

James E. Bermúdez

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

Índice

Introducción

La naturaleza de la humildad

1. La materia de la humildad: la apetencia de la propia excelencia
2. El modo de obrar: la moderación de la apetencia de la propia excelencia
3. El fin de la humildad: la apetencia razonable de la propia excelencia
4. El motivo: la reverencia debida a Dios
5. El sujeto de la humildad
 - 5.1. La razón, norma directiva de la humildad
 - 5.2. La voluntad, sujeto principal de la humildad
 - 5.3. El apetito irascible, sujeto secundario de la humildad
 - 5.4. El apetito concupiscible
6. Las manifestaciones de la humildad
 - 6.1. La humildad respecto a uno mismo
 - 6.2. La humildad respecto a Dios
 - 6.3. La humildad respecto a los demás

6.4. La humildad respecto a los bienes exteriores

7. La definición de humildad

Introducción

La tradición cristiana es unánime al señalar la importancia de la virtud de la humildad para la vida espiritual. En múltiples ocasiones, Cristo exhorta explícitamente a la humildad, poniéndose a sí mismo como ejemplo: “Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis reposo para vuestras almas” (Mt 11, 29). En consonancia con la enseñanza de Cristo y, en general, de la Sagrada Escritura, los Padres ponen en la humildad el fundamento de la vida espiritual. Así, para Orígenes, la humildad es la raíz de la salvación[1] y de las virtudes, como la soberbia lo es de los vicios[2]. San Juan Crisóstomo califica a la humildad como madre, raíz y fundamento de todas las virtudes[3]. San Agustín resume toda la vida del cristiano en la antítesis soberbia-humildad[4]. Para él, esta virtud es no sólo el principio de la conversión a Dios, sino su camino y su cúspide; y el maestro y doctor de ella es Cristo[5].

En su Regla, San Benito concibe la humildad como el fundamento, la madre y también la maestra de toda virtud, incluso del mismo amor. San Gregorio la considera reina y madre de todas las virtudes: ve en ella una virtud que se halla fuera y más allá de las virtudes morales, así como la soberbia, para él, es origen de los pecados capitales, por lo que no es en sí misma un pecado capital como los demás[6]. San Bernardo reconoce en la humildad un sumario de la vida espiritual, de tal manera que en su desarrollo se contiene el de todas las demás virtudes. La entiende como una actitud del hombre ante Dios, que reúne en sí los diversos sentimientos que deben animar al hombre en cuanto criatura y en cuanto hijo de Dios[7].

Santo Tomás también otorga gran importancia a la humildad: ésta es fundamento de las demás virtudes en cuanto remueve el obstáculo de toda virtud, esto es, la soberbia, permitiendo el influjo de la gracia divina: “Dios resiste a los soberbios y da la gracia a los humildes” (St 4, 6) [8]. Sin embargo, siguiendo a Aristóteles y a Cicerón, en la Suma Teológica coloca la humildad como una virtud anexa a la templanza, y subordinada a la modestia[9]. Se convierte, así, en el primer autor cristiano que relaciona la humildad con la templanza y, en general, con cualquier virtud concreta[10], en el sentido de considerarla como parte de otra virtud. Al hacer esto, Santo Tomás da la impresión de que concede a la humildad menos importancia de la que realmente le corresponde.

Siguiendo a Santo Tomás, muchos manuales de teología moral

consideraron la humildad como parte de la virtud de la templanza. Ciertamente, le concedieron poca relevancia, también en cuanto al espacio que le dedicaron. Quizá se deba esto igualmente a un modo de plantear la moral que se basa en la noción de la obligación, en la que tienen importancia sobre todo las virtudes relacionadas con la justicia. Así, como es difícil expresar lo que exige la práctica de la humildad en términos de obligaciones concretas, se termina por apenas tratar sobre ella. Ello contrasta claramente con la importancia que los Padres y otros santos le habían adjudicado. Con todo, en los tratados de teología espiritual, se le siguió dando un tratamiento preferente. Se le consideró y se le considera la virtud más importante después de las virtudes teologales.

En los últimos decenios, varios autores han reivindicado la importancia de la humildad. Así, O. Lottin ha planteado que la humildad y la obediencia están unidas a la virtud de la religión[\[11\]](#). Y B. Häring ha afirmado que la humildad debería considerarse una virtud cardinal junto con las otras cuatro tradicionales[\[12\]](#).

A la vez, otros autores, como T. S. Centi y E. Kaczynski, se han manifestado en desacuerdo con esta promoción de la humildad. “En el fondo -escribe Centi-, tenemos el habitual error de perspectiva; se confunde la nobleza de la virtud con su formalidad. Pero es preciso insistir con Santo Tomás en que se rectifiquen tales perspectivas, si queremos salvar el orden lógico de la moral cristiana, dándole un orden sistemático verdaderamente razonable”[\[13\]](#).

El Catecismo de la Iglesia Católica no relaciona de modo explícito la humildad con la templanza. Trata sobre ella principalmente en el contexto de la oración cristiana: “La humildad es la base de la oración. ‘Nosotros no sabemos pedir como conviene’ (Rm 8, 26). La humildad es una disposición necesaria para recibir gratuitamente el don de la oración: el hombre es un mendigo de Dios”[\[14\]](#). En este sentido, como Lottin, habla de la humildad como algo ligado a la virtud de la religión y, en esa medida, le atribuye la importancia que tiene ésta.

Así pues, una de las razones que nos impulsa a elaborar este trabajo es la preocupación por entender bien el criterio seguido por Santo Tomás y los autores de los manuales para considerar la humildad como parte de la templanza. En definitiva, nuestro interés es estudiar a fondo la virtud de la humildad en el pensamiento de Santo Tomás y, a partir de ahí, determinar cuál es su verdadero lugar en el organismo de las virtudes cristianas.

Al llevar a cabo esta investigación, partimos de una premisa: “Pese a su claridad y brillantez, Santo Tomás nunca creyó que la Summa fuera

la última palabra sobre nada; de hecho, su misma estructura sugiere que el Aquinate tenía la convicción de que nuestra búsqueda de la verdad está siempre abierta, que nunca está completa” [\[15\]](#). De modo que no pretendemos tan sólo presentar la concepción tomasiana de humildad en toda su riqueza, sino también hacer una valoración de la misma.

La bibliografía que hemos podido encontrar es realmente escasa. Aun así, hemos hallado un libro que examina la humildad en el conjunto de las obras de Santo Tomás: *The Virtue of Humility* de Sebastian Carlson (O.P.). Tiene, sin embargo, el inconveniente de que se ciñe casi totalmente a un análisis filosófico de la cuestión. Es poco teológico, en el sentido de que apenas tiene cabida la perspectiva histórico-salvífica y cristológica, prestando poca atención a la fundamentación bíblica. Es verdad que contiene una sección en la que recoge una selección de textos extraídos de los comentarios escriturísticos de Santo Tomás, que refleja el deseo del autor de no excluir tales puntos de vista. Sin embargo, se echa en falta una adecuada articulación de esas ideas con el resto del trabajo.

Esta división del enfoque filosófico y el teológico-escriturístico quizá responda a una concepción de la teología moral como algo separado de la teología espiritual. En este sentido, es significativo que el autor utilice como criterio para elegir los textos de los comentarios escriturísticos, no sólo su valor doctrinal, sino sobre todo su contenido devocional [\[16\]](#). Así, podría interpretarse que si no incorporó esos comentarios escriturísticos al cuerpo de la obra es porque partía de la premisa de que lo moral debe separarse de lo devocional o espiritual. Nuestro trabajo constituye, pues, un intento de salvar esta división de perspectivas, proporcionando una visión más global, y sobre todo más articulada, de la virtud de la humildad según la mente del Aquinate.

La tesis consta de cuatro capítulos. En el primero estudiamos la humildad en la historia de la salvación. Comenzamos por el análisis del pecado de nuestros primeros padres como pecado de soberbia, para ver después la redención por la humildad de Cristo, y la correspondiente llamada de éste a imitar su humildad. En el segundo, La naturaleza de la humildad, entramos en un análisis, si se quiere, más filosófico de esta virtud. Abordamos los problemas de su materia, modo de obrar, fin, motivo, sujeto y manifestaciones.

En el tercer capítulo, El desarrollo de la humildad, nos fijamos en esta virtud desde un punto de vista dinámico, distinto a la perspectiva estática adoptada al estudiar su naturaleza. Concretamente, explicamos las causas de la humildad, los medios para vivirla, sus grados y perfección. En el cuarto, La humildad y las demás virtudes, exploramos su coincidencia y distinción respecto de

otras virtudes con las que, según Santo Tomás, se relaciona más directamente, a saber, la templanza y la fortaleza. Pero nos planteamos también hasta qué punto Santo Tomás considera la virtud de la humildad como fundamento de todas las virtudes.

La naturaleza de la humildad

La finalidad de este capítulo es ofrecer una definición de la virtud de la humildad, basada en la doctrina de Santo Tomás. Para ello estudiaremos sus cuatro causas. Abordamos, en primer lugar, la materia de la humildad (1). A continuación, analizamos el modo de obrar propio de la humildad, que corresponde en cierto modo a su causa formal (2). Seguidamente, señalamos lo que se corresponde de alguna manera con su causa final: fin (3) y motivo (4). Examinamos, luego, cuál es el sujeto de la humildad, que viene a ser como la causa eficiente de esta virtud (5). Finalmente, habiendo considerado las cuatro causas de la virtud de la humildad, pasamos a estudiar las consecuencias de la misma, esto es, sus manifestaciones o actos (6), para ofrecer, por fin, una definición formal (7).

1. La materia de la humildad: la apetencia de la propia excelencia

La materia de una virtud se refiere a aquello sobre lo cual opera, a aquello de lo que trata en general, y no al debido uso de tal materia, [\[17\]](#) que corresponde al fin. Así pues, cuando se habla de materia se hace abstracción de toda connotación moral, pues lo moral siempre dice relación al fin, de manera que una virtud y su vicio opuesto tienen la misma materia.

La materia de las virtudes morales es, o bien las pasiones, o bien las operaciones [\[18\]](#). La humildad, en concreto, actúa sobre una pasión, a saber, la esperanza [\[19\]](#).

La pasión de la esperanza tiene como objeto un bien arduo futuro que puede ser obtenido [\[20\]](#). Es un bien arduo, es decir, de difícil adquisición: de nadie se dice que espera algo si ese algo es fácil de adquirir; y, en este sentido, difiere del bien concupiscible. Es un bien futuro, pues si fuera presente, estaríamos hablando de la pasión del gozo. Finalmente, es un bien capaz de ser obtenido, posible, puesto que nadie espera lo que de ninguna manera puede obtener; y, en esto difiere de la pasión de la desesperación.

Lo arduo o difícil se identifica con lo grande [\[21\]](#). Lo grande es, por definición, difícil. De aquí que quepa formular la materia de la humildad no sólo como apetito de un bien arduo futuro capaz de ser obtenido, sino también como un apetito de algo grande [\[22\]](#) con

posibilidad de ser alcanzado. Conviene notar, sin embargo, que tanto al hablar del bien arduo al que se tiende, como a las cosas grandes que se persiguen, no se está hablando de otra cosa sino la de pasión de la esperanza.

La esperanza se relaciona con cierta confianza en sí mismo [\[23\]](#). Se entiende por confianza una cierta firmeza de la esperanza que proviene de una consideración que da lugar a una opinión vehemente acerca del bien que se ha de conseguir [\[24\]](#). De manera que la humildad trata de la esperanza, y también de la confianza en sí mismo como algo ligado a la esperanza.

Pues bien, si la esperanza implica un apetito de cosas grandes, y ese apetito implica cierta confianza, entonces se puede formular la materia de la humildad en términos de una confianza en uno mismo de obtener algo grande. Por eso escribe Santo Tomás que la humildad y la magnanimidad “se relacionan en cierto modo con la esperanza y la confianza de algo grande” [\[25\]](#).

Ese algo grande o bien arduo que es objeto de la pasión de la esperanza es algo exterior al alma, pues las cosas que usa el hombre son precisamente las exteriores [\[26\]](#). De tal manera que la esperanza-pasión en sí misma dice relación a algo exterior a ella. Puede decirse que no existe la esperanza sino como movimiento hacia algo externo al alma. Ello parece ser debido, en el fondo, a que la esperanza en cuanto pasión es un movimiento del alma y no puede haber movimiento alguno si no hay una dirección. Y como la única dirección que cabe en el hombre es hacia fuera de él, hacia algo que no sea él mismo, la esperanza siempre implica un movimiento hacia algo externo. Ese algo externo es concretamente el bien externo [\[27\]](#) del honor en cuanto es arduo o grande [\[28\]](#). Y se dice en cuanto bien arduo porque el honor tiene también razón de concupiscible o deleitable, no sólo de arduo.

Tenemos, pues, que la humildad opera sobre la pasión de la esperanza, la cual tiene a su vez como objeto externo los honores. La esperanza y los honores constituyen la materia de la humildad. Sin embargo, se distinguen en que la humildad versa inmediatamente sobre la pasión de la esperanza y mediatamente sobre los honores, como objeto de de la esperanza [\[29\]](#). En este sentido, cabe hablar de una materia inmediata o próxima, que sería la esperanza, y una materia mediata o remota, que sería el honor.

Los honores son materia de la humildad porque son ocasión para ser humilde, pero, a la vez, para ensoberbecerse. En efecto, Santo Tomás relaciona los honores con la soberbia de la vida [\[30\]](#). Se ve, pues, que, como ya hemos apuntado, la humildad coincide con la soberbia en cuanto a su materia.

Se aprecia que los honores son materia de la soberbia -y no sólo de la humildad- apenas se comienzan a enumerar aquellas cosas que constituyen los honores: bajo el honor están comprendidas la dignidad y la fama[31]. Es fácil comprender que la consideración de la propia dignidad o la fama puede ser materia de soberbia, así como ocasión para el ejercicio de la humildad. De modo semejante, la ciencia parece constituir un honor, aunque Santo Tomás no lo haga constar expresamente; puede ser objeto de soberbia[32] -pues infla especialmente[33]: “La ciencia infla; la caridad edifica” (I Co 8, 1)- o de humildad.

Hay otras cosas a propósito de las cuales uno se puede ensoberbecer, que no parecen ser honores como tal. En efecto, la soberbia toma ocasión principalmente de las cosas buenas que uno posee[34]. Así, por ejemplo, las riquezas son mencionadas con frecuencia como ocasión para la soberbia[35], si bien son vistas como algo distinto del honor[36]. Incluso la misma humildad es contemplada como ocasión o materia de soberbia[37].

Así, otra forma de formular la materia mediata de la humildad sería la siguiente: es todo aquello que puede ser ocasión para la soberbia o la humildad. Nos parece que esta formulación no va en contra de decir que la materia mediata de la humildad son los honores. Pensamos que las riquezas y la humildad -así como cualquier virtud, o de hecho, cualquier don natural o sobrenatural que uno puede tener- puede considerarse un honor.

El honor o los honores parecen guardar cierta relación con la propia excelencia. Efectivamente, al hablar de la soberbia, Santo Tomás constata que su objeto es lo arduo, porque consiste en la apetencia de la propia excelencia[38]. Se puede deducir de esto que los honores no se buscan por sí mismos sino para alcanzar la propia excelencia. De modo que también se puede expresar la materia de la humildad diciendo que es un apetito de la propia excelencia. Expresar en estos términos la materia de la humildad añade una referencia explícita al sujeto de la humildad, que sólo aparece de forma implícita cuando se habla del honor como objeto de la esperanza. Lo excelente o grande, a lo cual tiende el apetito, es algo que hace excelente o grande al sujeto.

Así pues, habiendo distinguido bien los diversos modos en que cabe formular tanto la materia inmediata, esto es, la pasión de la esperanza, como la materia mediata, los honores, es preciso notar que en realidad la materia es una. En efecto, Santo Tomás no distingue entre una materia inmediata y otra mediata, sino que lo que dice es que la humildad trata de la esperanza de manera inmediata y de los honores de manera mediata. Es más, dice expresamente que la materia propia de la humildad son los honores[39], sin más. Esto se explica

porque hablar de los honores en relación con la humildad supone de por sí hablar de la esperanza como tendencia cuyo objeto es el bien arduo. En cambio, decir que la esperanza es la materia de la humildad no implica hablar de los honores en concreto, porque la esperanza tiende hacia lo arduo en general. De suerte que el modo más preciso de expresar la materia de la humildad es diciendo que son los honores.

Cabe también otro modo de formular la materia de la humildad que incluye de forma explícita la materia inmediata, la materia mediata y una referencia al propio sujeto, y que, en este sentido, nos parece que es la más completa. Se trata de una formulación de la materia que ya hemos apuntado. La materia de la humildad es la apetencia de la propia excelencia. Por apetencia habría de entenderse la pasión de la esperanza, cuyo objeto es el bien arduo futuro capaz de ser obtenido y que implica confianza en uno mismo. Esta apetencia correspondería a la materia inmediata. En cambio, la propia excelencia habría de interpretarse como los honores, en cuanto que son un bien arduo concreto -por ser algo grande-, los cuales son algo externo al alma y que comprenden todo aquello que puede ser motivo de soberbia o, lo que es lo mismo, ocasión para el ejercicio de la humildad.

2. El modo de obrar: la moderación de la apetencia de la propia excelencia

El modo de obrar de una determinada virtud corresponde a la forma de la misma[40]. La expresión que emplea Santo Tomás para designar esta forma de obrar de una virtud es modo formal[41], el modo formal.

El modo de obrar de una virtud, en cuanto forma de la misma, se distingue de su materia. Santo Tomás parece referirse a esta distinción al oponer la materia de un acto de virtud al acto en sí: “Una virtud está en relación con dos cosas: con la materia de su acto y con el acto mismo”[42]. Como ya hemos considerado, la materia de un acto de virtud es aquello sobre lo cual opera la virtud. En cambio, el acto mismo -o sea, la forma de obrar- consiste en el debido uso de tal materia. El acto mismo o modo de obrar de una virtud es más excelente que su materia, precisamente porque la forma es más excelente que la materia[43]. Y, por lo mismo, el modo de obrar es aquello por lo que principalmente se alaba una virtud[44].

La humildad obra principalmente refrenando[45]. Lo que refrena la humildad es la esperanza y la confianza en sí mismo, esto es, la materia inmediata de la humildad. El refrenar de la humildad hace referencia también a la materia remota, es decir, a los honores o cosas a propósito de las cuales uno puede ensoberbecerse. Sin embargo, lo que la humildad refrena sobre todo es la esperanza y la confianza. La humildad refrena el movimiento hacia los honores y no los honores

como tal. La humildad afecta a la relación del sujeto con respecto a las cosas dignas de honor, pero no refrena ni modera esas cosas en modo alguno.

La humildad opera sobre todo refrenando el ímpetu de la pasión de la esperanza, pero también usándolo [\[46\]](#). El uso de la esperanza parece indicar el aprovechamiento del movimiento natural del alma hacia la excelencia, sin refrenarlo indebidamente, o incluso, el fomentarlo o animarlo.

La humildad refrena la esperanza y confianza en uno mismo y también la usa; sin embargo, la refrena más que la usa: “La humildad reprime la esperanza o confianza en sí mismo más que usarla” [\[47\]](#). A modo de interpretación a esta afirmación de Santo Tomás, podemos concluir, pues, que en la mayoría de los casos, la humildad se encarga de refrenar la aspiración a las cosas grandes; sin embargo, en algunos casos -dependerá acaso de las circunstancias y, quizá sobre todo, de cada persona-, la humildad se encarga de que uno no deje de aspirar, por así decir, a las cosas grandes que le corresponden, de acuerdo con su capacidad. En efecto, como es sabido, in medio virtus, la virtud se halla en el centro; en el caso de la humildad, se encuentra entre la aspiración a lo que supera la propia capacidad y el no tender hacia lo que corresponde al potencial de cada uno.

En resumen, el modo de obrar principal de la humildad es el refrenar la esperanza o confianza en sí mismo, pero que hay también un modo de obrar secundario: el uso de la confianza en sí mismo. Y, por expresarlo de modo sintético, podemos decir que el modo de obrar de la humildad es simplemente la moderación de la pasión de la esperanza, o lo moderación de la búsqueda de la propia excelencia, o más sencillamente aún, la moderación del amor propio.

3. El fin de la humildad: la apetencia razonable de la propia excelencia

Hemos dicho que la materia de la humildad es la apetencia de la propia excelencia. La materia viene a ser, pues, aquello sobre lo cual recae la acción de la virtud, siendo la acción de la virtud el modo de obrar: en el caso de la humildad, la moderación de la búsqueda de la propia excelencia. En cambio, el fin de una virtud es aquello a lo que está inmediatamente ordenada esa virtud [\[48\]](#). Así pues, cuando hablamos ahora del fin de la humildad, nos referimos al fin que tiene en cuenta el sujeto al moderar su tendencia a la propia excelencia.

Hablar de fin, en general, y ahora en concreto del fin de la virtud de la humildad, implica hablar de la razón. En efecto, el fin de la virtud moral en general es hacer que el hombre viva según la recta

razón, es decir, de forma racional; y el fin de cada virtud en particular es mantener su propia materia dentro de los límites de la razón a través de su modo de obrar.

Santo Tomás hace alusión al fin de la humildad en varias ocasiones. Así, por ejemplo, afirma que “pertenece propiamente a la humildad que uno se reprima a sí mismo para no tender a aquellas cosas que le superan” [49]. Las palabras “para no tender a aquellas cosas que le superan” aluden al fin de la humildad. Igualmente, dice que la humildad modera y refrena el espíritu a fin de que no aspire desmedidamente a cosas altas, a cosas grandes, a lo grande [50]. Afirma también que “a la humildad le toca reprimir el ánimo en el apetito desordenado de cosas grandes, contra la presunción” [51], es decir, contra el exceso de esperanza.

En su comentario al Evangelio de Mateo, Santo Tomás distingue dos elementos en la humildad, que podrían tomarse como dos fines o como un fin doble: “Así como en la soberbia hay dos cosas, a saber, el afecto o deseo desordenado y la estimación desordenada de sí, del mismo modo, y en sentido contrario, sucede en la humildad, porque no busca la propia excelencia, e igualmente no se considera digno” [52]. Este texto parece contradecir lo que afirma en la Suma Teológica, ya que decir que la humildad modera y refrena el espíritu a fin de que no aspire desmedidamente a cosas altas parece suponer que el espíritu debe tender a cosas altas, solo que no de forma desmedida. Nos parece que habría que interpretar el “no buscar la propia excelencia” como referido a la búsqueda desmedida de esa excelencia, igual que cuando se habla del amor propio y hay que interpretar que se quiere significar el amor propio desordenado.

En favor de esta interpretación, podemos señalar que, en el mismo comentario escriturístico, Santo Tomás afirma que apetecer más gracia -a la que corresponde una mayor gloria- no es malo, porque dice la Escritura: “Buscad los carismas mejores” (1 Co 12, 31) [53]. En cualquier caso, la Suma Teológica es posterior al comentario al Evangelio de Mateo, por lo que sería lógico pensar que Santo Tomás estaría más de acuerdo con aquélla.

En cuanto al “no considerarse digno”, como posible fin del humilde, conviene aclarar que no parece tomarse en un sentido absoluto o estricto. En efecto, afirma Santo Tomás en la Suma Teológica: “La humildad se fija en la regla de la razón recta, según la cual uno tiene una estimación verdadera acerca de sí mismo. La soberbia, en cambio, no hace caso de ella, sino que la traspasa, creyéndose más de lo que es” [54]. En este texto, da la impresión de que para Santo Tomás la estimación verdadera de sí mismo no es un fin de la humildad, sino que pertenece en sí a la recta razón. El sujeto, por la humildad o la

soberbia, puede hacer caso o no de esa estimación verdadera, pero ésta no es obra de la humildad sino de la recta razón.

La recta razón o lo razonable no se mide sólo en relación a las exigencias de la naturaleza humana sino también a las exigencias del tiempo, del estado, etc.; en definitiva, de las circunstancias personales de cada uno [\[55\]](#). En consecuencia, la humildad dice relación a la verdad sobre uno mismo en concreto: “La humildad se fija en la regla de la razón recta, según la cual el hombre tiene de sí mismo una concepción verdadera” [\[56\]](#).

Como la estimación verdadera de sí mismo pertenece a la recta razón y no propiamente a la humildad, se puede reducir el fin de la humildad a uno. En efecto, Santo Tomás no parece incluir como fin de la humildad la estimación verdadera sobre sí mismo: “La humildad refrena el apetito a fin de que no aspire a las cosas grandes más allá de los límites de la recta razón” [\[57\]](#). Por contraste, señala también que por la soberbia aspiramos voluntariamente a algo que está sobre nuestras posibilidades [\[58\]](#), como lo parece indicar, por otra parte, el mismo término latino *superbia*. Dichas posibilidades vienen determinadas precisamente por la recta razón: “La soberbia busca el exceso sobre la recta razón, por ser ‘apetito de excelencia desmedida’, según anota San Agustín” [\[59\]](#). La soberbia supone un amor desordenado a la propia excelencia, que se traduce en traspasar los límites de la recta razón [\[60\]](#).

Resumiendo, pues, el fin de la humildad es la apetencia razonable -según la recta razón- de la propia excelencia. En cambio, el fin de la soberbia es “el amor desordenado a la propia excelencia” [\[61\]](#).

4. El motivo: la reverencia debida a Dios

El fin de la virtud está supeditado a otro fin, que aquí llamamos motivo. Al menos eso parece indicar el siguiente texto: “Para reprimir la presunción de la esperanza (lo cual se refiere al fin), hay que fijarse en la reverencia debida a Dios, para no traspasar el grado de bondad que Él nos ha señalado como propio” [\[62\]](#). El motivo o fin que mueve al hombre a moderar su tendencia a lo grande es la reverencia debida a Dios.

El objeto de la reverencia, en general, es la excelencia de la persona, en este caso, de Dios [\[63\]](#). La reverencia parece referirse, ante todo, al hecho de que uno tenga a otro -en este caso Dios- en mucho y a uno mismo en poco [\[64\]](#). Así, como afirma Fullam, “la humildad es fundamentalmente una virtud comparativa. En otras palabras, la humildad supone el sopesar de un rasgo, cualidad o capacidad de una persona con el de otra” [\[65\]](#).

Como consecuencia, la reverencia a Dios supone sujeción a Él: “la humildad se ocupa propiamente de la reverencia por la que el hombre se somete a Dios” [66]. En efecto, la humildad guarda una relación muy estrecha con la sujeción: “la humildad parece implicar preferentemente la sujeción del hombre a Dios” [67].

Sin embargo, es importante notar que la sujeción o sometimiento no tiene un cariz negativo, sino al contrario. Se trata de algo eminentemente positivo, pues se refiere precisamente a lo que perfecciona a la persona: “La perfección de las cosas está en la subordinación a lo que les es superior; así, el cuerpo vivificado por el alma, y el aire iluminado por el sol” [68]. Es más, la bienaventuranza consiste precisamente en la perfecta sumisión a Dios [69].

Por contraste, la soberbia implica insumisión a Dios: “La soberbia se opone a la humildad, que busca directamente la sumisión del hombre a Dios; y se opone tratando de suprimir esa sujeción, en cuanto que se eleva sobre las propias fuerzas y sobre la línea señalada por la ley de Dios” [70]. Se entiende así que Santo Tomás considere que la soberbia consiste sobre todo en el desprecio de Dios [71].

Si en el sometimiento a Dios está nuestra perfección, en la insumisión a Él está nuestra perdición: “Así como el bien de cada cosa está en permanecer en su orden, así su mal está en abandonarlo. El orden de la criatura racional consiste en estar sometida a Dios y sobre las demás criaturas; por eso, así como el mal de la criatura racional está en someterse a otra inferior por amor, también es su mal no someterse a Dios, atentando contra Él por presunción o desprecio” [72].

En síntesis, el motivo de la humildad es la reverencia debida a Dios, que se refiere a la percepción de la superioridad de Dios y, por tanto, de la inferioridad de uno mismo. Esta reverencia implica o tiene como consecuencia el sometimiento a Dios. Por el contrario, la soberbia supone insumisión a Dios por presunción -exceso de esperanza o confianza en las propias fuerzas- o desprecio. Por reverencia a Dios uno busca su propia excelencia según la recta razón, lo que corresponde al fin de la humildad. Esa apetencia razonable de la propia excelencia se da por medio de una moderación de la pasión de la esperanza, lo cual corresponde al modo de obrar de la humildad. Y la pasión de la esperanza o apetencia de lo grande, la aspiración a la propia excelencia que la humildad modera, es la materia de la humildad.

5. El sujeto de la humildad

El sujeto de una virtud es la potencia o potencias en que radica o

inhiera. Si se puede decir que la materia de la humildad corresponde a su causa material, el modo de obrar a su causa formal y el fin y el motivo de la humildad a su causa final, el sujeto de la humildad corresponde a la causa eficiente de la virtud, a aquello de lo que procede de forma inmediata.

Abordaremos a continuación la relación de la humildad con cada una de las potencias del alma. Nos fijaremos primeramente en la razón, la cual, no siendo sujeto de la humildad, es regla directiva de la misma (5.1). En segundo lugar, examinaremos la voluntad en cuanto sujeto principal de la humildad (5.2). En tercer lugar, nos detendremos a considerar el apetito irascible en cuanto sujeto secundario de la voluntad (5.3). Por último, veremos la relación que guarda la humildad con el apetito concupiscible, si bien, como el caso de la razón, no sea propiamente sujeto de la humildad (5.4).

5.1 La razón, norma directiva de la humildad

El movimiento de toda virtud moral tiene su inicio en la razón [\[73\]](#), y por tanto, también la humildad. Ello es así porque “el saber es condición requerida para la virtud moral en tanto que ésta obra según la recta razón” [\[74\]](#). La humildad tiene su inicio, pues, en la razón, concretamente en la recta razón. En realidad, la razón es siempre la recta razón cuando se habla de la virtudes, como es el caso.

Refiriéndose específicamente a la humildad en cuanto relacionada con la recta razón, afirma Santo Tomás: “La característica de la humildad es matar el deseo de lo que excede las propias facultades. Para conseguir esto, hace falta que cada cual conozca lo que le falta para alcanzar la perfección de la virtud. Por consiguiente, el conocimiento de los propios defectos pertenece a la humildad, como norma directiva del apetito (...)” [\[75\]](#). De forma que la humildad tiene su inicio en la razón en cuanto que da a conocer a uno lo que le falta para alcanzar la perfección, esto es, en cuanto que proporciona el conocimiento de los propios defectos.

Con todo, las virtudes morales, y concretamente la humildad, no tienen a la razón por sujeto. A ello se refiere el Aquinate al afirmar que “la virtud moral se halla esencialmente en el apetito” [\[76\]](#), es decir, en el apetito intelectual o voluntad, en el apetito irascible o en el apetito concupiscible. Las virtudes que tienen como sujeto la razón son las virtudes intelectuales.

Para entender por qué la razón no es sujeto ni de las virtudes morales en general ni de la humildad en particular, nos puede servir de ayuda concebir el sujeto como causa eficiente, como hemos sugerido más arriba. La causa eficiente es aquella de la que procede inmediatamente

un efecto. Así, la razón no es causa eficiente o inmediata de la humildad, sino mediata, pues, como veremos enseguida, los actos de la humildad provienen directamente de la voluntad, si bien nunca sin intervención previa de la razón.

Así pues, la humildad tiene su inicio en la razón, en cuanto que sin el conocimiento de los propios defectos no se puede realizar un acto de humildad. La humildad, como toda virtud moral, tiene su inicio en la razón, pero concretamente en cuanto que el conocimiento que provee de los propios defectos le sirve de norma directiva al apetito para no tender a lo que está por encima de las propias fuerzas y del límite señalado por el creador.

5.2 La voluntad, sujeto principal de la humildad

Al hablar de las virtudes morales, Santo Tomás contempla la voluntad en estrecha relación con la razón o inteligencia. En efecto, alude a ella a veces con el nombre de apetito intelectual [\[77\]](#). Nos parece que se puede decir que no concibe la voluntad con independencia, como algo separado de la razón.

Para el Aquinate, el apetito intelectual o voluntad es siempre sujeto de las virtudes morales, y por ende, de la humildad: “El sujeto del hábito llamado virtud (moral) en sentido puro y simple, no puede ser sino la voluntad u otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón es porque la voluntad mueve a obrar a todas las demás potencias que de algún modo son racionales, como hemos visto; así, cuando alguien obra bien actualmente, lo debe a tener buena voluntad” [\[78\]](#). De ahí que no haya virtud que no tenga como sujeto a la voluntad.

Sin embargo, hay virtudes morales que radican en la voluntad exclusivamente y otras que radican en otra potencia en cuanto movida por la voluntad, de tal forma que radican tanto en la voluntad como en esas potencias. Así, una virtud puede radicar en dos potencias al mismo tiempo: en la voluntad y en el apetito irascible o en la voluntad y en el apetito concupiscible. Pero en este último caso, su sujeto principal será la voluntad y su sujeto secundario el irascible o el concupiscible: “Una cosa puede darse en dos o en varios sujetos, no por igual, sino según cierto orden; y en este sentido puede una virtud pertenecer a diversas potencias, de manera que en una de ellas se halle principalmente y se extienda a otras por modo de difusión o disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que recibe algo de otra” [\[79\]](#).

¿Qué virtudes radican exclusivamente en la voluntad? Una virtud tiene como sujeto exclusivo la voluntad solamente cuando ésta necesita de

algo que sobrepasa su propia capacidad, a saber, cuando la voluntad se dirige a un bien extrínseco, como es el bien del prójimo o el bien divino[80]. Ello es así porque “no se requiere hábito alguno para lo que conviene a una potencia por su propia naturaleza”[81]. De modo que las virtudes que radican exclusivamente en la voluntad son las virtudes que dirigen los afectos del hombre hacia Dios o hacia el prójimo; como, por ejemplo, la caridad, la justicia y otras[82]. En cambio, las virtudes que ordenan los afectos hacia el bien propio del sujeto que quiere -como es el caso de la templanza y de la fortaleza-, no tienen a la voluntad como sujeto (exclusivo), sino el concupiscible y el irascible respectivamente[83].

Santo Tomás no afirma que la humildad radique exclusivamente en la voluntad, pero tampoco lo niega de forma explícita. Se hace necesario, pues, hacerse una pregunta: ¿Ordena la humildad los afectos del hombre hacia Dios y hacia el prójimo? Si la respuesta fuera afirmativa, radicaría exclusivamente en la voluntad; y si no, inheriría también en el irascible o en el concupiscible.

Para determinar esto, podemos fijarnos en el motivo y en el fin de la humildad. El motivo de la humildad es la reverencia debida a Dios. La reverencia implica sometimiento a Dios y a los demás en lo que participan de Dios[84]. Por tanto, la humildad ordena los afectos a Dios. En cambio, parece que no los ordena propiamente a lo demás, sino a lo que tienen los demás de Dios. De ahí que se afirme: “Por la mansedumbre el hombre se ordena respecto al prójimo (...) Por la humildad se ordena respecto a Dios y respecto a sí mismo” [85].

El que por la humildad el hombre se ordene respecto de sí mismo parece aludir al fin de la humildad, que es la apetencia moderada de la propia excelencia. La apetencia se refiere a los afectos del hombre. Por tanto, la humildad, como virtud moral que es, ordena los afectos del hombre. Esta apetencia o estos afectos se refieren, a fin de cuentas, a uno mismo. De manera que la humildad ordena los propios afectos hacia uno mismo. Efectivamente, por la humildad el hombre modera el amor desordenado a uno mismo.

Resulta claro, pues, que la humildad no radica exclusivamente en la voluntad, pues dice relación al bien propio y no sólo al bien del prójimo o al bien divino. Igualmente, es manifiesto que la humildad tiene como sujeto principal la voluntad y que tiene un sujeto secundario, en la medida en que dice relación al bien del propio sujeto. Resta por ver, entonces, si tiene como sujeto secundario el irascible o el concupiscible.

5.3 El apetito irascible, sujeto secundario de la humildad

El apetito irascible, en cuanto parte del apetito sensitivo junto con el apetito concupiscible, se distingue de la voluntad en que su objeto no es un bien espiritual sino un bien sensible. Se distingue de ella, además, por la razón bajo la cual considera el bien. La voluntad mira el bien bajo la razón universal de bien; el apetito irascible, en cambio, mira el bien en cuanto repele [\[86\]](#), es decir, en lo que tiene de arduo. El apetito irascible presupone la voluntad, porque se fija, por así decir, en un aspecto concreto del bien - o quizá, más bien, en algo anejo a la consecución del bien- que la voluntad mira bajo la razón universal de bien.

El apetito irascible no puede ser, en sí mismo, sujeto de virtud alguna, si no es en cuanto movido por la voluntad, como ya hemos indicado. Y tampoco lo es con independencia de la razón, porque la voluntad, al menos en lo que se refiere a las virtudes morales, no funciona independientemente de ella. El apetito irascible puede ser sujeto de una virtud moral sólo en la medida en que participa de la razón: “El apetito irascible y el concupiscible pueden considerarse de dos modos: en primer lugar, en sí mismos, en cuanto que son partes del apetito sensitivo, y, así considerados, no pueden ser sujetos de la virtud. En segundo lugar, en cuanto participan de la razón, pues naturalmente están destinados a obedecerla, y, así considerados, pueden ser sujetos de la virtud humana, pues son principios de acción humana en la medida que participan de la razón” [\[87\]](#). De manera, pues, que el carácter de sujeto del apetito irascible, así como el del concupiscible, depende tanto de la voluntad como de la razón.

Como se puede apreciar por lo dicho hasta ahora, en realidad existen tres posibles sujetos en los que puede radicar una virtud moral: la voluntad, el apetito irascible en cuanto que incluye la voluntad, y el apetito concupiscible en cuanto que comprende, igualmente, la voluntad. Se puede afirmar también que la voluntad es el sujeto principal de todas las virtudes morales, y que, en cambio, el apetito concupiscible y el apetito irascible en sentido estricto no pueden ser más que sujetos secundarios porque, en última instancia, son movidos por la voluntad o apetito intelectual.

Santo Tomás dice expresamente que la humildad tiene su sujeto en el apetito irascible [\[88\]](#), con lo que ha de entenderse el apetito irascible en cuanto movido por la voluntad. Lo mismo afirma, por otra parte, de la soberbia [\[89\]](#). Para determinar dónde radica una virtud o vicio se considera su objeto, ya que cada potencia tiene su objeto propio. Como la soberbia tiene por objeto lo arduo -y, por tanto, al parecer, también la humildad-, se sigue que ha de tener alguna relación con el apetito irascible, cuyo objeto es precisamente lo arduo. Por lo tanto, la humildad tiene a la voluntad por sujeto principal y al apetito irascible por sujeto secundario.

En la cuestión 161 de la Secunda Secundae, en la que Santo Tomás aborda directamente el tema de la humildad, no se dice que la misma radique también en la voluntad. Sin embargo, en la cuestión 162, en la que trata el tema de la soberbia, afirma que ésta radica tanto en el apetito irascible como en la voluntad; es decir, radica en el irascible en un sentido amplio, que alcanza el apetito intelectual o voluntad[90]. Nos parece que al decir que la humildad radica en el irascible se refiere al irascible en este sentido amplio, que incluye el sentido propio. En cualquier caso, pensamos que decir que la humildad radica en el irascible tomado en sentido propio no excluye que también se pueda decir que radique en el irascible en sentido amplio.

La razón que aduce el Aquinate para explicar por qué la soberbia -y, por tanto, la humildad- no puede inherir sólo en el apetito irascible es que lo arduo, que es objeto de la soberbia, se encuentra tanto en materia sensible como en materia espiritual. Si lo arduo se encontrara sólo en la materia sensible, entonces la soberbia inheriría en el apetito irascible como parte del apetito sensitivo, siendo la otra parte el apetito concupiscible. Pero, como es el caso, si lo arduo incluye la materia espiritual, entonces la soberbia inhiere también en la voluntad.

De esta manera, se entiende que en los demonios, que son ángeles, y por tanto, de naturaleza puramente espiritual, que no tienen apetito sensitivo alguno -ni irascible ni concupiscible- exista también la soberbia. Y, de la misma manera, como ya se ha señalado, da razón de por qué el pecado de nuestros primeros padres fue de soberbia, ya que en el estado de inocencia no se concibe que hubiese rebelión de la carne contra el espíritu[91]. El bien que apetecieron tuvo que ser uno de tipo espiritual. Además, ese bien espiritual tuvo que haber sido apetecido en contra de la ley divina, pues, de otro modo, no podría haber desorden en la apetencia de esos bienes espirituales. Y como precisamente la apetencia de cierto bien espiritual por encima de lo establecido por Dios pertenece a la soberbia, resulta evidente que el primer pecado fue de soberbia.

A modo de conclusión, entonces, podemos decir que el apetito irascible es sujeto secundario de la humildad. Asimismo, podemos afirmar que el irascible en sentido amplio, es decir, en cuanto incluye el apetito intelectual o voluntad, constituye el sujeto de la humildad en su totalidad.

5.4 El apetito concupiscible

Al igual que el apetito irascible respecto de la voluntad, el concupiscible se distingue de ambos por la razón bajo la cual mira el

bien: “El apetito concupiscible mira a la razón propia del bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira a la razón de bien en cuanto repele y combate lo que es perjudicial. La voluntad, por el contrario, mira al bien bajo la razón universal de bien” [\[92\]](#).

Así como la voluntad presupone la razón -o, al menos, cuenta siempre con ella-, y el irascible presupone la voluntad y, por tanto, también la razón, éste -el irascible- también presupone el apetito concupiscible: “Las pasiones del irascible presuponen las del concupiscible” [\[93\]](#). Las pasiones son apetitos y la potencia del apetito irascible y la del concupiscible están constituidas por sus pasiones. Por lo tanto, decir que las pasiones del irascible presuponen las pasiones del concupiscible equivale a decir que el apetito irascible como tal presupone el concupiscible.

La razón de fondo que explica que el apetito irascible presupone el apetito concupiscible es la siguiente: “La función del irascible es eliminar los obstáculos para la realización del concupiscible, mientras que la función del concupiscible es desear el bien en sí (I-II, q. 23). El irascible es, por tanto, un impulso añadido a otro impulso, una pasión reforzada para el mismo bien básico. Dicho de otro modo, empleando las palabras de Santo Tomás: ‘las pasiones del irascible presuponen las pasiones del concupiscible’. Uno tiene que querer un bien antes de que el apetito que desaloja los obstáculos para su posesión entre en juego” [\[94\]](#). Efectivamente, antes de desalojar los obstáculos para la consecución de un bien determinado -de lo cual se encarga el irascible- es preciso que uno desee ese bien -de lo cual se encarga el apetito concupiscible-.

El bien deseable o concupiscible con el que se relaciona la humildad son los honores, que constituyen su materia. La humildad tiene que ver con la búsqueda moderada de los honores, en la medida en que modera la apetencia de la propia excelencia. Por lo mismo, el acto de humildad presupone el apetito concupiscible y, en esa medida, guarda alguna relación con ella. Por otra parte, Santo Tomás coloca la virtud de la humildad como una parte de la templanza. Considera que es una parte de ella. Y la templanza modera precisamente las pasiones del apetito concupiscible.

Resumiendo pues, el apetito concupiscible se relaciona con la humildad en cuanto el acto de humildad presupone la apetencia de un bien concupiscible o sensible. Sin embargo, no es sujeto de la humildad en sentido alguno.

6. Las Manifestaciones de la humildad

En primer lugar (6.1), presentaremos las manifestaciones de la virtud de la humildad con respecto a uno mismo. En el segundo apartado (6.2), enumeraremos algunos actos de humildad que dicen referencia a Dios. En el tercero (6.3), señalaremos aquellos actos en que se manifiesta la humildad con relación a los demás. Y en el cuarto (6.4), indicaremos los modos en que se traduce la humildad en la relación de la persona con los bienes exteriores, concretamente las riquezas y los honores.

La humildad respecto a uno mismo

Para Santo Tomás, la humildad respecto a uno mismo parece reflejarse básicamente en tres cosas: en una baja concepción de uno mismo; en una desconfianza en la propia capacidad; y, por último, en un desprecio de la propia persona. Comencemos por examinar la primera, como manifestación fundamental de la humildad.

Ser humilde implica considerarse pecador. Esto es precisamente lo que distingue al soberbio del humilde. En efecto, comentando las palabras de Jesús: “He venido a juzgar a este mundo, para que los que no ven vean; y los que ven queden ciegos” (Jn 9, 39), dice Santo Tomás: “Aquel que no reconoce sus pecados considera que ve; y quien reconoce sus pecados considera que no ve. Lo primero es propio de los soberbios; lo segundo de los humildes” [95]. Los soberbios son ciegos porque les ciega espiritualmente sus pecados: “Los cegaron sus malicias” (Sab 2, 21) y, por lo mismo, no ven, no reconocen sus pecados. El humilde, en cambio, los ve y los reconoce.

Más allá de sentirse pecador, la humildad lleva a no tener una alta consideración de sí. En efecto, la Virgen, por ejemplo, no era pecadora, pero, aun así, no sentía altamente de sí. Por ese motivo hubo de ser instruida acerca del misterio de la Encarnación que en ella debía realizarse; no fue debido, pues, a su falta de fe, sino precisamente a su humildad, por la que tenía una baja concepción de sí [96]. En realidad, la humildad implica el saberse incapacitado, no ya para entender las cosas que están sobre el intelecto humano, sino también muchas que están al alcance de la inteligencia de otros hombres [97].

Como consecuencia de esta concepción moderada de sí, el humilde se sorprende ante las alabanzas recibidas: “Es costumbre de los santos y de los humildes que cuando oyen grandes cosas de sí, se sorprenden y se admiren” [98]. De todas formas, no es manifestación de humildad negar los dones que uno ha recibido de Dios: “Nadie debe cometer un pecado para evitar otro. Por lo mismo, no se debe mentir para evitar la soberbia. Así, San Agustín recomienda ‘no huir tanto del orgullo que se llegue a faltar a la verdad’. Y San Gregorio: ‘Es una humildad

imprudente la que se expone a mentir'”[\[99\]](#).

Incluso cabe elogiarse a sí mismo. Santo Tomás señala al menos dos casos [\[100\]](#). Uno, ante las tentación de la desesperación, lo cual hizo Job ante las acusaciones que le hacían. Efectivamente, puede uno acordarse de las cosas buenas que ha hecho ante las tentaciones de desesperación, y en cambio acordarse de las malas ante las tentaciones de soberbia. Otro caso es cuando es útil para ser tenido en mayor fama y se dé más crédito a la doctrina que se predica. Es lo que hace San Pablo cuando escribe a los Corintios, para que no diesen más crédito a los pseudo-apóstoles que a él.

Además de traducirse en una concepción más bien baja de uno mismo, la humildad se pone de manifiesto en el hecho de no confiar en la propia capacidad: “Se llama humilde a quien no se apoya en sus fuerzas”[\[101\]](#). El humilde no se fía de sus fuerzas sino del poder divino: “Aspirar a bienes mayores confiando en las propias fuerzas es acto contrario a la humildad; pero el aspirar a ellas confiando en el auxilio divino no va contra la humildad”[\[102\]](#).

No sólo desconfía el humilde de sus propias fuerzas sino también de su propio parecer: “ (...) es potentísima sabiduría que el hombre no se apoye en su inteligencia: ‘No te apoyes en tu prudencia (Pr 3, 5) (...) Y que el hombre no se fíe de su inteligencia procede de la humildad. De ahí que también el lugar de la humildad sea la sabiduría, como se dice en Proverbios XII. Pero los soberbios no se fían sino de sí mismos”[\[103\]](#).

También es manifestación fundamental de la humildad el desprecio de sí mismo: la humildad supone cierto laudable rebajamiento de sí mismo [\[104\]](#), es decir, cierta humillación propia [\[105\]](#). Aquí tiene su importancia el adjetivo cierto. En efecto, el aborrecimiento propio no puede ser total, puesto que también hemos de amarnos a nosotros mismos. ¿Como, pues, compaginar estas dos exigencias? Pues “amando al hombre de Jesucristo y aborreciendo al hombre de Adán: amando al hombre espiritual y aborreciendo al carnal. Amemos en nosotros la obra de Dios y aborrezcamos la nuestra. Amemos lo que Dios ama en nosotros y aborrezcamos lo que en nosotros aborrece (...)”[\[106\]](#).

Este desprecio puede tener manifestaciones externas. Así, por ejemplo, para defender el que los religiosos usen lo que llama hábito de humildad, dice: “Como prueba el Filósofo en el libro X de las Éticas, las virtudes no consisten sólo en los actos interiores, sino también en los exteriores; esto es así por lo que se refiere a las virtudes morales. Y la humildad es una virtud moral, pues no es ni intelectual ni teologal. Por tanto, consiste no sólo en cosas interiores, sino también en cosas exteriores. Así pues, como pertenece a la humildad

que el hombre se desprecie a sí mismo, también pertenece a ella que se usen algunas cosas exteriores despreciables” [\[107\]](#).

Otra forma de desprecio o humillación es la mendicidad, sobre lo cual dice el Aquinate que, entre las obras de penitencia, nada la supera en cuanto a hacer más humilde al hombre [\[108\]](#). En efecto, mendigar supone una humillación por cuanto los hombres más miserables nos parece que son los que además de ser pobres tienen que pedir a otros para sustentarse [\[109\]](#): “Recibir las cosas necesarias para la vida es acto de humildad en quienes tanto se han humillado por Cristo que se someten a la indigencia (...)” [\[110\]](#).

La humillación puede venir también de otro, y es acto de humildad si se recibe con espíritu de humildad. Y así, callar ante un agravio es una manifestación suma de humildad, de la que Cristo, además, dio máximo ejemplo: “Y no le respondió palabra, de modo que se admiró sobremanera el gobernador” (Mt 27) [\[111\]](#). A la vez, no siempre es aconsejable callar ante las acusaciones. Santo Tomás advierte que es lícita la defensa de las críticas y, por tanto, no va contra la humildad, en el caso de que no sean críticas hechas para corregir sino para destruir; y, sobre todo, cuando no es blasfemada la propia persona sino la verdad [\[112\]](#). Pero pensamos que, propiamente hablando, esto no constituye un acto de humildad sino de alguna otra virtud, acaso la justicia.

En realidad, tanto el desprecio de la propia fama -lo cual se hace cuando se calla ante las acusaciones- como el apetecerla, pueden ser algo vicioso o laudable: “La fama no es necesaria para el hombre por sí misma, sino para la edificación del prójimo. Por lo cual, apetecer la fama por el prójimo, es propio de la caridad, pero apetecerla por sí mismo pertenece a la vanagloria. Y, al contrario, el desprecio de la fama por sí mismo es humildad, pero el desprecio de la fama por el prójimo es apatía e insensibilidad” [\[113\]](#).

La humildad respecto a Dios

La humildad implica no sólo una actitud hacia uno mismo, sino también una actitud hacia Dios. Efectivamente, si bien la humildad tiene que ver con la búsqueda moderada de la propia excelencia, también implica el reconocimiento de la excelencia de Dios. De hecho, como ya hemos apuntado, el motivo de la humildad es la reverencia debida a Dios, el honor debido a Dios en virtud de su excelencia.

Más aún, podríamos decir que la humildad tiene que ver principalmente con la relación del hombre con Dios, más que con el hombre consigo mismo: la humildad comporta sobre todo sujeción o sometimiento a Dios [\[114\]](#). Santo Tomás no define explícitamente lo que entiende por

sometimiento. De todas formas, parece significar simplemente el considerar y aceptar que otro es superior a uno. Por lo menos así se desprende de la cita escriturística a la que acude Santo Tomás para contrarrestar las objeciones según las cuales el hombre no debe someterse a todos por humildad: “La humildad nos hace considerar a los demás como superiores a nosotros” (Flp 2, 3) [\[115\]](#). La sujeción responde a la reverencia que debe el hombre a Dios: “Por la humildad el hombre se somete a Dios por reverencia a Él (...)” [\[116\]](#). Y como la reverencia debida a otro se debe en función de su excelencia, la razón por la cual nos sometemos a Dios es su excelencia.

Las manifestaciones de la humildad respecto a Dios vienen a ser las consecuencias específicas que implica el sometimiento a Dios, que puede decirse que son innumerables, pues en la medida en que es soberbia todo lo que implica desprecio de los preceptos de Dios [\[117\]](#), todo acto de virtud parecería ser un acto de humildad.

Una manifestación concreta de este sometimiento es el hecho de esperar todo de Dios. En efecto, a Dios pertenece todo lo que se refiere a la perfección y a la salvación; pues al hombre pertenece tan sólo lo defectuoso. De modo que, por así decir, no le cabe otra alternativa al hombre que acudir a Dios. En efecto, comentando la oración dominical, Santo Tomás concluye que es una oración humilde, precisamente porque pide y espera todo de Dios: “La oración debe ser también humilde, según aquello del Salmo 101, 18: ‘Miró la oración de los humildes’; y de Lucas 18 sobre el fariseo y el publicano; y de Judith 9, 16: ‘El clamor de los humildes y de los mansos siempre te agrada’. La cual humildad ciertamente se conserva en esta oración (dominical): pues hay verdadera humildad cuando uno no presume nada de sus propias fuerzas, sino que lo espera todo de la impetración del poder divino” [\[118\]](#). Así pues, rezar esperando todo de Dios es manifestación humildad.

El apoyo escriturístico en que parece basarse Santo Tomás para decir que sólo podemos confiar en el poder divino, y no en nuestras fuerzas, son las palabras del Señor: “Sin mí no podéis hacer nada” (Jn 15, 5). Sobre ellas hacer ver el Aquinate cómo el Señor declara que no somos capaces de hacer cosas grandes, ni siquiera cosas pequeñas, sino nada en absoluto; si no somos capaces ni de pensar –“No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios” (2 Cor 3, 5)–, mucho menos vamos a ser capaces de otras cosas [\[119\]](#).

Es una manifestación de humildad también la confesión de los propios pecados [\[120\]](#). Relacionando esta manifestación con la idea de que la humildad implica sobre todo sometimiento a Dios por reverencia a Él en virtud de su excelencia, podríamos decir que en la confesión de los pecados se reconoce que todo lo que es perfección y salvación viene de

Él, y en esa medida hay un sometimiento por reverencia.

Algo parecido se puede decir del hecho de conmemorar los beneficios recibidos de Dios.[\[121\]](#) Al hacerlo, el hombre reconoce la excelencia de Dios, de quien se admite que proceden esos beneficios. Por contraste, el creer que el bien poseído procede de uno mismo y pensar que los dones concedidos gratuitamente por Dios han sido merecido por uno mismo son muestra de soberbia[\[122\]](#).

El sometimiento guarda relación con la adoración: “(...) ofrecemos a Dios una adoración espiritual y otra corporal. La espiritual consiste en la devoción interna de la mente, mientras que la corporal consiste en la humillación del cuerpo”[\[123\]](#). Santo Tomás habla expresamente de las genuflexiones como humillación del cuerpo: “Lo que hacemos exteriormente orando -dice San Agustín- lo hacemos para despertar interiormente nuestro afecto. Pues las genuflexiones, por ejemplo, no son de por sí agradables a Dios, sino porque por ellas, como demostración de humildad, interiormente el hombre se humilla”[\[124\]](#). De la misma forma, los gestos del sacerdote en el Santo Sacrificio, concretamente el juntar las manos e inclinarse en oración suplicante, designan la humildad y obediencia con que Cristo padeció[\[125\]](#).

Tenemos así que son manifestaciones de humildad respecto a Dios pedir su ayuda, pedir perdón, darle gracias y adorarle con la humillación del cuerpo. Casualmente coinciden estas manifestaciones con los cuatro fines del Santo Sacrificio del altar. De donde se podría deducir que la manifestaciones de humildad respecto a Dios constituyen, en cierto sentido, una prolongación de la Misa.

La humildad respecto a los demás

En su comentario al cuarto libro de las Sentencias, Santo Tomás anota que “por la humildad el hombre se somete a Dios por reverencia a Él y, como consecuencia, a otros por Dios”[\[126\]](#). El sometimiento a los demás es una consecuencia del sometimiento a Dios: “La humildad, en cuanto virtud especial, considera principalmente la sujeción del hombre a Dios, en cuyo honor se humilla sometiéndose incluso a otros”[\[127\]](#).

Santo Tomás señala también la razón por la cual la humildad lleva a someterse a los demás: “A Dios tenemos que venerarlo no sólo en sí mismo, sino en todas sus participaciones, aunque no de la misma forma que lo veneramos a Él. Por la humildad debemos someternos a todos nuestros prójimos por reverencia a Dios, como aconseja San Pedro: ‘Someteos todos a los hombres por Dios’ (1 P 2, 13). Claro está que el culto de latría se reserva sólo para El”[\[128\]](#). De modo que debemos someternos a los hombres en cuanto que son una participación de Dios. Por la humildad vemos las cualidades de los demás como dones de Dios y

reflejo de Dios [\[129\]](#). Por todo lo cual, por humildad, hemos de mostrar señales de honor y reverencia a los demás [\[130\]](#), reconociendo el don de Dios en ellos. Por la soberbia, en cambio, se busca justo lo contrario, pues se desprecia a los demás, con ansia de que sólo brille el propio bien [\[131\]](#).

Al decir que debemos someternos a los hombres, surge la pregunta sobre la medida en que debemos hacerlo. El Aquinate da respuesta a este interrogante empleando el concepto de participación: “En el hombre hay que considerar dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre. Es propio del hombre todo lo defectuoso; de Dios, todo lo que pertenezca al orden de la salvación y perfección, como atestigua Oseas: ‘Tu perdición es obra tuya, Israel. Tu fuerza soy yo’”. Pues bien, dado que la humildad se ocupa preferentemente de la reverencia debida a Dios como súbditos, considerado en lo que es propio suyo, debe someterse a los demás en lo que éstos tienen de Dios” [\[132\]](#). Por tanto, debemos someternos a los hombres, pero no en todo, sino en lo que participan de Dios, que es, en concreto, todo lo referente a la perfección y a la salvación.

Santo Tomás restringe aún más el alcance del sometimiento a los demás. Éste dependerá no sólo de aquello en lo que el otro participa de Dios -es decir, de lo perfecto y de lo que pertenece a la salvación-, sino también de lo que uno participa de Dios: “La humildad no exige que lo que en nosotros existe de Dios se someta a lo que en los demás descubrimos también de Dios, ya que quien participa de los dones de Dios sabe que los posee, según acredita San Pablo: ‘Sepamos qué dones hemos recibido de Dios’ (1Co 2, 12). No es falta de humildad preferir los dones recibidos por nosotros a los dones recibidos por los demás, como enseña San Pablo: ‘A otras generaciones no fue revelado el misterio como ahora a los apóstoles’ (Ef 3, 5)” [\[133\]](#).

Por otra parte, contempla Santo Tomás el sometimiento en lo que concierne a lo que cada uno tiene como propio, a saber, lo defectuoso: “Igualmente, no se exige por la humildad que sometamos lo que hay en nosotros como propio nuestro a lo que en los demás existe como suyo propio. En caso contrario, tendría que considerarse todo hombre más pecador que los demás, siendo así que el mismo San Pablo, sin faltar a la humildad, escribe: ‘Somos judíos por naturaleza, no pecadores de entre los gentiles’ (Ga 2, 15)” [\[134\]](#). Así pues, no se requiere sometimiento ni en lo que se refiere a lo participado de Dios por uno mismo y por otra persona, ni tampoco en lo que se refiere a lo tenido como propio por uno mismo y por otra persona.

Entonces, ¿en virtud de qué puede una persona someterse a otra?: “Uno puede pensar que hay algunos bienes en el prójimo que uno mismo no tiene, o algunos defectos en sí mismo que no hay en otro: en virtud de

ello puede someterse por humildad a él.”[\[135\]](#)

La humildad implica sometimiento. En el caso de Dios es evidente que en todo hemos de someternos a Él. Sin embargo, en el caso del prójimo, no hemos de someternos en todo, sino sólo en aquello que participa de Dios y sólo en la medida en que aquello no es participado por uno.

La humildad respecto a los bienes exteriores

Es manifestación de humildad el desprecio de los bienes exteriores, concretamente las riquezas y los honores[\[136\]](#). Por lo que se refiere a las riquezas en concreto, efectivamente, la soberbia suele originarse de la abundancia de las cosas temporales[\[137\]](#), en cuanto sirven de ocasión para enorgullecerse[\[138\]](#). Por lo mismo, la humildad se recomienda sobre todo a los ricos: “A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos”[\[139\]](#). De todas formas, la relación que tiene la humildad con los gastos de ostentación tiene que ver con la jactancia, y por tanto con la humildad, sólo de modo secundario, en la medida en que son signos del apetito interior[\[140\]](#). Efectivamente, cabe la posibilidad de que a las riquezas que pueda uno poseer no corresponda un acto interior de orgullo.

Así como el hombre tiende a enorgullecerse a propósito de los bienes que posee, así también tiende a deprimirse a causa de la pobreza[\[141\]](#). En el fondo, los bienes temporales no deben ser amados sino en función de los espirituales o eternos. Por eso, no debe el hombre desanimarse o frustrarse cuando se ve privado de ellos ni elevarse o enorgullecerse cuando los posee en abundancia. Efectivamente, al comentar las palabras que dirige Job a su mujer –“Si recibimos de Dios los bienes, ¿por qué no también los males?”–, dice Santo Tomás: “Job nos enseña a tener tal constancia de ánimo que, al igual que cuando Dios nos da bienes temporales los hemos de emplear de tal forma que no nos elevemos soberbiamente, así también hemos de soportar las cosas malas contrarias de tal modo que no se abata nuestro ánimo, según aquello del Apóstol a Filemón ‘Sé ser humillado; sé estar en la abundancia’, y luego ‘Todo lo puede en aquel que me conforta’”[\[142\]](#).

El uso moderado de los bienes exteriores pertenece a la virtud[\[143\]](#). De modo que corresponde a la humildad moderar el uso de las riquezas y los honores en cuanto ocasiones de ensoberbecerse. En cambio, el desprecio de los bienes exteriores, lo cual es más excelente que el uso moderado de los mismos, corresponde al don. Nos parece que en el caso de la humildad, este don sería el don de temor con el que relaciona Santo Tomás esta virtud[\[144\]](#), como veremos más adelante.

Por último, podemos decir que la pobreza, con la que está relacionada la humildad, puede indicar mayor o menor humildad, según se sea pobre

sin quererlo o queriéndolo: “En el que es pobre por necesidad no es tan laudable la humildad; pero es señal de gran humildad en el que es pobre por su voluntad; y ésta es la pobreza de Cristo”[\[145\]](#).

7. La definición de la humildad

Santo Tomás ofrece una definición de humildad en la Summa Contra Gentiles: “La virtud de la humildad consiste en mantenerse dentro de los propios términos, sin llegarse a lo que está sobre sí, estando, en cambio, sometido a lo superior”[\[146\]](#). La humildad consiste, pues, en obrar según la propia capacidad. En efecto, hay cosas grandes a las que algunos pueden aspirar sin caer por ello en la soberbia. Pero como los dones no han sido repartidos de forma igual, el aspirar a ciertas cosas grandes puede ser soberbia para algunos. Además, hay cosas que sólo son posibles para Dios, para quien todo es posible. Pasemos ahora a identificar las cuatro causas de la humildad contenidas en esta definición.

Como hemos señalado ya, la causa material de una virtud, la materia, es aquello sobre lo cual opera la virtud. La materia de la humildad es la apetencia de la propia excelencia. Decir que por la humildad el hombre no se llega a lo que está por encima de sí presupone la apetencia de la propia excelencia. De modo que la materia de la humildad está implícitamente presente en la definición.

La causa formal de una virtud, su modo de obrar, es el acto mismo de la virtud, o lo que es lo mismo, el debido uso de su materia. El modo de obrar de la humildad es la moderación de la apetencia de la propia excelencia. Mantenerse dentro de los propios términos sin llegarse a lo que está sobre sí supone una moderación de un movimiento del alma hacia la propia excelencia. Por tanto, el modo de obrar aparece de forma explícita en la definición.

La causa final de una virtud, su fin, es mantener su materia dentro de los límites de la razón por medio de su modo de obrar. El fin de la humildad es la apetencia razonable de la propia excelencia, en definitiva, obrar según las propias posibilidades. Y en la definición que hemos transcrito esto está señalado al hablar de los propios términos dentro de los que se mantiene la persona humilde. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, como ya hemos señalado, no sobrepasar los propios límites, implica no sólo un refrenar el movimiento del espíritu hacia lo excelente, sino también, en ocasiones, el usar ese movimiento y, en ese sentido, puede llevar, por así decir, a subir hasta lo que corresponde a los propios términos. Y así, se puede describir también el fin de la humildad como el mantenerse dentro de los propios límites.

La causa final de la humildad apenas señalada parece estar supeditada a otra: la reverencia debida a Dios por la que se tiene en mucho a Dios -y a los demás en lo que participan de Dios- y a uno mismo, en cambio, en poco. Se trata de una reverencia que supone sujeción a Dios. A esta sujeción, que proviene de la reverencia, se refieren las palabras “sometido a lo superior”. De manera que en la definición figura la sujeción a Dios como parte de la causa final de la humildad, pero no la reverencia de la que ésta procede.

La causa eficiente de una virtud, su sujeto, es aquella potencia o potencias en la que radica la misma y de la que proceden inmediatamente sus actos. El sujeto de la humildad es doble: el sujeto principal es la voluntad y el sujeto secundario el apetito irascible. En la definición se alude a la voluntad y al apetito irascible, concretamente cuando se dice que la humildad consiste en mantenerse dentro de los propios límites, sin llegarse a lo que está sobre sí, estando, en cambio, sometido a lo superior.

Santo Tomás ofrece lo que se podría tomar como otra definición de la humildad en la *Summa Theologiae*: la virtud por la cual una persona “considerando su deficiencia, se atiene a lo que es bajo, de acuerdo con su medida” [\[147\]](#). De hecho, ésta es la definición de humildad de Santo Tomás que se suele citar [\[148\]](#). Distingamos también en esta definición la materia, el modo de obrar, el fin, el motivo y el sujeto.

Las palabras “se atiene a lo que es bajo” corresponden a las palabras de la anterior definición: “sin llegarse a lo que está sobre sí”. Atenerse a lo que es bajo equivale a no llegarse a lo que nos supera. No llegarse a lo que supera nuestra capacidad presupone una tendencia a la propia excelencia. Por tanto, atenerse a lo que es bajo presupone también la apetencia de la propia excelencia, lo cual es la materia de la humildad. De manera que la materia de esta virtud está contenida igualmente en esta definición de forma implícita.

Las palabras “atenerse a lo que es bajo” corresponden a las palabras de la otra definición: “mantenerse dentro de los propios límites” y, como éstas, indican el modo de obrar de la humildad. Efectivamente, atenerse a lo que es bajo supone una moderación del apetito de propia excelencia.

La humildad lleva a atenerse a lo que es bajo considerando la propia deficiencia, de acuerdo con la propia medida, lo cual es lo mismo que decir que lleva a mantenerse dentro de los propios límites, sin llegarse a lo que está sobre sí. La propia deficiencia, los defectos, son los propios límites. En realidad, no es otra cosa sino la concepción verdadera de uno mismo, puesto que lo que pertenece al

hombre es todo lo defectuoso. Y atenerse a lo que es bajo según la propia medida equivale a no llegarse a lo que está por encima de uno, es decir, actuar según esa verdad sobre nosotros mismos. Así, si hemos dicho que el fin de la humildad es la apetencia según razón de la propia excelencia, también puede decirse que es actuar de acuerdo con la propia medida, considerando la propia deficiencia.

El motivo de la humildad -la reverencia debida a Dios- no está contemplada en esta definición que ofrece Santo Tomás de la humildad. Se podría, sin embargo, agregar a esta definición este elemento esencial. Quedaría así la definición: la virtud por la cual una persona, considerando su deficiencia, se atiende a lo que es bajo, de acuerdo con su medida, por reverencia a Dios.

El sujeto de la humildad tampoco aparece en esta definición. De todas formas, nos parece que no es necesario incluirlo por ser algo que no distingue claramente a la humildad de otras virtudes.

Bibliografía

Autographi delecta, en S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, II, Ed. R. BUSA (Frommann-Holzboog 1980) 152-183.

Collationes in orationem dominicam, in Symbolum Apostolorum, in salutationem angelicam, en Opuscula Theologica, II: Marietti, 2^a ed. (Taurini-Romae 1972) 193-241.

Contra impugnantes Dei cultum et religionem, ed. Leonina, XLI/A, ad Sanctae Sabinae (Romae 1970). Préface: H.-F. DONDAINE, 5-47.

De perfectione spiritualis vitae, ed. Leonina, XLI/B, ad Sanctae Sabinae (Romae 1969). Préface: H.-F. DONDAINE, 3-56.

Expositio super Iob ad litteram, ed. Leonina, XXVI, ad Sanctae Sabinae (Romae 1965). Praefatio: A. DONDAINE, VII-X, 1-142.

Expositio super Isaiam ad litteram, ed. Leonina, XXVIII, Ed. di San Tommaso (Roma 1974). Préface: H.-F. DONDAINE y L. REID, 1-64.

In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio, c. C. PERA, Marietti (Taurini-Romae 1950).

In psalmos, en Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum

omnium indices et concordantiae, R. BUSA (ed.), Stuttgart 1980.

In symbolum Apostolorum scilicet “credo in Deum” expositio, en Opuscula Theologica, II: De re spirituali, c. R.M. SPIAZZI, Marietti, 2ª ed. (Taurini-Romae 1972) 191-217.

Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur “Summa contra Gentiles”, P. MARC y C. PERA (eds.), Marietti, 3 vol. (Taurini 1961-67). Texto revisado de la Leonina, XIII-XV, typis Riccardi Garroni (Romae 1918-30).

Opera omnia, t. 7/2: Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259.

Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus, t. 2, Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965).

Quaestiones disputate de virtutibus in communi, t. 2, Ed. E. ODETTO (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 707-751.

Quaestiones quodlibetales, c. R.M. SPIAZZI, Marietti, 9ª ed. (Taurini 1956).

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 1. Ed. P. MADONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 2. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 3. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) 2 vol.

Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 4. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1947).

Sermones, en Opera Omnia, XXIV, P. Fiaccadori (Parmae 1869) 220-34. Reimp. (1950).

Summae theologiae, Prima pars, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5 (Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).

Summae theologiae, Prima secundae, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7 (Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae, 1891-1892).

Summae theologiae, Secunda secundae, Opera omnia iussu impensaue

Leonis XIII P. M. Edita, t. 8-10 (Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propagand Fide, Romae, 1895-1897-1899).

Summae theologiae, Tertia pars, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. Edita, t. 11 (Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propagand Fide, Romae, 1895-1897-1899).

Super epistolam ad Colossenses lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, c. R. CAI, Marietti, 8ª ed. (Taurini-Romae 1953) 125-161.

Super epistolam ad Ephesios lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 1-87.

Super epistolam ad Galatas lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 563-649.

Super epistolam ad Hebraeos lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 335-506.

Super epistolam ad Philemonem lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 327-333.

Super epistolam ad Philippenses lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 89-123.

Super epistolam ad Romanos lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, I, cit., 1-230.

Super epistolam ad Titum lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 301-326.

Super Evangelium S. Ioannis lectura, c. R. CAI, Marietti, 5a ed. (Taurini-Romae, 1972).

Super Evangelium S. Matthaei lectura, c. R. CAI, Marietti, 5a ed. (Taurini-Romae, 1951).

Super primam epistolam ad Corinthios lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, I, c. R. CAI, Marietti, 8ª ed. (Taurini-Romae 1953) 231-435.

Super secundam epistolam ad Corinthios lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, I, cit., 437-561.

Super primam epistolam ad Thessalonicenses lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, c. R. CAI, Marietti, 8ª ed. (Taurini-Romae 1953) 163-190.

Super secundam epistolam ad Thessalonicenses lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 163-190.

Super primam epistolam ad Timotheum lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 211-264.

Super secundam epistolam ad Timotheum lectura, en Super epistolas S. Pauli lectura, II, cit., 265-299.

Obras de otros autores

S. AGUSTÍN, De civitate Dei libri XXII, E. HOFFMANN (ed.): Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 40.

S. AGUSTÍN, Sermones, LXII: Patrologia Latina 38-39.

S. AGUSTÍN, Tractatus in evangelium Ioannis, Patrologia Latina 35, 1379-1970.

A. ALBERDI, El concepto de humildad en Santo Tomás: «Vida sobrenatural» 30 (1935) 348-356.

A. ALBERDI, El concepto de humildad en Santo Tomás: «Vida sobrenatural» 31 (1936) 28-37.

S. BERNARDO, De gradibus humilitatis et superbiae, Patrologia Latina 182, 941-972.

V. Bourke, Thomistic bibliography, 1920-1940, St. Louis 1945.

S. CARLSON, The Virtue of Humility: «The Thomist» 7 (1944) 135-178.

S. CARLSON, The Virtue of Humility (Concluded): «The Thomist» 8 (1944) 363-414.

S. CARLSON, The Virtue of Humility, Dubuque (Iowa) 1952.

S. GREGORIO MAGNO, Moralia in Iob: Patrologia Latina 75-76.

S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, Surco, Madrid 1986.

S. JUAN CRISÓSTOMO, Homilías sobre los hechos de los Apóstoles, XXX: Patrologia Graeca 60.

L. A. FULLAM, The Virtue of Humility: A Reconstruction based on Thomas Aquinas, Tesis Doctoral, pro manuscripto, Facultad de Teología de la Universidad de Harvard, Cambridge 2001.

La humildad en las obras de Santo Tomás (I)

Publicado: Jueves, 12 Marzo 2015 16:05

Escrito por Pio Santiago

T. GOFFI - P. GIANNINO (Ed.), *Corso di morale: Etica della persona*, t. 2, Brescia 1990.

J. J. GUTIÉRREZ, *Humildad*, en "Gran Enciclopedia Rialp", XII, A. MILLÁN PUELLES - E. GUTIÉRREZ - F. PÉREZ-EMBID - J. M. CASCIARO (dir.), Madrid 1993, pp. 243-246.

S. HARE, *Humility as a moral excellence in classical and modern virtue ethics*, Tesis Doctoral, pro manuscripto, Facultad de Artes de la Universidad de Ottawa, Ottawa 1997.

B. HÄring, *La ley de Cristo III*, Barcelona 1973.

N. HARTMANN, *Etica*, Guida, Nápoles 1970.

R. Ingardia, *Thomas Aquinas: international bibliography 1977-1990*, Bowling Green 1993.

JUAN PABLO II, *Enc. Dominum et Vivificantem (18-V-1986): Acta Apostolicae Sedis* 36.

E. KACZYNSKI, *Humildad*, en "Nuevo diccionario de teología moral", F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA - M. VIDAL (dir.), Madrid 1992.

O. LOTTIN, *Morale Fondamentale*, París 1954.

T. Miethe, *Thomistic bibliography, 1940-1978*, Westport, Connecticut-London 1980.

ORÍGENES, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel*, A.E. Brooke (ed.), Cambridge 1896.

ORÍGENES, *In Ezechielem homiliae*, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 33, W.A. BAEHRENS (ed.), Leipzig 1925.

S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona 1988.

G. N. SCHLESINGER, *Humility: «Tradition»* 27 (3) (S. 1993) 4-12.

S. SEGURA, *Diccionario etimológico latino-español*, Madrid 1984.

J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas D'Aquin*, Fribourg 1993.

P. J. WADELL (C. P.), *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York 1992.

Notas

[\[1\]](#) Cfr. ORÍGENES, *The Commentary of Origen on St. John's Gospel*, XXVIII, 19, A.E. BROOKE (ed.), Cambridge 1896.

[\[2\]](#) Cfr. IDEM, *In Ezechielem homiliae*, IX, 2, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 33, W.A. BAEHRENS (ed.), Leipzig 1925.

[\[3\]](#) Cfr. S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre los Hechos de los Apóstoles*, XXX, 3 (PG 60, 261); XXX, 2 (PG 60, 255).

[\[4\]](#) Cfr. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XIX, 25 (CESL 48, 696).

[\[5\]](#) Cfr. IDEM, *Tractatus in evangelium Ioannis* (25), VI, 16 (PL 35, 1604); *Sermones* LXII, 1 (PL 38, 415).

[\[6\]](#) S. GREGORIO, *Moralia in Iob*, L. 31, Cap. 45, nn. 87-90 (PL 76, 620D ss); L. 9, Cap. 36 (PL 75, 890C); L. 23, Cap. 13 (PL 76, 265B); L. 27, Cap. 46 (PL 76, 442ss).

[\[7\]](#) S. BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, PL 182, 941-972.

[\[8\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 161, a. 5, ad 2.

[\[9\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 161, a. 4, co.

[\[10\]](#) Cfr. S. CARLSON, *The Virtue of Humility*, Dubuque (Iowa) 1952, p. 100.

[\[11\]](#) Cfr. O. LOTTIN, *Morale Fondamentale*, París 1954, p. 22.

[\[12\]](#) Cfr. B. HÄRING, *La ley de Cristo*, III, Barcelona 1973, p. 78.

[\[13\]](#) T. S. CENTI, *La Somma Teologica*, 21, 17, citado por KACZYNSKI, *Humildad*, en F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA-M. VIDAL, *“Nuevo Diccionario de Teología Moral”*, Madrid 1992, p. 884-885.

[\[14\]](#) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2559.

[\[15\]](#) P. J. WADELL (C. P), *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York 1992, p. 25: “For all its clarity

and brilliance, Thomas never believed the Summa was the final answer on anything; in fact, its very structure suggests Thomas's conviction that our search for the truth is open-ended and forever incomplete".

[\[16\]](#) Cfr. S. CARLSON, *The Virtue of Humility*, cit., p. x.

[\[17\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 129, a.1, co.

[\[18\]](#) Cfr. II-II, q. 129, a. 1, ad 2.

[\[19\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 1, co.

[\[20\]](#) Cfr. I-II, q. 40, a. 1, co.

[\[21\]](#) Cfr. II-II, q. 129, a.2, co.

[\[22\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 2, ad 3; a. 1, ad 3.

[\[23\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 2, ad 3.

[\[24\]](#) Cfr. II-II, q. 129, a. 6, co.

[\[25\]](#) De virtutibus in communi, q. 2, a. 12, ad 26: "...quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni".

[\[26\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 129, a. 1, co.; a. 2, co.

[\[27\]](#) Cfr. II-II, q. 129, a. 2, ad 2.

[\[28\]](#) Cfr. II-II, q. 129, a. 1, ad 1.

[\[29\]](#) Cfr. II-II, q. 129, a. 1, ad 2.

[\[30\]](#) Cfr. Contra impugnantes, Cap. XIX, ad 5.

[\[31\]](#) Cfr. Sermones, n. 12, ps 3.

[\[32\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 38, a. 2, ad 2.

[\[33\]](#) Cfr. Super II ad Cor., Cap. XII, Lect. III, n. 473.

[\[34\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 38, a. 2, ad 2.

[\[35\]](#) Cfr. In Isaiam, Cap. V, vs. 14.

[\[36\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 129, a. 2, ad 2.

[\[37\]](#) Cfr. II-II, q. 38, a. 2, ad 2.

[\[38\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 3, co.

[\[39\]](#) Cfr. II-II, q. 129, a. 2, ad 1.

[\[40\]](#) Cfr. II-II, q. 137, a. 2, ad 2.

[\[41\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 4, ad 2.

[\[42\]](#) II-II, q. 129, a.1, co: “Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: uno quidem modo, ad materiam circa quam operatur; alio modo, ad actum proprium”.

[\[43\]](#) Cfr. II-II, q. 137, a. 2, ad 2.

[\[44\]](#) Cfr. II-II, q. 157, a. 3, co.

[\[45\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 2, ad 3.

[\[46\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 2, ad 3.

[\[47\]](#) II-II, q. 161, a. 2, ad 3: “Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur”.

[\[48\]](#) Cfr. I, q. 1, a. 7, co.; I-II, q. 54, a. 2, ad 3.

[\[49\]](#) II-II, q. 161, a. 2, co: “Ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se”.

[\[50\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 1, co.

[\[51\]](#) II-II, q. 162, a. 1, ad 3: “Ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum, contra praesumptionem”.

[\[52\]](#) Super evangelium Matthaei, Cap. XVIII, Lect. I, n. 1491: “Sicut enim in superbia sunt duo, affectus inordinatus, et aestimatio inordinata de se: ita, e contrario, est in humilitate, quia propriam excellentiam non curat, item non reputat se dignum”.

[\[53\]](#) Cfr. *Ibíd.*, Cap. XVIII, Lect. I, n. 1487.

[\[54\]](#) S. Th., II-II, q. 161, a. 3, ad 2: “Humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint”.

[\[55\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 1, ad 4.

[\[56\]](#) II-II, q. 162, a. 3, ad 3: “Humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet”.

[\[57\]](#) II-II, q. 161, a. 1, ad 3: “Humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna praeter rationem rectam”.

[\[58\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 1, co.

[\[59\]](#) II-II, q. 162, a. 1, ad 2: “Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam: unde Augustinus dicit, XIX De civ. Dei, quod superbia est ‘perversae celsitudinis appetitus”.

[\[60\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 4, co.

[\[61\]](#) II-II, q. 162, a. 2, ad 4: "... inordinatus amor propriae excellentiae".

[\[62\]](#) II-II, q. 161, a. 2, ad 3: "In reprimendo praesumptionem spei, ratio praecipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas praecipue videtur importare subiectionem hominis ad Deum".

[\[63\]](#) Cfr. II-II, q. 104, a. 2, ad 4.

[\[64\]](#) Cfr. In Dionysii de divinis nominibus, Cap. III, Lect. un., n. 254.

[\[65\]](#) L. A. FULLAM, The Virtue of Humility: A Reconstruction based in Thomas Aquinas, Tesis Doctoral, pro manuscripto, Facultad de Teología de la Universidad de Harvard, Cambridge 2001, p. 50: "Humility is fundamentally a comparative virtue. In other words, humility presumes that there is a weighing of some trait, quality or capacity against that of another".

[\[66\]](#) S. Th., II-II, q. 161, a. 3, co: “Humilitas autem, sicut dictum est (a. 1 ad 5; a. 2, ad 3), proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur”.

[\[67\]](#) II-II, q. 161, a. 2, ad 3: “Humilitas praecipue videtur importare subiunctionem hominis ad Deum”.

[\[68\]](#) II-II, q. 81, a. 7, co: “Res perficitur per hoc quod subditur suo superior, sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole”.

[\[69\]](#) Cfr. II-II, q. 19, a. 11, ad 2.

[\[70\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 5, co: “Superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiunctionem hominis ad Deum, ut supra dictum est (q. 161 a. 1 ad 5). Unde e contrario superbia proprie respicit defectum huius subiunctionis: secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram”.

[\[71\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 3, ad 3.

[\[72\]](#) II-II, q. 19, a. 11, co: “Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut

in suo ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat. Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat”.

[\[73\]](#) Cfr. I-II, q. 59, a. 1, co.

[\[74\]](#) I-II, q. 56, a. 2 ad 2: “Scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem recta”.

[\[75\]](#) II-II, q. 161, a. 2, co.: “Ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, en feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quaedam directiva appetitus”.

[\[76\]](#) I-II, q. 56, a. 2 ad 2: “Essentialiter in appetendo virtus moralis consistit”. Las razones que da el Aquinate para justificar esta incongruencia se abordarán más adelante cuando se trata el tema de la relación de la humildad con otras virtudes.

[\[77\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 3, co.

[\[78\]](#) I-II, q. 56, a. 3, co: “Subiectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas; vel aliqua potentia secundum est mota a voluntate. Cuius ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias quae aliquantulum sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est: et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quo homo habet bonam voluntatem”.

[\[79\]](#) I-II, q. 56, a. 2, co: “(...) potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex aequo, sed ordine quodam. Et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias; ita quod in una sit principaliter, et extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis; secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia”.

[\[80\]](#) Cfr. I-II, q. 56, a. 6, ad 3.

[\[81\]](#) I-II, q. 56, a. 6, obj. 1: “Ad id enim quod convenit potentiae ex ipsa ratione potentiae, non requiritur aliquis habitus”.

[\[82\]](#) Cfr. I-II, q. 56, a. 6, co.

[\[83\]](#) Cfr. I-II, q. 56, a. 6, obj. 1. En efecto, afirma Santo Tomás: “(...) en la parte racional hay dos virtudes cardinales: la prudencia en cuanto a la razón, la justicia en cuanto a la voluntad. En la (parte) concupiscible, la templanza; mas en la irascible, la fortaleza” (De virtutibus in communi, q. 1, a. 12, ad 25).

[\[84\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 3, ad 1.

[\[85\]](#) Super evangelium Matthaei, Cap. XI, Lect. III, n. 970: “Per mansuetudine homo ordinatur ad proximum (...) Per humilitatem ordinatur ad se et ad Deum”.

[\[86\]](#) S. Th., I, q. 82, a. 5, co: “Concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum. -Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni”.

[\[87\]](#) I-II, q. 56, a. 4, co: “Irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. -Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae: sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem”.

[\[88\]](#) II-II, q. 161, a. 4, ad 2: “Licet humilitas sit in irascibili sicut in subiecto (...)”.

[\[89\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 3, co.

[\[90\]](#) Cfr. II-II, q. 162, a. 3, co.

[\[91\]](#) Cfr. II-II, q. 163, a. 1, co.

[\[92\]](#) I, q. 82, a. 5, co: “Concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum. -Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni”.

[\[93\]](#) II-II, q. 141, a. 3, ad 1: “...passiones irascibilis praesupponunt passiones concupiscibilis”.

[\[94\]](#) L.A. FULLAM, The Virtue of Humility: A Reconstruction based in Thomas Aquinas, cit., pp. 46-47: “The purpose of the irascible is to eliminate obstacles to the fulfillment of the concupiscible, while the purpose of the concupiscible is to desire the good itself. (I-II, Q. 23) The irascible, then is a drive added to a drive, a reinforced passion for the same basic good. Or as Thomas puts it, ‘the passions of the irascible presuppose the passions of the concupiscible.’ (Q. 141.3 ad1) You have to want a good before the appetite that clears away obstructions to its possession is engaged”.

[\[95\]](#) Cfr. Super evangelium Johannis, Cap. IX, Lect. 4, n. 1360.

[\[96\]](#) Cfr. S. Th., III, q. 30, a. 4, ad 1.

[\[97\]](#) Cfr. In Dionysii de divinis nominibus, Cap. III, Lect. un., n. 258.

[\[98\]](#) Super evangelium Johannis, Cap. XIV, Lect. VI, n. 1938: “(...) sanctorum et humilium consuetudo est ut cum magna de se audiunt, stupeant et admirentur”.

[\[99\]](#) S. Th., II-II, q. 113, a. 1, ad 3: “Homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet. Et ideo non debet mentiri qualitercumque ut vitet superbiam. Unde Augustinus dicit, ‘Super Io.’: ‘Non ita caveatur arrogantia ut veritas relinquatur’. Et Gregorius dicit quod ‘incaute sunt humiles qui se mentiendo illaqueant’”.

[\[100\]](#) Cfr. Super II ad Cor., Cap. II, Lect. III, n. 75.

[\[101\]](#) In Psalmos, Ps 9, n. 25: “Humilis dicitur qui non innititur suae virtuti”.

[\[102\]](#) S. Th., II-II, q. 161, a. 2, ad 2: “Tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur. Sed quo aliquid ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non est contra humilitatem”.

[\[103\]](#) In orationem dominicam, petitio III, a. 3: “Inter alia autem quae faciunt ad scientiam et sapientiam hominis potissima sapientia est, quod homo non innitatur sensui suo. Prov. III, 5: Ne innitaris prudentiae tuae. Nam illi qui praesumunt de sensu suo, ita quod non credunt aliis, sed sibi tantum, semper inveniuntur et iudicantur stulti. Prov. XXVI, 12: Vidisti hominem sapientem sibi videri? Magis illo spem habebit insipiens. Quod autem homo non credat sensui suo, procedit ex humilitate: unde et locus humilitatis est sapientia, ut dicitur Prov. xi. Superbi autem sibi ipsis nimis credunt”.

[\[104\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 161, a. 1, ad 2.

[\[105\]](#) Cfr. Contra impugnantes, Cap. VIII, co.

[\[106\]](#) A. ALBERDI, El concepto de humildad en Santo Tomás: “Vida sobrenatural” 31 (1936), p. 31.

[\[107\]](#) Contra impugnantes, Cap. VIII, co: “Ut philosophus probat in 10 Ethic., virtutes non solum in interioribus actibus, sed in exterioribus etiam consistunt: et loquitur de moralibus virtutibus.

Humilitas autem quaedam moralis virtus est: non enim est neque intellectualis neque theologica. Ergo non solum in interiori consistit, sed etiam in exterioribus. Cum ergo ad humilitatem pertineat quod homo se ipsum contemnat, hoc etiam ad humilitatem pertinebit quod aliquis exterius contemptibilibus utatur”.

[\[108\]](#) Cfr. Ibíd., Cap. VII, co.

[\[109\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 187, a. 5, co.

[\[110\]](#) Contra impugnantes, Cap. VII, ad 7: “(...) accipere necessaria ad victum, est actus humilitatis in his qui tantum se humiliaverunt pro christo, ut se subiicerent egestati (...)”.

[\[111\]](#) Cfr. In Psalmos, Ps 37, n. 8.

[\[112\]](#) Cfr. Contra impugnantes, Cap. XIV, ad 1.

[\[113\]](#) Quodlibetales I-XI, Quodlibetum X, q. 6, a. 2: “Fama enim non est necessaria homini propter seipsum, sed propter proximum aedificandum. Appetere ergo famam propter proximum, caritatis est; appetere vero propter seipsum, ad inanem gloriam pertinet. E converso contemptus famae ratione sui ipsius, humilitas est, ratione vero

proximi ignavia et crudelitas”.

[\[114\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 161, a. 2, ad 3.

[\[115\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 3, sc.

[\[116\]](#) In IV Sententiarum, d. 33, q. 3, a. 3, ad 6: “(...) per eam (humilitas) homo se ex reverentia Deo subjicit, et per consequens aliis propter Deum”.

[\[117\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 162, a. 2, co.

[\[118\]](#) In orationem dominicam, prologus, n. 1025: “Debet etiam oratio esse humilis, secundum illud Psal. CI, 18: Respexit in orationem humilium; et Luc. XVIII, et pharisaeo et publicano; et Iudith IX, 16: Humilium et mansuetorum semper tibi placuit deprecatio. Quae quidem humilitas in hac oratione servatur: nam vera humilitas est quando aliquis nihil ex suis viribus praesumit, sed totum ex divina virtute impetrandum expectat”.

[\[119\]](#) Cfr. Super evangelium Johannis, Cap. XV, Lect. I, n. 1993.

[\[120\]](#) Cfr. In Isaiam, Cap. VI, 300-309.

[\[121\]](#) Cfr. In Psalmos, Ps 15, n. 1.

[\[122\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 162, a. 4, ad 4.

[\[123\]](#) II-II, q. 84, a. 2, co: “Respondeo dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in IV libro, ‘quia ex duplici natura compositi sumus, intellectualem scilicet et sensibilem, duplicem adorationem Deo offerimus’: scilicet spiritualem, quae consistit in interiori mentis devotione; et corporalem, quae consistit in exteriori corporis humiliatione”.

[\[124\]](#) Super ad Thim. I, Cap. II, Lect. II, n. 72: “Augustinus: Quod exterius orando agimus, facimus ut affectus noster interior excitetur. Genuflexiones enim et huiusmodi non sunt per se acceptae Deo, sed quia per haec tamquam per humilitatis signa homo interior humiliatur (...)”.

[\[125\]](#) Cfr. S. Th., III, q. 83, a. 5, ad 5.

[\[126\]](#) In IV Sententiarum, d. 33, q. 3, a. 3, ad 6: “(...) per eam (humilitas) homo se ex reverentia Deo subjicit, et per consequens aliis propter Deum”.

[\[127\]](#) II-II, q. 161, a. 1, ad 5: “Humilitas autem secundum quod est specialis virtus, praecipue respicit subiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subiicit”.

[\[128\]](#) II-II, q. 161, a. 3, ad 1: “Non solum debemus Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est eius debemus revereri in quolibet: non tamen eodem modo reverentiae quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subiicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I Petr. 2, 13: ‘Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum’: latrariam tamen soli Deo debemus exhibere”.

[\[129\]](#) Cfr. L.A. FULLAM, The Virtue of Humility: A Reconstruction based in Thomas Aquinas, cit., p. 57.

[\[130\]](#) Cfr. Super ad Philemon, Cap. un., Lect. 1, n. 13-14.

[\[131\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 162, a. 4, prologus.

[\[132\]](#) II-II, q. 161, a. 3, co: “In homine duo possunt considerari:

scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem: secundum illud Osee 13, 9: 'Perditio tua, Israel: ex me tantum auxilium tuum'. Humilitas autem, sicut dictum est (a. 1 ad 5; a. 2, ad 3), proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur. Et ideo quilibet homo, secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subiicere quantum ad id quod est Dei in ipso".

[\[133\]](#) II-II, q. 161, a. 3, co: "Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt se ea habere: secundum illud I ad Cor. 2, 12: 'Ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis'. Et ideo absque praeiudicio humilitatis possunt dona quae ipsi acceperunt, praeferre donis Dei quae aliis apparent collata: sicut Apostolus, ad Eph. 3, 5, dicit: 'Aliis generationibus non est agnitus filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis eius'".

[\[134\]](#) II-II, q. 161, a. 3, co: "Similiter etiam non hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est suum in seipso, subiiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin, oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio: cum tamen Apostolus absque praeiudicio humilitatis dicat, Gal. 2, 15: 'Nos natura Iudaei, et non ex gentibus peccatores'".

[\[135\]](#) II-II, q. 161, a. 3, co: "Potest tamen aliquis boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est: ex quo potest ei se subiicere per humilitatem".

[\[136\]](#) Cfr. I-II, q. 69, a. 3, co.

[\[1371\]](#) Cfr. In Job, Cap. XV, vs. 25-27.

[\[1381\]](#) Cfr. S. Th., II-II, q. 112, a. 1, ad 3.

[\[1391\]](#) Cfr. III, q. 40, a. 3, ad 3.

[\[1401\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 2, ad 4.

[\[1411\]](#) Cfr. Super ad Philip., Cap. IV, Lect. I, n. 172-174.

[\[1421\]](#) In Job, Cap. II, vs. 9-10.

[\[1431\]](#) Cfr. S. Th., I-II, q. 69, a. 3, co.

[\[1441\]](#) Cfr. II-II, q. 161, a. 6, co.

[\[145\]](#) Cfr. III, a. 40, a. 3, ad 3: “In eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur. Sed in eo qui voluntarie pauper est, sicut fuit Christus, ipsa paupertas est maximae humilitatis iudicium”.

[\[146\]](#) Summa Contra Gentiles, Libro IV, Cap. LV, n. 3950: “(...) virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat (...)”.

[\[147\]](#) II-II, q. 161, a. 1, ad 1: “(...) puta cum aliquis, considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum”.

[\[148\]](#) Cfr. S. CARLSON, The Virtue of Humility, cit., p. 15.