

# LA HUMILDAD EN LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS (III)

**Autor:** James E. Bermúdez

Parte de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2003.

## ÍNDICE

### La humildad y las demás virtudes

1. Su coincidencia y distinción respecto de otras virtudes
  - 1.1 Las virtudes teologales
  - 1.2 Las virtudes intelectuales
  - 1.3 Las virtudes morales
  - 1.4 La magnanimidad
  - 1.5 La mansedumbre
  - 1.6 La obediencia
2. La humildad como parte de algunas virtudes
  - 2.1 La humildad como parte de la templanza según el modo de obrar
  - 2.2 La humildad como parte de la fortaleza según la materia
3. La humildad como fundamento de todas las virtudes
  - 3.1 El alcance del término *fundamento* aplicado a la humildad
  - 3.2 El alcance del concepto *fundamento* aplicado a otras virtudes
4. El rango de la humildad entre las demás virtudes
  - 4.1 La excelencia de la humildad

## 4.2 Las virtudes superiores a la humildad

[Volver al índice](#)

## **La humildad y las demás virtudes**

Primero, estudiaremos lo que la humildad tiene en común con algunas virtudes concretas y lo que la diferencia de éstas (1). Segundo, identificaremos dos virtudes con respecto a las cuales la humildad puede considerarse una parte, según diversos aspectos (2). Tercero, analizaremos el sentido en que la humildad es fundamento de todas las virtudes (3). Y cuarto, señalaremos el rango de la humildad entre las demás virtudes (4).

[Volver al índice](#)

### **1. Su coincidencia y distinción respecto de otras virtudes**

Examinamos a continuación la relación que guarda la humildad con ciertas virtudes: las virtudes teologales (1.1), las virtudes intelectuales (1.2), las virtudes morales (1.3), la magnanimidad (1.4), la mansedumbre (1.5) y la obediencia (1.6). Al fijarnos en la relación particular de la humildad con estas virtudes, procederemos indicando, en primer lugar, aquello en lo que convienen con la humildad y aquello en lo que se distinguen de ella. Acto seguido, señalaremos la influencia específica de una sobre la otra, en los casos en que Santo Tomás hace alguna referencia al respecto.

[Volver al índice](#)

#### **1.1 Las virtudes teologales**

Las virtudes teologales tienen a Dios por objeto. Por su parte, la humildad se ocupa principalmente de la reverencia por la que el hombre se somete a Dios, es decir, lo que hemos denominado el motivo de la humildad. En consecuencia, podría pensarse que la humildad debería contarse entre las virtudes teologales por tener a Dios por objeto. Santo Tomás descarta esta posibilidad respondiendo que "las virtudes teologales, que tienen por objeto al fin último, el cual es primer principio en las cosas apetecibles, son causa de *todas* las virtudes"<sup>1</sup>. Santo Tomás parece indicar que el que la virtud de la humildad se ocupe preferentemente de la reverencia debida a Dios implica que tiene a Dios por objeto, pero ello no es suficiente para considerar una virtud como teologal, ya que todas las virtudes tienen a Dios por objeto, en la medida en que son causadas e informadas por las teologales.

Así, la humildad coincide con las virtudes teologales en tener a Dios por objeto. En cambio, se distingue de éstas porque, de alguna manera, es posterior a ellas al ser causada por las mismas.

Cabría preguntarse aquí: ¿Existe una humildad que no esté causada por las virtudes teologales? Nos parece que la respuesta es positiva. En realidad, cuando Santo Tomás afirma que la humildad tiene que ver sobre todo con la reverencia por la que el hombre se somete a Dios, está hablando de la perfección de la virtud de la humildad, de la humildad causada e infundida por las tres virtudes teologales. De modo que el Aquinate define la humildad fijándose en la perfección de la virtud. Pero cabría quizás hablar de una humildad no causada por las virtudes teologales.

Veamos ahora el caso concreto de la virtud teologal de la caridad en relación con la humildad. Hemos anotado que el fin de la humildad es la apetencia razonable de la propia excelencia. Esta propia excelencia hace referencia al amor propio. Y cuando hablamos de caridad, aunque solemos referirnos sobre todo al amor a Dios y a los demás por Dios, en ocasiones se hace referencia al recto amor a uno mismo como parte también de la caridad. Así, una primera cosa que tienen en común la humildad y la caridad es que se relacionan con el amor propio ordenado. Se trata de ver, pues, en que se diferencia esa relación.

El amor propio se relaciona de tres modos con la caridad<sup>2</sup>. Algunas veces el amor propio es contrario a la caridad: esto sucede cuando el amor del bien propio se constituye en fin en sí mismo. Otras veces el amor propio está incluido dentro de la caridad: ello ocurre cuando uno se ama a sí mismo por Dios y en Dios. Y otras veces, este amor se distingue de la caridad, pero no la contradice. Es el caso en que uno se ama a sí mismo en razón del bien propio, pero de tal modo que no pone en él su fin.

La humildad se relaciona con el amor propio de estos mismos tres modos. El amor propio contrario a la caridad es también contrario a la humildad. Pero existe una diferencia: el amor propio contrario a la humildad, al parecer, es más reducido que el amor propio que se opone a la caridad. Verdaderamente, todo pecado es de algún modo contrario a la caridad<sup>3</sup>. Por eso, el amor propio que le es contrario parece referirse a todos los pecados. En cambio, el amor propio contrario a la humildad -es decir, la soberbia- corresponde concretamente al amor de la propia excelencia, no al amor propio en general. De ahí que el amor contrario a la humildad sea pecado y, además, de suyo, mortal, si bien, como otros pecados, pueda ser venial por la imperfección del acto, esto es, bien porque el acto se comete antes de reflexionar, bien por falta de consentimiento<sup>4</sup>. Es decir que la soberbia admite parvedad de materia.

Por lo que se refiere al amor propio por el que uno se ama a sí mismo en y por Dios, cabe afirmar algo semejante. Parece corresponder a la perfección de toda virtud. Por lo mismo, no coincide exactamente con el amor propio ordenado de la humildad. Sin embargo, es de suponer que la incluye. De aquí, por ejemplo, que se ponga, como ya hemos dicho, el temor de Dios y el recuerdo vivo de sus beneficios como último grado de humildad en la clasificación de San Benito<sup>5</sup>. Así, cuando reconocemos los

dones recibidos y damos gracias por ellos, manifestamos humildad; una humildad que supone un amor propio en Dios y por Dios.

El tercer modo en que se relaciona caridad con el amor propio lo comparte también con la humildad. El amor propio que se distingue de la caridad pero que no la contradice, por el cual uno se ama a sí mismo en razón del bien propio pero de tal modo que no pone en él su fin, podría referirse a las virtudes, aunque no a la perfección de las mismas. Como tal, dicho amor propio incluiría la humildad, si bien no la perfecta humildad.

La caridad muestra un parecido con la humildad en el hecho de que hace referencia no sólo a Dios -y a los demás por Dios-, sino también a uno mismo. En efecto, acabamos de decir que la caridad abarca el amor propio ordenado. De igual modo, la humildad no implica sólo sometimiento y reverencia a Dios -y sometimiento a los demás en lo que tienen de Dios- sino un amor ordenado a la propia excelencia. Sin embargo, se distinguen en que la caridad incluye no sólo la reverencia debida a Dios, sino el amor a Dios en general; e, igualmente, no comprende tan sólo el amor ordenado a la propia excelencia sino al bien propio en general.

Se puede señalar otra distinción más entre la humildad y la caridad. La humildad nos dispone a la unión con Dios en cuanto que nos somete a Él; en cambio, la caridad une el hombre a Dios directamente. La humildad dispone a la unión con Dios; la caridad realiza esa unión<sup>6</sup>. Por contraste, la soberbia comporta desprecio de la Ley divina<sup>7</sup> y, por tanto, un desprecio a Dios. La soberbia también indispona a la unión con Dios, en la medida en que supone un desprecio a Dios, un rebelarse contra Dios, y también en cuanto implica un amor desordenado a la propia excelencia.

Por otra parte, la caridad y la humildad crecen de modo paralelo: cuanto más se ama a Dios, tanto más se desprecia la propia excelencia y tanto menos se atribuye uno<sup>8</sup>. Pero la atribución de las acciones buenas a uno mismo tiene que ver con los medios con los que uno busca la propia excelencia, lo cual se relaciona con la virtud de la esperanza, más que con la virtud de la caridad, que versa más bien sobre el fin que se persigue. Pasemos pues a hablar de la relación que tiene la humildad con la esperanza.

Santo Tomás no menciona de forma explícita el vínculo que existe entre la humildad y la virtud teologal de la esperanza. No obstante, hay muchas razones para pensar que considera que están muy relacionadas entre sí.

La humildad y la esperanza se relacionan entre sí en la medida que ambas tratan sobre la confianza de alcanzar algún bien. Efectivamente, la materia de la humildad se relaciona en cierto modo con la confianza respecto de algo grande<sup>9</sup>. Se trata, además, de una confianza en sí mismo<sup>10</sup>. En cambio, la virtud de la esperanza tiene que ver con la confianza en el auxilio divino para alcanzar cualquier bien, pero

principalmente a Dios como bien principal<sup>11</sup>. Se trata, pues, de una confianza, pero una confianza en Dios. Igualmente, se trata de una confianza de alcanzar algo grande -no hay bien más grande que Dios mismo-, pero también la confianza de alcanzar cualquier bien.

A esta razón, para considerar la humildad como vinculada a la esperanza, se añade el hecho de que el don de temor -que, como ya se ha visto, se relaciona con la humildad- corresponde a la esperanza<sup>12</sup>. En realidad, cabría pensar que el temor filial es contrario a la esperanza, pero no es así, pues lo que se teme no es no recibir el auxilio divino sino retraerse de dicho auxilio. Y así, el don de temor y la esperanza se compenetran y perfeccionan mutuamente<sup>13</sup>. Así pues, si la esperanza corresponde al temor de Dios y el temor de Dios corresponde a la humildad, entonces la esperanza corresponde también a la humildad.

La relación de la humildad con la virtud teologal de la fe, es poco tratada por Santo Tomás. Además, lo que señala se refiere a la fe como fundamento de la vida espiritual, y en qué sentido se distingue esta fundamentación de las virtudes por parte de la fe de la fundamentación propia de la humildad. Pero como dedicamos más adelante un apartado a las virtudes que se dicen fundamento de las demás, relegaremos el tratamiento de este tema para ese momento.

Únicamente queremos mencionar aquí la afirmación del Aquinate según la cual por la fe el pecador se acerca a Dios, mientras que por la humildad le adora<sup>14</sup>. A este respecto, podemos comentar simplemente que este adorar a Dios, propio de la humildad, sin duda hace referencia a la reverencia a Él debida, que es el principio y raíz de la humildad: lo que hemos denominado el motivo. Santo Tomás no comenta esta afirmación suya, por lo cual se hace difícil precisar el alcance que le concede.

En resumen, la humildad nos dispone a la unión con Dios. La fe nos acerca a Él. La esperanza nos hace confiar en el auxilio divino para alcanzar la unión con Dios. Y la caridad nos une efectivamente a Dios.

[Volver al índice](#)

## **1.2 Las virtudes intelectuales**

Todas las virtudes humanas son o virtudes morales o virtudes intelectuales. Santo Tomás explica el criterio para determinar si una virtud es moral o intelectual: "En el hombre hay dos principios de acciones humanas: la inteligencia o razón y el apetito, que son los dos únicos principios de movimiento en el hombre, como afirma el Filósofo. Es, por tanto, necesario que toda virtud humana perfeccione uno de estos principios. Si una virtud da al entendimiento especulativo o práctico la perfección requerida para realizar un acto humano bueno, será virtud intelectual; si da perfección al apetito, será virtud moral"<sup>15</sup>. La virtud de la

humildad modera la pasión de la esperanza, que pertenece al apetito. Por tanto, es una virtud moral, no intelectual.

Además de moderar las pasiones, las virtudes morales moderan las acciones<sup>16</sup>, y en ello se ve también que la humildad es una virtud moral. Efectivamente, la humildad se traduce en actos exteriores, en acciones. De ahí que se hable de actos externos de humildad<sup>17</sup>.

Entre las virtudes intelectuales, la humildad se relaciona especialmente con la prudencia. La soberbia priva de la prudencia porque el soberbio, al no medir sus fuerzas, sobrevalora su capacidad<sup>18</sup>. El que se apoya en su prudencia es soberbio también porque no se somete a la Sagrada Escritura, que precisamente enseña: "No te apoyes en tu prudencia" (Pr 3, 5)<sup>19</sup>.

La humildad guarda estrecha relación también con la sabiduría. Comentando las palabras "ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos" (Mt 11, 25), Santo Tomás afirma que por pequeñuelos se puede interpretar los que no presumen de sí mismos, esto es, los humildes: "Donde hay humildad, ahí hay sabiduría (Pr 11, 2)"<sup>20</sup>. Quizá se pueda decir, incluso, que hay mayor sabiduría ahí donde hay es mayor la humildad, precisamente porque a mayor humildad corresponde mayor unión con Dios, fuente de toda sabiduría.

Pasemos ahora a considerar la distinción de la humildad respecto de las virtudes morales.

[Volver al índice](#)

### **1.3 Las virtudes morales**

Dentro de las virtudes morales, las virtudes cardinales ocupan un lugar preferente. Comencemos, pues, por precisar en qué coinciden y en qué se diferencia la humildad de las virtudes cardinales en general. Para ello, expongamos primeramente las características propias de estas virtudes, aunque sea someramente.

El nombre *virtudes cardinales* viene del latín *cardo*, *cardinis*, que significa quicio o gozne, aquello sobre lo cual gira una puerta. Por eso, se llaman cardinales a aquellas virtudes en las que de algún modo gira y se funda la *vida humana*, como en ciertos principios de esa vida<sup>21</sup>.

La vida humana es aquélla que es proporcionada al hombre. Se puede determinar cuál es la vida proporcionada al hombre comparando y contrastando la vida propia del hombre con otros tipos de vida. En la primera encontramos cierta naturaleza sensitiva, en la cual coincide con la de los animales. Asimismo, encontramos en la vida humana una razón práctica, la cual es propia del hombre según su grado. Por último, hallamos un intelecto especulativo, que, sin embargo, no se encuentra de

modo perfecto en el hombre, como en el caso de los ángeles, sino según cierta participación en el alma<sup>22</sup>.

De ahí que la vida propia del hombre no es la vida llamada voluptuosa, la vida de los placeres o deleites, que se adhiere a los bienes sensibles. Dicha vida es la vida bestial, la vida propia de los animales. Y tampoco es la vida propia del hombre la vida contemplativa. Esta vida es sobrehumana. La vida propiamente humana es la vida activa<sup>23</sup>.

Por lo tanto, la vida que gira alrededor de las virtudes cardinales y se funda en ellas, como en ciertos principios, es la vida propia del hombre, concretamente la vida activa. Pero esta vida consiste en el ejercicio de las virtudes morales. Así, las virtudes morales giran alrededor de las virtudes cardinales y son fundamentadas por éstas.

Que las virtudes morales giren alrededor de las virtudes cardinales y sean fundadas por éstas implica que reciben algo de ellas. De ahí que se afirme que son ciertos *principios* que, como tales, rigen a las otras virtudes. Y tal vez precisamente por eso se llamen también virtudes *principales* a las virtudes cardinales.

En realidad, las virtudes cardinales se dicen principales de dos maneras distintas: "Podemos considerar de dos modos las cuatro virtudes (cardinales) indicadas. Primero, según sus principios formales comunes. De este modo se llaman virtudes principales, como generales, a todas las virtudes, de manera que, por ejemplo, la virtud que cause el bien en la consideración de la razón puede llamarse prudencia; y toda virtud que pone en las operaciones el bien debido y recto, se llamará justicia; y toda virtud que cohibe y reprime las pasiones, se llamará templanza; y toda virtud que fortalece el alma contra cualquier pasión, se llamará fortaleza (...) De esta manera *se contienen en éstas las demás virtudes* (...) Segundo: pueden ser consideradas en cuanto que cada una de ellas es denominada por lo que hay de principal en sus materias respectivas, y así son virtudes especiales contrapuestas a las restantes. Se llaman principales, sin embargo, por orden a las demás, a causa de la *principalidad de su materia*. Así, la prudencia es la virtud que impera; la justicia, la que trata de las acciones debidas entre iguales; la templanza, la que refrena las concupiscencias de los deleites del tacto; la fortaleza, la que da estabilidad frente a los peligros de muerte. Las otras virtudes pueden ser principales bajo otros aspectos, pero éstas se llaman principales por razón de su materia"<sup>24</sup>.

Santo Tomás explica por qué existen cuatro virtudes cardinales -ni más ni menos- y por qué esas cuatro son precisamente la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza. Como hemos apuntado en la introducción, B. Häring sugiere que la humildad debe considerarse también una virtud cardinal<sup>25</sup>. Pero nos parece que las razones que aduce el Aquinate bastan para comprender en qué se distinguen las virtudes cardinales de la humildad y, por tanto, por qué la humildad no es una virtud cardinal. Santo Tomás dedica todo el primer artículo de *De*

*virtutibus cardinalibus* a explicar la lógica inherente a este sistema de las cuatro virtudes cardinales, partiendo de tres puntos de vista diversos, o dicho de otro modo, fijándose en tres aspectos diferentes de la virtudes cardinales: sus respectivos modos, materias y sujetos.

En primer lugar tenemos los *modos* de la virtud o los cuatro actos virtuosos procedentes de la razón. Éstos vienen a ser como elementos comunes a todas las virtudes, o como requisitos del acto de virtud. Se trata, al parecer, del primer modo de considerar las virtudes cardinales como principales, es decir, en cuanto se contienen en ellas las demás virtudes. Y así, en todo acto de virtud debe intervenir la *razón*, en cuanto que dirige el acto virtuoso, la *rectitud*, entendida como la adecuada proporción respecto a algo extrínseco como a su fin; la *firmeza*, como adhesión adecuada al acto por parte del sujeto, y la *moderación*, concebida como la modificación adecuada de la sustancia del mismo acto<sup>26</sup>. La razón que dirige, la rectitud, la firmeza y la moderación son, pues, los modos o aspectos de toda virtud, que corresponden, respectivamente, a la prudencia, a la justicia, a la fortaleza y a la templanza.

Cuando se habla de *modo* aquí parece aludirse a lo que con anterioridad habíamos denominado modo de obrar; el cual, en la humildad, es la moderación de la pasión de la esperanza, concretamente de la apetencia de la propia excelencia. Por consiguiente, está induido en la moderación como uno de los modos de la virtud, es decir, como uno de los elementos comunes a toda virtud, que corresponden a las cuatro virtudes cardinales. Así, la humildad puede estar contenida en toda virtud, pero a modo de subaspecto, por así decir, del aspecto moderativo de la templanza que está contenido en todo acto virtuoso.

Santo Tomás pasa luego a examinar las virtudes cardinales fijándose en su materia. Aquí considera la virtudes principales en cuanto virtudes especiales, no en cuanto aspectos de toda virtud. Hace notar cómo cada uno de estos modos del acto de virtud tiene una cierta principalidad en ciertas *materias* y actos especiales, por lo cual se los denomina virtudes principales o cardinales. La principalidad de la materia se refiere a la dificultad para moderar esa materia según la recta razón. Hace referencia a la dificultad para mantener dicha materia concreta dentro de los límites de la razón en comparación con la dificultad para controlar la materia concreta de las otras virtudes: "Es virtud principal aquélla a la que se atribuye principalmente algo perteneciente a la alabanza propia de cada virtud, en cuanto que lo practica en su propia materia, en la cual es sumamente difícil y perfecto practicarle"<sup>27</sup>.

Santo Tomás se fija primeramente en la materia de la prudencia, que viene a ser los actos de la razón práctica. En esta materia -que podemos denominar nosotros materia general, para distinguirla de la materia propia de la prudencia-, caben distinguir tres materias concretas o propias: 1) la búsqueda de lo bueno que ha de hacerse, que corresponde a la virtud de la *eubulia*; 2) el juicio sobre lo bueno, que corresponde a la *synesis* y al

*gnomen*, con los que el hombre se hace buen juzgador; y 3) la ordenación de la ejecución del bien, lo cual pertenece a la prudencia. La búsqueda de lo bueno y el juicio acerca de ello están en función de la ordenación de la ejecución del bien. De donde se sigue que pertenece a la prudencia lo principal en estas materias o, lo que es lo mismo, en esta materia general-. Y por eso la prudencia es virtud cardinal en su materia (general)<sup>28</sup>. Además, si tomamos en cuenta lo que más arriba apuntamos, según lo cual la virtud principal es aquella cuya materia concreta es más difícil de controlar, la prudencia es virtud cardinal también por este motivo.

Identificada ya la materia concreta de la prudencia y su principalidad en la misma, analiza seguidamente Santo Tomás la materia concreta de la justicia, poniendo también de manifiesto su principalidad dentro de su materia.

La rectitud del acto por la disposición a algo extrínseco constituye una cierta materia. Esta disposición puede referirse tanto a las cosas que pertenecen a uno como propias, como a aquellas cosas que son para otro. La rectitud del acto por la disposición a algo extrínseco en estas últimas tiene mayor razón de bien y, por tanto, es más laudable. En efecto, muchos que pueden usar la virtud en las cosas propias no pueden usarla en las cosas de otros. Esta recta disposición a algo extrínseco que pertenece a otros corresponde precisamente a la justicia, y por eso se dice que la justicia tiene una cierta principalidad en su materia<sup>29</sup>.

Por último, analiza Santo Tomás la templanza y la fortaleza, desde el punto de vista de sus respectivas materias y poniendo en evidencia su principalidad en ellas:

“La moderación o refreno es alabada y tiene razón de bien principalmente ahí donde la pasión impele de modo principal, la cual la razón debe refrenar a fin de que se alcance el medio de la virtud. Y la pasión máxima impele a las máximas delectaciones, las cuales son las del tacto; y por eso, por esta parte, se pone como virtud cardinal (principal) a la *templanza*, la cual refrena las concupiscencias de las delectaciones del tacto”<sup>30</sup>

En la *Summa Theologiae*, Santo Tomás aborda directamente la posibilidad de considerar la humildad una virtud cardinal en razón de la principalidad de su materia. Concretamente, explica por qué la templanza es virtud cardinal y no la humildad. Debe notarse, a este respecto, que Santo Tomás considera la humildad como parte de la templanza por su modo de obrar, pero no por su materia, la cual es parte de la fortaleza, como principio formal común, esto es, como virtud que fortalece al alma contra alguna pasión. En cualquier caso, a este tema le dedicaremos un apartado más adelante.

A propósito de si la templanza es una virtud cardinal, se plantea la siguiente objeción: “La esperanza-pasión es más importante que el deseo o placer. Como la humildad refrena la presunción de una esperanza

desmedida, hay que concluir que esta virtud es más digna que la templanza moderadora de la concupiscencia”<sup>31</sup>. A continuación ofrece la respuesta a tal objeción: “El objeto de la esperanza es más principal que el de la concupiscencia. Por eso, la esperanza es la pasión principal del apetito irascible. Pero el objeto de la concupiscencia y del placer táctil mueve con mayor vehemencia al apetito; es más natural. Tal es la razón de que la templanza, que modera dicho movimiento, sea virtud principal (cardinal)”<sup>32</sup> y no la humildad.

Nos parece que aquí puede ser útil distinguir dos cosas. Una cosa es la principalidad en cuanto dificultad para practicar una virtud y otra la principalidad que se refiere a la importancia de una pasión y su correspondiente virtud. La concupiscencia y el placer táctil pueden ser más difíciles de controlar que la esperanza; pero la esperanza es más importante. Así, por ejemplo, es más importante ser humilde que ser casto, aunque cueste más ser casto que ser humilde. Hay que temer la soberbia más que la sensualidad, aunque ambas virtudes sean esenciales. En este sentido, quizá se pueda decir que es más fácil caer en un pecado mortal en contra de la castidad que caer en un pecado mortal contra la soberbia.

Con todo, no hay que subestimar, ni mucho menos, la dificultad para practicar la humildad. A este propósito, podemos recordar de nuevo lo que comenta Santo Tomás a propósito de las palabras de Cristo: “Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que entre un rico al reino de los cielos” (Mt 19, 24). El Aquinate interpreta que el rico se refiere al soberbio, y el camello, a Cristo, y el ojo de la aguja, a la pasión de Cristo. Así, es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja a que un soberbio se humille<sup>33</sup>.

Por otra parte, Santo Tomás llega a afirmar que lo que el hombre desea más que cualquier otra cosa es la excelencia<sup>34</sup>. Esto parece contradecir lo que acabamos de apuntar: que la concupiscencia y el placer táctil mueven al apetito con mayor vehemencia que la esperanza. Nos parece que esto se resuelve hasta cierto punto tomando en cuenta que todo depende de la persona de que se trate y de la etapa en la vida espiritual en la que se halle.

Por lo que se refiere a la consideración de la principalidad de la fortaleza como virtud especial, Santo Tomás hace el siguiente planteamiento. Las cosas que mueven a la fuga constituyen una cierta materia. Dentro de esta materia, existen algunas cosas en las que la pasión mueve máximamente a la fuga. Éstas constituyen la materia principal dentro de esta materia, porque en ella la virtud es más laudable y tiene mayor razón de bien. Esta materia principal está constituida por los máximos peligros, es decir, los peligros de muerte. Precisamente de esto de ocupa la fortaleza, y por lo mismo, es una virtud principal o cardinal<sup>35</sup>.

De nuevo en la *Summa Theologiae*, Santo Tomás aborda directamente la posibilidad de considerar la humildad como virtud cardinal en atención a su materia: "Entre las pasiones del irascible lo más importante es lo que pertenece a los temores y audacias a propósito de los peligros de muerte, sobre los cuales versa la fortaleza. De ahí que la fortaleza se diga virtud cardinal en el irascible, no la mansedumbre que versa sobre las iras (...), debido a que (la ira) es la última entre las pasiones del irascible; ni tampoco la magnanimidad y la humildad, las que de algún modo se relacionan con la esperanza o con la confianza de algo grande. Pues la ira y la esperanza no mueven al hombre con una intensidad tal como el temor de la muerte"<sup>36</sup>. De modo que la humildad no es una virtud principal porque no versa sobre lo que es más principal o difícil en su materia, pues entre las pasiones del irascible -de las que versan la fortaleza- lo más difícil es lo que pertenece a los temores y audacias a propósito de los peligros de muerte.

Finalmente, Santo Tomás adopta el punto de vista de los sujetos de las virtudes cardinales. Aquí parece tomar las virtudes cardinales tanto como elementos comunes a toda virtud como como virtudes especiales. Y así, señala que existen sólo cuatro potencias capaces de actuar como principios de los actos humanos, es decir, voluntarios: la razón, la voluntad, el irascible y el concupiscible. A cada una de ellas corresponde una de las virtudes cardinales. La prudencia radica en la razón, la justicia en la voluntad, la fortaleza en el irascible y la templanza en el concupiscible<sup>37</sup>.

Así pues, como cada una de estas cuatro virtudes corresponde perfectamente a estos cuatro potencias, y como éstas son las únicas que pueden actuar como principios de los actos humanos, no puede haber otra virtud cardinal que no sea parte de una de éstas. Con lo cual, la humildad no es virtud cardinal.

Y concluye Santo Tomás la respuesta a la cuestión de si son cuatro las virtudes cardinales -la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza-: "Por todo lo cual, resulta claro el cálculo (*ratio*) de las virtudes cardinales, ya por parte de los modos de la virtud, que son como las razones formales, ya por parte de la materia, ya también por parte de los sujetos"<sup>38</sup>. Así, queda expuesto lo que explica que sean cuatro las virtudes cardinales y que sean, en concreto, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, y que se excluye de ellas la humildad.

[Volver al índice](#)

## 1.4 La magnanimidad

La materia de la humildad, al igual que la de la magnanimidad, se relaciona en cierto modo con la esperanza o con la confianza de algo grande<sup>39</sup>. De modo que las dos virtudes coinciden en lo que hemos

denominado como la materia próxima de la humildad: la pasión de la esperanza. Convienen, además, en lo que hemos llamado la materia remota, esto es, el bien arduo, y más concretamente, los honores<sup>40</sup>. Y como ambas tiene relación con el bien arduo, las dos tienen como sujeto al apetito irascible. Sin embargo, se distinguen en que la humildad se relaciona con el bien arduo en la medida en que éste es atractivo o bueno; en cambio, la magnanimidad se relaciona con él en cuanto es difícil o arduo<sup>41</sup>.

Por lo que respecta al fin de estas virtudes, no parece haber ninguna diferencia. En efecto, el fin de la magnanimidad no parece ser distinto al que hemos mencionado como el propio de la humildad, es decir, la búsqueda moderada de la propia excelencia. Y así, ambas virtudes coinciden en su materia, en su sujeto y en su fin.

La humildad y la magnanimidad se distinguen en cuanto a su modo de obrar: "Hablando de las pasiones dijimos que el bien arduo reúne dos cualidades: una que nos atrae, la razón de bien; otra que nos retrae, la dificultad para conseguirlo. El primer aspecto da lugar a un movimiento de *esperanza*; el segundo, a un movimiento de *desesperación*. También expusimos ya que, para moderar esos movimientos o impulsos en busca del bien, necesitábamos una *virtud moral* que nos sirviera de freno, y otra para dar firmeza de ánimo y valor, a fin de resistir al movimiento de alejamiento. Por consiguiente, en torno al apetito del bien arduo se precisa una doble virtud: la primera, para moderar y refrenar el espíritu a fin que no aspire desmedidamente a cosas altas, misión que cumple la *humildad*; la segunda, que dé firmeza al ánimo contra la desesperación y le empuje a la consecución de los grandes bienes conforme a la recta razón. Esta función se confía a la *magnanimidad*"<sup>42</sup>. De modo que en lo que se diferencian la humildad y la magnanimidad es en el modo de obrar: la humildad refrena la tendencia inmoderada hacia las cosas grandes, en tanto que la magnanimidad impulsa el movimiento del alma hacia lo grande.

En realidad, a juzgar por sus respectivos modos de obrar, la humildad y la magnanimidad podrían parecer, no ya virtudes distintas, sino contrarias. Sin embargo, no existen virtudes que se opongan entre sí. Efectivamente, la humildad y la magnanimidad no se oponen entre sí porque convienen en su sometimiento al dictamen de la razón<sup>43</sup>: la humildad refrena la tendencia a lo grande en vista del bien de la razón y la magnanimidad anima el movimiento del alma hacia lo grande también según la recta razón.

Las dos virtudes se distinguen también, y quizá sobre todo, en cuanto a sus respectivos motivos. El motivo de la humildad, como ya se ha dicho, es la reverencia debida a Dios. Y así, la humildad lleva a ver nuestros propios defectos y los dones de Dios en los demás; en cambio, la magnanimidad lleva a ver los dones de Dios en nosotros -y, por tanto, a luchar por alcanzar la excelencia acorde con nuestros dones-, y puede llevar al desprecio de los demás si vemos que éstos no aprovechan sus

dones; pero la distinción fundamental está en que la humildad mira sobre todo los dones de Dios en otros mientras que la magnanimidad mira los dones propios<sup>44</sup>. En este sentido, la humildad proporciona una visión más amplia<sup>45</sup>. Efectivamente, como es lógico, existen más dones fuera de nosotros que dentro de nosotros. En fin de cuentas, "la humildad nos llama a mirar hacia fuera de nosotros para ver el obrar de Dios"<sup>46</sup>.

[Volver al índice](#)

## 1.5 La mansedumbre

"Toda la nueva ley consiste en dos cosas: la mansedumbre y la humildad. Por la mansedumbre el hombre se ordena respecto al prójimo... Por la humildad se ordena respecto a Dios y respecto a sí mismo"<sup>47</sup>. Estas palabras que hemos citado con anterioridad en otro contexto, señalan que la mansedumbre y la humildad tienen en común que toda la nueva ley consiste en ellas, y se distinguen en que la mansedumbre ordena a uno a los demás, mientras que la humildad ordena a uno a Dios y a uno mismo.

La humildad y la mansedumbre también tienen en común que pertenecen a la fortaleza, son parte de ella, según la materia. Así se desprende de las siguientes palabras, que ya hemos citado: "Entre las pasiones del irascible lo más importante es lo que pertenece a los temores y audacias a propósito de los peligros de muerte, sobre los cuales versa la fortaleza. De ahí que la fortaleza se diga virtud cardinal en el irascible, no la mansedumbre que versa sobre las iras..., debido a que (la ira) es la última entre las pasiones del irascible; ni tampoco la magnanimidad y la humildad, las que de algún modo se relacionan con la esperanza o con la confianza de algo grande. Pues la ira y la esperanza no mueven al hombre con una intensidad tal como el temor de la muerte"<sup>48</sup>. Se ve, pues que se distinguen en lo que se refiere a su materia próxima: la humildad refrena la pasión de la esperanza, mientras que la mansedumbre refrena la ira.

La humildad y la mansedumbre también coinciden en que son parte de la templanza, según su modo de obrar propio. Así se desprende del siguiente texto: "La *norma* a la que nos atenemos en la designación de las distintas partes de una virtud es el modo formal (modo de obrar propio) de esa virtud principal. El modo característico de la templanza y fuente de su nobleza es el refrenar o moderar el ímpetu de la pasión. En orden a esa moderación, todas las virtudes que refrenan o moderan el ímpetu son partes de la templanza. Y así como la mansedumbre refrena el movimiento de ira, la humildad refrena el movimiento de esperanza, que es aspiración del espíritu a cosas altas. Luego, con igual derecho que proponemos la mansedumbre como parte de la templanza, hay que proponer también la humildad"<sup>49</sup>.

Ambas virtudes ayudan al conocimiento de la verdad. En efecto, son necesarias para la averiguación y el juicio de la verdad<sup>50</sup>. La soberbia ciega<sup>51</sup>, y la ira perturba el juicio de la razón.

Por último, la humildad propia parece facilitar la mansedumbre de los demás. De este modo, por ejemplo, los que se arrepienten de las injurias hechas a otros y se humillan y les piden perdón, mitigan la ira de éstos: "La respuesta suave quebranta la ira". La humildad mitiga la mansedumbre, por cuanto pedir perdón por la ofensa manifiesta que se tiene en mucho a aquél ante quien uno se humilla<sup>52</sup>.

[Volver al índice](#)

## **1.6 La obediencia**

Santo Tomás parece considerar la obediencia como parte de la humildad o, por lo menos, como causada por ella, al decir que los grados de humildad de la regla de San Benito están bien señalados. Recordemos que dicha regla contempla como noveno y décimo grado de la humildad "llevar con paciencia la obediencia en cosas ásperas y difíciles" y "someterse a los mayores por obediencia"<sup>53</sup>. Dice Santo Tomás: "No hay dificultad en atribuir a la humildad cosas que pertenecen a otras virtudes, pues así como un vicio nace de otro, así también el acto de una virtud tiene su origen en otra anterior"<sup>54</sup>.

Consideramos que, en este caso, los actos pertenecientes a la obediencia y a la paciencia son originados por un acto de humildad y no al revés. Así se entiende que Santo Tomás diga que la obediencia es causada por la reverencia a los superiores<sup>55</sup>, mientras que la humildad es causada por la reverencia a Dios. Pues si se obedece a los superiores es, en última instancia, porque se quiere obedecer a Dios<sup>56</sup>. De ese modo, además, se comprende que Santo Tomás diga que la razón por la que nos sometemos a los demás es por aquello que participan de Dios.

Las dos virtudes coinciden también en que se pueden entender no sólo como virtudes especiales sino también como virtudes generales. Así, Santo Tomás habla de un sentido universal de la humildad<sup>57</sup>. Se trata de la humildad en cuanto virtud por la que la persona se somete al dictamen de la ordenación que establece la justicia. De todas formas, el Aquinate no desarrolla esta idea.

Del mismo modo, la obediencia se puede entender también como una virtud en la que está incluida toda virtud, porque todos los actos de las virtudes caen bajo los preceptos de la ley divina. Así entendida, no es una virtud especial, que es aquella que supone cierta inclinación al cumplimiento de los preceptos por el motivo de que son debidos<sup>58</sup>.

Por otra parte, como mencionamos ya en la introducción, O. Lottin ha planteado que tanto la humildad como la obediencia están, a su vez, unidas a la virtud de la religión<sup>59</sup>. Ciertamente, es evidente el parecido

que tienen estas virtudes con la religión. Sin embargo, ello no significa necesariamente que sean una parte de la misma. En el fondo, nos parece que toda virtud se relaciona de algún modo con la religión.

Por lo que se refiere a la relación de la humildad con la virtud de la religión, desde luego que Santo Tomás considera la humildad una virtud distinta a la religión. Hablando de la oración como acto de la virtud de la religión, afirma que la humildad concurre en la oración en la medida en que hace que nos reconozcamos necesitados. La religión, en cambio, se encarga de presentar la oración a Dios<sup>60</sup>. Según el Aquinate, la humildad no es sólo distinta de la religión, sino que no forma parte de ella. En efecto, en la *Suma Teológica* anexiona la religión a la virtud de la observancia; la humildad, en cambio, a la templanza.

[Volver al índice](#)

## **2. La humildad como parte de algunas virtudes**

Anteriormente hemos enunciado que la humildad forma parte de la virtud cardinal de la templanza atendiendo a su modo de obrar, y a la virtud cardinal de la fortaleza en atención a su materia. Se trata ahora de desarrollar más a fondo esta idea. Examinaremos primero la humildad como parte de la templanza (2.1) y después como parte de la fortaleza (2.2).

[Volver al índice](#)

### **2.1 La humildad como parte de la templanza según el modo de obrar**

Una virtud moral puede pertenecer a una virtud cardinal de uno de estos tres modos: como parte integral, como parte subjetiva o como parte potencial<sup>61</sup>. Una virtud que es parte integral de una virtud cardinal constituye un componente que por fuerza ha de concurrir para la perfección del acto de una virtud determinada. La parte integral es como una condición para la actividad moral; es decir, como una condición que se tiene que dar para que un acto de virtud sea perfecto. Las partes integrales de la templanza, por ejemplo, son dos: la vergüenza, por la que huimos de la torpeza contraria a la templanza, y la honestidad, por la que se ama la belleza propia de la templanza<sup>62</sup>.

Una virtud que es parte subjetiva de una virtud principal constituye una especie de esa virtud<sup>63</sup>. Todas las virtudes cardinales -salvo la fortaleza- están divididas según diversas especies. La templanza, en concreto, tiene varias partes subjetivas o especies: la abstinencia, la sobriedad, la castidad y la virginidad.

Una virtud que se dice parte potencial de una virtud principal es una virtud aneja que se ordena a otros actos o materias secundarias<sup>64</sup>. Es un hábito secundario. A veces se le llama a la parte potencial virtud secundaria o aneja. Las cuatro virtudes cardinales tienen agrupadas alrededor de sí virtudes anejas que imitan su modo de funcionar<sup>65</sup>.

El criterio para determinar si una virtud pertenece a una u otra virtud cardinal como parte potencial es la coincidencia en el modo formal (modo de obrar propio), no en la coincidencia en el sujeto o en la materia<sup>66</sup>: "Al juntar a una virtud principal otras secundarias, nos fijamos más en el modo como la imitan (...) que en la materia sobre que versan"<sup>67</sup>. En efecto, una virtud secundaria se considera tal cuando la materia propia es distinta de la de la virtud cardinal, siendo, sin embargo, igual el modo de conducirse<sup>68</sup>.

Santo Tomás ofrece dos motivos por los que elige el modo formal como criterio para asignar una virtud moral a una virtud moral cardinal como parte potencial. Por una parte, "el modo de obrar es lo más característico de la virtud y de donde recibe su nombre"<sup>69</sup>. Por otra, "la unión de una virtud secundaria a la principal no se considera sólo por la materia, sino principalmente por parte del modo, ya que siempre es más excelente la forma que la materia"<sup>70</sup>.

Santo Tomás considera que la humildad es una parte potencial de la templanza, junto con la continencia, la mansedumbre y la clemencia, entre otras<sup>71</sup>. No es una parte integral porque es más que una condición necesaria para un acto perfecto de virtud. En efecto, es un hábito específico con su propio fin. No puede ser tampoco una parte subjetiva, por cuanto su materia no es principal sino secundaria.

En concreto, la humildad es una parte potencial de la templanza por exclusión. No es una virtud aneja a la prudencia porque ésta es esencialmente una virtud intelectual. No es una virtud aneja a la justicia, porque la función principal de ésta no es racionalizar el apetito interior, las pasiones, sino retribuir lo debido a Dios o al prójimo. Tampoco es parte de la fortaleza, porque la humildad reprime más que usa, la esperanza o la confianza en sí mismo, en tanto que la fortaleza apoya y estimula el alma.

Ahora bien, al concebir la humildad como parte potencial de la templanza, surge una dificultad: la soberbia se opone a la humildad, y el Filósofo coloca a la soberbia entre los vicios opuestos a la virtud de la fortaleza<sup>72</sup>. Santo Tomás resuelve este problema del modo que sigue: "La soberbia, en cuanto que aspira desmedidamente (*superextendit*) a aquellas cosas que están sobre ella misma, tiene algo del modo de la audacia; y por eso se reduce de algún modo a los vicios opuestos a la fortaleza; aunque propiamente hablando, según lo que comúnmente llamamos soberbia, ésta sea más bien exceso de magnanimidad. Sin embargo, la humildad, en cuanto que es una disminución, tiene algo del modo de la templanza; y por eso a ella se reduce, como parte potencial"<sup>73</sup>.

De modo que la única virtud cardinal a la que se asemeja la humildad en su modo formal o modo de obrar es la templanza. La humildad reprime el apetito en su tendencia hacia su objeto, el bien arduo, y -añadimos- animando a la esperanza sólo ocasional y secundariamente. Además, Santo Tomás dice expresamente que "toda virtud que produce moderación en cualquier materia, y reprime el apetito en su tendencia hacia algún objeto, puede ser colocada como una parte potencial de la templanza"<sup>74</sup>.

Ahora bien, dentro de la partes potenciales de la templanza ¿dónde se encuentra la humildad? Santo Tomás la coloca como la primera parte de la modestia, la cual "se distingue de la templanza en cuanto que esta última modera los movimientos más difíciles de refrenar, mientras que la modestia se fija en los más fáciles"<sup>75</sup>. La modestia ordena aquellos movimientos desordenados que no han sido ya templados por la continencia o la mansedumbre. Estos movimientos desordenados que temple la modestia son: 1) los movimientos del alma hacia la excelencia, los cuales son templados por la humildad; 2) los movimientos de curiosidad, que son templados por la studiosidad; 3) los movimientos indecentes y deshonestos, los cuales son templados por la eutrapelia o modestia corporal: y, por último, 4) los movimientos desordenados en cuanto al modo de vestir y ornato exterior, que son templados por la modestia en el ornato.

Finalmente, como resumen de este apartado, transcribimos íntegramente la respuesta de Santo Tomás en el artículo cuarto de la Cuestión 161 titulado *Si la humildad forma parte de la modestia o templanza*:

"La *norma* a la que nos atenemos en la designación de las distintas partes de una virtud es el modo formal (modo de obrar propio) de esa virtud principal. El modo característico de la templanza y fuente de su nobleza es el refrenar o moderar el ímpetu de la pasión. Por orden a esa moderación, todas las virtudes que refrenan o moderan el ímpetu son partes de la templanza. Y así como la mansedumbre refrena el movimiento de ira, la humildad refrena el movimiento de esperanza, que es aspiración del espíritu a cosas altas. Luego, con igual derecho que proponemos la mansedumbre como parte de la templanza, hay que proponer también la humildad. Por eso, como Aristóteles dice que quien aspira a cosas pequeñas, conforme a su condición, no es magnánimo, sino solamente 'moderado', nosotros podríamos decir que es humilde. Y entre las diversas partes de la templanza hay que colocar esta virtud bajo la modestia, como enseña Cicerón, ya que la humildad no es otra cosa que cierta moderación de espíritu. De ahí que San Pedro nos hable de 'la incorruptibilidad del espíritu tranquilo y modesto'<sup>76</sup>.

## **2.2 La humildad como parte de la fortaleza según la materia**

Como ya hemos señalado, la materia próxima de la humildad es la esperanza y su materia próxima el bien arduo, concretamente el bien arduo de los honores. La esperanza es una pasión que pertenece al irascible y el bien arduo, el bien que corresponde al apetito del irascible. Por su parte, podemos decir que la fortaleza tiene como materia próxima los temores y audacias y, como materia remota el bien arduo de la vida en circunstancias de peligro de muerte<sup>77</sup>. Ponemos *podemos decir* porque Santo Tomás no distingue entre materia próxima y materia remota de la fortaleza. Y así, la humildad y la fortaleza coinciden en que tienen como sujeto el irascible, en que actúan sobre una pasión de esa potencia, cuyo objeto es el bien arduo. En pocas palabras, estas virtudes coinciden en la materia: ambas actúan sobre una pasión del irascible.

Para evitar confusiones, podríamos decir que convienen en la materia general, distinguiéndola así de la materia propia de cada uno, que consta a su vez de una materia próxima propia al igual que una materia remota propia. La materia próxima propia de la humildad es la esperanza, siendo su materia remota propia los honores. En cambio, la materia próxima propia de la fortaleza son los temores y audacias y la materia remota la vida en peligros de muerte como bien arduo que se persigue.

Lo que determina que una virtud sea principal o cardinal respecto a aquellas con las que coinciden en su materia general es, en definitiva, como ya hemos dicho, la dificultad para controlar la materia propia de cada una, es decir, la pasión correspondiente en su tendencia hacia su objeto propio. Así, los temores y audacias a propósito de los peligros de muerte mueven con más intensidad que la esperanza<sup>78</sup>. Y por eso, la fortaleza es virtud principal en el irascible, y no la humildad.

De este modo, aunque Santo Tomás coloque la virtud de la humildad como una aneja o secundaria de la templanza, por emplear -como a continuación veremos en detalle- el criterio del modo de obrar para asignar una virtud secundaria a una virtud cardinal, nos parece que podemos decir que afirma, de modo implícito, que la virtud de la humildad forma parte de la virtud cardinal de la fortaleza o que, por lo menos, puede considerarse parte de ella, si se utiliza el criterio de la materia. En ese caso, la humildad quedaría no como virtud secundaria sino como parte subjetiva de la misma, es decir, como una especie suya.

## **3. La humildad como fundamento de todas las virtudes**

Consideremos ahora la relación que guarda la humildad con las virtudes en general. Ya hemos visto la coincidencia y la distinción de la humildad respecto de algunas virtudes, e incluso hemos señalado en

algunos casos la dinámica que se da entre la humildad y algunas de éstas. Se trata ahora de fijarnos en una relación concreta que se da entre la humildad y todas las demás virtudes: su fundamentación respecto de ellas.

Explicaremos en primer lugar en qué sentido se dice que la humildad es fundamento (3.1). A continuación, distinguiremos el modo de fundamentación de la humildad de otros modos de fundamentación (3.2).

[Volver al índice](#)

### **3.1 El alcance del término *fundamento* aplicado a la humildad**

Comentando las palabras del Apóstol San Pablo -“La virtud se perfecciona en la debilidad” (Cor II, 12, 9)-, dice Santo Tomás algo a lo que ya hemos hecho referencia en otro contexto: “la virtud se perfecciona en la debilidad, no porque la debilidad cause la virtud, sino porque da ocasión para cierta virtud, esto es, para la humildad”<sup>79</sup>. Al identificar aquí la virtud de la que habla San Pablo con la virtud de la humildad, parece afirmar que la humildad de alguna manera engloba a la virtud en general, o lo que es lo mismo, a todas las virtudes. Quizá pueda decirse que sea a este carácter global de la humildad al que alude cuando señala que ella es guardián<sup>80</sup> de las otras virtudes. Así, el hecho de que las englobe se daría en la forma de una conservación. En cualquier caso, Santo Tomás dice que la humildad es “guardián de las virtudes” (*custos virtutum*), pero no explica por qué la considera como tal. De todas formas, este cierto carácter global de la virtud de la humildad parece estar relacionado con su carácter de fundamento.

Por otra parte, es interesante notar que Santo Tomás habla de la soberbia como poseyendo cierto carácter general, a pesar de ser un pecado especial<sup>81</sup>. Nos detenemos ahora en este punto por cuanto ayuda a comprobar si, efectivamente, la humildad tiene cierto carácter global o general y a determinar el sentido en que la humildad es guardián de las virtudes, y si esto tiene que ver con su carácter de fundamento.

Para entender el sentido en el que se dice que la soberbia tiene cierto carácter general, hay que advertir que se puede considerar este vicio de dos maneras: *una*, desde la perspectiva de su especie propia, que le viene de su objeto propio -la apetencia o amor desordenado de la propia excelencia, lo cual, por otra parte, se corresponde con lo que hemos denominado el fin de la humildad: la apetencia razonable de la propia excelencia-, y en este sentido es un pecado especial; y *otra*, según una cierta redundancia que puede tener sobre todos los otros pecados, y en este sentido tiene cierto carácter general<sup>82</sup>. Santo Tomás alude también al sentido universal de la humildad<sup>83</sup>, como hemos apuntado antes, pero no explica el alcance que le otorga a esta expresión<sup>84</sup>.

La soberbia, en cuanto pecado especial, ha sido considerada por algunos autores como un vicio capital, es decir, un pecado especial del que nacen otros muchos tipos de pecados<sup>85</sup>. Un vicio capital es un pecado que tiene un fin sumamente apetecible, por lo que el deseo de él da lugar a otros muchos pecados derivados<sup>86</sup>. Así, parece existir cierto paralelismo entre el concepto de vicio capital y el de virtud cardinal. Los vicios capitales, al igual que las virtudes cardinales, tratan sobre aquellas cosas que son más apetecibles, que son más difíciles de practicar.

En cambio, Santo Tomás, siguiendo a San Gregorio, opta por fijarse en el influjo que ejerce la soberbia sobre los demás pecados, en virtud del cual se la considera reina y madre de los demás pecados<sup>87</sup>. Por tanto, no incluye la soberbia entre los principios especiales de los vicios, esto es, los vicios capitales<sup>88</sup>. Efectivamente, para el Aquinate la soberbia parece ser un vicio más importante aún que los vicios capitales, por cuanto los mismos pecados capitales nacen de ella<sup>89</sup>. Así, por ejemplo, la soberbia causa la vanagloria, que se distingue de la soberbia en que ésta busca la propia excelencia, en tanto que aquélla busca manifestar esa excelencia<sup>90</sup>. Y lo mismo cabe decir de la envidia<sup>91</sup>.

La razón por la que la soberbia tiene cierta causalidad sobre los demás pecados parece ser que los fines de todos los pecados se ordenan a su fin, y esto, porque de todo bien perseguido se sigue cierta perfección y excelencia, y la excelencia es justamente lo que más desea el hombre<sup>92</sup>. Este motivo que aduce Santo Tomás parece claro. Sin embargo, llama la atención que, existiendo un paralelismo entre los pecados capitales y las virtudes cardinales y habiendo optado por no incluir la soberbia entre los pecados capitales, como han hecho otros autores, el Aquinate entienda la humildad, no ya como una virtud cardinal, sino como parte de una de ellas, a saber, la templanza.

Si bien Santo Tomás afirma que la soberbia tiene cierto carácter general, en el sentido de que puede tener cierta redundancia sobre los otros pecados, no la considera un pecado general, precisamente porque tiene un objeto propio: la apetencia desordenada de la propia excelencia. En este sentido, se plantea una objeción en favor de considerar la soberbia como un pecado general. Todo pecado especial contraría a alguna virtud especial, mientras que la soberbia es capaz de corromper cualquier virtud, así como -podríamos añadir- la humildad conserva o guarda las demás virtudes. Parecería, pues, que la soberbia no es un pecado especial, sino un pecado general.

A esta dificultad responde con el argumento que sigue. Es necesario tener en cuenta que la corrupción de una virtud se puede dar de dos modos: primero, por una oposición directa y, segundo, por un abuso de esa misma virtud. Según el primer modo, la soberbia corrompe, concretamente, a la humildad; mas del segundo modo es capaz de destruir todas las virtudes, en la medida en que puede tomar ocasión de todas ellas -incluso de la humildad<sup>93</sup> y también las teologales-, para

enorgullecerse, al igual que lo puede hacer respecto de cualquier otra excelencia<sup>94</sup>.

Así pues, la soberbia no es esencialmente un pecado general o universal, sino sólo por cierta redundancia, en el sentido de que de él *pueden* nacer todos los demás pecados<sup>95</sup>. En este sentido se dice que la soberbia es inicio o principio de todos los pecados<sup>96</sup>. De modo que se puede cometer un pecado concreto que no sea inducido por la soberbia, sino por la flaqueza o la ignorancia<sup>97</sup>. Y en este caso tenemos un pecado venial. Si la soberbia fuese un pecado universal o general, todo pecado sería mortal. Sin embargo, sólo hay pecado mortal cuando éste procede de una soberbia perfecta<sup>98</sup>.

En virtud del carácter general del vicio de la soberbia, todos los pecados *pueden* tener su origen en él. Y por el hecho de que el objeto de la soberbia es el desprecio de la ley divina, se puede decir que hay soberbia en todo pecado, teniendo en cuenta lo que acabamos de decir: que algunos pecados se pueden cometer, no por soberbia, sino por flaqueza o ignorancia. De tal manera que, en un determinado acto, puede haber soberbia en cuanto al efecto externo -por cuanto que en toda transgresión de la ley divina hay soberbia contra Dios-, pero sin afecto<sup>99</sup>.

En resumen, y aplicando al caso de la humildad todo lo expuesto acerca del cierto carácter general que tiene la soberbia, podemos decir que, efectivamente, la humildad posee también cierto carácter general precisamente por ser guardián de todas las virtudes, ya que las conserva de la corrupción de la soberbia, la cual corrompe directamente a la misma humildad, pero puede también destruir, por abuso, cualquier virtud. En definitiva, decir que la humildad tiene cierto carácter general equivale a decir que es guardián de las virtudes. La distinción está, si acaso, en que esta última expresión es más gráfica.

El cierto carácter general de la humildad, o lo que es lo mismo, su función de guardián de las demás virtudes, se refiere igualmente a su carácter de fundamento. Son tres modos de señalar la misma realidad. En efecto, la humildad es fundamento de todas las demás virtudes, en el sentido de que remueve lo que acecha a las buenas obras de la virtud a fin de destruirlas<sup>100</sup>, esto es, la soberbia.

La palabra fundamento añade, si acaso, un matiz. Lo que es fundamento da firmeza, consolida. De manera que la humildad fortalece de alguna forma a las otras virtudes. La razón por la que da firmeza a las otras virtudes es porque remueve la soberbia. En este sentido, la soberbia sería, así, al parecer, lo que debilita a esas otras virtudes. De lo cual podemos concluir que si no hay humildad alguna, no puede mantenerse en pie ninguna virtud; aparece así como condición de las demás virtudes. E igualmente, podríamos deducir de ello que las virtudes se hacen más estables, al menos en parte, en la medida en que crece la humildad.

Por último, saliéndonos ya de la terminología de Santo Tomás, podemos mencionar, como otro modo en que se ha formulado la humildad

en cuanto fundamento, el considerarla como una especie de *meta-virtud*, como una virtud necesaria para la adquisición de la virtud en general<sup>101</sup>. Así, como afirma Schlesinger, la humildad consiste esencialmente en un olvido de sí que proporciona una mayor objetividad<sup>102</sup>, lo cual es necesario para el desarrollo de cualquier virtud. Se trata de un modo positivo de plantear la función de la humildad en lo que se refiere a la práctica de las virtudes en general. Efectivamente, si la soberbia ciega, y la humildad se encarga de guardarnos de la soberbia, entonces puede decirse que aquélla da luz al entendimiento; lo que es útil para la prudencia y, por consiguiente, para todas las virtudes.

[Volver al índice](#)

### **3.2 El alcance del concepto *fundamento* aplicado a otras virtudes**

La humildad no es la única virtud que Santo Tomás califica de fundamento de las otras. Veamos ahora qué otras virtudes considera Santo Tomás como fundamento de otras y en qué se distinguen de la humildad en lo que se refiere a su carácter fundante.

Una cosa puede ser primera -entiéndase fundamento- de modo esencial o de modo accidental<sup>103</sup>. Las virtudes teologales son necesariamente de modo esencial las primeras entre las demás virtudes, puesto que el fin es principio en el orden operativo, y las virtudes teologales tienen como objeto precisamente al fin último. Y entre éstas, la fe es la primera. En efecto, la voluntad no puede tender hacia el fin último si no se halla antes en el entendimiento. Y el fin último está en el entendimiento justamente por la fe, estando en la voluntad por la esperanza y la caridad.

Una cosa puede ser fundamento de otra también de modo accidental. Una causa accidental es igualmente primera de modo accidental. Apartar los obstáculos es efecto de una causa accidental. En este sentido, algunas virtudes pueden ser anteriores a la fe en cuanto que apartan los impedimentos para creer. Este es el caso de la humildad, la cual aparta la soberbia, que es un obstáculo para la virtud de la fe en la medida que hace que el hombre no se someta a la verdad de fe. Con todo, las virtudes que son causa accidental de otras virtudes -entre las que se incluye la humildad- no son verdaderas virtudes si no van unidas a la fe.

Por tanto, las virtudes teologales son las únicas que se dicen fundamento esencial o causa esencial de las demás virtudes. La humildad, en cambio, es causa accidental de las mismas. Y este es el modo en que causa la fe en concreto, y también el resto de las virtudes, porque la fe es la primera de todas las virtudes; es anterior incluso a la esperanza y a la caridad.

En realidad, las virtudes teologales son también los principios o fundamentos de los dones del Espíritu Santo, y éstos, a su vez, de las

virtudes intelectuales y morales<sup>104</sup>. Podríamos añadir que su fundamentación respecto a las otras virtudes es parecida a la de la humildad en la medida en que toman dóciles a las potencias del alma a la acción del Espíritu Santo, y en ese sentido, remueven obstáculos.

Por lo que se refiere concretamente al don de temor -que, como hemos dicho, corresponde a la virtud de la humildad- hay que señalar que la Sagrada Escritura dice de algún modo que es fundamento de las virtudes: "el temor del Señor es inicio de la sabiduría" (Sal 110, 2). El temor del Señor fundamenta las demás virtudes concretamente en el sentido de que destierra el pecado (cfr. Si 1, 27) en lo que se refiere a los éxitos o victorias (*prospera*) en la medida que son ocasión de pecado<sup>105</sup>. Por éxitos aquí se puede entender honores.

Las virtudes cardinales también se dicen fundamento por la misma razón por la cual son cardinales, es decir, por la principalidad de su materia, y en ello se diferencia su modo de fundamentar las otras virtudes: "La humildad se llama conservación y fundamento de las otras virtudes en su ser, en cuanto que remueve lo que obstaculiza, a saber, la soberbia, la cual acecha las buenas obras, a fin de que perezcan, como dice Agustín, no por la principalidad de la materia, a la cual las materias de las otras virtudes se reducen, de tal manera que los movimientos de las otras virtudes se hicieran firmes por la humildad, cosa que hace la virtud cardinal"<sup>106</sup>.

En definitiva, la manera de fundamentar las demás virtudes propio de las virtudes cardinales se distingue de la forma en que lo hace la humildad, en que aquéllas las fundamentan directamente, mientras que la humildad lo hace indirectamente: "La humildad da firmeza a todas las virtudes indirectamente, removiendo aquello que amenaza las buenas obras de la virtud, para que perezcan; pero con las virtudes cardinales se da firmeza a las otras virtudes directamente"<sup>107</sup>. Esto constituye una razón adicional por la cual la humildad no es una virtud cardinal: no fundamenta a las otras virtudes directamente -como lo hacen las virtudes cardinales- sino indirectamente. Así, si se compara la vida espiritual con un edificio, la humildad viene a ser como la base del mismo y la virtudes cardinales como sus pilares.

Cabría preguntarse si al hablar Santo Tomás de las virtudes cardinales como fundamento directo de las otras virtudes se refiere al conjunto de las cuatro en relación con todas las demás virtudes que no son cardinales, o a cada una de ellas en particular con relación a sus virtudes anejas o adjuntas. Nos parece que Santo Tomás se refiere a cada virtud cardinal en particular: la fortaleza, la templanza, la justicia y la prudencia fundamentan de forma directa a cada una de las virtudes secundarias que de ellas dependen. Aun así, nos parece que habría que admitir que una virtud cardinal es fundamento también de las otras virtudes que no dependen directamente de ella, y esto en virtud de la conexión que existe entre todas las virtudes. Así y todo, la relación que existe entre una virtud cardinal y una virtud no aneja a ella nos parece

que debería concebirse como una redundancia y no como una fundamentación.

Por otra parte, no parece que se pueda decir que una virtud cardinal sea fundamento de otra virtud cardinal -ni directo, ni indirecto-, por cuanto están, en principio, a un mismo nivel; sólo sería fundamento indirecto de las virtudes anejas al resto de las virtudes cardinales, pero en el sentido de que da firmeza a éstas por una cierta redundancia o influjo en ellas. Cabría preguntarse, además, si alguna virtud cardinal da firmeza a la humildad. En efecto, al colocar la humildad como una virtud aneja a la templanza<sup>108</sup>, afirma de modo implícito que la templanza da firmeza a la humildad, lo cual parece una contradicción: por un lado se afirma que es fundamento de todas las virtudes -incluidas, si hemos entendido bien el texto de Santo Tomás, las virtudes cardinales-, y, por otro, que la templanza es fundamento de la humildad. Nos inclinamos a pensar que la humildad es fundamento de todas las virtudes en un sentido -por así decir- absoluto, de manera que ninguna otra virtud moral le da firmeza.

Transcribimos de nuevo el texto citado anteriormente, pero haciendo otro subrayado: "La humildad da firmeza a *todas* las virtudes indirectamente, removiendo aquello que amenaza las buenas obras de la virtud, para que perezcan; pero con las virtudes cardinales se da firmeza a las *otras* virtudes directamente"<sup>109</sup>. Al referirse a las virtudes de las que la humildad es su fundamento, Santo Tomás las califica con el adjetivo *todas* (*omnes*). En cambio, para referirse a las virtudes respecto de las cuales cada una de las virtudes cardinales es fundamento, emplea el calificativo *otras* (*aliae*). Sería preciso determinar si el término *otras* aquí equivale a *todas*. Nos parece que afirmar que la humildad es fundamento de todas las virtudes implica que también es fundamento de las virtudes cardinales, aunque Santo Tomás no lo formule así de modo explícito. De ser así, no parecería que fuese fundamento indirecto de las virtudes cardinales, sino fundamento directo. Adarar este punto tiene su importancia, pues si se afirma que la humildad no fundamenta de modo directo las virtudes cardinales, entonces podría quizá considerarse, bajo su aspecto de fundamento -si bien indirecto-, como virtud cardinal; en cambio, si se afirma que la humildad fundamenta directamente las virtudes cardinales, entonces resultaría bastante claro que no debería tomarse por una de las virtudes cardinales, al funcionar a otro nivel, a un nivel más profundo que las mismas. Nos parece que la humildad no es fundamento directo de las virtudes cardinales, sino indirecto, de igual modo que lo es respecto de las virtudes anejas a las cardinales y -nos atrevemos a añadir- incluso de las virtudes teologales. De forma que la virtud de la humildad, sí, es fundamento de todas las virtudes, pero, volviendo al ejemplo del edificio, lo hace del modo en que los cimientos sostienen la casa: indirectamente, a través de los pilares, que serían lo que sostiene la casa directamente.

Por último, Santo Tomás señala la penitencia como fundamento. Aborda este tema a propósito de la cuestión de si la virtud de la penitencia

es engendrada por el temor<sup>110</sup>. Tanto el temor como la *penitencia* se llaman fundamento en cuanto que hacen huir del mal. Pero el modo de ser fundamento el uno y el otro es distinto. El temor es lo primero en cuanto a retroceder de todo mal; en cambio, la penitencia lleva a retroceder de un mal concreto, es decir, del mal ya cometido. Así, el temor es un principio general, y la penitencia una especie de él.

Concluamos diciendo brevemente en qué se distingue la humildad como fundamento de todas las virtudes de las otras virtudes señaladas también por Santo Tomás como fundamento de las demás. La humildad es fundamento de todas las virtudes en cuanto que remueve el obstáculo de las virtudes, esto es, la soberbia. Las virtudes teologales son fundamento de las demás virtudes por cuanto se refieren al fin último, el cual es principio en el orden operativo. El temor es fundamento en el sentido de que por él se retrocede del mal. Las virtudes cardinales son fundamento de sus respectivas virtudes anejas por la principalidad de su materia. Y, finalmente, la penitencia es fundamento en la medida en que hace retroceder concretamente del mal cometido.

[Volver al índice](#)

#### **4. El rango de la humildad entre las demás virtudes**

Habiendo considerado la naturaleza y desarrollo de la humildad, y su distinción de otras virtudes, estamos en condiciones de apreciar las excelencias de esta virtud tanto en sí misma (4.1) como en relación con las otras virtudes (4.2).

[Volver al índice](#)

##### **4.1 La excelencia de la humildad**

La excelencia, nobleza o importancia de la humildad lo muestra el hecho de que resume de alguna manera toda la ley. Lo afirma Santo Tomás de modo explícito en esta cita que, por su rico contenido, hemos citado ya muchas veces: "Toda la ley nueva consiste en dos cosas: la mansedumbre y la humildad. Por la mansedumbre el hombre se ordena respecto al prójimo... Por la humildad se ordena respecto a Dios y respecto a sí mismo"<sup>111</sup>.

Santo Tomás parece interpretar que el Señor invita más a la humildad que a la mansedumbre, pues en más de una ocasión afirma que el Señor invita a imitar *principalmente* su humildad<sup>112</sup>, aunque en ningún momento dice explícitamente que el Señor nos propuso la humildad más que la mansedumbre. Por eso quizá afirme el Aquinate que "la humildad es lo que más agrada a Dios"<sup>113</sup>. Sin embargo, en otra ocasión dice que Cristo nos invitó a imitarle principalmente tanto en su humildad,

como en la mansedumbre y en la caridad<sup>114</sup>. En cualquier caso, la humildad es una de las tres virtudes en las que consiste la toda la ley, de modo que podríamos decir que la ley se resume en la humildad, en la mansedumbre y en la caridad.

Por otra parte, es interesante notar que, al decir que Cristo recomienda principalmente la humildad, la mansedumbre, y la caridad, Santo Tomás pone la humildad casi al nivel de la caridad, si no es que lo pone al mismo. En efecto, el que la caridad sea vínculo de perfección habla de la gran importancia de esta virtud.

Cumplir la ley es alcanzar la santidad. Así, aquello de lo que consta la santidad es equivalente a la ley. Sin embargo, Santo Tomás no incluye -al menos explícitamente- ni la mansedumbre ni la caridad- al hablar de aquello en que consiste la santidad: "la santidad consiste en dos cosas: en portarse humildemente y en dar culto a Dios"<sup>115</sup>. El culto a Dios se refiere a la virtud de la religión, y así lo hace notar Santo Tomás. De modo que la ley consiste fundamentalmente no sólo en la humildad, mansedumbre y caridad, sino también en la religión. Sin embargo, cabe interpretar estas palabras como referidas tan sólo a la humildad, puesto que por ésta, como ya hemos visto, el hombre reverencia a Dios sometándose a Él. De este modo, la santidad consistiría sin más en la humildad.

De todas formas, se pueden interpretar estas palabras como queriendo decir: hay dos cosas esenciales a la santidad, aunque no sean las únicas. En efecto, tomando en cuenta el contexto en el que el Aquinate hace esta afirmación, esta interpretación podría ser válida. Santo Tomás hace esta afirmación al comentar los siguientes versos de la Escritura: "Que nadie con afectada humildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, haciendo alarde de lo que ha visto, hinchándose vanamente bajo el efecto de su inteligencia carnal, y no teniendo la cabeza, por la cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece por crecimiento divino" (Col 2, 18-19). Dice Santo Tomás que los pseudoapóstoles a los que hace referencia San Pablo se hacía pasar por santos, y por eso fingían humildad y religiosidad, cosas de las que consta la santidad.

Otro modo de hablar de la ley, o de la santidad como cumplimiento de la ley, es hablar de las cosas que se requieren para entrar en la gloria. En este sentido, comentando las palabras del Salmo "Estate sujeto al Señor y órale" (Sa 36, 4), el Aquinate señala que se requieren dos cosas para alcanzar la gloria: la humildad y la oración<sup>116</sup>. Efectivamente, "el que fuese humillado, estará en la gloria" (Jb 22); "Es justo estar sometido al Señor": de ahí que diga: "Estate sujeto al Señor". Y la oración es necesaria para llegar a la gloria porque por ella precisamente el hombre llega a Dios que es la gloria de nuestra bienaventuranza: "Mucho vale el clamor asiduo de los justos" (2 Ma, 9).

La oración podría interpretarse como incluida dentro de la religión. Sin embargo, también podría entenderse como un aspecto de la humildad.

Así, en la oración se reverencia o adora a Dios, cosa propia de la humildad. Igualmente, se le da gracias, lo cual también es manifestación de humildad. Asimismo, se le pide perdón, lo cual se hace por humildad. Y finalmente, se pide ayuda a Dios, lo que es propio del que confía en Dios y no sólo en sus propias fuerzas, que implica humildad.

[Volver al índice](#)

## **4.2 Las virtudes superiores a la humildad**

Santo Tomás explica con detalle el criterio que sigue para determinar la perfección de una virtud, y cómo éste se aplica a cada virtud: “La bondad de la virtud humana procede del orden de la razón, que se mide principalmente por relación al fin. Por eso las virtudes teologales, cuyo objeto es el fin último, son las más perfectas. Pero secundariamente se tiene también en cuenta el orden que guardan entre sí los medios en función del fin. Esta ordenación radica esencialmente en la misma inteligencia ordenadora; por participación, en el apetito racional. Dicha ordenación, en forma universal, la establece la justicia, principalmente la legal. Y el someterse a su dictamen es obra de la humildad, si se toma en sentido universal; de cualquier otra virtud, en su materia propia. Por consiguiente, después de las virtudes teologales, que miran al fin directamente, y de las virtudes intelectuales, que miran a la misma razón, y de la justicia, principalmente después de la legal, sigue en perfección la virtud de la humildad”<sup>117</sup>. El criterio que emplea Santo Tomás para determinar la perfección o bondad de una virtud con respecto a las demás es el orden de la razón. Interpretamos estas palabras como queriendo decir que una virtud es superior a otra en la medida en que lleva el bien de la razón a la acción humana; es decir, en cuanto lleva a la persona a actuar según la recta razón, a actuar de un modo razonable. Esto equivale a decir que el rango de una virtud se refiere a cuán decisiva es ésta de cara a la santidad.

Así, las virtudes teologales son las más importantes. Y las segundas más importantes son las intelectuales, entre las cuales se encuentra la prudencia. Luego viene la justicia, y en primer lugar, concretamente la justicia legal; después las otra dos: la conmutativa y la distributiva, aunque entre éstas Santo Tomás no establece un orden. Podría llamar la atención que la justicia, siendo una virtud cardinal, sea más perfecta que la humildad. Pero hay que recordar que la dificultad para vivir una virtud no está relacionada necesariamente con su perfección. Así, por ejemplo, “Las virtudes cardinales se llaman principales respecto a todas las otras virtudes no porque son más perfectas que todas las otras, sino porque sobre ellas versa principalmente la vida humana, y sobre ellas se fundan las otras virtudes”<sup>118</sup>. Esta es la respuesta que ofrece Santo Tomás para explicar por qué la liberalidad, siendo más perfecta que la justicia, no se encuentra entre las cardinales. En efecto, es más laudable dar a alguien

de lo propio, lo cual hace la liberalidad, que darle a alguien lo suyo, de lo que se encarga la justicia.

Después de la virtud cardinal de la justicia tenemos la humildad en sentido universal y cada virtud en su materia propia. Aquí da la impresión de que Santo Tomás considera que en la humildad están contenidas de alguna forma todas las virtudes, si bien no abunde aquí sobre este particular.

Tenemos, pues, que dentro de las virtudes morales, la humildad es inferior tan sólo a la virtud cardinal de la justicia. Por tanto, es superior a la fortaleza y a la templanza. Y en cuanto a la virtud de la prudencia, asumimos que la incluye Santo Tomás dentro de las virtudes intelectuales y que, por tanto, es superior en perfección a la humildad.

## NOTAS

- <sup>1</sup> *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 4, ad 1: "Virtutes theologicae, quae sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causae omnium aliarum virtutum".
- <sup>2</sup> Cfr. II-II, q. 19, a. 6, co.
- <sup>3</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 5, ad 2.
- <sup>4</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 5, co.
- <sup>5</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 6, co.
- <sup>6</sup> Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 12, q. 3, a. 2, c., ad 1.
- <sup>7</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 162, a. 2, co.
- <sup>8</sup> Cfr. *Super evangelium Matthaei*, Cap. XVIII, Lect. I, n. 1491.
- <sup>9</sup> Cfr. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12, ad 26.
- <sup>10</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 2, ad 3.
- <sup>11</sup> Cfr. II-II, q. 19, a. 9, ad 2.
- <sup>12</sup> Cfr. II-II, q. 19, a. 12, ad 3.
- <sup>13</sup> Cfr. II-II, q. 19, a. 9, ad 1.
- <sup>14</sup> Cfr. *Super evangelium Matthaei*, Cap. VIII, Lect. I, n. 683.
- <sup>15</sup> *S. Th.*, I-II, q. 58, a. 3, co: "Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus: haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III *De anima*. Unde omnis virtus humana oportet quod principiorum. Si quidem igitur sit vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis".
- <sup>16</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 1, ad 5.
- <sup>17</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 3, ad 3.
- <sup>18</sup> Cfr. *Super ad Thim. II*, Cap. III, Lect. 1, n. 101.
- <sup>19</sup> Cfr. *Super ad Thim. I*, Cap. VI, Lect. 1, n. 238.
- <sup>20</sup> Cfr. *Super evangelium Matthaei*, Cap. XI, Lect. un., n. 959.
- <sup>21</sup> Cfr. *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, co.
- <sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, q. un., a. 1, co.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, q. un., a. 1, co: "Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium: et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae; propter quod et huiusmodi virtutes principales dicuntur".
- <sup>24</sup> *S. Th.*, I-II, q. 61, a. 3, co: "Praedictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus. Uno modo, secundum communes rationes formales. Et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes: utputa quod omnis virtus quae facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia;

et quod omnis virtus quae facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quae cohibet passiones et deprimit, dicatur temperantia; et omnis virtus quae facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur fortitudo... Et sic aliae virtutes sub ipsis continentur... Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istae virtutes denominantur ab eo quod est praecipuum in unaquaque materia. Et sic sunt speciales virtutes, contra alias divisae. Dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiae: puta quod prudentia dicatur quae praeceptiva est; iustitia, quae est circa actiones debitas inter aequales; temperantia, quae reprimit concupiscentias delectationum tactus; fortitudo, quae firmat contra pericula mortis. Aliae virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istae dicuntur principales ratione materiae”.

<sup>25</sup> Cfr. B. HÄRING, *La ley de Cristo*, III, cit., p. 78.

<sup>26</sup> Cfr. *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, co.

<sup>27</sup> *S. Th.*, II-II, q. 137, a. 2, co: “Virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis: inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam in qua difficillimum et optimum est illud observare”. Cfr. también II-II, q. 123, a. 2 y I-II, q. 61, a. 3 y 4.

<sup>28</sup> Cfr. *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, co.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibíd.*, q. un., a. 1, co.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, q. un., a. 1, co: “Moderatio autem, sive refrenatio, ibi praecipue laudem habet et rationem boni, ubi praecipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxima ad prosequendas delectationes maximas, quae sunt delectationes tactus; et ideo ex hace parte ponitur cardinalis virtus *temperantia*, quae reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum”.

<sup>31</sup> *S. Th.*, II-II, q. 141, a. 7, obj. 3: “Spes est principalior motus animae quam desiderium seu concupiscentia, ut supra habitum est (1-2 q. 25 a.4). Sed humilitas refrenat praesumptionem immoderatae spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quae refrenat concupiscentiam”.

<sup>32</sup> II-II, q. 141, a. 7, ad 3: “Ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia: et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia, quae in his modum statuit, est virtus principalis”.

<sup>33</sup> Cfr. *Super evangelium Matthaei*, Cap. XIX, Lect. un., n. 1602.

<sup>34</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 132, a. 4, co.

<sup>35</sup> Cfr. *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, co.

<sup>36</sup> *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12, ad 26: “Inter passiones irascibilis, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo: unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quae est circa iras...propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quae quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni: non enim ita movent hominem ira et spes sicut timor mortis”.

- <sup>37</sup> *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, co: "Harum autem quatuor virtutum *prudentia* quidem est in ratione, *iustitia* autem est in voluntate, *fortitudo* autem in irascibili, *temperantia* autem in concupiscibili; quae solae potentiae possunt esse principia actus humani, id est voluntarii".
- <sup>38</sup> *Ibíd.*, q. un., a. 1, co: "Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quae sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiae, tum etiam ex parte subiecti".
- <sup>39</sup> Cfr. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12, ad 26.
- <sup>40</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 4, ad 3; q. 129, a. 1, co.
- <sup>41</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 1, co.
- <sup>42</sup> II-II, q. 161, a. 1, co.: "Respondeo dicendum quod sicut dictum est (1-2 q. 23 a.2), cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra (1-2 q. 61 a. 2) quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsione, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem: circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem recta: et haec est magnanimitas".
- <sup>43</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 1, ad 3.
- <sup>44</sup> Cfr. L.A. FULLAM, *The Virtue of Humility: A Reconstruction based in Thomas Aquinas*, cit., p. 92.
- <sup>45</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 109.
- <sup>46</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 111: "... humility calls us to look outside ourselves to see God at work".
- <sup>47</sup> *Super evangelium Matthaei*, Cap. XI, Lect. III, n. 970: "Tota enim lex nova consistit in duobus: in mansuetudine et humilitate. Per mansuetudine homo ordinatur ad proximum... Per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum".
- <sup>48</sup> *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12, ad 26: "Inter passiones irascibilis, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo: unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quae est circa iras...propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quae quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni: non enim ita movent hominem ira et spes sicut timor mortis".
- <sup>49</sup> *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 4, co.: "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel

actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas”.

- <sup>50</sup> Cfr. *Super ad Thim. II*, Capt. II, Lect. IV, n. 84.
- <sup>51</sup> Cfr. *Super ep. ad Romanos*, Capt. I, Lect. VII, n. 130.
- <sup>52</sup> Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 47, a. 4, co.
- <sup>53</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 6, pr.
- <sup>54</sup> II-II, q. 161, a. 6, ad 1: “Non est autem inconueniens quod ea quae ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur. Quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius”.
- <sup>55</sup> Cfr. II-II, q. 104, a. 3, ad 1.
- <sup>56</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 3, ad 1.
- <sup>57</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 5, co.
- <sup>58</sup> Cfr. II-II, q. 4, a. 7, ad 3.
- <sup>59</sup> Cfr. O. LOTTIN, *Morale Fondamentale*, París 1954, p. 22.
- <sup>60</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 15, co.
- <sup>61</sup> Cfr. I, q. 76, a. 8, co; II-II, q. 120, a. 2, co; II-II, q. 128, a. 1, co, *passim*.
- <sup>62</sup> Cfr. II-II, q. 143, a. un., co.
- <sup>63</sup> Cfr. II-II, q. 48, a. 1, co.
- <sup>64</sup> Cfr. II-II, q. 48, a. 1, co.
- <sup>65</sup> Cfr. II-II, q. 157, a. 3, ad 2.
- <sup>66</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 5, ad 2.
- <sup>67</sup> II-II, q. 157, a. 3, ad 2: “Adiunctio virtutum secundariorum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quaedam forma eius, quam secundum materia”.
- <sup>68</sup> Cfr. II-II, q. 128, a. 1, co, *passim*.
- <sup>69</sup> II-II, q. 157, a. 3, co: “Ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit”.
- <sup>70</sup> II-II, q. 137, a. 2, ad 1: “Annexio secundariae virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum: quia forma in unoquoque potior est quam materia”.
- <sup>71</sup> Cfr. II-II, q. 143, a. un., co.
- <sup>72</sup> De todas formas, el Filósofo griego considera la humildad una de las siete partes de la templanza (Cfr. *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 2, c, obj. 1).
- <sup>73</sup> *In III Sententiarum*, d. 33, q. 3, a. 2, c, ad 2: “Superbus, in quantum se superextendit ad ea quae sunt supra ipsum, sic habet aliquid de modo audacis; et ideo reducitur aliquo modo ad vitia opposita fortitudini; quamvis proprie loquendo, secundum quod communiter de superbia loquimur, magis sit excessus magnanimitatis. Humilitas autem, in quantum diminutio est,

habet aliquid de modo temperantiae; et ideo ad ipsam reducitur sicut pars potentialis”.

<sup>74</sup> *S. Th.*, II-II, q. 144, a. 1, co.

<sup>75</sup> II-II, q. 160, a. 2, co.: “... differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quae difficillimum est refrenare, modestia autem est moderativa eorum quae in hoc mediocriter se habent”.

<sup>76</sup> II-II, q. 161, a. 4, co.: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in assignando partes virtutibus praecipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem mansuetudo reprimit motum irae, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo, sicut mansuetudo ponitur pars temperantiae, ita etiam humilitas. Unde et Philosophus, in *IV Ethic*, eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed ‘temperatum’: quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiae, ratione superius dicta (q. 160 a. 2), continetur sub modestia, prout Tullius de ea loquitur: in quantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quaedam moderatio spiritus. Unde et I Petr. 2, 4 dicitur: ‘In incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus’”.

<sup>77</sup> Cfr. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12, ad 26.

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, q. 1, a. 12, ad 26.

<sup>79</sup> *Ibid.*, q. 1, a. 9, ad 19: “Virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati”.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibid.*, q. 1, a. 12, obj. 26.

<sup>81</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 162, a. 2, co.

<sup>82</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 2, co.

<sup>83</sup> Cfr. II-II, q. 161, a. 5, co.

<sup>84</sup> Quizá pueda ayudar a esclarecer el alcance del sentido universal de la humildad esta cita de San Josemaría Escrivá de Balaguer: “ ‘La oración’ es la humildad del hombre que reconoce su profunda miseria y la grandeza de Dios, a quien se dirige y adora, de manera que todo lo espera de Él y nada de sí mismo. ‘La fe’ es la humildad de la razón, que renuncia a su propio criterio y se postra ante los juicios y la autoridad de la Iglesia. ‘La obediencia’ es la humildad de la voluntad, que se sujeta al querer ajeno, por Dios. ‘La castidad’ es la humildad de la carne, que se somete al espíritu. ‘La mortificación’ es la humildad de las pasiones, inmoladas al Señor. –La humildad es la verdad en el camino de la lucha ascética” (*Surco*, Madrid 1986, n. 259).

<sup>85</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 8, co.

<sup>86</sup> Cfr. II-II, q. 153, a. 4, ad 2.

<sup>87</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 8, co.

<sup>88</sup> Cfr. II-II, q. 132, a. 4, co.

- <sup>89</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 8, co; ad 3.
- <sup>90</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 8, ad 2.
- <sup>91</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 8, ad 3.
- <sup>92</sup> Cfr. II-II, q. 132, a. 4, co.
- <sup>93</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 5, ad 3.
- <sup>94</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 2, ad 3.
- <sup>95</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 5, ad 1.
- <sup>96</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 7, ad 1.
- <sup>97</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 2, co.
- <sup>98</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 5, ad 1.
- <sup>99</sup> Cfr. II-II, q. 162, a. 2, co.
- <sup>100</sup> Cfr. *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, ad 13.
- <sup>101</sup> Cfr. L. A. FULLAM, *The Virtue of Humility: A Reconstruction based on Thomas Aquinas*, cit., p. 21, 243.
- <sup>102</sup> Cfr. G. N. SCHLESINGER, *Humility: "Tradition" 27 (3) (S. 1993) 12.*
- <sup>103</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 7, co.
- <sup>104</sup> Cfr. II-II, q. 19, a. 9 ad 4.
- <sup>105</sup> Cfr. *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 5, ad 2.
- <sup>106</sup> *Ibid.*, d. 33, q. 2, a. 1, d, ad 3: "Humilitas dicitur conservatio et fundamentum aliarum virtutum in esse suo, inquantum removet prohibens, scilicet superbiam, quae bonis operibus insidiatur ut pareant, sicut dicit augustinus, non autem propter principalitatem materiae, ad quam aliarum virtutum materiae reducuntur, ut sic aliarum virtutum motus in humilitate firmentur, quod facit cardinalem virtutem".
- <sup>107</sup> *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, ad 13: "Humilitas firmat omnes virtutes indirecte, removendo quae bonis virtutum operibus insidiantur, ut pereant; sed in virtutibus cardinalibus firmantur aliae virtutes directe".
- <sup>108</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 4, co.
- <sup>109</sup> *De virtutibus cardinalibus*, q. un., a. 1, ad 13.
- <sup>110</sup> Cfr. *In IV Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 2, c., co.
- <sup>111</sup> *Super evangelium Matthaei*, Cap. XI, Lect. III, n. 970: "Tota enim lex nova consistit in duobus: in mansuetudine et humilitate. Per mansuetudine homo ordinatur ad proximum... Per humilitatem ordinatur ad se, et ad Deum".
- <sup>112</sup> Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 5, ad 4; III, q. 40, a. 3, ad 3.
- <sup>113</sup> II-II, q. 188, a. 8, obj. 3: "(...) humilitas est maxime Deo accepta".
- <sup>114</sup> Cfr. I-II, q. 68, a. 1, co.
- <sup>115</sup> Cfr. *Super ad Coloss.*, Cap. II, Lect. IV, n. 124: "Sanctitas autem in duobus consistit, scilicet in humili conversatione, et cultura Dei".

<sup>116</sup> *In psalmos*, Ps. 36, n. 4.

<sup>117</sup> *S. Th.*, II-II, q. 161, a. 5, co: "Bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis. Unde virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro obiecto, sunt potissimae. Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem. Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante: participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia: quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas; et virtutes intellectuales, quae respiciunt ipsam rationem; et post iustitiam, praesertim legalem; potior ceteris est humilitas".

<sup>118</sup> *De virtutibus in communi*, q. un., a. 1, ad 12: "Virtutes principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores, sed quia in eis principalius versatur humana vita, et super eas aliae virtutes fundantur".