si la esperanza tendiera hacia un mal, no sería esperanza, sino miedo. Además, tiende hacia un bien que no está presente, sino futuro, de lo contrario no sería esperanza, sino alegría o placer en la posesión ya realizada de ese bien. Además, este bien futuro debe ser difícil, es decir, arduo de conseguir, porque, si fuera fácil, podría ser como mucho objeto de deseo, pero no de verdadera esperanza. Por último, el bien objeto de la esperanza, por difícil que sea, debe ser posible, es decir, alcanzable, porque nadie puede esperar algo si sabe que es imposible obtenerlo. En este caso, en lugar de la esperanza, se produciría la desesperación. Retomando lo dicho: el objeto de la esperanza es un bien entendido como futuro, arduo y posible. Si faltara aunque fuera una sola de estas cualidades, dicho objeto no se referiría a la esperanza.

Además, un bien puede alcanzarse por las propias fuerzas o con la ayuda de alguien. En el caso de la esperanza teologal, es imposible alcanzar su objeto por nuestras propias fuerzas, porque su bien esperado es la vida eterna, que es un bien sobrenatural, es decir, inalcanzable solo con las fuerzas naturales del hombre. Esta es la razón por la que la esperanza teologal tiende a un objeto que tiene dos aspectos, o si se quiere, a dos objetos: al bien que se debe alcanzar –la vida eterna– y a Aquel en cuya ayuda confía para alcanzarlo, es decir, Dios. También otras cosas pueden formar parte del objeto de la esperanza cristiana, pero solo en la medida en que nos ayudan a alcanzar el objeto primario, es decir, el disfrute de Dios en el cielo. Es en relación con esta visión de Dios que esperamos que Él

¹³ *STh*, I-II, 55, 3.

nos ayude en la tierra, mediante beneficios tanto espirituales como materiales.

Esto nos ayuda a comprender mejor por qué santo Tomás subraya que la esperanza teologal es gracia, ya que no proviene de nuestra naturaleza, sino que es infundida en el alma por Dios. Esta virtud no la obtenemos por mérito propio, sino que es un don generoso del Todopoderoso. Es cierto –y el Angélico lo subraya– que para ir al cielo hay que merecerlo. En este sentido, el mérito de nuestras obras es necesario, junto con la gracia, para nuestra salvación. Pero santo Tomás señala con perspicacia que el mérito no precede a la esperanza, sino que precede a lo que se espera. En otras palabras: recibimos esta virtud sin mérito previo, pero, una vez recibida, ella espera en nosotros nuestra salvación obtenida con mérito. El mérito se vincula a la esperanza porque ésta espera que merezcamos salvarnos, colaborando con nuestras obras a la gracia de Dios.

3. Colocación natural y existencial

Otro aspecto muy interesante de las reflexiones de santo Tomás consiste en lo que podríamos llamar la ubicación de la esperanza con respecto a sus polos de atracción. La esperanza, como se ha dicho, se ubica en la voluntad como en su propio sujeto. Sin embargo, la voluntad siempre está relacionada con la razón, de la que depende. Además, la voluntad tiende hacia un objeto y, al tender hacia él, se relaciona con las pasiones y produce determinadas acciones. ¿Cómo se sitúa la esperanza con respecto a estos polos? Para responder, conviene recordar que, según Aquino, existen diferentes tipos de virtudes: las intelectuales, las morales y las teologales. Las intelectuales (intelecto, ciencia, sabiduría, etc.) se refieren a la facultad cognitiva y su tarea es alcanzar la verdad en cuanto es «el bien del intelecto». Las virtudes morales, por el contrario, se sitúan en medio de los polos mencionados, porque su tarea consiste en aplicar la regla de la razón a su propio objeto, es decir, las pasiones y las operaciones humanas. En otras palabras, estas virtudes ejercen el dominio de la voluntad sobre las pasiones, de acuerdo con la razón. En este sentido, se dice que las virtudes morales ejercen una especie de moderación en el ser humano, porque someten los apetitos sensibles (concupiscibles e irascibles) a las exigencias de la racionalidad. Si pasamos ahora a las virtudes teologales, observaremos que no se encuentran en el medio, si consideramos su objeto formal, es decir, Dios. Desde el punto de vista formal, la esperanza no está en el medio, sino que, en cierto sentido, es una virtud extrema: porque el hombre espera con todo su ser alcanzar la visión de Dios. Sin embargo, si consideramos el objeto material, la esperanza

puede encontrarse accidentalmente en el medio, como las virtudes morales.

Para explicar este hecho, santo Tomás pone un ejemplo, recurriendo a la virtud teologal de la fe. También esta es, en cierto sentido, extrema, porque tiende intensamente hacia el polo de la Primera Verdad, que es Dios. Pero si consideramos el objeto material de la fe, es decir, las doctrinas reveladas, la fe católica se encuentra accidentalmente en medio de herejías extremas opuestas. Por ejemplo, la fe correcta sobre la Trinidad se encontrará en medio de los extremismos de las herejías de Sabelio, que niega la existencia real de tres Personas en Dios, y de Arrio, que afirma la diferencia entre las Personas trinitarias hasta tal punto que niega que las tres sean el único Dios, imaginando que el Hijo y el Espíritu serían seres inferiores al Padre. La fe, que desde el punto de vista formal (diríamos, por su naturaleza) tiende intensamente hacia el extremo de la Primera Verdad; desde el punto de vista material (es decir, por su ubicación accidental o existencial) se sitúa en el centro entre los extremos de las herejías opuestas. Se puede hacer una observación análoga con respecto a la esperanza: desde el punto de vista formal, esta virtud tiende con todas sus fuerzas hacia la visión de Dios. Desde el punto de vista material, sin embargo, ella «medium tenet inter praesumptionem et desperationem»: se encuentra a medio camino entre la presunción y la desesperación de salvarse. Esta enseñanza del Angélico es extremadamente importante también desde el punto de vista de nuestra vida espiritual como cristianos, en la que debemos guardarnos constantemente del exceso de escrúpulos, que podría hacernos desesperar de nuestra salvación, así como de una cierta laxitud moral con la que presumiríamos de salvarnos sin mérito y sin conversión.

4. *Virtud propia de los viatores*

Llegamos así a un último aspecto, tratado en la *QD de spe*: la esperanza es una virtud que poseen los viatores (*viatores*), no los *comprehensores*. Esto se revela claramente en la Escritura, como se lee en *Rm* 8,24: «Lo que se espera, si se ve, ya no es esperanza». Por su parte, *1Cor* 13,13 dice que, de las tres virtudes, solo la caridad dura para siempre, es decir, permanece también en el cielo; de lo que se deduce que la fe y la esperanza subsisten mientras el hombre está en camino, pero no cuando ha alcanzado la meta.

Sin embargo, también a esto se le puede oponer una objeción sensata. No cabe duda de que, al ver a Dios en el cielo, el hombre ya no puede seguir esperando verlo. Si se ve, como dice san Pablo, ya no se espera verlo: el bien en el paraíso está presente, ya no es futuro, y la esperanza solo espera bienes futuros. Pero, ¿no se podría

decir que los *comprehensores*, es decir, los bienaventurados del cielo, siguen teniendo esperanza, porque esperan la salvación de los demás? ¿No se podría sostener, por ejemplo, que una madre, que está en el cielo con Dios, sigue esperando la salvación de sus hijos?

Santo Tomás responde con claridad y moderación al mismo tiempo. La esperanza como virtud teologal tiene como objeto formal la ayuda de Dios, con la que también espera el objeto material como secundario, es decir, numerosos bienes materiales y espirituales orientados a la salvación eterna. Por lo tanto, si consideramos lo que se espera, el objeto principal de la esperanza es el disfrute de Dios en el cielo. Si, por el contrario, consideramos al hombre que espera, el objeto principal es que él espere la bienaventuranza para sí mismo, mientras que el secundario es que también la espere para los demás, ya que por caridad debe amarlos como a sí mismo y, por lo tanto, desear para ellos el mismo destino que desea para sí mismo. Cuando el hombre llega al cielo, alcanza el objeto principal, al que están vinculados y subordinados todos los demás. Al desaparecer este, desaparecen también los demás, por lo que los bienaventurados no tienen la virtud de la esperanza. En esto, santo Tomás demuestra toda su claridad y fidelidad a la palabra bíblica: en el cielo cesa la virtud de la esperanza.

El aspecto de su moderación se desprende de lo siguiente: el Angélico afirma que los bienaventurados pueden seguir esperando algunos bienes para sí mismos (por ejemplo, reunirse con su propio cuerpo; aunque, al tener ya la gloria del alma, no experimentan la gloria del cuerpo como un bien difícil de conseguir, y por lo tanto tampoco esto es objeto de esperanza en sentido estricto); o para otros (la salvación de un pariente). Sin embargo, los *comprehensores* esperan estas cosas no con la esperanza teologal (porque, como ven, no pueden esperar), sino solo según la noción común de esperanza (deseo natural). Así debe interpretarse el pasaje de *1Pe* 1,12, en el que se habla de «cosas en las que los ángeles desean fijar su mirada»: esto no debe entenderse en el sentido de que los ángeles no estén en plenitud de conocimiento y de gozo y, por lo tanto, desearían ver algo que no ven en Dios; sino que por naturaleza desean ver el cumplimiento del plan de Dios. Los ángeles, al igual que los santos, no ejercen la esperanza teologal, que es solo de los *viatores*. Ellos mantienen la esperanza como elemento de su naturaleza, es decir, como apetito natural hacia ciertos bienes futuros, para sí mismos o para otros. Este deseo no representa una imperfección de su bienaventuranza celestial, sino que es simplemente una dimensión de su naturaleza que permanece también en el cielo, por muy glorificada que esté.

En consonancia con todo ello, en la parte III de la *STh*, santo Tomás enseñará que Cristo no tuvo en la tierra ni fe ni esperanza¹⁴. Y esto no por defecto, sino por perfección. Estas virtudes, en efecto, son solo de los *viatores*, pero Cristo –enseña el Angélico– cuando estaba en la tierra era *viator* en el cuerpo y simultáneamente *comprehensor* en el alma¹⁵. En su alma, Él siempre vio la naturaleza divina, disfrutándola ya en la tierra. Por eso, no podía creer ni esperar en Dios, ya que su alma humana veía a Dios directa y constantemente. Sin embargo, incluso en Cristo, santo Tomás admitió la esperanza en el sentido natural del término. Esta referencia cristológica nos hace comprender que la fe y la esperanza están, en cierto sentido, ligadas a una carencia, carencia que en Cristo no existía, pero que en nosotros sí, mientras estemos en la tierra: la carencia de la visión beatífica.

Santo Tomás, por lo tanto, se pregunta si se puede decir que una virtud teologal –que, recordemos, es gracia– tiene una parte de imperfección. ¿No debería la virtud producir felicidad en el hombre dándole placer? Sí –responde el Aquinate–, pero hay que distinguir entre un doble placer: el del objeto y el del acto. El placer del objeto no es propio de la virtud: de hecho, hay virtudes como la penitencia, cuyo objeto no da placer, sino aflicción. En cambio, el acto virtuoso en sí mismo produce placer, incluso en la penitencia, porque uno es feliz de sufrir por Cristo, por su propia salvación y por la de los demás (pensemos en san Pablo: «Me alegro en los sufrimientos que padezco por vosotros» [*Col* 1,24]). La esperanza, por tanto, no provoca placer por la falta de los bienes esperados que aún no se poseen, sino por la confianza en Dios que hace obtener esos bienes («alegraos en la esperanza» [*Rm* 12,12]). Podríamos deducir que la esperanza es una virtud en cierto sentido medicinal, porque representa el consuelo y la fuerza que Dios nos da en la tierra, mientras estamos como en el exilio, lejos del Señor (cf. *2Cor* 5,1-10).

¹⁴ Cf. *STh*, III, 7, 3-4.

¹⁵ Sobre la expresión *simul viator et comprehensor*, cf. *STh* III, 15, 10; *QD de veritate*, 6. Para estudios mas recientes, cf. E. BETTINI, *Come ferro immerso nel fuoco. Il Cristo «simul viator et comprehensor». Considerazioni e prospettive a margine di alcuni autori di lingua tedesca*, LEV, Città del Vaticano 2013; C. ROCHAS, *La science bienheureuse du Christ simul viator et comprehensor. Selon les commentaires bibliques et la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2019. Según santo Tomás, a pesar de la *visio*, Cristo pudo sufrir durante la Pasión, porque no permitió a la beatitud de su alma de fluir en la dimensión psicológica ni en el cuerpo: cf. *STh*, III, 14, 1; 45, 2.

C. *La Summa Theologiae*

1. *Estructura del tratado*

Pasando ahora muy brevemente a la *Summa Theologiae*, observamos dos aspectos principales: el primero es que el tratamiento de la esperanza es aquí más amplio que en la *QD de spe*; el segundo es que todos los elementos esenciales sobre el tema están presentes en ambos tratados. Más allá de la cantidad de material de los dos textos, la principal diferencia entre ellos es que la *QD* enumera para cada artículo muchas más objeciones que las que aparecen en los artículos de la *STh*. Esta última, sin embargo, dedica a determinados temas no solo una mención dentro de los artículos, sino artículos independientes. En particular, la *STh* trata la esperanza no solo directamente, sino también, podríamos decir, *sub contraria specie*, porque dedica varias cuestiones al don del temor, así como a los vicios que se oponen a la esperanza, es decir, a la desesperación y a la presunción, que ya se han mencionado en la *QD* sin la amplia profundización que encontramos en la *Summa*. Por lo tanto, si bien el tratamiento de la esperanza en sentido estricto se limita a las qq. 17-18 de la II-II, en realidad hay que añadir a estas la q. 19, dedicada al temor de Dios, y las qq. 20-21, que tratan respectivamente de la desesperación y de la presunción. Cierra el tratado la q. 22, sobre los preceptos relativos a la esperanza y al temor. Para evitar repetir lo que ya se ha expuesto en la presentación de la *QD*, aquí solo destacamos algunos aspectos relativos al temor de Dios.

2. *El temor de Dios*

¿Es correcto experimentar temor hacia Dios? Santo Tomás observa que, al igual que la esperanza tiene dos objetos, es decir, el bien futuro que se espera y la ayuda de Dios para alcanzarlo, igualmente el temor puede tener dos objetos: el mal que uno rehúye y la causa de la que proviene ese mal. No se puede temer a Dios directamente, porque Él es la bondad misma. En cambio, se puede temer a Dios indirectamente, en el sentido de que algunos males pueden provenir no de Él, sino en relación con Él. De hecho, de Dios puede provenir el castigo debido a nuestras faltas. Ahora bien, este castigo no es un mal absoluto, sino más bien un bien, porque Dios solo hace obras buenas. El castigo es un bien porque es obra de justicia y misericordia. Sin embargo, en sentido relativo, la pena o castigo de nuestros pecados es un mal, porque nos priva de algún bien. El mal en sentido absoluto no proviene de Dios, sino de nosotros mismos, y es el pecado, es decir, la culpa, porque nos priva del fin último, la vida eterna. Por lo tanto, Dios puede y debe ser temido de esta

manera: no porque Él infunda terror, sino porque somos capaces de pecar y de recibir por nuestra culpa los justos castigos de Dios.

3. *Temor servil y filial*

La distinción entre mal-culpa y mal-pena permite distinguir entre el temor servil y el filial. Si un hombre se adhiere a Dios por temor a la pena, es decir, porque teme perder un bien, esto se llama temor servil, ya que es similar al temor de un sirviente que teme los azotes de su amo. El centro de atención aquí somos nosotros mismos, ya que tememos sufrir. Si, por el contrario, el hombre se adhiere a Dios por temor a la culpa, se trata de temor filial. En este caso, de hecho, el centro no somos nosotros, sino Dios. Es el temor de un hijo amoroso que no quiere ofender a su padre con el pecado. Aquí no se teme el propio sufrimiento, sino se teme ofender a Dios. El centro es Él¹⁶.

Santo Tomás se pregunta si el temor servil es siempre malo y responde que es malo en cuanto servil, pero no en cuanto temor de Dios. En cuanto se centra en nosotros mismos, el temor servil es contrario a la caridad, que nos impone amar a Dios por encima de nosotros mismos. Pero este juicio se refiere precisamente al aspecto de servilismo y no al temor en sí mismo. Santo Tomás afirma que el temor servil no se opone a la caridad en todos los casos. El temor servil se opone a ella cuando el hombre pone en sí mismo su fin último, pero no cuando el amor que el hombre tiene por sí mismo está sometido al amor que tiene por Dios. En este caso, el hombre teme los castigos no solo porque teme sufrir, sino porque teme separarse de Dios. En este sentido, el hombre se ama a sí mismo, pero en Dios y por Dios. Estar lejos de Dios es, de hecho, un castigo que la caridad aborrece sobremanera. Es evidente que, en un caso como este, el temor servil estaría ya en camino, por así decirlo, hacia su transformación en temor filial, al ver cómo se debilita cada vez más su servilismo¹⁷. En este sentido también el temor servil

¹⁶ De alguna manera, el temor servil y el filial se expresan en el acto de contrición: «Dios mío, me arrepiento y me duelo con todo mi corazón de mis pecados porque, al pecar, he merecido tus castigos [temor servil a las penas] y, mucho más [me arrepiento y me duelo], porque te he ofendido [temor filial a la culpa]». Nótese también la disposición jerárquica de los dos temores: si uno se arrepiente por temor a las penas, mucho más lo hace porque ha ofendido a Dios con la culpa. En otras palabras, nos encontramos aquí ante uno de los infinitos casos de «*et et* asiológicamente ordenado» que salpican la fe católica. Cf. M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2018², cap. 1.

¹⁷ Se puede ver en esto una correlación con el paso, en la confesión sacramental, de la simple atrición a la verdadera contrición. Citando el Concilio de Trento, el *Catecismo de la Iglesia Católica* explica que la contrición es «el dolor del alma y la reprobación del pecado cometido, acompañados del propósito de no volver a pecar

puede tener una utilidad inicial, porque el miedo a la condenación aleja al hombre del pecado, aunque no por la razón más correcta, el amor a Dios, sino solo por el miedo al castigo. A pesar de esta base defectuosa, el temor servil es en cierto modo «el principio de la sabiduría» (*Sal* 111,10; *Prov* 1,7), porque el miedo al infierno – que no puede ser la razón principal para obedecer a Dios– puede orientar al hombre hacia la verdadera razón, que es la caridad filial. También esta observación de santo Tomás es de gran utilidad, tanto a nivel espiritual como pastoral.

Solo el temor filial es un don del Espíritu Santo¹⁸. El temor servil, o temor al castigo, en ningún caso existirá en el cielo, ya que allí los santos están seguros de su bienaventuranza eterna, es decir, del hecho de que nada ni nadie podrá privarles jamás del disfrute de Dios. Por lo tanto, no puede haber lugar para el temor a un castigo que nunca podrá existir. En cambio, el temor filial permanecerá también en el cielo, pero de una forma diferente. En efecto, en la tierra el temor filial consiste en huir del pecado por amor a Dios. En el cielo no se peca, ni es posible hacerlo. El temor filial permanece, por tanto, en los ángeles y en los bienaventurados solo en forma de amorosa sumisión a Dios. De este temor solo queda su núcleo más bello: esa caridad que ya en la tierra daba primacía a Dios sobre todas las criaturas.

III. Consecuencias para el presente

Para concluir esta presentación, parece oportuno destacar algunas «ganancias» –como se suele decir hoy en día– alcanzadas por la reflexión de Angélico sobre la esperanza teológica.

A. La esperanza es gracia

La primera ganancia es el énfasis en el carácter de don infuso, es decir, de gracia, de esta virtud. Si las virtudes naturales son hábitos adquiridos, es decir, disposiciones estables del sujeto que se forman y fortalecen mediante el ejercicio y, por lo tanto, son resultado

en el futuro» (n. 1451; cf. CONCILIO DE TRENTO, *Doctrina de Sacramento Paenitentiae*, 25 de noviembre de 1551, cap. 4 [DS 1676]). Este dolor del alma es perfecto cuando el sufrimiento se debe al hecho de haber ofendido a Dios con el pecado; en cambio, es imperfecto si se debe al temor por las penas merecidas por los pecados. En este caso se denomina «atrición». A diferencia de la contrición, la atrición no merece el perdón divino, pero orienta hacia la Confesión, con cuya gracia puede transformarse en contrición. Esto se expresa en el dicho clásico: «*Impius ex attrito fit contritus* –El pecador de ser atrito se vuelve contrito», citado también por JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, nota 185.

¹⁸ Sobre el don del temor de Dios, se puede ver el breve pero incisivo texto de JUAN PABLO II, *Angelus*, 11 de junio de 1989.

de nuestra aplicación, la esperanza teologal, por el contrario, es el origen de esta. La esperanza en sentido cristiano no es algo desarrollado por nosotros, sino una realidad sobrenatural que nos ha sido dada por Dios. Por consiguiente, no prevé una agenda mundana que perseguir, no tiene como objetivo la creación de una nueva sociedad, por mucho que pueda haber repercusiones en este sentido. La esperanza cristiana, si tiene una agenda, la tiene de Dios y no del hombre. Las virtudes humanas se obtienen por mérito de nuestro esfuerzo; la esperanza teologal se obtiene como un don sin mérito, aunque la vida eterna, que ella anhela, deberá merecerse. Esto acerca la esperanza a la fe. Hoy es necesario señalar que la fe correctamente entendida nunca es «mi» fe, es decir, lo que yo decido creer o no creer, tal vez eligiendo entre los dogmas de la religión según mi gusto. La fe es dada por Dios y su contenido no es creado por nosotros. Lo mismo puede decirse de la esperanza.

B. La esperanza es contemplativa

La segunda ganancia consiste en comprender que la esperanza cristiana nos preserva de cierto activismo eclesial, al tiempo que sostiene el verdadero apostolado. Nos preserva del activismo, es decir, de la idea de que somos nosotros quienes construimos la Iglesia, precisamente porque el contenido de la esperanza nos lo da Dios y es, en última instancia, un bien que no está en este mundo.

La esperanza, sin embargo, no empuja a la inacción, sino que sostiene el apostolado porque, según el mandamiento de amar al prójimo como a nosotros mismos, la esperanza cristiana espera la salvación para nosotros, pero también para los demás: lo que deseamos para nosotros –el disfrute eterno de Dios– lo esperamos también para todos. De ahí el compromiso apostólico con la evangelización, para que todos puedan alcanzar el fin último sobrenatural en Dios o, por decirlo con el Evangelio, para que todos tengan la verdadera vida en Cristo. Esta influencia recíproca entre la esperanza y la caridad ha sido bien señalada por el Aquinate¹⁹.

C. La esperanza se centra en Dios

La tercera ganancia coincide con el orden y la claridad con que santo Tomás ilustra lo que deseamos mediante la esperanza. Él enseña que la esperanza cristiana, en cuanto virtud teologal, tiene por objeto a Dios y solo a Dios. Así nos viene a la mente el versículo de Jeremías citado al inicio: «Maldito el hombre que confía en el hombre». En este sentido, la salvación viene solo de Dios y nunca de las criaturas. Los diversos eslóganes del tipo «todo irá bien» son

¹⁹ Cf. *STh*, II-II, 17, 3.

ciertos solo si se refieren a Dios, que es el único capaz de hacer que todo vaya realmente bien al final. El hombre puede lograr buenos resultados particulares, pero la victoria definitiva es solo de Dios en Jesucristo Redentor.

Sin embargo, ello no excluye que se pueda alcanzar el objeto de la esperanza, es decir, Dios, con la ayuda no solo del mismo Dios, sino también de algunos hombres, que seguirán siendo causas secundarias e instrumentales de nuestra salvación, siendo Dios y su gracia la causa eficiente principal. En este sentido, es lícito esperar también en los hombres, si y en la medida en que actúan como causas secundarias e instrumentales de la gracia divina²⁰. Es en este sentido, dice santo Tomás, que nos dirigimos a los santos y también a los hombres, para obtener determinadas cosas en relación con la salvación. Esta observación no solo confirma la bondad del culto a la Virgen María y a los santos, obviamente subordinado al culto a Dios, sino que también nos da ideas útiles para comprender cómo relacionarnos con la jerarquía eclesiástica.

Los ministros sagrados son establecidos por Dios como causas segundas de nuestra salvación, porque nos ofrecen instrumentalmente muchas cosas que contribuyen a ella, como por ejemplo la instrucción en la verdad evangélica y los sacramentos. Esto hace que nos dirijamos a los obispos y a los sacerdotes, esperando su ayuda para salvarnos. Por otra parte, queda claro que las causas segundas deben permanecer en su rango, sin querer convertirse nunca en causas primeras, sustituyendo a Dios. Tal sustitución podría intentarse si, por ejemplo, trataran de modificar la Palabra de Dios en lugar de enseñarla fielmente al pueblo. En ese caso, la esperanza cristiana, que quiere alcanzar a Dios, impondría no aceptar nada procedente de las causas segundas que contraviniera la acción y la voluntad de la Causa primera.

D. La esperanza es la raíz del heroísmo cristiano

La cuarta y última ganancia es que la reflexión sobre la esperanza nos recuerda la necesidad del heroísmo en la virtud. La esperanza tiende con todas sus fuerzas hacia el cielo, como dice san Pablo: «Mirando hacia lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el premio que Dios nos llama a recibir allá arriba, en Cristo Jesús» (*Flp* 3,13-14). El bien deseado por la esperanza es futuro y posible, pero es también arduo y, por eso, sostenidos por la gracia, hay que esforzarse por alcanzarlo, sobre todo porque en el hombre subsisten las tendencias negativas del pecado. Para alcanzar el cielo, hay que renunciar al mal, y esta renuncia a menudo no es fácil, ya que

²⁰ Cf. *STh*, II-II, 17, 4.

implica un cierto grado de heroísmo²¹. Pensemos en un padre de familia que se enamora de una mujer y se ve tentado de huir con ella, abandonando a su esposa e hijos. Este hombre sentiría atracción por un bien o, más exactamente, por un placer terrenal que, si lo persiguiera, pondría en grave peligro el verdadero bien, la salvación de su alma. El heroísmo de la virtud hará que ese hombre permanezca fiel a las promesas de su matrimonio y a sus deberes como esposo y padre, aunque ello le cueste renunciar a sus satisfacciones existenciales. Este es el sentido de la famosa frase de san Francisco de Asís: «Tanto è il bene che mi aspetto, che ogni pena mi è diletto» (Tanto es el bien que espero, que todo sufrimiento me es deleite)». Si bien a nadie le gusta renunciar a sus satisfacciones terrenas, hay una alegría más grande, la de quererse y saberse fieles al Señor. Ante una sociedad que ha perdido la ética de las virtudes, la esperanza cristiana indica a todos que Dios nos pide este heroísmo de la verdadera caridad, que sabe amar sin desórdenes.

²¹ No es casualidad que el primer reconocimiento oficial dentro del *iter* para la canonización de un santo coincida con el decreto del Sumo Pontífice que certifica la «heroicidad de las virtudes». A partir de ese momento, el candidato a la canonización adquiere el título de «venerable».