

La virtud de la esperanza según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en la *Suma de Teología* y la *Doctrina Social de la Iglesia*. Consideraciones en torno a la posibilidad de una esperanza social¹

The virtue of hope according to the thought of Saint Thomas Aquinas in the *Summa Theologica* and the *Social Doctrine of the Church*. Considerations on the possibility of social hope

Julio Söchting Herrera, OP
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
jsochting@unsta.edu.ar

Resumen: En esta presentación se argumenta la posibilidad de una esperanza social basada en la doctrina de la esperanza de Tomás de Aquino expuesta en la *Suma de Teología* que supera tanto la interpretación individualista como la interpretación colectivista de esta virtud. El fundamento de esta esperanza se encuentra en la caridad mediante la cual se hace posible esperar para sí mismo y para otro la bienaventuranza eterna. Esta caridad es el núcleo

Abstract: This presentation argues for the possibility of social hope based on Thomas Aquinas' doctrine of hope as set out in the *Summa Theologica*, which transcends both individualistic and collectivist interpretations of this virtue. The foundation of this hope lies in charity, through which it becomes possible to hope for eternal beatitude for oneself and for others. This charity is the core of social hope in particu-

¹ Esta ponencia fue ofrecida en el marco de los VIII Diálogos Académicos Internacionales "La esperanza en la Doctrina Social de la Iglesia", co-organizados por la Universidad Católica de Ávila (UCAV) y la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA), el 21 de octubre de 2025. Agradezco a los organizadores y ponentes la posibilidad de participar en esta actividad académica.

de la esperanza social en particular y de la Doctrina Social de la Iglesia en general.

lar and of the Social Doctrine of the Church in general.

Palabras clave: Esperanza, Caridad, Tomás de Aquino, Suma de Teología, Doctrina Social de la Iglesia.

Keywords: Hope, Charity, Thomas Aquinas, Summa Theologica, Social Doctrine of the Church.

En la encíclica *Spe Salvi* (2007), el papa Benedicto XVI establece una pregunta que sirve como base para exponer, una vez más y con una nueva profundidad, su teología de la historia: ¿es individualista la esperanza cristiana? (cf. SS, nn. 13-23)².

El hecho que la hace significativa y problemática es que la bienaventuranza eterna es el objeto propio y principal de la virtud de la esperanza³. Y ésta es un don individual⁴. Es verdad que hemos sido convocados en la Iglesia y que en su fe, esperanza y caridad somos salvados⁵. Pero no existe una especie de salvación colectiva entendi-

² “En los tiempos modernos se ha desencadenado una crítica cada vez más dura contra este tipo de esperanza: consistiría en puro individualismo, que habría abandonado el mundo a su miseria y se habría amparado en una salvación eterna exclusivamente privada” (Benedicto XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi* sobre la esperanza cristiana, 30 de noviembre de 2007, n. 13, en adelante SS y el número. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html).

³ “Como hemos expuesto (a. 1), la esperanza de que tratamos alcanza a Dios apoyándose en su auxilio para conseguir el bien esperado. Ahora bien, entre el efecto y la causa debe haber proporción, y por eso el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es un bien infinito proporcionado al poder de Dios que ayuda, ya que es propio del poder infinito llevar al bien infinito, y este bien es la vida eterna, que consiste en la fruición del mismo Dios. En efecto, de Dios no se puede esperar un bien menor que Él, ya que la bondad por la que comunica bienes a sus criaturas no es menor que su esencia. Por eso el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna” (ST II-II, q. 17, a. 2, resp.)

⁴ Cf. ST I-II, q. 3, a. 3 donde se sostiene que la bienaventuranza es una operación más del entendimiento especulativo que del práctico que consiste en la contemplación de la esencia divina, cf. q. 3, a.8: Además, cf. ST I-II, q. 2, a. 8 y III, q. 9, a. 2.

⁵ “La salvación que, por iniciativa de Dios Padre, se ofrece en Jesucristo y se actualiza y difunde por obra del Espíritu Santo, es salvación para todos los hombres y de todo el hombre: es salvación universal e integral. Conciérne a la persona humana en todas sus dimensiones: personal y social, espiritual y corpórea, histórica y trascendente. Comienza a realizarse ya en la historia, porque lo creado es bueno y querido por Dios y porque el Hijo de Dios se ha hecho uno de nosotros. Pero su cumplimiento tendrá lugar en el futuro que Dios nos reserva, cuando junto con toda la creación (cf. Rm8), seremos llamados a participar en la resurrección de Cristo y en la comunión eterna de vida con el Padre, en el gozo del Espíritu Santo. Esta perspectiva indica precisamente el error y el engaño de las visiones puramente inmanentistas del sentido

da ésta de modo estricto⁶. De allí, según el pontífice, se ha seguido una teoría –y una teología– de la historia que, por contraste a esa errónea concepción individualista, ha planteado una esperanza colectiva intramundana.

¿Podemos encontrar luces en la doctrina de Tomás de Aquino para profundizar en esta cuestión? ¿Es posible una esperanza, diríamos a falta de una mejor denominación, social? En lo que sigue, argumentaré que este es el caso y que un argumento equilibrado entre la dimensión individual y la dimensión comunitaria de la esperanza cristiana puede ser observado en el art. 3 de la cuestión 17 de la segunda parte de la segunda parte donde el teólogo se pregunta si puede esperar para otro la bienaventuranza eterna, es decir, si existe una especie de solidaridad en la esperanza que es la base de lo que llamamos aquí “esperanza social”.

La cuestión se plantea en el ámbito de la naturaleza de la virtud de la esperanza (q. 17). Ella es teologal o teológica porque alcanza a Dios como su objeto ofreciéndose como Bien Supremo, futuro, arduo y posible⁷. Dado que el hombre no puede alcanzar por sí mismo a

de la historia y de las pretensiones de autosalvación del hombre” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 2 de abril de 2004, n. 38, en adelante CDSI y el número. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#La%20salvaci%C3%B3n%20cristiana:%20para%20todos%20los%20hombres%20y%20de%20todo%20el%20hombre).

⁶ “Cada hombre, después de morir, recibe en su alma inmortal su retribución eterna en un juicio particular que refiere su vida a Cristo, bien a través de una purificación (cf. Concilio de Lyon II: DS 856; Concilio de Florencia: DS 1304; Concilio de Trento: DS 1820), bien para entrar inmediatamente en la bienaventuranza del cielo (cf. Concilio de Lyon II: DS 857; Juan XXII: DS 991; Benedicto XII: DS 1000-1001; Concilio de Florencia: DS 1305), bien para condenarse inmediatamente para siempre (cf. Concilio de Lyon II: DS 858; Benedicto XII: DS 1002; Concilio de Florencia: DS 1306)” (Juan Pablo II, Catecismo de la Iglesia Católica, 11 de octubre de 1992, n. 1022, en adelante CEC y el número: https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/aposcons_sp.html

⁷ “[...] estos principios se llaman virtudes *teológicas*, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura” (ST I-II, q. 62, a. 1, resp.) y “Pues bien, el acto de esperanza, de que tratamos aquí, llega a Dios porque, como expusimos al tratar de la pasión de la esperanza (1-2 q.40 a.1), el objeto de la misma es el bien futuro, arduo y asequible. Por otra parte, una cosa nos es asequible de dos maneras: la primera, por nosotros mismos; la segunda, por otros, como se ve en III *Ethic*. Por lo tanto, en cuanto esperamos algo como asequible gracias a la

Dios, Él nos da su ayuda divina para alcanzarlo (a. 1). El objeto de esta esperanza es la bienaventuranza eterna (a. 2).

Las razones para las cuales parece que es posible esta esperanza son las siguientes. Pablo, en la carta a los Filipenses (Flp 1:6) sostiene que espera que Dios que comenzó la obra buena en ellos, Él mismo la lleve a término “en el día de Cristo Jesús”. Tomás interpreta aquí que el objeto de esa esperanza es, propiamente, la bienaventuranza eterna de los discípulos de la comunidad a la que se dirige. Por tanto, Pablo espera por otros.

Santiago, por su parte, sostiene: “recen unos por otros para que se salven” (Stgo 5:6). La oración es intérprete de la esperanza como dice Tomás en otro lugar. Así, cuando rezamos, pedimos y cuando pedimos, esperamos recibir. Al orar por otros y de modo específico, por su salvación eterna, su santificación y para que alcancen su fin último sobrenatural, entonces, esperamos con esperanza teologal por ellos.

Finalmente, aduce la autoridad de Agustín según la cual “no hay que desesperar de nadie mientras vive”. Dado que la desesperanza es lo contrario de la esperanza y que ambas versan sobre lo mismo es posible transformar la proposición sin variar su valor de verdad: hay que esperar de todos mientras viven.

Hasta acá los argumentos apoyan el sentido común y el uso normal de la piedad cristiana. Efectivamente, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, estamos deseando o esperando bienes para otros, especialmente, para quienes amamos. La experiencia aquí no se puede confutar. Podríamos añadir la práctica de orar por la salvación de los difuntos que lleva, además, incita la cuestión de la existencia del purgatorio, etc.

Sin embargo, Tomás sorprende afirmando lo contrario según la autoridad de Agustín: la esperanza no es sino de cosas que pertenecen a quien las espera⁸. Detengámonos brevemente en el sentido de esta objeción.

Consideremos, en primer lugar, la cuestión de la pasión de la esperanza que es de orden natural y que recae en nuestro apetito con-

ayuda divina, nuestra esperanza llega hasta Dios mismo, en cuya ayuda nos apoyamos. Por eso resulta evidente que la esperanza es virtud: hace bueno el acto del hombre y se ajusta a la regla adecuada” (ST II-II, q. 17, a. 1, resp.)

⁸ Cf. ST II-II, q. 17, a. 3, sc.

cupiscible. La pasión de esperar diríamos ahora el sentimiento y la emoción de esperar no puede tener como sujeto más que aquél que espera. Es él quien tiene la conmoción interna acompañada por una alteración corpórea –diríamos ahora la vivencia psicoespiritual de la esperanza que es irremplazable e intransferible. Yo espero. El objeto primero de esa pasión es un bien arduo, futuro y posible para mí.

Ahora bien, ese bien puede ser una persona, por ej., su regreso después de un largo viaje, el éxito en sus empresas, etc. En síntesis, ese alguien se constituye en un bien mío por razón del amor que le tengo. Pero se trata siempre y en cada caso de una vivencia mía e intransferible. Edith Stein hizo de esta idea el centro de su tesis sobre la empatía como comprensión espiritual del otro. La empatía, en este caso, de la vivencia de la esperanza (o expectación) es originaria en el sujeto que espera y no-originaria en el que solidariza con tal esperanza o expectación. Puedo esperar por el otro sólo cuando se convierte en objeto de mi esperanza. Se trata siempre y en cada caso de mi pasión, emoción, sentimiento o vivencia⁹.

Vayamos ahora a la cuestión teológica. La misma argumentación, pero ahora es la bienaventuranza eterna del otro la que se constituye en un bien para mí y debido a ese bien, entonces, la espero. De este modo, efectivamente y desde el punto de vista del sujeto de la virtud que es nuestra voluntad en cuanto tiene intención del bien o fin espera en el otro porque ese otro se ha transformado en un bien para uno mismo y no por sí mismo. En este sentido, no espero para otro el bien en general ni el bien específico de la bienaventuranza eterna para otro por el otro sino por razón del bien que su salvación es para mí¹⁰.

⁹ “El sujeto de la vivencia empatizada –y ésta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las vivencias propias– no es el mismo que realiza la empatía sino otro” (Stein, 2004, p. 27).

¹⁰ “Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad. Ahora bien, esta división es según un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama en absoluto y por ello mismo, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama absolutamente y por ello mismo, sino que se ama para otro. Pues así como es ente absolutamente el que tiene existencia y ente relativamente el que existe en otro, así el bien, que es convertible con el ente, es el que absolutamente tiene la bondad, mas lo que es bien de otro es un bien relativo. Y, por

De aquí podría surgir una interpretación egoísta e individualista que abonaría la crítica moderna al carácter social y comunitario de la esperanza cristiana. Analicemos cómo Tomás de Aquino evade esa interpretación y sienta las bases para la “esperanza social” a la que nos referimos.

Añadamos antes que, al menos para mí, la principal objeción para esta esperanza como expresión propia de la virtud consiste en la misma por la cual consideramos al “pecado social” como una denominación analógica: una sociedad no tiene voluntad propia e individual, al menos, en la filosofía social realista adoptada por la Iglesia. Tal pecado es una suma (no aritmética en el sentido aristotélico) de pecados personales: de ellos surge y en ellos se resuelve.¹¹ Pues lo mismo ocurre con la esperanza social: se trataría de una esperanza análoga: surge del acto de la virtud de la esperanza individual y se resuelve en éste. Expongamos a la argumentación del Aquinate:

Hay dos modos de tener esperanza. Uno, absoluto, y así hay esperanza solamente del bien arduo que le atañe a uno; o bien, presunta otra cosa. Bajo este aspecto puede recaer también sobre las cosas de otro. Para comprender esto se ha de saber que el amor y la esperanza difieren en que el amor implica cierta unión entre quien ama y lo que ama; la esperanza, en cambio, entraña un movimiento o inclinación del apetito hacia el bien arduo. Ahora bien, la unión se da entre realidades distintas; por eso puede el amor referirse directamente a aquel con quien se está unido por el amor considerándolo como el bien de sí mismo. El movimiento, por su parte, implica siempre tendencia a un final apropiado al móvil; de ahí que la esperanza haga referencia directamente al bien propio, no al bien que atañe a otro [...]¹²

consiguiente, el amor por el que se ama algo para que tenga un bien, es amor en absoluto, y el amor por el que se ama algo para que sea el bien de otro es amor relativo” (*ST* I-II, q. 26, a. 4, resp.)

¹¹ “Así el pecado convierte a los hombres en cómplices unos de otros, hace reinar entre ellos la concupiscencia, la violencia y la injusticia. Los pecados provocan situaciones sociales e instituciones contrarias a la bondad divina. Las “estructuras de pecado” son expresión y efecto de los pecados personales. Inducen a sus víctimas a cometer a su vez el mal. En un sentido analógico constituyen un “pecado social” (cf. *RP* 16)” (*CEC* 1869)

¹² *ST* II-II, q. 17, a. 3, resp.

En primer lugar, distingue dos modos de tener esperanza: uno absoluto y otro por presuposición de otra cosa, que es otra causa para esperar. En el primero, uno espera para sí mismo. En efecto, y como argumentamos más arriba: el objeto de la esperanza, tanto de la pasión como de la virtud, no es un bien abstracto sino concreto: para mí. Analicemos ahora la esperanza “por presuposición”. Tomás dice que bajo este modo es posible esperar para otro. Y aquí entra en juego la esencia de la cuestión que, como siempre, es el amor y una recta interpretación de éste.

El amor y la esperanza difieren en que el amor implica unión con el bien y la esperanza, una inclinación al bien. Esto es de capital importancia. En la interpretación llamemos “egoísta” de la esperanza por el otro como un bien para mí existe, en la base, una comprensión errónea del amor. No se trata de una virtud unitiva con el otro, siendo éste un verdadero y propio fin del amor sino de un movimiento que comienza y termina en uno mismo, siendo el otro un medio de ese amor. Notemos que esto puede ocurrir: yo podría querer la salvación del otro por causa de un sentimiento o de una intención desordenada, por ej., para aliviar mi conciencia o para tener éxito apostólico. Aquí la esperanza social no sería análoga sino simplemente equívoca, porque su fundamento, es decir, la “presuposición” sería errónea: estaríamos usando los términos “amor” y “esperanza” para significar cosas distintas de la virtud de la caridad y la virtud de la esperanza.

Avancemos un poco más. Tomás insiste en la naturaleza verdadera del amor: la unión amorosa se da entre realidades distintas, es decir, requiere de la alteridad. Aquí aparece el punto central de la argumentación: la estructura del amor es, utilizando una metáfora geométrica de H. Urs von Balthasar, no circular sino elíptica: no es como el círculo, que es el lugar geométrico de todos los puntos que equidistan del centro; se trata de una elipsis: posee dos focos realmente distintos entre sí que se hacen uno, sin perder la naturaleza personal que implica la individualidad¹³. Así el amor se refiere, argumenta Tomás, directamente al amado como un bien en sí mismo que es lo que denominará

¹³ Para el concepto representativo del amor como elipsis que integra dos focos (Dios y hombre) que interpreta el pensamiento de von Balthasar, cf. Polanco, 2004, pp. 49-62.

amor de dilección y no por razón del bien de aquel que ama, que es el llamado amor de concupiscencia.

Ahora estamos en el centro del mandamiento del amor al prójimo que es el centro de la Doctrina Social de la Iglesia y que, no podía ser de otro modo, es la condición de posibilidad de la “esperanza social” que intentamos esclarecer desde el pensamiento de Tomás de Aquino¹⁴.

El término clave aquí es “directamente”. El amor auténtico, del cual la virtud de la caridad es perfectiva hace del otro, del prójimo, incluso de la comunidad, un bien directamente relacionado con la voluntad de quien ama no por su carácter relativo (ahí puede haber desorden y equivocidad) sino por una apropiación personal. Tomás dice: por eso puede el amor referirse directamente a aquel con quien se está unido por el amor considerándolo como el bien de sí mismo. Porque amar rectamente y a fortiori asistido por la virtud de la caridad hace que el otro forme parte de mi propio bien.

Tomás vuelve ahora, premunido por una recta y profunda teoría del amor, al problema de la esperanza. La esperanza implica un movimiento hacia un fin (bien) que no está presente (arduo) y posible, es decir, apropiado a quien espera. En efecto, si el bien no fuera apropia-

¹⁴ El Compendio se pronuncia explícitamente sobre esto al tratar el tema de la salvación: “La universalidad e integridad de la salvación ofrecida en Jesucristo, hacen inseparable el nexo entre la relación que la persona está llamada a tener con Dios y la responsabilidad frente al prójimo, en cada situación histórica concreta. Es algo que la universal búsqueda humana de verdad y de sentido ha intuido, si bien de manera confusa y no sin errores; y que constituye la estructura fundante de la Alianza de Dios con Israel, como lo atestiguan las tablas de la Ley y la predicación profética. Este nexo se expresa con claridad y en una síntesis perfecta en la enseñanza de Jesucristo y ha sido confirmado definitivamente por el testimonio supremo del don de su vida, en obediencia a la voluntad del Padre y por amor a los hermanos. Al escribir que le pregunta: «¿cuál es el primero de todos los mandamientos?» (Mc 12,28), Jesús responde: «El primero es: Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos» (Mc 12,29-31). En el corazón de la persona humana se entrelazan indisolublemente la relación con Dios, reconocido como Creador y Padre, fuente y cumplimiento de la vida y de la salvación, y la apertura al amor concreto hacia el hombre, que debe ser tratado como otro yo, aun cuando sea un enemigo (cf. Mt 5,43- 44). En la dimensión interior del hombre radica, en definitiva, el compromiso por la justicia y la solidaridad, para la edificación de una vida social, económica y política conforme al designio de Dios” (CDSI, 40).

do sería imposible para él y, por tanto, no sería objeto de esperanza. Pero el otro y su salvación, en virtud de la caridad, es considerado como un bien en sí mismo y común a ambos, a toda la Iglesia y a toda la humanidad desde Adán hasta el último de los elegidos. Tomás puede concluir entonces que:

[...] presupuesta la unión de amor con otro, puede desear y esperar algo para él como para sí mismo. Bajo este aspecto puede uno esperar para otro la vida eterna en cuanto está unido a él por el amor. Y como es la misma la virtud de la caridad con que se ama a Dios, a sí mismo y al prójimo, una misma es también la virtud de la esperanza con que se espera para sí y para otro¹⁵

Concluyamos esta ponencia argumentando a favor de la esperanza social y relacionándola con la Doctrina Social de la Iglesia.

La esperanza es una virtud que por sí misma recae sobre Dios contemplado y poseído eternamente. Esta gracia es personal, individual e intransferible. Con todo, la naturaleza social del hombre y la esencia comunitaria de la Iglesia encuentran fundamento en la virtud de la caridad como forma de todas las virtudes para argumentar a favor de una esperanza social, es decir, para esperar, rezar y trabajar recta y ordenadamente por la salvación del prójimo.

Tal esperanza social no es colectivista: el amor que la hace posible por “suposición” o fundamento, como enseña Santo Tomás, no considera al otro o los otros como partes integrantes de un todo, de un sistema social e histórico intramundano. La relación con el otro no es dialéctica sino unitiva: se ama por caridad al otro cuando se antepone a sí mismo en Dios y por Dios.

Tampoco se trata de una esperanza individualista: la esperanza misma es imperfecta sin la caridad. Por tanto, aunque la virtud teologal perfecciona inmediatamente la voluntad individual en su intención de Dios como bien futuro, arduo y posible porque Él mismo se ha hecho tal, no alcanza tal unión sin el amor a Dios y al prójimo en el estado actual de peregrinos. Y esta es, precisamente, el acto propio

¹⁵ *ST* II-II, q. 17, a. 3, resp.

de la virtud teologal de la caridad: perfeccionar sobrenaturalmente la voluntad ya no en la intención del bien que es Dios sino en su fin: la unión con el mismo. Tal unión se realiza aquí por in via por la gracia santificante que se nos da por los sacramentos que perfeccionan todas las virtudes, entre ellas, la justicia social.

Esta perfección hace que se realice en y por el amor que hace posible la esperanza de una sociedad más humana y más divina y que llegue, toda ella, al encuentro con su Dios, no por sus propias fuerzas, ni por un dinamismo necesario de la historia sino por la gracia de Cristo y la efusión del amor del Padre en nuestros corazones por el don del Espíritu Santo.

Así, el desarrollo de la virtud de la esperanza realizado por Santo Tomás de Aquino nos ayuda a comprender el fundamento y el fin de todo acto orientado hacia un futuro mejor: el amor que perfecciona la esperanza y que la hace posible no solo para el individuo sino para todo el Pueblo de Dios que peregrina hacia Él y que es salvado en la esperanza.

Referencias

- Benedicto XVI. (30 de noviembre de 2007). Carta Encíclica *Spe Salvi* sobre la esperanza cristiana.
- Polanco, R. (2004). La estructura trinitaria de la verdad en Hans Urs von Balthasar. *Teología y Vida*, 45(45), 2004, 49-62.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2 de abril de 2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.
- San Juan Pablo II. (11 de octubre de 1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*.
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Trotta.
- Tomás de Aquino. (2023). *Suma de Teología*, vol. VII. Biblioteca de Autores Cristianos.



Publicado bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional