

3.º San Agustín argumenta de esta manera (Soliloq. 1, c. 12): «estamos » compuestos de dos partes, de alma y » cuerpo; de las cuales la peor es el cuer- » po: el sumo bien es lo óptimo de la » parte mejor y el mal sumo lo pésimo » de la peor. Lo mejor pues en el ánimo » es la sabiduría, y lo pésimo en el cuer- » po el dolor. Luego el sumo bien del » hombre es el saber, y el sumo mal el » sufrir ».

Por el contrario: la culpa es mayor mal que la pena, como se ha visto (P. 1.ª, C. 68, a. 6.). Pero la tristeza ó el dolor pertenece á la pena del pecado, como el gozar de las cosas mudables es el mal de culpa; porque dice S. Agustín (De vera Relig. c. 12): «qué cosa es lo » que se llama dolor del ánimo, sino el » carecer de las cosas mudables, de que » se gozaba, ó que se esperaba poder go- » zar? y esto es precisamente todo lo que » se dice malo, esto es, el pecado, y la » pena del pecado» (1). Luego la tristeza ó el dolor no es el sumo mal del hombre.

Conclusion. *Es imposible que ninguna tristeza ó dolor sea el sumo mal del hombre.*

Responderémos, que *es imposible que alguna tristeza ó dolor sea el sumo mal del hombre*; porque toda tristeza ó dolor ó recáe sobre lo que es verdadero mal, ó sobre algun mal aparente, que es verdadero bien. Mas el dolor ó la tristeza acerca de un verdadero mal no puede ser el sumo mal; porque hay algo peor que

(1) Pecado, en cuanto á gozar ó querer gozar de lo deleznable, cual si fuese el bien inmutable y único, de que es lícito y plausible gozar, propiamente hablando; y pena del pecado, en cuanto á carecer y dolerse ó contrastarse de no poseer esos mismos bienes aparentes y transitorios, aunque en esto mismo hay también pecado, siendo inmoderado el tal pesar ó tristeza

esto, como es el no juzgar malo aquello, que verdaderamente lo es, ó también el no rechazarlo: al paso que la tristeza ó el dolor sobre un mal aparente, que es un bien verdadero, no puede ser el sumo mal, porque sería peor todavía separarse por completo del verdadero bien. Luego *es imposible que alguna tristeza ó dolor sea el sumo mal del hombre.*

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos bienes comunes á la delectación y á la tristeza, que son el juicio verdadero del bien y del mal, y el debido orden de la voluntad, que aprueba el bien y rehusa el mal (2). Así es notorio que en el dolor ó tristeza hay algun bien, por cuya privación puede hacerse peor; pero no en toda delectación hay algun mal, por cuya remoción pueda hacerse mejor. Luego alguna delectación puede ser el sumo bien del hombre, del modo que se ha dicho (C. 34, a. 3); mas la tristeza no puede ser el sumo mal del hombre.

Al 2.º que la repugnancia misma de la voluntad al mal es cierto bien; por cuya razón la tristeza ó el dolor no puede ser el sumo mal, por cuanto tiene alguna mezcla de bien.

Al 3.º que es peor lo que daña á lo mejor que lo que daña á lo peor; y lo malo se llama así, porque daña, como dice S. Agustín (Enchir. c. 12): por lo tanto es mayor mal lo que es mal del alma que lo que es mal del cuerpo; y así no es eficaz el razonamiento aducido por San Agustín, no como parecer suyo, sino de otro.

ó por considerarlos dignos de fruición legítima y racional.
(2) Entendiéndose que la delectación se refiere al bien reconocido como tal por la razón y aceptado por la voluntad, y la tristeza á su vez juzga con acierto y rehuye respectivamente asimismo el mal.

CUESTION XL.

Pasiones de lo irascible, y en primer lugar de la esperanza y la desesperación.

Examinarémos á continuación las pasiones de la (*parte*) irascible: 1.º la esperanza y la desesperación; 2.º el temor; 3.º la ira.

El primero de estos puntos comprende ocho artículos. 1.º La esperanza es lo mismo que el deséu ó el apetito? — 2.º Reside la esperanza en la potencia aprensiva, ó en la apetitiva? — 3.º La esperanza existe en los animales brutos? — 4.º La desesperación es contraria á la esperanza? — 5.º La experiencia es causa de la esperanza? — 6.º Abunda la esperanza en los jóvenes y los ébrios? — 7.º Del orden de la esperanza al amor. — 8.º La esperanza contribuye á la operación?

ARTÍCULO I. — La esperanza es lo mismo que el deséu ó el afán (*cupiditas*)?

1.º Parece que la esperanza es lo mismo que el deséu ó ansia (1); porque la esperanza se considera como una de las cuatro principales pasiones; y San Agustín, al enumerarlas, coloca el afán en el lugar de la esperanza, como se ve (De civ. Dei, l. 14, c. 7 y 9). Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo ó el deséu.

2.º Las pasiones se diferencian por sus objetos; pero el objeto de la esperanza y de la codicia ó deséu es uno mismo, el bien futuro. Luego la esperanza es lo mismo que el ansia ó el deséu.

3.º Si se dice que la esperanza añade al deséu la posibilidad de conseguir el bien futuro, redargúyese: lo que *per accidens* se refiere al objeto, no varía la especie de la pasión; y lo posible se refiere *per accidens* al bien futuro, que es el objeto del anhelo ó deséu y de la esperanza. Luego la esperanza no es una pasión de especie diferente que el deséu ó afán.

Por el contrario, las pasiones de diversa especie corresponden á diversas potencias; mas la esperanza corresponde á lo irascible, y el deséu y el anhelo á lo

(1) Traducimos *cupiditas*, afán, anhelo, ansia, codicia, ... tomando cada una de estas voces como sinónima de «deséu vehemente ó intenso».

concupiscible. Luego la esperanza es de diferente especie que el deséu ó el afán.

Conclusion. *La esperanza difiere del deséu, como las pasiones de la parte irascible de las de la concupiscible.*

Responderémos, que la especie de la pasión es considerada por su objeto; y en el de la esperanza deben tenerse en cuenta cuatro condiciones: 1.ª que sea bueno; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien; y por esto se diferencia del temor, cuyo objeto es el mal; 2.ª que sea futuro, porque la esperanza no se refiere al bien presente ya tenido; y en esto se diferencia del gozo, que se refiere al bien presente; 3.ª que sea algo árduo y de difícil adquisición, toda vez que no se dice que alguno espera una cosa de menor importancia, y que está en su poder conseguir inmediatamente; en lo cual la esperanza se diferencia del deséu ó anhelo, que se refiere en absoluto al bien futuro; y por lo mismo pertenece á lo concupiscible, y la esperanza á lo irascible; 4.ª que eso árduo sea posible de obtener, porque nadie espera lo que en manera alguna puede conseguir; y segun esto la esperanza difiere de la desesperación. Así pues es evidente que *la esperanza difiere del deséu, como se diferencian las pasiones de lo irascible de las de lo concupiscible*; y por esta causa la esperanza presupone el deséu, como

tambien todas las pasiones de lo irascible presuponen las de lo concupiscible (1) segun lo dicho (C. 25, a. 1.)

Al argumento 1.º dirémos que San Agustin coloca el apetito en lugar de la esperanza, en atencion á que ambas miran al bien futuro (2); y porque el bien que no es árduo se reputa como nada: de modo que el deséo parece tender principalmente al bien árduo, al cual tiende tambien la esperanza.

Al 2.º que el objeto de la esperanza no es el bien futuro en absoluto, sino acompañado con lo árduo y difícil de obtenerlo, segun lo dicho.

Al 3.º que el objeto de la esperanza no solamente añade la posibilidad sobre el objeto del deséo, sino tambien la dificultad, que hace que la esperanza pertenezca á otra potencia, es decir, á la irascible, que mira á lo árduo, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 81, a. 2). Ademas lo posible y lo imposible no se refieren absolutamente *per accidens* al objeto de la potencia apetitiva; puesto que el apetito es el principio del movimiento, y nada se mueve á algo sino bajo el concepto de posible, pues ninguno se mueve á lo que juzga imposible conseguir: por cuya causa la esperanza difiere de la desesperacion segun la diferencia entre lo posible y lo imposible.

ARTÍCULO II. — La esperanza reside en la potencia aprensiva, ó en la apetitiva?

1.º Parece que la esperanza pertenece á la potencia cognoscitiva: porque la esperanza parece ser cierta espectacion, pues dice el Apóstol (Rom. 8, 25): *y, si lo que no vemos, esperamos; por paciencia lo esperamos*. Es así que la espectacion parece pertenecer á la potencia cognitiva,

(1) Esto es exacto respecto de las que acusan ó implican movimiento ó consisten en él, y á las que coadyuvan las de lo irascible para lograr su objeto, como al deséo la esperanza, estimulándolo y acreciéndole energía y como decision á obtener lo árduo y bueno; no así en cuanto á las que entrañan quietud ó reposo en la pacífica posesion del bien ya obtenido, como la alegría y el gozo, y en órden á las cuales preceden las de la potencia irascible. Así lo hace notar tambien Nicolai.

(2) La edicion antigua de Pádua (1698) pone aquí punto final, y el punto y coma siguiente á la palabra *nada* (*nihil reputatur*) (;) lo transpone despues de *ut sic*; con cuya construccion ortográfica habria de traducirse así: «Y, como... nada en tal concepto; parece (*videtur* por *videatur* en la citada edicion, como era consiguiente) que el deséo tiende...»

(3) *Expectare* generalmente con el códice de Alcañiz; algu-

de la cual es propio el esperar (3). Luego la esperanza pertenece á la potencia cognitiva.

2.º Lo mismo es al parecer la esperanza que la confianza; pues llamamos á los que esperan confiados, como usando indistintamente las palabras confiar y esperar: pero la confianza, así como la fe, parece pertenecen á la potencia cognitiva. Luego la esperanza tambien.

3.º La certeza es una propiedad de la potencia cognitiva; y se atribuye á la esperanza: luego esta pertenece á la potencia cognitiva.

Por el contrario: la esperanza tiene por objeto el bien, como se ha dicho (a. 1.) El bien empero, considerado como tal, no es objeto de la virtud cognitiva, sino de la apetitiva: luego la esperanza no pertenece á la potencia cognitiva, sino á la apetitiva.

Conclusion. *La esperanza es un movimiento de la potencia apetitiva, consiguiendo á la aprension de un bien futuro y árduo pero asequible.*

Responderémos que, como la esperanza implica cierta estension (4) del apetito hácia el bien, pertenece evidentemente á la virtud apetitiva: porque el movimiento hácia las cosas compete propiamente al apetito; mas la accion de la virtud cognitiva se perfecciona, no por el movimiento del sujeto que conoce hácia las cosas, sino más bien segun que las cosas conocidas se hallan en el que las conoce. Pero, puesto que la potencia cognitiva mueve á la apetitiva, representándola su objeto; segun los diversos conceptos del objeto aprendido surgen diversos movimientos en la potencia apetitiva: porque la aprension del bien produce en el apetito un movimiento distinto que la del mal; é igualmente diverso movimiento

nos sin embargo ponen *spectare* (mirar ó considerar); y en efecto el que algo espera, suele mirar, á ver si ya llega ó lo ve aparecer: mas la significacion de uno y otro verbo varia notablemente, y la sustitucion del segundo presentaria demasiado burdo y descubierto el sofisma aquí latente, y más disimulado conservando *expectare*; tanto que la espectacion (bastante comunmente usada como sinónima de esperanza aún en las Santas Escrituras) pertenece á lo apetitivo segun la tesis aquí establecida, en tanto que la consideracion ó mirada intelectual es á todas luces propia funcion de la potencia perceptiva.

(4) Tendencia redoblada (por decirlo así) ó más decidida en vista de la dificultad unida á la posibilidad de conseguir la posesion del bien árduo.

ARTÍCULO III. — La esperanza existe en los animales?

1.º Parece que la esperanza no existe en los animales: porque la esperanza se refiere al bien futuro, como dice San Juan Damasceno (orth. fid. l. 2, c. 12) (3); y el conocimiento de las cosas futuras no pertenece á los animales, que no tienen sino el conocimiento sensitivo, del cual no son objeto las cosas futuras. Luego la esperanza no existe en los animales brutos.

2.º El objeto de la esperanza es el bien posible de obtener. Pero lo posible y lo imposible son ciertas diferencias de lo verdadero y de lo falso, que solo estan en la mente, como dice Aristóteles (Met. l. 6, t. 8). Luego la esperanza no existe en los brutos animales, que carecen de inteligencia.

3.º San Agustin dice (Sup. Gen. ad litt. l. 9, c. 14) que «los animales se mueven por lo que ven»; y la esperanza no versa sobre lo que se ve: porque, como leemos (Rom. 8, 24), *lo que uno ve, cómo lo espera?* Luego la esperanza no existe en los animales irracionales.

Por el contrario, la esperanza es passion del apetito irascible; y este existe en los brutos animales: luego tambien la esperanza.

Conclusion. *Hay esperanza y desesperacion en los brutos animales.*

Responderémos, que las pasiones interiores de los animales pueden ser conocidas por sus movimientos exteriores, por los cuales se ve que *la esperanza existe en ellos*. En efecto: si un perro descubre una liebre ó un gavilan un ave demasiado distante, no se precipita sobre ella, como quien no espera atraparla; pero, si se halla próximo, lánzase como con la esperanza de apresarla. Porque, como ya hemos dicho (C. 1, a. 2; y C. 26, a. 1), el apetito sensitivo de los animales y aún el apetito natural de los seres insensibles siguen la aprension de algun entendimiento, como tambien el apetito de la naturaleza intelectual, que se denomina

así la visible analogía etimológica de las dos palabras *espectacion* é *inspeccion*.

(3) No empero con el nombre mismo de esperanza, sino bajo el de anhelo (*cupiditatis*), como asimismo San Agustin (*De civ. Dei*. l. 14, c. 7, 8 y 9). Véase la nota 1, pág. 269.

nace de lo presente y de lo futuro, de lo absoluto y lo árduo, y de lo posible y lo imposible. Segun esto pues *la esperanza es el movimiento de la potencia apetitiva, que resulta de la aprension del bien futuro, árduo y posible de obtener, ó sea, la estension del apetito á tal objeto.*

Al argumento 1.º dirémos que, como la esperanza mira al bien posible, surge en el hombre un doble movimiento de esperanza segun los dos modos de serle algo posible, ya por su propia virtud, ó ya por la de otro. Así de lo que alguno espera conseguir por su propia virtud, no se dice tiene espectacion (1) sino esperanza tan solo; que aguardar (*expectare*) propiamente se dice sobre lo que espera por el auxilio de la virtud de otro, porque se dice *expectare* como esperar de otro (*ex alio spectare*), en cuanto la potencia aprensiva anterior no mira únicamente al bien, que se pretende obtener, sino tambien á aquello, por cuya virtud espera conseguirlo, como se dice (Eccli. 51, 10): *estaba mirando por el socorro de los hombres*. De aquí que el movimiento de la esperanza se llama algunas veces espectacion, á causa de la previa inspeccion (2) de la potencia cognitiva.

Al 2.º que lo que el hombre deséa y juzga poder obtener por sí, cree que lo obtendrá, y de esta fe (*fide*) en la facultad cognitiva precedente toma el movimiento así escitado en el apetito su denominacion de (*fiducia*) confianza; pues al movimiento apetitivo da su nombre el conocimiento precedente, como al efecto la causa más conocida: siendo cierto que mejor conoce su propio acto la potencia aprensiva que el acto de la apetitiva.

Al 3.º que la certidumbre se atribuye, no solo al movimiento del apetito sensitivo, sino tambien al del apetito natural: á la manera que se dice que la piedra tiende con certeza hácia abajo; y esto por consecuencia de la infalibilidad, que tiene por la certidumbre del conocimiento, que precede al movimiento del apetito sensitivo, ó aún del natural.

(1) Como seguridad (*expectare*) de lograrlo; á diferencia de *sperare*, esperar con incertidumbre y como sin garantías ó motivos suficientes de certeza. En castellano parécenos más gráfica la distincion antitéticamente espresada por los sustantivos que por los verbos.

(2) Contemplacion ó detenida y fija mirada, conservando

voluntad. Sin embargo existe la diferencia de que la voluntad es movida por la aprensión del entendimiento unido, mientras que el movimiento del apetito natural sigue la del entendimiento separado, que instituyó la naturaleza; y asimismo el apetito sensitivo de los animales brutos, que obran por cierto instinto natural. Hé aquí porqué en las acciones de los brutos y de otras cosas naturales se echa de ver un procedimiento análogo, como también en las obras de arte; y bajo este concepto existen la esperanza y desesperación en los animales.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque los animales brutos no conocen lo futuro, sin embargo por su instinto natural se mueve el animal á algo futuro, como si lo previese; como que este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevé las cosas futuras.

Al 2.º que el objeto de la esperanza no es lo posible, según que es una diferencia de lo verdadero, porque en tal concepto va anejo á la relación del predicado con el sujeto; sino que es lo posible considerado según alguna potencia, pues así se distingue lo posible en los dos posibles antedichos según Aristóteles (Met. I. 5, t. 17).

Al 3.º que, si bien lo que es futuro no cae bajo la vista; no obstante, por lo que actualmente ve el animal, se mueve su apetito á perseguir ó eludir algo futuro.

ARTÍCULO IV. — La desesperación es contraria á la esperanza?

1.º Parece que la desesperación no es contraria á la esperanza: porque á una sola cosa solo es contraria otra (Met. I. 10, t. 17); y, siendo el temor contrario á la esperanza, la desesperación no lo es.

2.º Los contrarios parece que se refieren al mismo objeto. Pero la esperanza y la desesperación no se refieren al mismo objeto; porque la esperanza se refiere al bien, y la desesperación á algún mal impeditivo de la consecución del bien. Luego la esperanza no es contraria á la desesperación.

(1) Otros, como la edición áurea, dicen *non (no)*; pero Nicolai prueba no es admisible aquí la negación.

(2) Véase la nota 4, pág. 270.

3.º A un movimiento (1) es contrario otro movimiento, en tanto que el reposo se opone al movimiento, como privación. Pero la desesperación parece más bien implicar inmovilidad que movimiento. Luego no es contraria á la esperanza, que implica un movimiento de extensión (2) hácia el bien esperado.

Por el contrario: la desesperación se llama así por contraposición á la esperanza.

Conclusion. *La desesperación es contraria á la esperanza, como el receso al acceso.*

Responderémos que, como ya hemos dicho (C. 23, a. 2), hay dos clases de contrariedad en las mutaciones: 1.ª por acceso á términos opuestos; y tal contrariedad solo se encuentra en las pasiones de la (*parte*) concupiscible, como sucede con el amor y el odio; 2.ª por aproximación y desvío respecto de un mismo término; y esta se halla en las pasiones de la irascible, como queda dicho (*ibid.*). Mas el objeto de la esperanza, que es el bien árduo, tiene algo de atractivo, según que se considera posible de conseguir; y de este modo se dirige hácia el mismo la esperanza, la cual implica cierta aproximación: pero, considerada con imposibilidad de adquirir, entraña repulsión; porque (Eth. I. 3, c. 3), «al encontrarse con algo imposible, los hombres retroceden» (3); y así es como la desesperación considera este objeto: por lo cual importa cierto movimiento de desvío, y en este concepto es contraria á la esperanza, como el receso al acceso.

Al argumento 1.º dirémos, que el temor es contrario á la esperanza según la contrariedad de objetos, es decir, del bien y del mal; pues se halla esta contrariedad en las pasiones de lo irascible, según que se desvían de las de lo concupiscible (4); pero la desesperación es contraria á la esperanza solamente según la contrariedad de avance y retroceso.

Al 2.º que la desesperación no mira al mal considerado como tal, aunque algunas veces *per accidens* se refiere al mal como imposibilitando la consecución (*de algun bien*): puede empero la desesperación

(3) «Desisten» más propiamente, como algunos modernos comentadores insinúan.

(4) Véase la nota 1, pág. 270.

ción provenir exclusivamente del exceso del bien (1).

Al 3.º que la desesperación no implica la sola privación de la esperanza, sino además cierto alejamiento de la cosa deseada, por estimarse imposible su consecución. Así que la desesperación, como asimismo la esperanza, presupone el deseo; pues de aquello, que no está al alcance de nuestro deseo, ni tenemos esperanza ni desesperación: y por lo mismo ambas se refieren al bien accesible al deseo.

ARTÍCULO V. — La experiencia es causa de la esperanza?

1.º Parece que la experiencia no es causa de la esperanza: porque la experiencia pertenece á la potencia cognitiva, según lo que dice Aristóteles (Eth. I. 2, c. 1) que «la virtud intelectual há menester experiencia y tiempo» (2). Mas la esperanza no reside en la potencia cognitiva, sino en la apetitiva, como hemos dicho (a. 2). Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

2.º Aristóteles dice (Rhet. I. 2, c. 13), que «los viejos tienen difícil esperanza» (3) á causa de su experiencia; de donde parece (*inferirse*) que la experiencia es causa de la falta de esperanza. Pero los opuestos no tienen la misma causa. Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

3.º Aristóteles espresa (De celo, I. 2, t. 34) que «hablar algo de todo, sin omitir nada, es en ocasiones señal de necesidad». Mas el que el hombre lo intente todo parece demostrar grande esperanza: y, pues la necesidad proviene de la inesperienza; síguese que esta es más bien causa de esperanza que la experiencia.

Por el contrario, Aristóteles dice (Eth. I. 3, c. 7) que «algunos son de buena esperanza, por haber vencido á muchos muchas veces», lo cual pertenece

(1) Desproporción con los medios, de que se dispone para alcanzarlo, constitutiva de la imposibilidad del sujeto ó de la inasequibilidad del objeto para él, como esplica en la solución al 3.º

(2) Por cuanto se inicia y acrece á consecuencia del conocimiento ó percepción de su objeto.

(3) La conciben difícilmente, ó propenden más á desconfiar que no á abrigar esperanza no muy fundada. Lo propio espresa Horacio en su célebre *Epístola á los Pisones*, describiendo

á la experiencia. Luego esta es causa de la esperanza.

Conclusion. *La experiencia es causa de esperanza [1], ya aumentando la posibilidad del sujeto, ya también mostrándole la de conseguir su objeto; y lo es de falta de esperanza [2], solo haciéndole ver la imposibilidad de alcanzarlo.*

Responderémos, que según lo dicho (a. 1) el bien futuro, árduo y posible de adquirirse es el objeto de la esperanza; y algo puede ser causa de la esperanza, ya haciendo posible al hombre una cosa, ya inspirándole la idea de que lo es. Del primer modo es causa de esperanza todo lo que aumenta el poder del hombre, como son las riquezas y la fortaleza, y entre todas las demás la experiencia; puesto que por ella adquiere el hombre la facultad de ejecutar algo con facilidad, surgiendo de aquí la esperanza: por lo cual dice Vegecio (De re milit. I. 1, c. 1): «nadie teme hacer lo que confía haber aprendido bien». Del segundo es causa de esperanza todo lo que inspira á uno la idea de que algo le es posible; y así tanto la instrucción (*doctrina*) como cualquiera persuasión puede ser causa de esperanza, como también la experiencia es causa de la esperanza, esto es, en cuanto por ella juzga posible el hombre algo, que antes de tenerla reputaba imposible. Mas por este modo la experiencia puede ser causa de la falta de esperanza: porque, así como por la experiencia juzga posible el hombre algo, que antes creía imposible (4); así por el contrario la misma le hace conocer que no le es posible lo que antes juzgaba serlo. Así pues la experiencia es causa de la esperanza de dos modos, y de solo uno de la falta de ella: podemos pues decir más (*propriamente*) que es causa de la esperanza.

Al argumento 1.º dirémos, que en la práctica la experiencia no solo comunica ciencia, sino también cierto hábito debido á la costumbre, que facilita más la acción.

los caracteres propios de cada edad; pues dice del viejo: *miser abstinet ac timet uli, ... res omnes timidè gelidèque ministrat, — difficilis, querulus*: «miser y receloso, — tímidamente en todo» se conduce, — con frialdad, difícil, quejumbroso, ...

(4) No solo pareciéndole accesible á sus propios alcances individuales; si también aun contando con la cooperación auxiliar de algún otro, que en casos análogos sabe por experiencia no ha solido faltarle.