

Esperanza y Honestidad

La esperanza en Boecio, San Agustín y Santo Tomás

PROF. JUAN S.C. NADAL SEIB

Sto. Humanidades, UPR-Ponce

No son en vano las esperanzas y los ruegos depositados en Dios, ya que no pueden ser ineficaces cuando son justos. Por ello, aléjense de los vicios, cultiven las virtudes, eleven el alma hacia las justas esperanzas, presenten al cielo humildes oraciones. Salvo que quieran ocultarla, ustedes tienen una enorme e inexpressable necesidad de honestidad, al obrar ante los ojos de un Juez que observa todas las cosas.¹

Estas son las palabras finales que escribe Boecio en su **Consolatio Philosophiae**. Unos días después, muere torturado y hoy lo honramos como mártir de la Iglesia².

La **Consolatio**, obra que he traducido y a la que he dedicado largas horas de trabajo y reflexión, tiene, a mi juicio, como tema central, la recuperación de la *probitas* (honestidad) por parte de Boecio, cuya pérdida parcial produjo en él un estado de letargo o amnesia depresiva³. Una vez recuperada su honestidad, recupera también su salud mental. Salud mental y honestidad serán sinónimo, como expresamente lo afirma: *¿qué otra cosa es la salud de las almas sino la honestidad?*⁴ Curiosamente, no he encontrado ningún comentarista de Boecio que se haya percatado de lo medular que es la idea de la honestidad en la **Consolatio**. Pienso, por ello, en el futuro próximo, convertir el tema de la *probitas* en Boecio en objeto de una más abarcadora investigación, extendiéndola a San Agustín, por su marcada influencia en Boecio, y a Sto Tomás de Aquino, por su excepcional y vigorosa síntesis del pensamiento platónico-aristotélico y patrístico.

Una primera aproximación de la honestidad en Boecio nos la presenta como la adecuación de los actos libres a la ciencia que Dios tiene de la

propia naturaleza humana individual, cuya intención natural⁵ es hacia el Bien supremo. La honestidad exige hallarse en sintonía con la Mente divina respecto de sí mismo. Y ello se logra por medio de la oración⁶. La dinámica hacia Dios, esto es, la intención natural hacia el Bien supremo, se consigue por medio del cultivo de las virtudes y la elevación del alma hacia las justas esperanzas⁷.

Dado que la esperanza hace parte de la honestidad, según el párrafo citado de la **Consolatio**, dedicaré el presente trabajo a analizar la esperanza en sus distintos significados. Puesto que Boecio no ha elaborado sistemáticamente el concepto de esperanza, recurriré al pensamiento de San Agustín, de quien es deudor Boecio, según he dicho⁸. Trataré también de exponer el pensamiento de Santo Tomás, quien continúa la reflexión y sistematiza la virtud de la esperanza.

LA ESPERANZA EN BOECIO Y OTRAS CONSIDERACIONES

En primer lugar, debemos observar que el término *esperanza* tiene en Boecio una doble connotación. Puede referirse a la *falsa* o la *verdadera* esperanza. En el texto mencionado claramente se refiere a la verdadera, *rectas spes*. Por el contrario, en el siguiente pasaje connota la falsa:

25. *expulsa los placeres,
expulsa el temor,
huye de la esperanza,
ni se presente el dolor*⁹.
La mente se nubla

30. *y por frenos es sujeta
donde éstos reinan.*¹⁰

Esperanza debe entenderse, en este pasaje, en el sentido de *desear* o *esperar* los falsos bienes de la Fortuna, y hace parte de las cuatro pasiones mencionadas por Platón, a cuya perspectiva se adhieren Aristóteles, los estoicos y

la tradición medieval, por lo que Sto Tomás, posteriormente, ubicará la esperanza, en tanto pasión, a nivel de la sensibilidad y no de la racionalidad. Sin embargo, Sto Tomás, de acuerdo con Aristóteles, no es de la opinión de *expulsar* las pasiones, sino de integrarlas dentro de la racionalidad. En tanto las pasiones son malas, en cuanto *están más allá de la moderación de la razón*¹¹.

Obsérvese, por otro lado, la identidad, en ambos casos, entre deseo y esperanza. Aún no arrivamos a la esperanza como virtud. En la perspectiva de Boecio sobre el hombre, perspectiva que es tributaria de Platón, atraviesa el pensamiento de los Padres de la Iglesia, primordialmente San Agustín, y es patrimonio del pensamiento cristiano, el ser humano es *memoria y deseo*. En efecto, los humanos estamos en el tiempo y, mientras estamos en el tiempo, aspiramos a unificar el tiempo por la memoria y el deseo. Nuestro presente no es sino el punto de convergencia de la memoria y el deseo. Los presentes pasados y los presentes futuros convergen en el instante fugaz del presente actual. Sin memoria no hay deseo. Paradójicamente, la meta del deseo es la eternidad, definida así por Boecio: *la total, simultánea y perfecta posesión de una vida sin límites*¹². La vida, que en el tiempo sucede de triple manera, pasado, presente y futuro, en la eternidad es presencia o presente absoluto (*posesión simultánea*), presencia que se identifica con Dios. La vida temporal es actividad en movimiento, mientras que la vida eterna es pura actividad sin movimiento. Propiamente vida eterna y divinidad son una y la misma cosa. Esta afirmación debe entenderse en el contexto de la distinción entre Creador y creatura. A ésta solamente le compete el movimiento, ya que Dios, absolutamente perfecto, es, como dijimos, actividad sin movimiento. El movimiento implica imperfección y, por ello, sólo es predicable de la criatura. El tiempo es un tipo de movimiento. Es imprescindible que hagamos esta distinción, porque de lo contrario fácilmente se puede caer en un panteísmo solapado, al modo del hegelianismo, implícito, por ejemplo, en la perspectiva de Moltman¹³. Nada impide, sin embargo, que por participación y gracia divina

deseemos y obtengamos la vida eterna. Por ello, mientras estamos en el tiempo, participamos de la eternidad divina por las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. Y podemos participar de la vida divina, gracias a que, en la *plenitud de los tiempos*, Dios irrumpe en la historia de modo directo.

*“Cuando san Pablo habla del nacimiento del Hijo de Dios, lo sitúa en «la plenitud de los tiempos» (cf. Gal 4, 4). En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo”*¹⁴ (el subrayado es nuestro).

Juan Pablo II nos ilustra, en su carta apostólica, la connotación de eternidad que encierra la expresión paulina *la plenitud de los tiempos*. En Cristo tiempo y eternidad se conjugan de modo admirable y misterioso, y en nosotros también por gracia y virtud divina.

El anhelo de eternidad, que llevamos incrustado en nuestro ser, se convertirá, por la acción salvífica de Cristo, en una potencia eficaz capaz de dar en el blanco del deseo. La esperanza humana se convierte así en virtud, la virtud teologal de la esperanza.

LA ESPERANZA EN SAN AGUSTÍN

Pero nos puede ser útil, para entender su pensamiento, adentrarnos un tanto en san Agustín, ya que en Boecio se aprecia una marcada influencia del pensamiento agustiniano, según observan varios de sus estudiosos¹⁵. El libro X de las *Confesiones* de S. Agustín, es, sin lugar a dudas, uno de los textos más admirables jamás escritos sobre la memoria, en cuyo interior encuentra sus raíces la esperanza. Comenta Laín Entralgo, a propósito del capítulo 8 de las *Confesiones*:

La memoria me permite vivir el pasado en el presente, y edificar, también en el presente, los proyectos y esperanzas del futuro. Ex memoria spes. La memoria y la esperanza, ésta fundada sobre aquélla, se hallan esencialmente conexas entre sí:

*una y otra son, ante todo, modos de expresión de la esencial temporeidad de la existencia terrena del hombre*¹⁶.

Esperanza es aquí el anhelo de alcanzar el objeto del deseo, que, en cierta manera, se halla en la memoria. En efecto, ¿es posible desear lo que no se conoce? ¿Y es posible conocer lo totalmente desconocido? ¿Conocer no es, acaso, reconocer? ¿Y no está, acaso, toda la dinámica de nuestros deseos controlada por el deseo de una vida plenamente feliz? Llegamos aquí a un punto central. El ser humano no es sino anhelo del Bien, la Felicidad, la *vida feliz* que menciona Agustín. *Cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad, ciertamente aman la verdad; mas no la amaran, si no hubiera en su memoria noticia alguna de ella*¹⁷. Hallamos la misma concepción en Boecio:

*Todo empeño de los mortales, que se ejerce por el esfuerzo de múltiples afanes, avanza por diferentes caminos, pero lucha por llegar a una sola meta, la felicidad. Se trata del bien que, una vez poseído, no puede desearse nada más allá de él. Es el supremo de todos los bienes, y contiene dentro de sí todos los bienes. Si alguno quedara fuera, no podría ser el supremo, porque habría dejado fuera alguno que podría ser deseado. Está claro, entonces, que la felicidad es un estado perfecto causado por la reunión de todos los bienes. Como he dicho, todos los mortales intentan alcanzar este estado por diversos senderos. Efectivamente, el deseo del Bien verdadero se halla insertado en las mentes de los hombres, pero el error las desvía y las arrastra hacia cosas falsas.*¹⁸

De acuerdo con Boecio, ya venimos programados para el Bien, insertado su deseo en la mente, en la memoria; pero esa dinámica, esa *intentio naturalis* la podemos apuntar hacia falsos objetos. No podemos no desear el Bien, pero sí podemos fallar en su identidad. Son las *falsas esperanzas* (dinero, poder, placeres, etc.¹⁹), en tanto objetivo final de nuestros deseos. Pero *inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en Ti, Señor, dirá lapidariamente Agustín*²⁰. Vida feliz, gozo de la verdad y Dios se presentan como sinónimos. En

*efecto, cuando te busco, mi Dios, busco la vida feliz*²¹. Y el deseo de la vida feliz ya viene con nosotros, en nuestra memoria²².

Es oportuno señalar la estrecha relación entre memoria e intelecto, deseo y voluntad. La clásica distinción que hacemos entre inteligencia y voluntad está marcada por nuestra condición temporal, por la que el intelecto dice relación más bien al pasado (memoria), mientras que la voluntad es del futuro (deseo). Tal condición desaparecerá en el cielo, superados el pasado y el futuro, donde participaremos de la eternidad, Vida absolutamente presente del Padre en el Hijo unidos entrañablemente en el Espíritu del Amor. Inteligencia y voluntad se fundirán en un solo acto, llevando a su plenitud la imagen divina presentes en el alma. La esperanza clava sus raíces en las profundidades insondables del alma humana y se nutre de esta verdad anclada en la fe.

La existencia humana es una tensión permanente entre tiempo y eternidad. Por un lado, estamos en el tiempo, más aún, *somos* tiempo. Por otro lado, aspiramos a la eternidad. Y ello ocurre en la esperanza, punto de convergencia del tiempo y la eternidad. Quede claro que tiempo y eternidad no se contradicen, sino que la eternidad es la *plenitud* del tiempo. De lo contrario, correríamos el peligro de *fugarnos* del tiempo, enajenados en una quimérica eternidad. La seguridad de la eternidad es dada por el compromiso con el tiempo. Aquello que hayamos realizado en el tiempo será nuestro boleto de entrada a la eternidad. En la medida en que nuestros actos temporales afirmen la eternidad, en la misma medida nuestros actos temporales se hacen eternos. ¿Cómo? Asumiendo plenamente a Cristo, Palabra eterna del Padre, encarnado en el tiempo. Cristo es en el tiempo la única puerta y camino hacia la eternidad. El mismo que nos dice *yo soy la puerta; si uno entra por mí, estará a salvo* (Jn, 10, 9) y *yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn, 14, 6) es el mismo que nos dice:

Vengan, benditos de mi Padre, reciban la herencia del Reino preparado para ustedes desde

la creación del mundo. Porque tuve hambre y me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; era forastero y me acogieron; estaba desnudo y me vistieron; en la cárcel, y vinieron a verme (Mt 25, 34 ss).

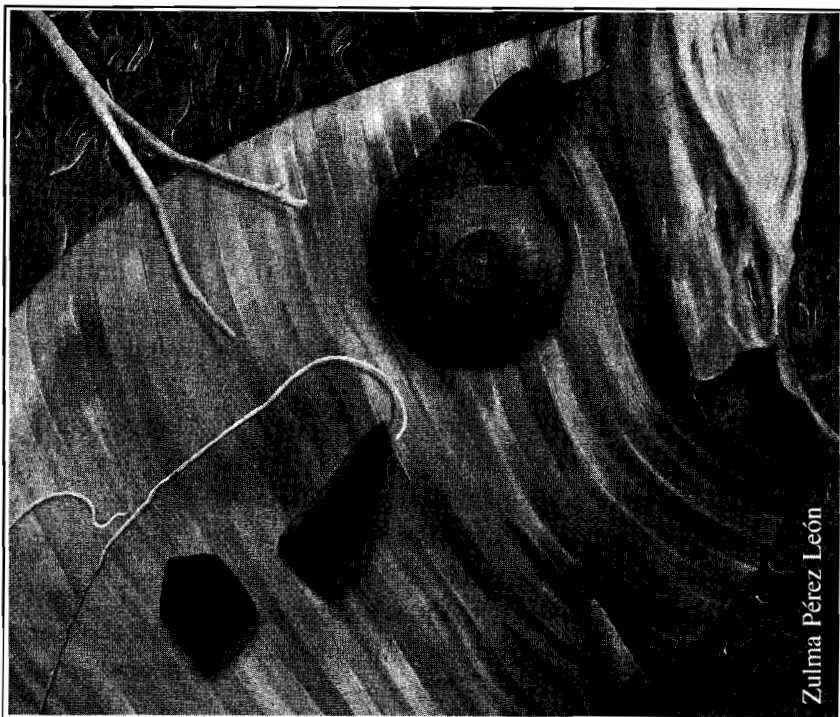
Aspirar a la eternidad implica afirmar a Cristo en la historia. Y afirmar a Cristo en la historia es llevar a cabo aquellos actos, aparentemente efímeros e intrascendentes, pero que llevan una carga de eternidad. En efecto, la naturaleza de nuestros actos están determinados por su objeto. Y si éstos tienen por objeto al mismo Cristo, adquieren, en cierta manera, por gracia y participación, la misma naturaleza de Cristo. Y, si Cristo es eterno, eternos serán nuestros actos.

A propósito, recuerdo haber escuchado decir al filósofo español Julián Marías, en una conferencia dictada en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Cayey, en la década del 80, más o menos estas palabras: *En el cielo espero recuperar todos aquellos momentos felices de mi vida en la tierra...cuando conocí a mi esposa... cuando nacieron mis hijos...cuando se graduaron...* Y yo añadiría: *Espero recuperar en el cielo todos aquellos momentos en que luché por la justicia, en que di de comer al hambriento, visité a los presos...* En efecto, una de las grandes intuiciones metafísicas, que concuerda plenamente con el Evangelio, es la afirmación del Bien en sí en toda afirmación de los bienes particulares. Más aún, nada es bueno sino en cuanto participa del Bien en sí. El bien que es el enfermo, el hambriento, el preso, es Cristo. Yo no ayudo al enfermo porque luego Cristo me gratificará, sino que en la misma acción de ayudar al enfermo ya obtengo la gratificación, puesto que el enfermo es Cristo. Por la fe y la esperanza ya participamos, en el tiempo, de la eternidad.

La ética cristiana no es una ética interesada, en el sentido

de buscar otra cosa distinta al objeto intencionado, sino que toda su dinámica parte de ese movimiento erótico, ese anhelo del Bien, que, para nosotros, los cristianos, es la Trinidad. En todos nuestros actos lo único que buscamos es el Bien en sí.²³ El *inquieto está mi corazón* de San Agustín es lo que nos impulsa, en todos nuestros actos, a buscar el Bien, idéntico al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo, al punto que podamos decir, con San Pablo, *ya no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí.* (Gál. 2, 20). Porque poco a poco nos vamos convirtiendo en el Bien amado.

El velo, que ahora cubre nuestra realidad, en el cielo se descorrerá. No es fácil ver en el enfermo, el preso, el hambriento a Cristo. Pero las palabras de Cristo son contundentes. No dice *yo estaba en el enfermo*, sino *yo estaba enfermo*. Cada prójimo, de modo especial el prójimo necesitado, es, de modo misterioso, Cristo²⁴. Esto nos lleva a una conclusión que no debería sorprendernos: La mayor presencia de Cristo no está en los sacramentos ordinarios, sino en el prójimo necesitado. Igual que en la eucaristía, en la que ha prevalecido el sentido fuerte de su presencia real, también en los hambrientos, los sedientos, los forasteros, los enfermos y los presos la Iglesia ve



Zulma Pérez León

realmente, no de modo figurativo, a Cristo. Más aún, Cristo no nos va a juzgar por cuántas veces lo recibimos en la eucaristía, sino cuántas veces lo recibimos en los hambrientos, los sedientos, los forasteros, los enfermos y los presos. (Mt 25). Ello significa que el Cristo eucarístico vino para alimentar nuestra fe en su presencia real en los hambrientos, los sedientos, los forasteros, los enfermos y los presos, criterio final de salvación. Una eucaristía que no va al encuentro de Cristo pobre es una eucaristía que pierde su dinamismo propio.

Esta visión de la eternidad, que incorpora el tiempo en sus entrañas o, si se quiere, esta visión del tiempo, preñada de eternidad, es mucho más consoladora y comprometedora que aquellas visiones que pretenden negar ya la eternidad, ya el valor del tiempo. Los cristianos vivimos sumergidos en el tiempo y, por la esperanza, pregustamos la eternidad. Sabemos que no es posible ganarnos el cielo sin embarrarnos las manos. No negamos nuestros afanes, para, entonces, reposar en el Nirvana, ni corremos alocadamente en el torbellino de un devenir excluyente de toda eternidad, como proponen aquellas filosofías heracliteanas tan caras a ciertos grupos modernos y postmodernos. Supeditamos nuestros afanes a uno solo, el afán de Cristo. Todo lo deseamos en Cristo. No negamos la bondad de la criatura, pero la supeditamos a Cristo, puesto que *todo fue creado por él y para él* (Col.1, 16). Nos reconocemos criaturas frente al Creador. Reconocemos su absoluta trascendencia, a la vez que lo llamamos *Abbá, Padre*, (Rom. 8, 15) gracias a Cristo y a su Espíritu que habita en nosotros. Somos tiempo preñados de eternidad. Lo escatológico pertenece a nuestra cotidianidad.

Pero la condición temporal encierra el peso de la tentación. El cristiano se sabe tentado de múltiples maneras. Podemos quedar atrapados en los encantos de las vanidades que propone el mundo o sumergidos en la desazón de su pérdida. Por su misma naturaleza, el tiempo es cambio, y sus supuestos bienes están sujetos a la rueda de la Fortuna, diosa caprichosa y falaz, capaz de envolvernos en su ritmo²⁵. Los antiguos solían

reducir dichos bienes al dinero, posiciones honorables, poder político, fama y placeres²⁶. La concupiscencia nos arrastra hacia ellos. Si no contamos con el auxilio de la Gracia misericordiosa, inútiles serán nuestros esfuerzos por salir de aquellos, debido al peso del pecado y sus consecuencias. San Agustín es testigo tanto de los efectos de la concupiscencia como de la misericordia divina. Dice –al respecto- Laín Entralgo:

*Esa misericordia es la que ha ido cambiando y mejorando los hábitos del alma, hasta su conversión y después de ella; y, a medida que el cambio espiritual se producía, la vida de San Agustín se ha ido convirtiendo más y más en esperanza: “¿Hay algo que nos reduzca a esperanza si no es tu conocida misericordia, puesto que has comenzado a mudarnos?” (c. 36, n. 58). La conclusión es obvia: conforme la memoria va siendo purgada de contenidos tentadores, la misericordia divina va trocando la existencia humana en esperanza, reducit nos in spem.*²⁷

Observamos aquí otro ángulo de la esperanza. Ella va llenando los espacios que rescatamos del pecado. La esperanza se presenta, entonces, inversamente proporcional a la concupiscencia, por acción de la gracia divina. A medida que vamos abandonando la concupiscencia y el pecado, la esperanza va tomando posesión de nuestro espíritu. El que vive de la esperanza arroja todo su *cuidado* en Dios, como certeramente lo expresa Agustín cuando dice *He aquí, Señor, que arrojó en ti todo mi cuidado*.²⁸ El ser humano como *cuidado, preocupación, Sorge*, tan profundamente analizado por los filósofos existencialistas, encuentra, en la esperanza cristiana, su solución y significado trascendente. Toda nuestro *cuidado* lo ponemos en las manos de Dios. Es pertinente acotar que esta expresión *todo lo pongo en las manos de Dios*, tan cristiana, solemos escucharla corrientemente en boca de la gente humilde y sencilla, en boca de quienes sufren los avatares de la Fortuna y se entregan en las manos de Dios providente. La pobreza, por ello, es condición de la esperanza. Los ricos, lo que están llenos de los

supuestos bienes de este mundo, son inmunes a la esperanza.

Otro aspecto fundamental de la esperanza en San Agustín es su relación con la historia. Sabidas son las circunstancias aciagas que le tocó vivir, cuando el imperio se derrumbaba ante sus ojos y los de sus contemporáneos. Ante las críticas que apuntaban acusadoramente a los cristianos, Agustín responde con su magistral *De Civitate Dei*. La historia humana se desarrolla en dos planos, simbolizados en la ciudad terrena y la ciudad de Dios. La primera, fundada por Caín, la ciudad de Henoc, simboliza las construcciones políticas, habitada por hombres centrados en el amor propio desordenado. La segunda, en cambio, no tiene un comienzo histórico, y la habitan quienes aman rectamente a Dios. Ambas coexistirán hasta el fin del tiempo. Agustín divide la historia en seis períodos, siendo el último el de Cristo y su Iglesia, que culminará con el juicio final, en el que Dios separará ambas ciudades, una para la salvación eterna, otra para la condenación eterna. Pero, mientras estamos en la historia, el trigo y la cizaña están mezclados. Por ello, no debemos identificar plenamente la ciudad terrena con las instituciones políticas ni la ciudad de Dios con la Iglesia, ya que en ambas podemos hallar santos y pecadores.

En esta visión agustiniana de la historia es fundamental su teoría de la predestinación. Dios, desde la eternidad, ha predestinado a unos para la salvación y a otros para la condenación. En su disputa con los pelagianos, Agustín nos presenta una visión extremadamente pesimista acerca de la bondad del ser humano y su destino final, inficionado por el pecado original, que afecta inclusive su libertad. Sus críticos ven, en estas posturas de Agustín, ciertos resabios maniqueos. Pero, posteriormente, ablandará su posición:

En dos de sus últimos escritos –De praedestinatione sanctorum, De dono perseverantiae– adopta una actitud más abierta a las necesidades del corazón humano, más permeable a la esperanza. Concebida según un criterio humanamente divino, es decir, escrutando la

eternidad de Dios con nuestra inteligencia, la predestinación minimiza o aniquila la libertad y el mérito del hombre; mirada, en cambio, de un modo divinamente humano, esto es, explorando el fondo de nuestro corazón conforme a lo que Dios quiere de él, el problema de la predestinación tiende a resolverse en humildad y esperanza.²⁹

Entendida así la historia humana, no hay lugar para fatalismos anodinos y provisorios, como pretendían las concepciones cíclicas helenistas. Por el contrario, la historia humana es ese espacio de tiempo lleno de dramatismo, en el que se juega el destino individual y colectivo, en la antinomia de las dos ciudades. En ella, el don de la esperanza cristiana juega un rol protagónico en la construcción de la ciudad de Dios.

LA ESPERANZA EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

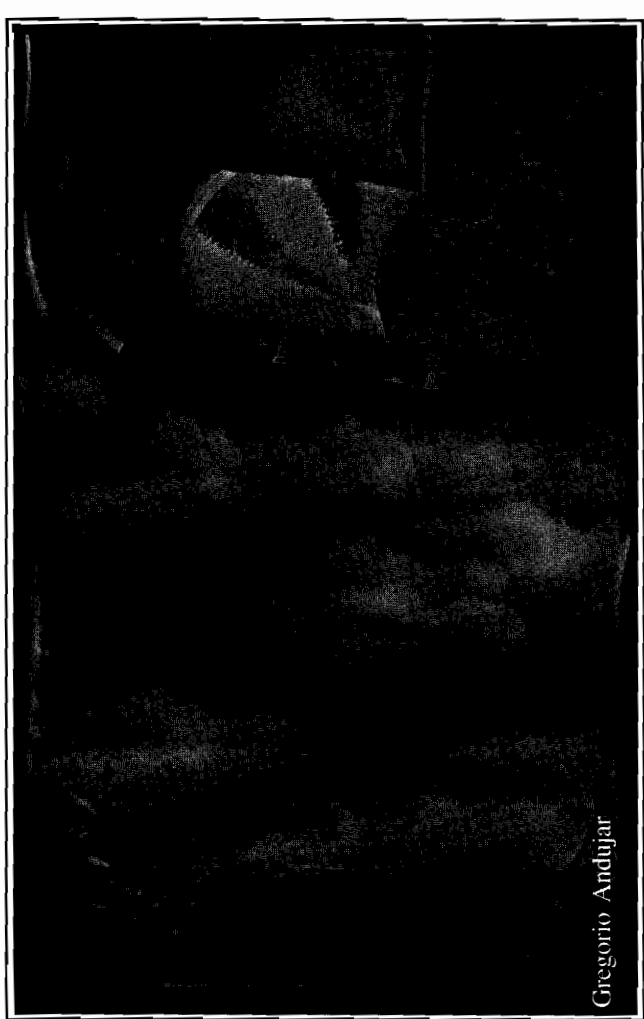
Pasemos ahora a considerar la esperanza en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Tomás, arquitecto del pensamiento, integra y armoniza la perspectiva platónico-aristotélica de la esperanza con la cristiana. Nos la presenta, primero, como pasión, luego, como virtud teológica. No aparece formalmente como virtud natural, pues los aspectos positivos de la pasión de la esperanza quedan integrados en la virtud de la magnanimidad.

De acuerdo a la tradición clásica, Tomás distingue las pasiones concupiscibles y las irascibles. En el primer grupo tenemos tres parejas de pasiones antitéticas: amor y odio, deseo y aversión, placer y dolor. Amor, deseo y placer marcan en nosotros la atracción del bien sensible. Odio, aversión y tristeza, la repulsión del mal sensible. En el segundo grupo tenemos las pasiones del temor y la audacia, la esperanza y la desesperación y, finalmente, la cólera o ira que no tiene contrario. El carácter propio del instinto de agresividad y de las pasiones que surgen de él es el de dificultad que presentan el bien a lograr y el mal a evitar:

En los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene, por así decirlo, un poder de atracción,

mientras que el mal un poder de repulsión. En primer lugar, por lo tanto, el bien causa en la potencia apetitiva cierta inclinación o aptitud o connaturalidad hacia el bien, lo que pertenece a la pasión del amor. A esto, por lo contrario, corresponde el odio, de parte del mal. En segundo lugar, si el bien aún no es poseído, produce, en la potencia apetitiva, un movimiento para procurar el bien amado, y esto pertenece a la pasión del deseo o concupiscencia. Por oposición, de parte del mal, tenemos la fuga o abominación. En tercer lugar, cuando lo obtenido es un bien, produce cierto descanso del apetito en el mismo bien obtenido, y esto es propio de la delectación o gozo. A esto se opone, de parte del mal, el dolor o tristeza. En las pasiones de la parte irascible, se presupone, por cierto, una aptitud o inclinación para obtener el bien o huir del mal a partir de la parte concupiscible, a la que absolutamente le concierne el bien o el mal. Y respecto del bien aún no obtenido, están la esperanza o la desesperación. Respecto del mal aún no experimentado, están el temor y la audacia. Respecto del bien obtenido, no corresponde ninguna pasión en la parte irascible, porque ya no existe la razón de lo arduo, de acuerdo a lo dicho anteriormente. Pero a partir de un mal ya experimentado, se sigue la pasión de la ira. Está claro, entonces, que en la parte concupiscible se conjugan tres pares de pasiones, es decir, el amor y el odio, deseo y fuga, gozo y tristeza. Similarmente, tres en la parte irascible, es decir, esperanza y desesperación, temor y audacia, e ira, a la que no se opone ninguna pasión. Hay, por lo tanto, once pasiones formalmente diferentes, seis en la parte concupiscible y cinco en la irascible. Bajo éstas están contenidas todas las pasiones del alma.³⁰

La pasión de la esperanza tiene como objeto un bien arduo o difícil de alcanzar, pero no imposible. De lo contrario, se cae en la desesperación. Por ello, suele acompañar a la esperanza-pasión un cierto estado de ansiedad y angustia, originado por la inseguridad que comporta el bien arduo aún no alcanzado³¹. Es importante esta observación, puesto que los elementos de la



pasión quedarán integrados tanto en la virtud de la magnanimidad como en la virtud teologal de la esperanza. Ante los bienes arduos futuros, el temor excesivo de no lograrlos puede degenerar en desesperación. A la inversa, el exceso de confianza puede convertirse en presunción. Pero un cierto nivel de confianza y ansiedad hacen parte de la esperanza.

El amor engendra la esperanza, en cuanto el amor es *principio del movimiento tendiente hacia el fin amado*. Además, desde el amor, en cuanto *complacencia de lo apetecible... se sigue un movimiento hacia lo apetecible, en lo cual consiste el deseo; y finalmente, el descanso, que es el gozo*³². Pero el amor, además de ser el principio que regentea las pasiones concupiscibles, también rige, en cierta manera, las pasiones irascibles y, en

particular, la esperanza, ya que su objeto, el bien futuro, arduo y posible, primeramente es amado y luego esperado:

Respecto de un bien, comienza su movimiento en el amor, y progresa hacia el deseo y es concluido en la esperanza³³ ... Por ello, en cuanto la esperanza tiene que ver con un bien esperado, la esperanza es causada por el amor, puesto que no hay esperanza sino acerca de un bien deseado y amado. Por el contrario, en cuanto la esperanza tiene que ver con aquél por quien algo llega a ser posible para nosotros, entonces el amor es causado por la esperanza, y no a la inversa. En efecto, por el hecho de que esperamos, por medio de alguien, poder acceder a unos bienes para nosotros, nos movemos hacia él como hacia nuestro bien, y así comenzamos a amarlo. Ahora bien, por el hecho de que amamos a alguien, no esperamos de él sino accidentalmente, es decir, en cuanto creemos que seremos reciprocados por él en el amor. De donde se sigue que el ser amado por alguien nos hace esperar acerca de él, pero su amor es causado por la esperanza que tenemos acerca de él³⁴.

La esperanza es consecuencia del amor, pero, a su vez, la esperanza alimenta el amor.

¿Por qué no hablamos de la esperanza natural como virtud? Porque, en tanto pasión, no cae dentro de la definición de virtud. Desde el punto de vista ético, la pasión es indiferente, puesto que su objeto puede ser honesto o deshonesto. Precisamente lo que hace que la pasión se convierta en éticamente buena es su inclusión dentro de una virtud, en este caso, la virtud de la magnanimidad. Es ésta la que integra, de modo habitual y dentro de la racionalidad, ese ánimo agresivo y combativo que intenta apropiarse del bien arduo. La grandeza de alma o *megalopsichía*, que fue tomando forma desde los tiempos homéricos, es la virtud que impulsa al ser humano a aspirar, con todas sus energías, a los bienes superiores y arduos. Es la virtud aliada a la fuerza y al heroísmo reconocidos en la opinión ajena, el honor. Parecería contrario a la humildad evangélica. Pero, ¿hay, acaso, un bien mayor, más arduo, más difícil que el Reino de Dios?

¿No dice el Señor que *el reino de los cielos sufre violencia, y los esforzados se apoderarán de él* (Mat. 11:12) Por ello, la virtud teologal de la esperanza será un tipo de magnanimidad sobrenatural. De esta manera, la pasión de la esperanza y la virtud de la magnanimidad prepararán el terreno para la virtud teologal de la esperanza.

Santo Tomás se pregunta, en el primer artículo de la *Quaestio Disputata De Virtutibus, de Spe*, si la esperanza es una virtud. En su argumentación parte del acto de esperanza, ya que los hábitos se conocen por su actos. En el objeto de todo acto de esperanza se observan los siguientes cuatro elementos ya mencionados: se trata de un *bien futuro, arduo y posible*. Esos cuatro elementos ya se hallan presente en la pasión de la esperanza. Si dicho bien pertenece al orden natural, asequible por las propias fuerzas, entonces se trata de la virtud de la magnanimidad. Pero si dicho bien excede las fuerzas naturales, entonces se necesita la ayuda exterior para alcanzarlo:

Es posible de dos maneras que alguien obtenga algo: Un primer modo es por propio poder; un segundo modo es por ayuda de otro. En efecto, aquellas cosas que son posibles gracias a los amigos, de alguna manera las llamamos posibles, según explica el Filósofo en su III Ethic. Así, entonces, el ser humano espera obtener algo unas veces por propio poder, otras por ayuda ajena. Y tal esperanza tiene expectación, en cuanto un hombre está pendiente del auxilio de otro. Y, entonces, es necesario que el movimiento de la esperanza se oriente hacia dos objetos, es decir, hacia el bien a ser alcanzado y hacia aquél en cuyo auxilio se apoya. Ahora bien, el hombre no puede obtener el sumo bien, que es la felicidad eterna, sino por auxilio divino, según Rom. VI, v. 23: La vida eterna es una gracia de Dios. Y, por ello, la esperanza de obtener la vida eterna tiene dos objetos, a saber, la misma vida eterna, la cual se espera, y el auxilio divino, por quien se espera, como también la fe tiene dos objetos, a saber, la cosa que se cree, y la primera verdad, a la que corresponde.³⁵

Por ello, la esperanza, como virtud teologal,

es un don divino tanto por la *ayuda* que Dios otorga al hombre como por su objeto, la *felicidad eterna*, puesto que el ser humano es incapaz, por sí mismo, de alcanzarla. La esperanza, entonces, es una virtud divina y gratuita que trasciende tanto la pasión de la esperanza como la magnanimidad. Así la define, citando a Pedro Lombardo: *La esperanza es la expectación cierta de la felicidad futura*³⁶. La *expectación* implica la ayuda de otro, en este caso, de Dios mismo, absolutamente necesaria para lograr la felicidad. Dicha ayuda divina es la que propiamente convierte en virtud a la esperanza, ya que le otorga la energía capaz de lograr su cometido. Y esta ayuda divina nos viene por Cristo. Dice, al respecto, Josef Pieper:

*Cristo es el fundamento real de la esperanza. En una insondable frase de la Epístola a los Hebreos se habla de la "esperanza que tenemos como segura y firme ánora de nuestra alma que penetra hasta detrás del velo adonde entró por nosotros como precursor Jesús (6, 19 y 20). Santo Tomás de Aquino dice a este respecto: "Cristo ha penetrado por nosotros en el interior de la tienda y allí ha fijado (fixit) nuestra esperanza"*³⁷

En Cristo ya se ha cumplido lo que esperamos. Y, en tanto nosotros estamos unidos a Cristo, *ya somos salvos en esperanza* (Rom. 8, 24).

La esperanza se expresa y se alimenta en la oración. Dice Santo Tomás que la oración es *interpretativa de la esperanza*³⁸. Se ora desde la esperanza para obtener lo esperado:

*Porque por el espíritu de adopción, que hemos recibido, clamamos Abba, Padre, como se dice en Rom. VIII, 15, por ello, el Señor, para mostrarnos que debemos orar a partir de esta esperanza, comenzó su oración con la invocación del Padre, diciendo **Padre**. Similarmente también, por el hecho de decir **Padre**, se predispone el estado de ánimo del ser humano para orar correctamente y para obtener lo que espera*³⁹

Pero no debe entenderse este auxilio divino como único actor en el drama de la salvación, sino que la persona debe colaborar con todas sus

potencialidades humanas, de acuerdo al evangelio ya citado, según el cual sólo los esforzados se apoderarán del reino de Dios. La ayuda divina también incluye aquellos bienes temporales convenientes para lograr la meta: *En efecto, en función de este gozo, esperamos ser ayudados por Dios no sólo con favores espirituales, sino también corporales*⁴⁰. Dicho en términos de materia y forma, *el objeto formal de la esperanza es el auxilio del poder y la piedad divinos, mientras que los bienes esperados son el objeto material*, Dios mismo y todos aquellos bienes concomitantes ordenados a la felicidad (*Todo lo que se espera materialmente se ordena a lo esperado, único y final, que es el gozo de Dios*)⁴¹.

En lo relativo al sujeto de la esperanza, Santo Tomás lo ubica en la voluntad del *homo viator*:

*Los hábitos se conocen por sus actos. Ahora bien, el acto de esperanza es un cierto movimiento de la parte apetitiva, dado que su objeto es un bien. En el ser humano hay un doble apetito, a saber, el apetito sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, y el apetito intelectual, llamado **voluntad**. Sus similares movimientos que están acompañados de pasión en el apetito inferior, en el superior están sin pasión. El acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, porque el bien que es el objeto principal de esta virtud no es algún bien sensible, sino un bien divino. Y, por ello, la esperanza se halla en el apetito superior, llamado **voluntad**, como en su sujeto, no en el apetito inferior, al que pertenece la parte irascible*⁴².

El hecho de que Santo Tomás afirme que el sujeto de la esperanza sea la voluntad, no debe interpretarse de una manera restrictiva, como si quedaran excluidas las demás facultades del hombre. Por el contrario, desde la voluntad todo el ser humano queda impregnado de esperanza, de manera que la esperanza actúa al modo de las virtudes cardinales, que afectan la totalidad de la persona, incluido su aspecto pasional.

La presunción y la desesperación son el exceso y el defecto de la esperanza. La presunción es un exceso de confianza, malamente fundada en una falsa valoración de sí mismo, por lo que la verdadera esperanza presupone la humildad y el temor de Dios, junto a la grandeza de alma. Vanidad y soberbia acompañan al presuntuoso. La desesperación tiene como causas los placeres sensibles desmedidos, que reblandecen el espíritu, y la acedia, impotencia del espíritu que engendra tristeza y angustia que pueden desembocar en la desesperación.⁴³ Ambos vicios impiden la oración de súplica, auténtico lenguaje de la esperanza:

El que desespera no suplica, porque anticipa la no-plenitud. El presuntuoso suplica, pero de un modo impropio, puesto que anticipa la plenitud. Con esto cobra nuevo sentido la frase del Evangelio "que es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer" (Lc. 18, 1); se afirma en ella la constante necesidad de la esperanza, la cual es lo bastante humilde para suplicar de verdad, y al mismo tiempo tiene la suficiente grandeza de ánimo para, cooperando, esperar la plenitud⁴⁴.

Respecto del orden de las virtudes teologales, Santo Tomás afirma que la fe precede a la esperanza, por cuanto el objeto de la esperanza - beatitud eterna y auxilio divino - es propuesto por la fe⁴⁵. En relación a la caridad, distingue dos órdenes, el de la generación y la materia, y el de la perfección y la forma. De acuerdo al primer orden, la esperanza precede a la caridad, como lo imperfecto precede a lo perfecto, la materia a la forma. De acuerdo al segundo, la caridad precede a la esperanza, como el amor perfecto precede al imperfecto, la forma a la materia. El amor perfecto es aquel que ama al amado por sí mismo (amor de amistad), mientras que el imperfecto lo ama como un bien para el amante (amor de concupiscencia). El primer amor de Dios pertenece a la caridad, ya que se adhiere a Dios por sí mismo, mientras que la esperanza pertenece al segundo, puesto que quien espera busca obtener algo para sí mismo. Esta perspectiva nos presenta a la esperanza brotando del amor erótico, amor de necesidad, de carencia, de deseo, de concupiscencia,

imperfecto, ordenado al segundo, el amor perfecto, que ama al amado por sí mismo, y que termina perfeccionando a la esperanza⁴⁶.

Esta exposición de la esperanza parecería un tanto fría y racional. Pero, si la observamos serenamente, encontramos en ella una excepcional integración y armonía de los distintos componentes del ser humano, que progresa desde la pasión de la esperanza hasta la virtud teologal.

CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo he intentado dilucidar el pensamiento de Boecio, San Agustín y Santo Tomás acerca de la esperanza, con el propósito de ir abriendo caminos conceptuales que paulatinamente conduzcan a una futura investigación acerca de la honestidad (*probitas*) en Boecio, San Agustín y Santo Tomás. En Boecio hallamos la distinción de falsa y verdadera esperanza, pero sin mayor desarrollo del tema. Sí es importante, sin embargo, su visión del hombre como memoria y deseo del Bien, idéntico a la Felicidad y a Dios, como tiempo que anhela la eternidad, temas esenciales para encuadrar adecuadamente la esperanza, como lo vimos posteriormente en San Agustín. Éste enfatiza la esperanza explicitando los elementos propiamente cristianos que la componen, o sea, como virtud teologal. La esperanza hace que pongamos todo nuestro *cuidado* en Dios y que la historia humana sea vista como un caminar hacia la ciudad de Dios. Y en Santo Tomás encontramos al teólogo que recupera todos los aspectos de la esperanza en una síntesis coherente y vigorosa, en la que integra la esperanza-pasión, la esperanza-magnanimidad, la esperanza-virtud teologal.

NOTAS

¹ Boecio, **La Consolación de Filosofía**, libro 5, prosa 6, # 46-48. En las próximas citas, se sobretienden el libro, la prosa y #. Los poemas o metrum se abrevian con una m. Las citas textuales de Boecio y Santo Tomás de Aquino han sido traducidas directamente del latín por el autor del artículo. Las citas de San Agustín han sido tomadas de las Obras de San Agustín, B.A.C. citadas en la bibliografía.

² Annicio Mannlio Severino Boecio, filósofo, teólogo y político romano. Muere torturado bajo el reinado de Teodorico, probablemente el 525, acusado de conspiración y sacrilegio. Fue declarado mártir por el Papa León XIII. Sin embargo, un punto de controversia entre los estudiosos de Boecio, desde los tiempos antiguos, es si Boecio perdió o no la fe cristiana en la cárcel, ya que en la *Consolatio* no recurre, para nada, a ella. Personalmente opino que la depresión, en la que cayó Boecio en la cárcel, lo afectó profundamente en su fe, hasta el punto de perderla. En efecto, alguien que olvida que el mundo está regido por la Providencia, que el alma es inmortal y que el destino final trasciende esta vida y culmina en el Bien, es, obviamente, alguien que ha perdido la fe, al menos a nivel temático y consciente. Pero, al recuperar estas verdades, recupera la ruta hacia la honestidad, condición para recuperar la fe. Si recuperó o no la fe a nivel explícito, no lo sabemos, ya que no poseemos documentación al respecto. Sospecho, sin embargo, que sí la recuperó. ¿En qué baso mi sospecha? Primero, no hay en la *Consolatio* ninguna afirmación que contradiga la fe cristiana. Segundo, toda ella tiene por objetivo recuperar la probitas perdida o en vías de perderla, probitas que es sinónimo de salud mental. Tercero, aunque no menciona explícitamente verdades de fe, sí hace referencia a la oración, la gracia y la esperanza, que hacen parte de la probitas. Estos conceptos se hallan en autores neoplatónicos no cristianos, pero en el contexto de un Boecio que conoce profundamente a un San Agustín, que ha escrito sobre la Trinidad y la naturaleza de Cristo, suenan más a cristianos que a puramente neoplatónicos. Cuarto, la única cita bíblica que aparece en la *Consolatio* es usada para corroborar la total compatibilidad de las verdades filosóficas con las cristianas, ya que Boecio fue acusado de sacrilegio por sus prácticas filosóficas. En el diálogo, dice Filosofía: Es, entonces, el Bien supremo quien rige toda las cosas con firmeza y dispone de ellas con suavidad (Sap. 8, 1) y Boecio responde: Cuánto me agrada la síntesis argumentativa que concluíste; pero mucho más me agradan las mismas palabras que usaste, como para que finalmente se avergüence de sí misma la estúpida ignorancia que denigra las cosas grandes. (3, 12, 22-23). Al citar la Biblia, muestra que no hay contradicción entre verdad revelada y verdad racional e, inclusive, convergen. Y en la expresión la estúpida ignorancia que denigra las cosas grandes muy probablemente se refiere a quienes lo han acusado de sacrilegio, personas dominadas por la estúpida ignorancia que lastima las cosas grandes, esto es, las grandes verdades en las que coinciden razón y fe.

³ *Consolatio*, 1, 2, 5.

⁴ *Ibid.* 4, 6, 29.

⁵ **Intentio** (intención, tendencia o esfuerzo hacia un fin, del verbo **in-tendere**, tender-hacia) **naturalis** (natural), es la inclinación a obrar en la dirección impuesta por la propia naturaleza, que en última instancia es hacia la permanencia

en el ser y que se identifica con el Uno y el Bien, como dirá Boecio más adelante. Todos los seres tienen su intención natural.

⁶ *Ibid.* 5, 6, 47. Es importante que se perciba la radical diferencia conceptual con la modernidad, que considera honesto a quien se halla en sintonía con la propia subjetividad. El moderno dirá que es honesto aquél que es coherente consigo mismo, ya que el moderno niega la existencia de una medida superior y trascendente y, si la hay, la declara incognoscible y atentatoria contra la radical libertad humana. Para Boecio, y con él los grandes filósofos griegos y teólogos cristianos, la verdadera medida de cada ser humano se halla en la Mente divina, a cuya medida debemos ajustarnos si queremos ser honestos. De ahí que el único quien sabe la real situación de honestidad de cada persona es la divinidad.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. Pierre Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*. Chadwick, H., *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*.

⁹ **Unos ejercen su valor contra los placeres, otros contra los dolores, o contra los deseos o contra los objetos de temor.** Platón, *Laques*, 191 D. Cf. Platón, *Timeo*, 89 C ss y *Fedón*, 83, B. Boecio sustituye aquí **deseo** por **esperanza**. Dicha sustitución podría ser por influencia de Horacio, quien usa indistintamente ambos conceptos, **esperanza** en la Epístola 1,4 y **deseo** en la Epístola 1,6. Cf. Gruber, J., *Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae*, p. 161.

¹⁰ *Ibid.* 1, m.7, 25-30.

¹¹ Cf. *Summa Theologiae* I^a-II^ae q. 24 a. 2 co.: Acerca de esta cuestión fue divergente la repuesta de peripatéticos y estoicos, pues los estoicos dijeron que todas las pasiones son malas. Por el contrario, los peripatéticos afirmaron que las pasiones moderadas son buenas. Sin embargo, esta divergencia, aunque parece grande según suena, es nula o mínima en realidad, si consideramos las intenciones de ambos. Los estoicos no distinguían entre sentido e intelecto y, por consiguiente, ni entre apetito intelectual y sensitivo. Por lo cual no distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad, según que las pasiones del alma están en el apetito sensitivo, mientras que los movimientos simples de la voluntad están en el intelectivo; sino que llamaban **voluntad** a todo movimiento razonable de la parte apetitiva, mientras que decían **pasión** al movimiento que excedía los límites de la razón. Y, por ello, siguiendo su opinión, Cicerón, en su tercer libro *De Tusculanis Quaestionibus*, llama **enfermedades del alma** a todas las pasiones. A partir de esto argumenta que *quienes están enfermos, no están sanos; y quienes no están sanos, son insensatos*. De donde les decimos también **insanos** a los insensatos. Por su parte, los peripatéticos llaman **pasiones** a todos los movimientos del apetito sensitivo. Por lo cual las consideran buenas, si son moderadas por la

razón; malas, cuando están más allá de la moderación de la razón. A partir de esto queda claro por qué Cicerón, en este mismo libro, desaprueba como inconveniente la opinión de los peripatéticos que aprobaban la moderación de las pasiones, diciendo que *se debe evitar todo mal, incluso el mal moderado, pues, así como el cuerpo, aunque esté moderadamente enfermo, no está sano, así tampoco esta moderación de las enfermedades o pasiones del alma es sana*. En efecto, las pasiones no se llaman **enfermedades o perturbaciones del alma**, sino cuando carecen de la moderación de la razón.

¹² Ibid. 5, 6, 4. La etimología de la palabra **eterno** concuerda con esta definición y la ilustra. Proviene de **aevus** o **aevum** (del griego **aion**: evo, tiempo de duración ilimitada, infinita, sin principio y sin fin, perpetuidad) y **ternus**, (tres veces, cada tres, a la vez tres). Entiendo que su etimología sugiere que los tres momentos del tiempo, pasado, presente y futuro se hallan resumidos en ella de modo simultáneo, en un presente sin límites. Es prudente señalar que tanto el término latino **aevum** como el griego **aion** pueden ser traducidos, según el contexto, por **eternidad**. Pero la lengua latina, al acuñar el término **aeternitas** y sus derivados, ha logrado una mayor precisión, al especificar el modo de duración del evo en un presente sin límites.

¹³ Cf. Moltman, *Teología de la Esperanza*. Esta crítica no desmerece sus valiosos aportes al tema de la esperanza.

¹⁴ Juan Pablo II, *Tertio Millenio Adveniente*, #9.

¹⁵ Cf. cita #8.

¹⁶ P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, p. 61. Cf. San Agustín, *Confesiones*, 10, 8: Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas. 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.

¹⁷ Cf. Ibid. 10, 23: No es es, pues, cierto que todos quieran ser felices, porque los que no quieren gozar de ti, que eres la única vida feliz, no quieren realmente la vida feliz. ¿O es, acaso, que todos la quieren, pero como la *carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne para que no hagan lo que quieren*, caen sobre lo que pueden y con ello se contentan, porque aquello que no pueden no lo quieren tanto cuanto es menester para poderlo? Porque, si yo pregunto a todos si por ventura querrían gozarse más de la verdad que de la falsedad, tan no dudarían en decir que querrían más de la verdad cuanto no dudan en decir que

quieren ser felices. *La vida feliz es, pues, gozo de la verdad*, porque este es un gozo de ti, que eres la verdad, ¡oh Dios, *luz mía, salud de mi rostro, Dios mío!* Todos desean esta vida feliz; todos quieren esta vida, la sola feliz; todos quieren el gozo de la verdad. Muchos he tratado a quienes gusta engañar; pero que quieran ser engañados, a ninguno. ¿Dónde conocieron, pues, esta vida feliz sino allí donde conocieron la verdad? Porque también aman a ésta por no querer ser engañados, y *cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que gozo de la verdad, ciertamente aman la verdad; mas no la amarán si no hubiera en ellos noticia alguna de ella*.

¹⁸ *Consolatio* 3, 2,

¹⁹ Cf. *ibid*.

²⁰ *Confesiones*, 1, 1.

²¹ *Ibid*. 10, 20.

²² Cf. *Ibid*.: Si pudiesen ser interrogados si querían ser felices, todos a una sola voz responderían sin vacilaciones que querían serlo. Lo cual no podría ser si la cosa misma, cuyo nombre es éste, no estuviese en su memoria.

Una idea semejante la expresa, en otros términos, J. Libanio/M.C. L. Bingemer, *Escatología cristiana*, p. 97: El hombre es un ser esperanza abierto hacia la trascendencia y la resurrección. Esperanza no es un término que adjetiva al hombre, no es un acto circunstancial, sino que se basa en la propia estructura ontológica del hombre. *La marca de la aspiración escatológica es indeleble en él*. (El subrayado es mío).

²³ Cf. *Consolatio* 3, 10, 37 y 40: El bien es, entonces, lo más importante y la causa de todas las cosas deseables. En efecto, de ningún modo puede desearse lo que no tiene en sí un bien, real o aparente.... Dado, entonces, que es el atractivo del bien lo que motiva a alcanzar todas las cosas, lo que todos desean no es tanto las cosas, cuanto el mismo bien.

Idéntica idea expresa J. Libanio/M.C. L. Bingemer, *Escatología cristiana*, p. 98: El hombre quiere el Bien. Por eso busca los bienes. Y en cada bien concreto reconoce el rostro concreto del bien trascendente que siempre le atrae. Los bienes pequeños relanzan al ser humano hacia otro Bien. Es el corazón inquieto hasta que descansa en el Bien final y último, captado entonces en una novedad y claridad escatológica.

²⁴ Cf. *Ibid*. p. 131: Aunque se vista con los andrajos del pobre, o se esconda en una prisión o lllore de hambre, es siempre el absoluto de Dios el que se pone en contacto con nosotros de modo salvífico, esto es, en forma de apertura y de acogida.

²⁵ Cf. *Consolatio*, 2.

²⁶ Cf. *Ibid*., 3,3-9.

²⁷ O.c., p. 69.

²⁸ *Confesiones*, 10, 43, # 70. Cf. P. Laín Entralgo, o. c., p. 70: Mil quinientos años antes que Heidegger publicase *Sein und Zeit*, el libro X de las Confesiones ofrecía a la

analítica de la existencia la mejor y más segura vía de salvación.

²⁹ Laín Entralgo, o. c., p. 81.

³⁰ S. Th., I^a-IIae q. 23 a. 4 co.

³¹ Ibid. I^a-IIae q. 40 a. 8 co.

³² Ibid. I^a-IIae q. 26 a. 1 co.

³³ Ibid. I^a-IIae q. 25 a. 4 co.

³⁴ Ibid. I^a-IIae q. 40 a. 7 co.

³⁵ *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 4 a. 1 co.

³⁶ S. Th., II^a-IIae q. 18 a. 4 s. c.

³⁷ Josef Pieper, *Las Virtudes Fundamentales*, p. 382. Cf. *Super.Heb.*, cap. 3 l. 2: *La confianza es la esperanza con firme expectación y sin temor. II Cor. III, 4: Tal es nuestra confianza para con Dios, gracias a la mediación de Cristo.*

³⁸ S. Th., II^a-IIae q. 17 a. 4 co.

³⁹ *Compendium theologiae*, 2, 4. Este tema se enlaza con la afirmación de la cita inicial de la *Consolatio* de Boecio. La esperanza y la oración son esenciales para la *Probitas*.

⁴⁰ *Q.D de virtutibus*, q. 4 a. 1 co.

⁴¹ Ibid.

⁴² S. Th., II^a-IIae q. 18 a. 1 co.

⁴³ Cf. S. Th., II^a-IIae qs. 20 y 21.

⁴⁴ J. Pieper, o. c., p. 403. Cf. *ibid.* p. 402.

⁴⁵ S. Th., II^a-IIae q. 17 a. 7 co.: La fe precede absolutamente a la esperanza. En efecto, el objeto de la esperanza es un bien futuro arduo y posible. Por lo tanto, para que alguien espere algo, se requiere que el objeto de la esperanza le sea propuesto como posible. Ahora bien, el objeto de la esperanza es, por un lado, la felicidad eterna, por otro el auxilio divino. Ambos se nos proponen por la fe, por la que se nos da a conocer que podemos acceder a la vida eterna, y que, para ello, se nos preparó un auxilio divino, según aquello de Heb. XI, **quien se acerca a Dios conviene que crea que existe y que es remunerador de quienes lo buscan**. Por ello, está claro que la fe precede a la esperanza.

⁴⁶ S. Th., II^a-IIae q. 17 a. 8 co.: Hay un doble orden. Uno, según la vía de la generación y la materia, según el cual lo imperfecto es anterior a lo perfecto. Otro orden es el de la perfección y la forma, según el cual lo perfecto naturalmente es anterior a lo imperfecto. Según el primer orden, la esperanza es anterior a la caridad. Esto es evidente por lo siguiente: La esperanza y todo movimiento apetitivo se deriva del amor, según se dijo anteriormente, al hablar de las pasiones. Ahora bien, hay un amor imperfecto y otro perfecto. El amor perfecto es aquel por el que alguien es amado por sí mismo. Piensa, por ejemplo, cuando alguien quiere un bien para otro, como cuando un ser humano ama a un amigo. El amor imperfecto es aquel por el que alguien ama algo no por sí mismo, sino para obtener dicho bien para sí mismo, como el hombre que ama una cosa que desea. El primer amor de Dios pertenece a la caridad, que se adhiere a Dios por sí mismo, pero la esperanza pertenece al segundo amor, porque aquél que espera intenta obtener

algo para sí. Y, por ello, en la vía de la generación, la esperanza es anterior al amor. En efecto, así como alguien es inducido a amar a Dios porque, temiendo ser castigado por Él, abandona el pecado, según dice Agustín, en *Super Primam Canonicam Ion.*, así también la esperanza induce a la caridad, en cuanto alguien, esperando ser remunerado por Dios, se reanima a amar a Dios y a observar sus leyes. Pero, según el orden de la perfección, la caridad es naturalmente anterior. Y, por ello, cuando sobreviene la caridad, la esperanza se vuelve más perfecta, porque acerca de los amigos esperamos lo más posible. Y de este modo dice Ambrosio que la esperanza es desde y por la caridad.

BIBLIOGRAFÍA

ALFARO, Juan, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972.

BOECIO, Anicio Manlio Severino, *La Consolación de Filosofía*, San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico (En prensa).

BOFF, Leonardo, *Hablemos de la otra Vida*, Santander, Sal Terrae, 1979, *Ecología*, Madrid, Ed. Trotta, 1996.

CASTILLO, José M., *La Iglesia de la Esperanza. ¿Cómo, dónde y en quien está presente y actúa el Señor resucitado?* <http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/220.htm>

CHADWICK, H., *Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

COURCELLE, Pierre, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Paris, Etudes Agustiniennes, 1967.

GRUBER, Joachim., *Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae*, Berlin, De Gruyter, 1978.

JUAN PABLO II, "Tertio Millenio Adveniente", <http://www.bno.urbe.it/ita/docecl/gp2/tma/tma.html>, 1994.

LAIN ENTRALGO, Pedro, *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza Editorial, 1984

_____, *Antropología de la Esperanza*, Barcelona, Ed. Labor, 1978.

LIBANIO, Juan B. – BINGEMER, María Clara L., *Escatología Cristiana*, Madrid, Ed. Paulinas, 1985.

MOLTMAN, Juergen, *Teología de la Esperanza*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1969.

PIEPER, Josef, *Las Virtudes Fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid, 2001.

RATZINGER, Josef, *Escatología*, Barcelona, Herder, 1980,

SAN AGUSTÍN, *Obras Completas, Confesiones*, Madrid, B. A. C., 1963.

SAN AGUSTÍN, *Obras Completas, La ciudad de Dios*, Madrid, B. A. C., 2001

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/>

_____, *Scriptum super Sententiis*, <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/>

_____, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/>

_____, *Compendium Theologiae*, <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/>

_____, *Fundamentos Bíblicos de la Teología Católica. 13. Virtudes Teológicas. Esperanza*. http://www.gratisdate.org/fundamentos/tratado_xx.htm (No aparece el autor).