

PERSONA Y VALOR EN SANTO TOMÁS

Eudaldo Forment
Universidad de Barcelona

RESUMEN

Uno de los grandes problemas del hombre actual es el de la búsqueda y encuentro con los valores. Las reflexiones modernas sobre el valor se corresponden de algún modo con las especulaciones clásicas en los denominados «trascendentales». Las aportaciones de Santo Tomás y las de sus continuadores pueden contribuir a superar los obstáculos, que han llevado a la crisis contemporánea de los valores.

Palabras clave: Filosofía, Axiología, Santo Tomás, Valores y Persona

ABSTRACT

One of the great problems of the present man is the search and meeting with the values. The modern thoughts about the value correspond in any way with the classical especulations in the call «trascendentals». The contributions of Saint Thomas and his followers can contribute to overcome the obstacles, which have let to the contemporaneous crisis of the values.

Key words: Philosophy, axiology, Saint Thomas, Values, Person.

1. RELACIÓN DEL VALOR Y LA PERSONA

La especulación sobre el concepto moderno de valor, cuyo término tiene un origen económico, ha dado origen a una «filosofía de los valores» o «axiología». Tiene un destacado interés la del filósofo alemán Max Scheler, porque desde ella intenta fundamentar la doctrina de la persona.

Según su teoría general de los valores: «Los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas y que nosotros llamamos bienes».¹ No son constitutivos esenciales ni accidentales de las cosas. Estas pueden ser valiosas, pero no son los valores. De ahí que: «Las cualidades valiosas no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambian de valor [...]. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsía y me traicione».² Los valores son independientes de las entidades que los poseen o realizan. Los valores tienen ser, son

1 Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, trad. esp.: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo*, Madrid, Revista de Occidente, 1941, 2 tom., I, Pról., 2ª ed., p. 39.

2 *Ibid.*, o.c., I, p. 46.

Los valores existen, pero no únicamente como manifestación de las cosas valiosas. Tampoco tienen: «Una mera *validez* en el sentido de que se agote en ese valer. Los valores son hechos que pertenecen a un determinado tipo de experiencia». ³ Tienen un ser ideal, porque: «En los bienes es donde únicamente los valores tórnanse *reales* [...] las cualidades valiosas son *objetos ideales*». ⁴

Los valores se dan o se hacen presentes a la persona, en una intuición sentimental inmediata: «El hombre en cuanto hombre es [...] el lugar y la ocasión del surgir de valores sentimentalmente perceptibles, de actos y leyes de actos que, sin embargo, son enteramente independientes de la organización particular de la especie y de la existencia de esa especie». ⁵ Los valores trascienden al sujeto que los intuye.

No existen independientemente de este sujeto que los conoce, pero no son subjetivos, sino objetivos, porque para serlo no es necesario ser una cosa en sí, basta distinguirse del acto que lo percibe. «El valor tiene que estar dado intuitivamente o reducirse a tal modo de ser dado». ⁶ Son objetos dados, que se dan a la conciencia, a unos actos intencionales que los intuyen. «El objeto y el valor son esencias intuitivamente dadas en la aprehensión espiritual. Trascienden a la operación que los capta, en la medida en que -en el claustro de la conciencia- se diferencian de algún modo de ella; pero sólo son, y son esencias, en cuanto dadas a este acto cognoscitivo». ⁷

En definitiva: «Hay auténticas y verdaderas cualidades de valor, que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones [...] independientes de la existencia de un mundo de bienes, en el cual se manifiestan, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia». ⁸

Desde esta fenomenología axiológica, se concibe a la persona como un sujeto portador, en su ser, y realizador, en su hacer, de valores. ⁹ La persona en cuanto realizadora de valores se inscribe en el orden moral, porque los valores morales consisten precisamente en la realización de valores. En cuanto portadora de valores, la persona es portadora del más alto nivel de valor. «El valor de la persona es superior a todo valor de cosas, organizaciones y comunidades». ¹⁰

La persona posee el máximo valor y en cuanto que es individual, la persona es portadora de un valor único. Declara Scheler: «El valor mismo personal es para nosotros el más alto nivel en el valor, y, como tal, es superior en rango, lo mismo a todas las especies de valores cuyos depositarios son el querer, el obrar o las propiedades de la persona, que a los valores, o estado. El *querer*

3 Ibid., o.c., I, p. 243.

4 Ibid., o.c., I, p. 49.

5 Ibid., o.c., II, p. 45.

6 Ibid., o.c., I, p. 42.

7 Derisi, O.N., *Max Scheler: Ética material de los valores*, Madrid, Magisterio Español, 1979, p. 158.

8 Scheler, M., *Ética, o.c.*, I, p. 42.

9 Su «definición esencial» de la persona es la siguiente: «La persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí —no, pues 'respecto a nosotros'— antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y en particular a la diferencia de percepción exterior e íntima, querer exterior e íntimo sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos. El ser de la persona 'fundamenta' todos los actos esencialmente diversos». Ibid., o.c., II, p. 175).

10 Ibid., o.c., I, p. 17. Los valores son susceptibles de más y menos, al igual que los objetos valiosos. Se puede establecer la siguiente jerarquía de menor a mayor dignidad: valores útiles, como la abundancia; valores vitales, como la salud; valores espirituales, —y entre ellos: valores intelectuales, como la verdad; valores estéticos, como la belleza; y valores morales, como la bondad—; y valores religiosos, como la santidad. También para algunos autores consideran que tienen contrarios: los contravalores o antivalores.

de la persona no puede tampoco ser nunca mejor o peor que la persona de cuyo querer se trata [...] el hombre, en la misma medida en que es pura persona, es un ser individual y único, distinto de cualquier otro, y, por consiguiente, su valor es también un valor individual y único».¹¹

2. LA PERSONA Y LOS TRASCENDENTALES

Podría decirse que los valores estudiados por la filosofía moderna se corresponden de algún modo con los denominados trascendentales del pensamiento clásico. Explicaba Aristóteles que al concepto de ente no parece que pueda añadirse nada extrínseco a él mismo, porque fuera del ente no hay nada.¹² Por ello, el ente no puede ser un género. El ente no es un concepto genérico supremo, no es una categoría última, a la que se reducen todas las demás. Es un concepto único, pero no unívoco como lo es todo género, sino que posee una unidad proporcional, y, por ello, es análogo, como también descubrió Aristóteles.

Cuando se dice que el ente «se divide en diez géneros»,¹³ no se significa que lo hace como un género en otros géneros o subgéneros, sino como un concepto análogo se diversifica en su análogos. El concepto de ente no tiene una unidad estricta o formal, sino que con respecto a estos análogos constituye una unidad proporcional, en cuanto que en este concepto se contiene actual e implícitamente toda su diversidad. En este concepto de ente no se prescinde, por tanto, de las determinaciones, como se hace en el de cualquier género, sino que se las implica todas. La noción de ente se extiende a todo lo común de los entes y a todo lo diferencial de cada uno de todos los entes.

Como explica Santo Tomás, el ente no es un género, «sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre mismo de ente». Cualquier otro concepto que no sea el de ente, por ser distinto tendrá que adicionar algo, y precisamente al de ente, ya que éste se encuentra en el trasfondo de todo concepto. Sin embargo, lo añadido deberá estar contenido en él, dada la máxima universalidad del ente. Por consiguiente, lo único que puede adicionar al ente es un modo del mismo ente, que se encuentre en él, pero no explicitado en su concepto. Lo que se le agrega es entonces un modo implícito del ente. Tal adición consiste, en definitiva, en explicitar un contenido implícito.

Todos estos modos del ente, continua explicando el Aquinate, pueden agruparse en dos grandes tipos, porque esta adición o explicitación: «Puede ocurrir de dos maneras. Primera, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. Sabido es que se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y que con arreglo a estos modos se obtienen los diversos géneros de las cosas».¹⁴ Todos los conceptos, que no son el de ente, no se identifican con él, porque lo expresan, pero disminuido en su amplitud. Cada uno de ellos significan el ente, pero no todo el ente. Se pueden ir agrupando por sus elementos comunes o genéricos, hasta llegar a unos géneros supremos, ya irreductibles a otros superiores y tampoco, como se ha dicho, al concepto de ente.

11 Ibid., o.c., II, p. 317.

12 Aristoteles, *Metafísica*, II, 3, 998b 20-30.

13 Cf. Santo Tomás, *De ente et essentia*, c. 1.

14 Id., *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

Estos géneros, que continúan expresando modos peculiares del ente son las diez categorías o predicamentos, indicados por Aristóteles.¹⁵ Pero hay otra clase de modos: «Segunda, que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente».¹⁶ Estos modos tienen la misma universalidad que el ente, porque no lo limitan ni en su comprensión ni en su extensión. Como el concepto de ente, tampoco son géneros, porque convienen a todo ente, incluso a todas las categorías, y, en este sentido, al igual que el ente, se denominan, a partir de la *Summa de Bono* de Felipe el Canciller, trascendentales, por «trascender» el orden categorial. Su universalidad no es genérica, sino trascendental.

Los trascendentales se denominan generalmente propiedades del ente. Sin embargo, sólo lo son en un sentido analógico, puesto que no son sus accidentes propios, algo que se derive necesariamente de la esencia del ente. Las propiedades trascendentales no brotan de ninguna esencia substancial, ni tampoco inhieren a ninguna substancia, como hacen las propiedades accidentales, sino que se identifican plenamente con el ente. Son sus propiedades, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya, que queda así manifestada expresamente.

No obstante, lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explicitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente de razón. No es real, sino conceptual. Se deriva de ello que no significan únicamente lo que explicitan o adicionan al ente, sino también al mismo ente, pero en cuanto fundamento de lo que añaden.

También se sigue que, por identificarse totalmente con el ente, los trascendentales son idénticos absolutamente entre sí. Son, por ello, equivalentes o convertibles en las proposiciones. Pueden, en el juicio, permutarse entre ellos, como sujeto y predicado. Los trascendentales se identifican realmente entre sí. Sin embargo, cada uno de sus conceptos correspondientes son distintos, ya que todo concepto trascendental explicita un matiz diferente del concepto de ente. Las nociones trascendentales se refieren a la misma realidad, pero la manifiestan cada uno de ellos con un aspecto distinto. Su catálogo es el siguiente: el ente, la «res», la unidad, el «aliquid», la verdad, la bondad, y la belleza.

Igualmente esta doctrina de los trascendentales permite comprender a la persona.¹⁷ No se considera que la noción de persona sea un género o una especie, porque trasciende todos los géneros y todas las categorías, o géneros supremos. No puede por ello incluirse en ninguno de los modos del ente predicamental. La persona significa una perfección, perfectividad y estimabilidad, y en un máximo nivel de plenitud, que no puede explicarse por determinaciones de diferencias sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo substancial o accidental.

Se la concibe como directamente participante en el ser —constitutivo intrínseco de todo ente, acto y perfección suprema, raíz de todas sus perfecciones— y en los trascendentales que éste funda,

15 La substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el hábito, el cuándo, el dónde, la posición, la acción y la pasión.

16 Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.

17 Santo Tomás asume la definición de persona de Boecio: «La persona es la substancia individual de naturaleza racional», (Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, 3, ML 64, col. 1343). Considera que es equivalente a la siguiente: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional», (Santo Tomás, *De Potentia*, q. 9, a. 4, in c.), porque en ambas se quiere indicar que el ser es el constitutivo formal de la persona.

la entidad, la «res», la unidad, el «aliquid», la verdad, la bondad y la belleza. En este sentido la persona tiene un carácter *trascendental*. Además la persona es lo que posee *más ser*, y, por tanto, es lo más entitativo, lo más esencial, unitario, lo más distinto de los demás, lo más verdadero, lo más bueno y lo más bello. Afirma, por ello, Santo Tomás, que: «La persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza».¹⁸

Como las cuatro condiciones del trascendental —la identificación con el ente, la conversión entre sí en las proposiciones, la deducción inmediata del ente y la adición de algo de razón— no son propiamente la de los valores, quizás, en un sentido más estricto, podrán considerarse como sinónimos de uno de ellos: el bien. Según Aristóteles: «bueno es aquello que todas las cosas apetecen».¹⁹ El ente en su referencia a la voluntad, se le denomina bueno. Esta apetibilidad, o razón de fin, del ente, que manifiesta el bien, o el valor, tiene su fundamento en la perfección de la entidad, como indica Santo Tomás,²⁰ y, por consiguiente, en su acto de ser,²¹ causa de todas sus perfecciones.

También podría ser caracterizado el valor con la definición neoplatónica de bien, que fue también asumida por el Aquinate: «lo bueno es lo difusivo de sí».²² La relación, que importa el bien, no desde la línea del apetente, como lo determina Aristóteles, sino desde lo apetecible, es la de perfeccionante. Ambas líneas no se interfieren, sino que son coincidentes, ya que la perfección y la perfectividad se implican entre sí. igualmente desde esta perspectiva, se advierte que el ser es el fundamento del bien. Dirá el Aquinate: «Así como es imposible que algún ente sea sin tener el ser, así es necesario que todo ente sea bueno, por esto mismo que tiene ser».²³

En cualquier caso, puede concluirse con el profesor García Hoz, que: «El valor es algo difícil de entender y explicar; es un concepto moderno que tal vez necesite más tiempo de reflexión para poder clarificar su esencia y su sentido».²⁴

3. LA CRISIS DE LOS VALORES

Más que determinar la esencia del valor, la búsqueda y el encuentro con los valores es en realidad el verdadero y gran problema para el hombre de cada época. Sin embargo, en el actual momento histórico, nos encontramos inmersos en una cultura que como ninguna otra pone grandes dificultades para encaminarse hacia ellos. Quizás las tres principales son el *materialismo*, que es el gran obstáculo para la inteligencia del hombre; el *hedonismo*, que es el obstáculo de su voluntad; y el *utilitarismo*, que es un obstáculo para la actividad humana.

Para el encuentro con los valores se deben eliminar estos obstáculos de la cultura moderna. Lo que no implica que deban desaparecer lo material, el placer o lo útil. Significa que no debe ser redu-

18 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

19 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094a3.

20 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, in c.

21 *Ibid.*, o.c. I, q. 5, a. 3, ad 1.

22 *Id.*, *De Veritate*, q. 21, a. 6, in c.

23 *Id.*, q. 21, a. 2, in c.

24 García Hoz, V., *Introducción general a una pedagogía de la persona*, vol. I. *Ibidem*, (ed.), *Tratado de Educación Personalizada*, Madrid, Rialp, 1993, p. 151.

cida toda la realidad a la dimensión cuantitativa, el obrar del hombre a la falta de moralidad y en buscar la mera utilidad en lo que produce.

Este problema y otros revelan que la cultura actual está atravesando una aguda y alarmante crisis. Situación que afecta profunda y completamente a todo hombre concreto, porque cualquier actividad humana, tanto teórico como práctica, tiene lugar en el ámbito de la cultura.

El hombre es un producto de la naturaleza y de la cultura. Sin embargo, esta última es un producto suyo. El hombre moderno ha producido un cierto tipo de cultura, la cultura occidental, de la cual el mismo ha sido producido. Mediante la cultura del hombre occidental todo ha cambiado. Se ha logrado la liberación progresiva de antiguas esclavitudes para satisfacer las necesidades más básicas. Se ha conseguido cambiar el mundo y se ha amoldado a la medida humana. Es innegable que la ciencia y la técnica de la cultura occidental han contribuido decisivamente a mejorar la calidad de la vida a nivel mundial. Todavía no se ha alcanzado, una adecuada distribución de los productos, para que puedan llegar a todos, pero es posible hacerlo. Se disponen de medios para ello

Nuestra cultura del mundo occidental, que ha desvelado las energías de la materia y otro tanto parece que este haciendo con el misterioso ámbito de la vida, sin duda ha aportado muchos valores positivos. Por todo ello, se ha expansionado por todo el mundo y su hegemonía es indiscutible. Sin embargo, es también la cultura que ha caído en esta alarmante crisis, contagiándola a todas las «culturas», y, por tanto, a todo hombre en todas las dimensiones humanas, personales, éticas y sociales.

En esta crisis parece que hayan desaparecido todos los valores, que se esté viviendo en el mundo profetizado por Nietzsche, un mundo nihilista. Para este pensador rebelde y nihilista, que puede considerarse el fundador de la filosofía de los valores, pues todo lo reduce a una cuestión de valor, parece que el conocimiento es esencialmente subjetivo y, por tanto, relativo. Declara que: «El mundo es cognoscible en cuanto la palabra *conocimiento* tiene algún sentido; pero es susceptible de muchas interpretaciones, no tiene ningún sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo».²⁵ Este perspectivismo es un relativismo radical, porque no se afirma que la verdad es relativa al sujeto, sino que no hay nunca verdad, ni tampoco error.

No existe ninguna verdad ni tampoco ningún bien, porque afirma que: «Los hombres crearon ellos mismos el bien y el mal. En verdad, no les cayeron del cielo. Los valores los puso el hombre a las cosas [...]. Valorar es crear».²⁶ El hombre es el creador de todos los valores. «En último término, el hombre no encuentra en las cosas sino lo que él mismo ha puesto en ellas».²⁷ De ahí que: «El valor del mundo se encuentra en nuestra interpretación».²⁸

Esta negación de todos los valores objetivos sería lo que llama el nihilismo. «Que no hay verdad alguna; que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay *cosa en sí*. Esto es el nihilismo, y en verdad, el nihilismo más extremo. Pone el valor de las cosas precisamente en el hecho de que a este valor no corresponde ni correspondió realidad alguna, sino que son sólo un síntoma de fuerza al lado del que pone el valor, una simplificación para fines vitales».²⁹ El nihilismo, en

25 Nietzsche, F., *Voluntad de dominio*, en Id., *Obras completas*, trad. de E. Ovejero y Mauri, Madrid-Buenos Aires, Aguilar, 1967, 6ª ed., 5 vols., IV, n.º 481, p. 282.

26 Id., *Así habló Zaratustra*, en *Ibidem*, *Obras completas*, o.c., III, p. 272.

27 Id., *Voluntad de dominio*, en *Ibidem*, *Obras completas*, o.c., n.º 606, p. 347.

28 Id., n.º 616, p. 350.

29 *Ibid.*, o.c., n.º 13, p. 13.

sentido pleno, consistiría en no intentar reemplazar estos valores, sino en aceptar que no existen, y no buscar, por tanto, nada externo o trascendente al hombre. Desde su interior creará sus propios valores, aunque con respecto a él, por no ser objetivos, son una nada.

No hay valores, ni sentido y finalidad trascendentes al ser humano. Por ello, en el nihilismo «el elemento decisivo es el escepticismo moral». ³⁰ Escribe también: «El arte como preparación del nihilismo: Romanticismo (Consecuencia de los *Nibelungos* de Wagner)». ³¹

Se cita la famosa tetralogía de Richard Wagner, *El anillo de los Nibelungos*, -en un prólogo, *El oro del Rin*, y tres «jornadas», *La Valquiria*, *Sigfrido* y *El ocaso de los dioses*-, que recopila el gran poema de los pueblos germánicos del siglo XIII, *El poema de los Nibelungos*, que incluye cantos de los siglos VII y VIII. Contiene una temática riquísima: el mito del amor y del poder, la superación de la ley por la humanidad libertada (amores de Siglinda y Sigmundo), y el sentimiento de un hado o destino. Los mismos dioses sucumben en la lucha con héroes y con los nibelungos, enanos deformes surgidos de la tierra, malignos sordos a la conciencia y al espíritu. Termina cuando la valquiria Brunilda, en las orillas del Rin, eleva una pira expiatoria, para que con las llamas del dios del fuego Loge, consuma el cuerpo del héroe Sigfrido y el castillo de los dioses, la Walhalla. Los dioses soportan con estoicismo su fin, la conclusión de un período y la apertura de otro.

Su música es también un fenómeno único y de una importancia incomparable. Una única y cíclica «sinfonía escénica» va conquistando en progresión los temas que la componen, pero sin renunciar a los ya utilizados. El «leit-motiv» o motivo conductor explota en episodios siempre nuevos, según un esquema no musical, sino dramáticos motivos conductores. Consigue con ello el efecto genial de la compenetración de la música con la situación, los personajes, o sus emociones.

Esta ópera, concebida como obra de arte completa, porque todas las artes se funden en ella (la literatura, la música, la danza, la pintura, [...]) y que representa el esfuerzo más grande y ambicioso que se ha dado en la historia de la música, expresa muy bien la insatisfacción y el desengaño romántico ante la realidad. Con esta desesperación el romanticismo justifica su rebelión y también la evasión, en el espacio y en el tiempo. La huida de la realidad le lleva finalmente a su autodestrucción. La desesperación romántica, con su melancolía, su pesimismo y su amargura, que incapacitan para la humildad y la esperanza, conducen, en definitiva, al nihilismo.

No obstante, Nietzsche no parece haber advertido, la expresión del amor en esta obra. En general, la ópera es el arte que manifiesta mejor el amor, con mayor vigor y en un sentido más completo, por hacerlo lírica y musicalmente. No es extraño, por ello, que se le denomine «género lírico». En el romanticismo predominó la creencia que la música y el amor se conjugaban perfectamente. Son ambas algo inefable, sagrado, que Wagner convirtió incluso en misticismo mitológico. En el romanticismo, el amor es tan tremendamente sublime, que no puede vivirse adecuadamente en este mundo y por ello conduce a los personajes a la muerte. En Wagner, además, tiene una misión redentora, es lo único bueno y puro que salva, es el camino a la felicidad. Es, en definitiva, un sucedáneo de la religión.

A pesar de esta interpretación de Nietzsche, más que una caída en el nihilismo, del hundimiento de todos los valores, la actual crisis es la propia una época del *eclipse de los valores*. Este

30 *Ibíd.* o.c., n.º 3, p. 5.

31 *Ibíd.* o.c., n.º 8, p. 6

término astronómico «eclipse», describe muy bien el problema de los valores y de la cultura. Al igual que un cuerpo celeste, el valor ha sido ocultado, parcial o totalmente, por la interposición de algo que priva su visión.

Para descubrir verdaderamente lo «terrestre», que oculta al valor, en que medida lo hace y cuál es salida de esta obstrucción, que ha provocado las «tinieblas» puede ser de gran utilidad atender una indicación de José Torras y Bages, el eminente pensador tomista catalán, fallecido en la segunda década de nuestro siglo, al que comprendió y juzgó con gran acierto y buen criterio. Declaraba que es preciso «salvar» a la razón humana: «sacándola de las espesas *tinieblas* en que su propia *soberbia* continuamente la hunde». ³² La soberbia humana provocaría estas tinieblas, por interponerse entre valor y el hombre. La soberbia de la cultura actual eclipsa los valores. El mismo Nietzsche pone el orgullo y la soberbia en el superhombre, porque es consciente de ser creador de los valores. Dirá también, por ello, «Si hubiera dioses, ¿Cómo podría soportar yo no ser un dios? Por consiguiente, no hay dioses». ³³

4. EL PROBLEMA DE LA SOBERBIA

En otro escrito posterior de principios de siglo, escribía Torras y Bages: «Nuestro tiempo es *tiempo de soberbia* y como consecuencia, de falta de reflexión y de mucha ligereza intelectual; solamente hace caso de las cosas grandes, del ruido, de la vanidad, del colorido, de lo que hiera a los sentidos; y, por esto las cosas del espíritu no las sabe entender [...] Y que el vicio dominante y capital de nuestro tiempo es la soberbia, se demuestra observando cómo el mundo se contradice así mismo; pues predica que quiere ser popular y amigo del pobre y del trabajador, y, no obstante, aborrece y se avergüenza de lo popular, de lo sencillo, y todos quieren ir por las alturas y hacerse el sabio». ³⁴

Es difícil negar la actualidad de estas palabras, al igual que estas otras, que parecen anunciar el «pensamiento débil» de la postmodernidad: «El gran mal moderno es la *flojedad*. Todo es flojo hoy en día [...]. Una inmensa *vanidad* se ha apoderado del mundo; la vanidad y la flojedad son hermanas y suelen ir juntas». ³⁵

Y una importante consecuencia de esta situación es la siguiente: «La Iglesia de los intelectuales es la *Babilonia de la confusión*, ni se entienden entre sí, ni se pueden entender, es una escuela sin maestro, o mejor dicho, es una escuela en que todo el mundo quiere ser maestro y los maestros que llegan a imponerse lo son solamente por la *moda*. Es una de las grandes manifestaciones de la *vanidad humana*, capaz de excitar la curiosidad, de entretener la ociosidad, pero no de satisfacer a la humanidad». ³⁶

32 Torras y Bages, Josep: «L'àngel de les escoles», en Id., *Obres completes*. Editorial Ibérica. Barcelona 1919-1927, vols. 10, vol. VIII, pp. 211-216, p. 215.

33 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, en Id., *Obras completas. o.c.*, III, p. 289.

34 Torras y Bages: «La saviduria dels humils», en Id., *Obres Completes, o.c.*, vol. I, pp. 221-254, pp. 226-227.

35 *Ibidem*, p. 157.

36 Id. «La confessió de la fe. Contra la vanitat dels que's diuen intel.lectuals», en Id., *Obres completes*, Id. Vol. II, pp. 132- 166, p. 149.

La soberbia es definida por San Agustín en el siguiente pasaje sobre la caída de Adán: «Comenzaron a ser malos en el interior para caer luego en abierta desobediencia, pues no se llegaría a una obra mala si no hubiera precedido una mala voluntad. Y, a su vez, ¿cuál pudo ser el principio de la voluntad sino la soberbia? Pues *El principio de todo pecado es la soberbia* (Eccli 10,15). Y ¿qué es la soberbia sino el *apetito de un perverso encumbramiento?*». ³⁷ El soberbio se tiene por superior a los que le rodean, está orgulloso o satisfecho de sus méritos o cualidades, que considera superiores a las de los otros y desprecia y humilla a todos los que juzga inferiores.

Asumiendo esta definición agustiniana, que se ha convertido en clásica, dirá también Santo Tomás que la soberbia es: «El deseo inmoderado de la propia excelencia, es decir, el que está fuera de la recta razón». ³⁸ Para su cabal comprensión es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que la apetición humana se da según dos modos generales. En la apetición concupiscible o de mero *deseo*, que es la atracción hacia un bien o de repulsión ante un mal, considerados en sí mismos; y en la apetición *irascible*, la atracción hacia objetos arduos o difíciles.

En segundo lugar, que se puede dividir al simple *deseo* en dos clases: «El *natural*, que tiende a las cosas de que nuestra naturaleza se sustenta, ya sea en orden a la conservación del individuo, como en la comida, la bebida y cosas de este género, ya sea en cuanto a la conservación de la especie, como en lo referente a lo sexual»; y «el *ánimico*, es decir el deseo de aquellas cosas que no procuran sustento o delectación corporal, sino que son deleitables por medio de la aprehensión imaginativa o similar, como son el dinero, el ornato de los vestidos y cosas semejantes». ³⁹

Santo Tomás también lo denomina «no natural» en el siguiente pasaje: «El deseo es el apetito del bien deleitable. De dos modos algo es deleitable. Primero; en cuanto es conveniente a la naturaleza del animal, como la comida y la bebida y otras cosas semejantes. Segundo, como conveniente al animal en cuanto a la aprehensión, así cuando algo se aprehende como bueno y conveniente y consiguientemente se deleita en ello. A tal deseo de lo deleitable se le dice *no natural*». ⁴⁰

A este segundo tipo de deseo *ánimico* o *no natural* se le podría denominar también *cultural*, porque es exclusivo del hombre en cuanto que es creador, transmisor y desarrollador de cultura. Precisa Santo Tomás que: «El primer modo de deseo, o sea el natural, es común a los hombres y a los otros animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza [...]. El otro modo de deseo es propio del hombre, a quien le compete concebir como bueno y conveniente fuera de lo que requiere la naturaleza». ⁴¹ En el deseo natural, lo deleitable es exigido por la misma naturaleza del hombre o del animal. En cambio, en el deseo cultural, el objeto deleitable lo es por la intervención de las facultades intelectuales.

El deseo cultural no está arraigado de un modo inmediato en la naturaleza sensible humana, sino en lo racional, en lo que asimismo podría llamarse lo *espiritual*. La mayoría de los deseos del hombre son de este tipo, porque incluso los naturales, como los deseos de alimentos y de lo sexual, cuyo desorden originan respectivamente los vicios de la *gula* y la *lujuria*, ⁴² están atravesados de

37 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 13, 1.

38 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 4, in c.

39 Ibid. o.c. I-II, q. 77, a. 5, in c..

40 Ibid. o.c. I-II, q. 30, a. 3, in c..

41 Ibid. o.c. I-II, q. 77, a. 5, in c.

42 Cf. *Ibidem*, I-II, q. 84, a. 4, in c. En los deseos naturales desordenados más que el fin propio de las tendencias de la propia naturaleza, se busca el deleite o placer sensible, que sigue naturalmente a su ejercicio.

deseos culturales, porque, como asimismo indica el Aquinate: «Aquello mismo que se apetece con apetito natural, puede ser deseado por el apetito anímico una vez que haya sido aprehendido».⁴³

Por ello, como ha reparado Canals: «El refinamiento de la gula al que llamamos *sibaritismo*, y la exhibición de la lujuria que vemos hoy en un «erotismo» comercializado y objeto de publicidad, pertenecen no ya al desorden de la concupiscencia natural, sino a esta reflexiva y consciente búsqueda de bienes deleitables que han llegado a serlo a través de la mediación de la imaginación, el pensamiento, el lenguaje y una cultura aberrante».⁴⁴

Los desordenes en los simplemente deseos culturales producen los vicios de la *avaricia*, deseo desordenado de poseer bienes exteriores,⁴⁵ y de la *vanagloria*, deseo desordenado de alabanza, honor y gloria propios.⁴⁶ Como advierte San Agustín: «La avaricia no es un vicio del oro, sino del hombre que ama perversamente el oro, dejando a un lado la justicia, que debió ser puesta muy por encima del oro [...]. No es la jactancia un vicio de la alabanza humana, sino del alma que ama desordenadamente ser alabada de los hombres, despreciando la llamada de su propia conciencia».⁴⁷

Respecto al primer vicio hace notar el Aquinate que: «La avaricia, aunque tiene por objeto lo corporal, no busca un deleite corporal, sino únicamente anímico, es decir el placer de tener muchas riquezas».⁴⁸ El atractivo del bien cultural de las riquezas se explica, porque: «El fin más apetecible es la bienaventuranza o felicidad, fin último de la vida humana. Por consiguiente, cuando un objeto realiza más las condiciones de la felicidad, tanto es más apetecible. Una de estas condiciones es que sea suficiente por sí mismo; si no se diese ésta, no satisfaría el apetito como fin último. Y las riquezas prometen esta plena y perfecta suficiencia».⁴⁹ Confirma el que no la proporcionan el hecho, indicado por San Agustín, de que: «La avaricia es ciertamente insaciable, incluso en aquellos que tienen mucho; queriendo ser rico, siente sed y, como enfermo de hidropesía, cuanto más bebe, más sed tiene. Admirable es la semejanza con esta enfermedad; el avaro es un hidrópico en el corazón. *ahora puedo poco porque tengo poco*. Una vez que hayas obtenido también esto, tendrás más cosas que desear. Lo que ha aumentado es la necesidad, no tu poder».⁵⁰

Con la vanagloria, a diferencia de la gula y de la lujuria que buscan exclusivamente un bien del cuerpo, y de la avaricia, que se dirige a bienes exteriores, se procura, también desordenadamente, el bien del alma, que es el tercer y último tipo de bienes que desea el hombre. Los deseos desordenados que la integran son distintos, porque. «La *alabanza* se distingue del *honor* de dos maneras. Primera, porque la alabanza consiste solamente en los signos de las palabras; en cambio, el honor, en cualesquiera signos exteriores. En este sentido la alabanza va incluida en el honor. Segunda, porque por el honor damos testimonio de la excelencia de alguno, de una manera absoluta, mientras que por la alabanza testimoniamos la bondad de alguien en orden al fin. Así, alaba-

43 Ibid. o.c. I-II, q. 30, a. 3, ad l.

44 Canals Vidal, Francisco, «Sobre el sermón de Lucifer en la Meditación de Dos Banderas. En recuerdo del P. Ramón Orlandis en el 30 aniversario de su muerte» en *Cristiandad*, 682-684 (1988), pp. 44-51, pp. 45-46.

45 Cf. Santo Tomas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4, in c., e *Ibid.*, II-II, q. 118, a. 1, in c.

46 Cf. *Ibid.* I-II, q. 84, a. 4, in c.

47 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 8.

48 Santo Tomas, *Summa Theologiae*, *Ibidem*, II-II, q. 118, a. 6, ad l, in c.

49 *Ibid.* o.c., II-II, q. 118, a. 7, in c.

50 San Agustín, *Sermones*, 85, 6.

mos al que obra bien por el fin; honramos, en cambio, también a los mejores, a los que ya no se ordenan al fin, porque ya lo han conseguido [...]. La *gloria* es efecto del honor y la alabanza». ⁵¹

Para San Agustín este vicio es el más terrible, para quienes han vencido a los otros. «Quien aprendió bien o conoció los grados de los vicios que han de vencerse, entiende que este vicio de la vana gloria es el único o el principalísimo que debe ser evitado por los perfectos; pues es el vicio por el cual primeramente cayó el alma, es el último que vence el alma». ⁵²

También pueden darse vicios que no se originen directamente en los deseos de bienes, sino en su huida por el mal que les acompaña. Los más generales son la *acedia*, tristeza por los bienes espirituales, que origina falta de ánimo y desgana; ⁵³ la *envidia*, entristecerse por el bien del prójimo, en cuanto rebaja la excelencia propia; ⁵⁴ y la *ira*, deseo desordenado de venganza. ⁵⁵

En cuanto a los vicios que tengan su origen en los deseos del apetito irascible ya no son básicos, porque no es tan fácil caer en ellos, por la dificultad del bien que se pretende. Tampoco se dividen en naturales ni en culturales, porque: «Todas las pasiones del apetito irascible se configuran con el deseo anímico». ⁵⁶ Sus desordenes son, por tanto, vicios culturales.

La *soberbia* es un vicio del apetito irascible y, por consiguiente, no responde a un deseo natural, sino cultural. En esta última característica se parece a la avaricia y a la vanagloria, pero no en la primera, porque estos dos desordenes están situados en el ámbito del mero deseo. Además, «la soberbia no se identifica con la vanagloria, sino que es su causa. La soberbia busca la propia excelencia y la vanagloria busca la manifestación de esa excelencia». ⁵⁷

Por estar arraigada en el apetito irascible, no es tan fácil caer en la soberbia, como en los demás vicios. Es mucho más *difícil* ser soberbio, que poseer cualquiera de los vicios, tanto los del deseo, natural y cultural, o los nacidos de la rehusión ante el bien. Por su extremada dificultad, el vicio de la soberbia implica una actitud muy consciente y, por lo mismo, una mayor responsabilidad y culpabilidad aún que los otros originados por desordenes del deseo.

5. LA GÉNESIS DE LA SOBERBIA

La soberbia no es un punto de partida o de comienzo de los males morales. Se accede a ella desde otros y es el fin de todos ellos, porque, tal como lo justifica el Aquinate: «En el orden de intención es el fin quien tiene razón de principio. Y en todos los bienes temporales, el fin que el hombre busca es poseer una cierta perfección y excelencia. Por esta vía descubrimos que la soberbia, apetito de la propia excelencia, se pone como principio de todo mal». ⁵⁸

51 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 103, a. 1, ad 3.

52 San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos*, 7, 4.

53 Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 4, in c., e *Ibid.* o.c. II-II, q. 35.

54 Cf. *Ibid.* o.c., I-II, q. 84, a. 4, in c., e *Ibid.* o.c. II-II, q. 36.

55 Cf. *Ibid.* o.c. I-II, q. 84, a. 4, in c., e *Ibidem*, II-II, q. 158, a. 2, in c.

56 *Ibid.* o.c. I-II, q. 77, a. 5, in c.

57 *Ibid.* o.c. II-II, q. 162, a. 8, ad 2.

58 *Ibid.* o.c. I-II, q. 84, a. 2, in c. Se dice en Escritura, como recuerda San Agustín al definir la soberbia que: «El principio de todo pecado es la soberbia» (Eccli 10,15).

Lo primero en cuanto a la realización del mal no es la soberbia, sino la *avaricia*. Tal como afirma San Agustín: «Con las riquezas se hace el nido para la soberbia». ⁵⁹ La riqueza permite colmar el mayor número de deseos desordenados, y, por ello, está en el inicio en este orden. Declara también: «Sin duda que también la raíz de todos los males es la avaricia, pues vemos que en la soberbia misma está también la avaricia; por ésta, el hombre sobrepasa la norma. ¿Qué es ser avaro? Traspasar los límites de lo que basta». ⁶⁰

Como también explica Santo Tomás: «La avaricia se dice *raíz* de todos los males, por semejanza con la raíz del árbol, que suministra alimento a todo el conjunto. Lo prueba la experiencia. Por las riquezas está uno dispuesto acometer cualquier mal, a satisfacer cualquier deseo de mal, ya que mediante las riquezas se sirve uno para poseer todos los bienes temporales». ⁶¹ El fin de todos los males morales es al soberbia, de ahí que cuando se cae en ella, se consuma la intención profunda de los mismos». Por el contrario: «En el orden de ejecución adquiere primacía todo aquello que ofrece oportunidad de satisfacer deseos pecaminosos, y tiene razón de raíz. Eso corresponde a las riquezas. Por eso, la avaricia es la raíz de todos los males ». ⁶²

Interpretando palabras del apóstol San Juan: «Todo lo que hay en el mundo: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida», ⁶³ considera San Agustín que: «Es concupiscencia de la carne, según el apóstol, esto: el deseo de las cosas que pertenecen a la carne, como el alimento, el concubito y las demás cosas semejantes. Y el deseo de los ojos. Llama deseo de los ojos a toda curiosidad. ¡Cuanto abarca la curiosidad! Se da la curiosidad en los espectáculos, en los teatros, en los secretos diabólicos, en las artes mágicas, en las hechicerías [...]. La ambición del siglo es la soberbia. El hombre se jacta con los honores; se cree grande, ya por las riquezas, ya por algún poder. Tres son estas cosas, y no encontrarás otra causa por la que sea tentada la concupiscencia humana, fuera de la codicia de la carne, el deseo de los ojos o la ambición del siglo». ⁶⁴

Precisa Santo Tomás que los vicios de la gula y de la lujuria, en cuanto basados en desordenes de deseos naturales, se corresponden a la concupiscencia de la carne. A los deseos culturales desordenados, como la avaricia y la vanagloria se refiere la concupiscencia de los ojos, además de la curiosidad, que pretende el saber en orden a la vanagloria y la soberbia. «El apetito desordenado de un bien arduo pertenece a la 'soberbia de la vida', pues soberbia es el apetito desordenado de excelencia». ⁶⁵

Si la avaricia es como la raíz del árbol del mal, el *egoísmo*, o el exceso de amor a sí mismo, es la tierra de cultivo en donde está asentado. Por esto, afirma el Aquinate que: «El amor desordenado de sí mismo es causa de todo pecado». ⁶⁶ El amor así mismo es natural, e incluso obligatorio. De ahí que, como dirá San Agustín: «Nadie se aborrece a sí mismo. Jamás se suscitó esta cuestión

59 San Agustín, *Sermones*, 85, 6.

60 Id. *Exposición de la epístola de San Juan a los Partos*, VIII, 6.

61 Id. I-II, q. 84, a. 1, in c.

62 Ibid. oc. I-II, q. 84, a. 2, in c.

63 I Ion. 2, 15.

64 San Agustín, *Exposición de la epístola de San Juan a los Partos*, II, 13,14.

65 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 5, in c.

66 Ibid. o.c. I-II, q. 77, a. 4, in c.

con secta alguna».⁶⁷ Incluso, explica asimismo: «El alma que huye de la luz inmutable que reina sobre todos los seres, lo hace para imperar en sí misma y en su cuerpo y, por tanto, no puede menos de amarse a sí misma».⁶⁸ El desorden del amor de sí mismo, de un amor a sí con prioridad y hasta con exclusión de Dios y de todos los demás es la causa universal interna de todo mal moral.

De la avaricia, o del deseo desordenado de bienes útiles, brotan muchos vicios, pero principalmente la *vanagloria*. Esta excelencia vana permite el acceso a la soberbia. Por los desordenados de los deseos culturales, la avaricia y la vanagloria, se va hacia la soberbia, que es así un punto de llegada. Como indica Canals: «A la soberbia se llega por caminos de honor y de riqueza, y en cierto sentido más que por los caminos de los pecados carnales, manifiestamente indecorosos, y que en sí mismos serían más bien *humillantes*, a no ser cuando un hombre está instalado en la vanagloria y el orgullo».⁶⁹ El mal moral más grave es la soberbia, porque «pueden nacer de ella todos los vicios».⁷⁰ Es, como también afirma el Aquinate: «Reina y madre de todos los vicios».⁷¹

En *La Ciudad de Dios*, San Agustín confiesa que al hombre «Lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y los hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas».⁷² Y, en el conocido texto que las contrapone, se lee: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial».⁷³ El amor desordenado de sí mismo lleva a la aversión a Dios. El egoísmo es la causa de todo pecado.

Con San Agustín, también Santo Tomás considera que todo pecado se inicia básicamente en el egoísmo, aunque parezca que su principio está en al conversión desordenada de los bienes terrenos. «La causa propia y directa del pecado hay que tomarla de su conversión al bien conmutable; en este sentido, todo acto de pecado procede de algún desordenado apetito del bien temporal. Y a su vez, el que uno apetezca desordenadamente bienes temporales procede del amor desordenado de sí mismo, pues amar a uno es quererle bien. De donde se infiere que el amor de sí mismo es causa de todo pecado».⁷⁴

El egoísmo es como una conversión a sí mismo, el tomarse como el fin absoluto de la propia vida, en el valor supremo y, por ello, dirá San Agustín de las dos ciudades: «La primera se gloria en sí misma; y la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria, y ésta dice a su Dios: *Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza* (Ps 3, 4)».

Por la búsqueda desordenada de todos los bienes, los que pertenecen a la ciudad edificada en el amor propio desordenado, pueden llegar hasta la soberbia: «En aquélla sus sabios viviendo según el hombre, han buscado los bienes de su cuerpo o de su espíritu o los de ambos; y pudiendo conocer a Dios *no le honraron ni le dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pen-*

67 San Agustín, *Sobre la doctrina cristiana*, XXIV, 24

68 Ibid. o.c. XIII, 22.

69 Canals Vidal, Francisco, «Sobre el sermón de Lucifer en la Meditación de Dos Banderas», o.c., pp. 47-48.

70 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 2, in c.

71 Ibid. o.c. II-II, q. 162, a.8, in c.

72 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XV,1, 1.

73 Ibid. o.c. XIV, 28.

74 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 4, in c.

samientos y su necio corazón se oscureció. Pretendiendo ser sabios, exaltándose en su sabiduría por la soberbia que los dominaba, resultaron unos necios que cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles, pues llevaron a los pueblos a adorar a semejantes simulacros, o se fueron tras ellos, venerando y dando culto a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por siempre (Rom 1, 21-23). En la segunda, en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando como premio en la sociedad de los santos, hombres y ángeles, que Dios sea todo en todas las cosas (I Cor 15, 28)».⁷⁵

Asimismo, explica San Agustín que la ciudad del diablo y la ciudad de Dios tendrán su término en la condenación o salvación eternas. «Aquella es, en la tierra, primera en el tiempo, más no en sublimidad ni en honor. Aquella nació primero, ésta después. Aquella comenzó con Caín, ésta con Abel. Estas dos repúblicas que ejecutan las cosas que pertenecen a cada ciudad bajo el gobierno de dos reyes, se oponen entre sí hasta el fin del siglo, hasta tanto que se lleve a cabo la separación de la mezcla actual, y unos sean colocados a la derecha, y otros a la izquierda.»⁷⁶

A este apartamiento de Dios, alude San Agustín, después de definir la soberbia por la desordenado encumbramiento o exaltación, y añadir: «El encumbramiento perverso no es otra cosa que dejar el principio al que el espíritu debe estar unido y hacerse y ser, en cierto modo, principio para sí mismo. Tiene esto lugar cuando se complace uno demasiado en sí mismo. Y se complace así cuando se aparta de aquel bien inmutable que debió agradarle más que él a sí mismo».⁷⁷ La soberbia, además de su máxima capitalidad, que supera a todos los géneros de pecados, es también el más grave, en cuanto a la aversión o huida de Dios que implica.

Explica Santo Tomás que: «La aversión es la parte formal del pecado, y este elemento lo posee la soberbia directamente, mientras que en los demás pecados es algo como derivado».⁷⁸ Considerada, por tanto, en su formalidad, o en cuanto al alejamiento de Dios, la soberbia revela una mayor gravedad con respecto a todos los demás vicios. En éstos la huida de Dios se da por ignorancia, flaqueza o por el deseo de otro bien. Tal evasión de Dios y de su ley es en realidad una consecuencia. Con palabras de Santo Tomás: «En los demás males, el apartarse de Dios es algo que sigue a la conversión a las criaturas, mientras que la soberbia le dirige inmediatamente a Dios despreciándolo».⁷⁹ En este peligrosísimo mal moral: «Se intenta suprimir la sumisión del hombre a Dios, en cuanto el ser humano se eleva sobre las propias fuerzas y sobre la línea señalada por la ley de Dios [...] o no someterse a la regla por El señalada».⁸⁰

75 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 28.

76 San Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos*, 61, 6.

77 Id. *La Ciudad de Dios*, XIV, 13, 1.

78 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 162, a. 7, in c.

79 *Ibid.*, o.c. II-II, q. 162, a. 6, in c.

80 *Ibid.*, o.c. II-II, q. 162, a. 5, in c.

6. EL VALOR DE LA HUMILDAD

Esta profunda actitud de soberbia de la modernidad se manifiesta claramente en las distintas proclamaciones de la absoluta autonomía del hombre, que se encuentran en muchas de sus corrientes de pensamiento. El ser humano sería principio y fin de sí mismo, y, por ello, totalmente independiente. Los valores robarían la libertad humana, lo que es más propio del hombre, lo que le constituye como tal.

La libertad humana es libertad, pero limitada, porque como explica Cardona: «Al no ser libre por esencia, sino por *participación*, el hombre no es total o perfectamente libre: su conocer y su querer son participados, limitados, imperfectos, no idénticos con su fin. El *mal* y el *error* corresponden a esa limitación, a la inevitable imperfección de una libertad creada, aunque corresponden sólo como *posibilidad* de *deficiencia*, y no como deficiencia actual».⁸¹

Por su condición de participación, a todo lo creado se le predicán las perfecciones de modo análogo. Como escribía Jaime Bofill: «El nombre de *ser* no conviene, con todo rigor y propiedad, al ente finito. La criatura *es* tan sólo es en un sentido disminuido de la palabra [...] El *ser* en la criatura, no constituye *su ser*; constituye, a lo más, su *haber*; no un haber en propiedad, sino, tan sólo, prestado en depósito y del cual ha de estar dispuesto (como aquellos siervos del Evangelio a quienes su Señor confió unos denarios) a dar en todo momento cuenta».⁸²

Al reconocimiento práctico de esta tesis teórica, lo denominaba Bofill: «humildad metafísica». Su defecto lleva al desatino, muy frecuente en la cultura actual, consistente en. «Considerar la criatura como un pequeño *absoluto*, como un ser todo lo ínfimo que se quiera comparado con Dios, pero capaz, en definitiva, de encararse con El desde una posición hasta cierto punto independiente. Creemos poder afirmar nuestro *yo* frente a Dios como algo que nos pertenece, como algo que se sostiene de por sí, a la manera como nos es posible hacerlo frente a cualquier *tú* humano. Tratamos a Dios como ajeno, como *exterior* a nuestro yo; como si quedará algún reducto en nuestro ser desde el cual nos fuese posible todavía *negociar* con El».

El desacierto de esta actitud está, como indica Bofill: «En concebir la criatura en relación con Dios como una luz comparada con otra mayor, como *algo bueno* comparado con *otro más bueno*, ya que por grande que fuera la distancia, siempre la criatura podría *sumar* a la de Dios su perfección, y esta distancia no sería nunca estrictamente infinita. En realidad, en cambio, la criatura, lo mismo que el valor que ella encarna, no es reductible a un mismo género con el Creador, no puede en ninguna hipótesis *sumarse* con El; pura sombra o reflejo de Dios, todo su ser está constituido por la relación con que Dios la enlaza, dice comparación a El como *algo bueno* con la Bondad, con la Bondad incircunscrita, ilimitada, que encierra en sí toda perfección, que no puede ganar ni perder».⁸³ Las criaturas y Dios no se pueden situar en un mismo plano, ni aún manteniendo una separación infinita. Hay que pensar siempre que están en niveles distintos, que, a su vez, entre sí guardan una distancia infinita. De ahí que el lenguaje humano sobre Dios, cuyo contenido significativo siempre se inicia en el plano de lo creado, sea analógico.

81 Cardona, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987, pp. 185-186.

82 Bofill, Jaime, «Humildad ontológica, humildad personal, humildad social», en *Cristiandad*, 143 (1950), pp. 108-109, p. 108.

83 *Ibíd.* oc. p. 109.

El descubrimiento y la aceptación de la «humildad metafísica» permite la realización práctica de lo que se podría denominar «humildad ética». La virtud o el valor de la humildad es la traducción en la vida personal de esta ley fundamental de las criaturas. Se pregunta, por ello, San Agustín, al comentar el episodio bíblico de la torre de Babel: «Pero ¿qué podría hacer la ilusa presunción de los hombres, aunque elevara esa inmensa mole tanto hacia el cielo, contra Dios, que llegara a superar todos los montes y trascendiera los espacios de las nubes? ¿Qué daño podría hacerle a Dios la más grande elevación tanto espiritual como corporal? El camino verdadero y seguro hacia el cielo lo prepara la humildad, elevando el corazón hacia el Señor, no contra el Señor».⁸⁴

La humildad constituye la ley que regula la misma libertad humana, porque, como también indicaba Torras y Bages: «De fuera [...] nos viene el poder y la soberanía de la voluntad de que tan ufanos estamos, y esta nuestra libertad de que nos envanecemos y con frecuencia exageramos, en Dios tiene puestas las raíces y de aquella infinita sustancia saca todo su ser y valimiento».⁸⁵

La misma naturaleza humana, racional y activa, por el entendimiento y la voluntad, que permiten entender y querer, exige esta aplicación práctica. Puede decirse, con palabras de Abelardo Lobato que. «Al imperativo socrático de invitación a conocerse, *conócete a tí mismo*, corresponde el imperativo de Píndaro, *llega a ser el que eres*».⁸⁶

La humildad moral comienza, por tanto, con el justo conocimiento de la dependencia constitutiva del ser humano y de su situación en la realidad. En este sentido, puede decirse que la humildad se identifica con la verdad. Afirmación que expresa el conocido texto de Santa Teresa de Jesús: «La humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira».⁸⁷

Su sentido, como ha advertido Francisco Canals, es que: «Sólo la humildad nos hace vivir en la verdad». Añade, para la mejor comprensión de estas luminosas palabras de la Santa Doctora de la Iglesia: «Escribió Santa Teresa algo demasiadas veces citado fuera de su contexto, y así profundamente malentendido, e incluso invertido en su intención y significado. Demasiadas veces hemos oído citar: *la humildad es la verdad* como una premisa a partir de la cual se razona alegando que no tiene por qué de afirmar alguien que tiene talento, o tal, o cual cualidad, puesto que, siendo la humildad la verdad, debe uno afirmar y reconocer sus perfecciones».⁸⁸

Este conocimiento de la propia realidad personal lleva a relacionarla con la de Dios. Según Santo Tomás: «En el hombre se puede hacer una doble consideración: lo que es de Dios y lo que es del hombre. Es propio del hombre todo lo que es *defectuoso*; de Dios, todo lo que pertenezca al orden de la *salvación y perfección*». De ello, infiere que: «La humildad se ocupa preferentemente

84 San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XVI, 4.

85 Torras I Bages, José, «Panegírico de Santo Tomás de Aquino», o.c., pp. 66-67.

86 Lobato, Abelardo, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica. Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano 1991, 6 vols., vol. I, pp. 44-82, p. 63.

87 Santa Teresa De Jesus, *Moradas del castillo interior*, en *Obras Completas*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1979, 6ª ed., pp. 363-450, Moradas sextas, c. 10, 8.

88 Canals Vidal, Francisco, «La verdad en el misterio de la Navidad», en *Encuentro entre la filosofía y el arte*, Barcelona 1986, pp. 17-24, p. 22. Dice seguidamente. «Tenemos aquí un caso típico de verdad parcializada, con riesgo de ser usada contra la verdad plena a que nos quiere invitar Santa Teresa de Jesús» (Ibíd. o.c. p. 23).

de la reverencia debida a Dios como súbditos»,⁸⁹ o como criaturas, que dependen de El en su ser y en su obrar.

En el lenguaje corriente, el término «humilde» se utiliza con un doble sentido. En uno, se significa algo poco noble o digno, lo que es menos perfecto y, por ello, que no merece ser conocido ni apreciado. En una segunda acepción, por el contrario, se denomina una perfección moral, la virtud de la humildad, valor propiamente ignorado por el pensamiento griego, precisamente por su relación con la doctrina de la creación, que no llegaron a descubrir. Valor, que es contrario al mal moral de la soberbia, y que tiene una importancia extraordinaria para la vida práctica del hombre.

A pesar de la oposición de estas dos acepciones, en la vida humana mantienen una conexión, que justificaría la utilización del mismo nombre para expresarlas. Explica Canals que entre la humildad como *pequeñez* y la humildad como *perfección* valiosa, se da una nexa vital: «Porque es irrealizable en nosotros la humildad como virtud, como perfección moral radical y fundamental, si no es en el reconocimiento de todo cuanto es en nosotros limitación, carencia, mal, ignorancia, debilidad, pecado. Y también porque en el hombre, en la ceguera y debilidad en que le sitúa la pecaminosidad originaria y personal, le es, por lo general, más fácil la virtud de la humildad sintiéndose *humilde* en todas las dimensiones de la pequeñez, natural, cultural, económica, social».⁹⁰ No hay entre las dos «humildades» una conexión necesaria, pero ciertamente la pequeñez, la carencia de riqueza, de poder, de prestigio, en definitiva, el estar colocado en lo bajo, *facilita* la virtud de la humildad, la realización práctica de este valor. En cambio, es más difícil, desde cualquier encumbramiento, no llegar a la soberbia.

La humildad es una virtud que regula el deseo del bien arduo y difícil, o, como dice Santo Tomás, que «está en el apetito irascible». La humildad tiene como función moderar el deseo desordenado de la propia excelencia. Tal deseo de grandeza no es malo en sí mismo, porque el aspirar bienes radica en la misma naturaleza humana. Es vicioso si es desordenado, desproporcionado a esta naturaleza o a la propia condición personal. A lo que no aspira el humilde es a lo desordenado, pero si a la grandeza o excelencia recta. Afirma el Aquinate que: «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, ya que tanto más cerca estamos de Dios cuanto más nos hundimos en la humildad».⁹¹

Ser hombre es ser dependiente. El hombre depende de Dios en su ser y en todos sus actos. Incluso para que sus actos sean buenos necesita siempre de la ayuda divina, porque, como explica san Agustín: «Así como el ojo del cuerpo, aun cuando esté perfectamente sano, no puede ver los objetos sino con la ayuda del candor de la luz, así también el hombre, aun perfectamente sano, no puede vivir bien si no le ayuda divinamente la luz eterna de la justicia. Sana, pues, Dios no sólo borrando los pecados cometidos, sino también dándonos ayuda para no caer en lo futuro».⁹² Siguiendo fielmente al Doctor de la Gracia, dice también Santo Tomás: «Nada puede hacer el hom-

89 Santo Tomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 3, in c.

90 Canals Vidal, Francisco, «La verdad en el misterio de Navidad», *o.c.*, pp. 20-21. La infancia espiritual es el «definitivo nombre cristiano de la humildad» (Ibíd. *o.c.* p. 22).

91 Santo Tomas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 2, ad 2.

92 San Agustín, *De natura et gratia*, XXVII, 30.

bre si no es movido por Dios, según el texto de San Juan: *Sin mi nada podéis hacer* (Io 15, 5).⁹³ Se requiere siempre la moción divina natural o sobrenatural para hacer el bien.

Incluso las mismas aspiraciones permitidas por la humildad, requieren otra virtud, la *magnanimidad*. Sostiene Santo Tomás que ambos valores son compatibles e incluso se coordinan mutuamente, porque: «La humildad reprime el apetito a fin de que no aspire a cosas que superan el orden de la recta razón. La magnanimidad nos impulsa a lo grande, pero presidido por la recta razón. No se opone, pues, a la humildad, sino que ambas convienen en someterse al dictamen de la recta razón».⁹⁴

Aunque aparentemente la humildad y la magnanimidad sigan direcciones opuestas van juntas regulando, una moderando y otra fortaleciendo, al apetito irascible, porque, como concluye el Aquinate: «En torno al apetito del bien arduo se precisa una doble virtud: la primera, para moderar y refrenar el espíritu a fin de que no aspire desmedidamente a cosas altas, misión que cumple la humildad; la segunda, que dé firmeza al ánimo contra la desesperación y le empuje a la consecución de los grandes bienes conforme a la recta razón. Esta función se confía a la magnanimidad».⁹⁵

7. FUNDAMENTACIÓN DE LOS VALORES

La humildad pertenece al ámbito de la *templanza*.⁹⁶ Entre sus virtudes derivadas -las que se parecen a la principal, pero, por tener por objeto actos secundarios, tienen una menor fuerza -se encuentra la *modestia*, porque: «Así como la virtud de la templanza modera los movimientos más difíciles, a saber los deseos sensibles; y donde quiera que exista una virtud centrada en el bien máximo, conviene que existan virtudes acerca de objetos menos importantes, ya que la vida del hombre debe estar moderada en todos sus aspectos [...]. Así también tiene que haber una virtud que modere los movimientos que no requieren una dificultad tan grande. Y esta virtud es lo que se llama modestia, que se añade a la templanza como a virtud principal».⁹⁷

En la modestia, virtud secundaria de la templanza, se encuentra la *humildad*, como virtud derivada. «Entre las diversas partes de la templanza hay que colocar la humildad bajo la modestia [...] ya que la humildad no es otra cosa que cierta moderación de espíritu».⁹⁸ Por ello, afirma Canals que: «La humildad es una virtud *modesta*, precisamente una especie de la *modestia*, que es como una templanza acerca de cosas en cuya ordenación se da sólo una cierta mediana dificultad. Ser humilde es más fácil que ser templado en la comida o en la vida sexual». Por consiguiente, como

93 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 199, a. 6, ad 2.

94 *Ibíd.* o.c. II-II, q. 161, a. 1, ad 3. «El fin propio de toda virtud moral es conformarse con la recta razón [...]. Y este fin le es impuesto al hombre por la razón natural, la cual dicta al hombre obrar siempre conforme a la razón» (*Ibíd.*, I-II, q. 71, a. 7, in c.). Véase: Rodríguez Luño, Ángel, *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1991, pp. 233 y ss.

95 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 1, in c.

96 «Aunque la humildad y magnanimidad coincidan en la materia, difieren en el modo de obrar; en virtud de esta distinción, la magnanimidad es parte de la fortaleza, y la humildad, parte de la templanza» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 4, ad 3).

97 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 160, a. 1, in c. «La templanza se ocupa de las pasiones vehementes, la modestia de las débiles» (*Ibíd.* o.c. II-II, q. 160, a. 1, ad 2).

98 *Ibíd.* o.c. II-II, q. 161, a. 4, in c.

añade seguidamente. «En los vicios de gula o de lujuria se puede caer más fácilmente por debilidad. Pero en el vicio de la soberbia no se cae sino de modo muy consciente y culpable».

Continúa explicando Canals: «La humildad sería *fácil y común*. El hombre necesita ser seducido por el mundo mediante el amor a las riquezas, y envanecido en la gloria humana, para poder decidirse a la opción de la soberbia que de otro modo reconocería como ardua y absoluta». A diferencia de la humildad, la soberbia tiene un carácter *mediato*. Se accede a ella, como ya se ha dicho, por la avaricia y la vanagloria. No es fácil llegar a la soberbia, porque: «Aunque las *tentaciones* iniciales de soberbia nos sobrevienen fácilmente, por el contrario, la asunción consciente y responsable de una actitud de soberbia es algo difícil al hombre, y es muy culpable por lo mismo al tomar tal actitud, e *instalarse* en el deseo desordenado de la propia excelencia al margen querido por Dios». ⁹⁹

A pesar de su «inmediatez» y «pequeñez», la humildad, como afirma San Agustín, es un valor *fundamental*. Ciertamente considera que la virtud más excelente es la caridad. «¡Qué gran bien no es la caridad, hermanos!, ¡Qué hay más valiosos?, ¡Qué más brillante?, ¡Qué hay más firme?, ¡Qué más útil?, ¡Qué hay más seguro?». ¹⁰⁰ Sin embargo, afirma que la misma «caridad edifica sobre el fundamento de la humildad». ¹⁰¹

Sobre la humildad se edifica todo el edificio moral. La humildad no impide, por ello, el ejercicio de las otras virtudes, sino que las posibilita y hasta las exige, como se ha advertido con respecto a la virtud de la magnanimidad. Explica el Aquinate que: «El conjunto ordenado de las virtudes se asemeja a un verdadero edificio, en el que con toda propiedad se puede aplicar el nombre de *fundamento* a la virtud que *primero* se adquiere y es la *base* de la construcción [...]. En cuanto que remueve los obstáculos de la virtud, en este sentido, la humildad ocupa el primer puesto; expulsa a la soberbia, a la que Dios resiste [...]. Tal es el modo como la humildad tiene razón de fundamento del edificio espiritual». ¹⁰²

El hueco que deja la humildad permite que las otras virtudes o valores cimienten y construyan la obra moral. La virtud de la caridad sería la primera de ellas. «La caridad se compara con el fundamento y la raíz por sustentarse y nutrirse de ella todas las virtudes». ¹⁰³ La caridad es el cimiento, que se podrá recibir gracias al fundamento negativo de la humildad. En este sentido la humildad es «modesta» incluso en su labor indispensable para la ordenación o edificación de la vida práctica humana, como fundamento negativo. De ahí que sea necesaria, pero no suficiente, para alcanzar la promoción del hombre en su vida individual y social. Esta competencia es propia de la caridad. como declara el mismo San Agustín: «Poseed la caridad y lo poseeréis todo, porque sin ella nada te aprovecha cuanto puedas tener». ¹⁰⁴

Las consecuencias de la falta de humildad, no obstante, son muy graves. Como se advierte en el siguiente texto muy interesante y curioso de San Juan Crisóstomo: «Dadme dos carros: uno tirado por la justicia y la soberbia, y otro por el pecado y la humildad. Y veréis como el del pecado

99 Canals Vidal, Francisco, «Sobre el sermón de Lucifer en la Meditación de Dos Banderas», o.c., p. 50.

100 San Agustín, *Sermo*, 138, 3.

101 *Ibíd.* o.c. *Confesiones*, VII, 20, 26.

102 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2».

103 *Ibíd.* o.c. II-II, q. 23, a. 8, ad 2.

104 San Agustín, *In Ionnis Evangelium*, 32, 9.

adelanta al de la justicia, no por sus propias fuerzas, sino por las de la humildad, con él uncida, y como la otra pareja se quedará atrás, no por falta de fuerzas en la justicia, sino por el peso e hinchazón de la soberbia».¹⁰⁵

No es extraño que la cultura actual se encuentre en una grave crisis, porque muchas veces, como ha señalado Canals: «La soberbia ha venido a presentarse como fácil y la humildad como dificultad insuperable. Han intervenido en esto los grandes proyectos filosóficos en que se ha progresivamente expresado el inmanentismo antiteíístico en los siglos modernos».¹⁰⁶ Lo confirma el hecho de que la misma cultura parece que, en este intento de llevar a la soberbia a los hombres y a los pueblos, contribuya a: «Hacer que se sientan instalados en el amor al mundo, en la vanagloria y el orgullo».¹⁰⁷ La codicia de riquezas y la vanidad, que tanto se fomentan, conducen a la soberbia, desde la que es imposible reconocer y aceptar los dones de Dios.

Advertía Bofil que: «La humildad salva la criatura, salva al hombre y a la sociedad».¹⁰⁸ Es preciso que se vuelva a reconquistar, en el orden teórico y práctico el valor de la humildad.¹⁰⁹ Hay que admitir y seguir la importantísima observación de San Agustín de que no hay: «Otro camino que el que ha sido garantizado por aquel que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos. Ese camino es: primero, la *humildad*; segundo, la *humildad*; tercero, la *humildad*; y cuantas veces me preguntes, otras tantas te diré lo mismo. No es que falten otros que se llaman preceptos; pero, si la humildad no precede, acompaña y sigue todas nuestras buenas acciones, para que miremos a ella cuando se nos propone, nos unamos a ella cuando se nos allega y nos dejemos subyugar por ella cuando se nos impone, el orgullo nos lo arrancará todo de las manos cuando ya nos estemos felicitando de la buena acción [...] si me preguntas acerca de los preceptos de la religión cristiana, me gustaría descargarme siempre en la humildad, aunque la necesidad me obligue a decir otras cosas».¹¹⁰

Eudaldo Forment
Facultad de Filosofía
Universidad de Barcelona
Baldivi Reixac, s/n
08028 Barcelona

105 San Juan Crisostomo, *De Incomprehensibili*, Homil. 5, MG 48, 701-812, 745.

106 Canals Vidal, Francisco, «Sobre el sermón de Lucifer en la Meditación de Dos Banderas», *o.c.*, p. 51.

107 *Ibid.* o.c. p. 50.

108 Bofil, Jaime «Humildad ontológica, humildad personal, humildad social», *o.c.*, p. 109.

109 Véase: Eudaldo Forment, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, c. VII.

110 San Agustín, *Epistulae*, 118, 3, 22.