

LA MAGNANIMIDAD

En esta época tan ardua en que nos toca vivir, por una insondable disposición de la Divina Providencia, no es difícil que el temor, el desánimo, la cobardía se apoderen aun de aquellos que han consagrado su vida al servicio de Dios. El alma se estrecha, el espíritu se mezquina, se pierde el coraje requerido para luchar por la verdad. Pío XII hablaba del "cansancio de los buenos". Hoy podríamos hablar de la "pusilanimidad de los buenos". Por eso se hace más necesario que nunca ahondar en el contenido de esta hermosa como preterida virtud de la magnanimidad.

La vocación de grandeza es una constante de la historia. Los mejores hombres han experimentado la fascinación de su llamado. Esa aspiración a la grandeza se ha ido tiñendo, a lo largo de los siglos, de referencias históricas, en el contexto de una determinada cosmovisión. En un Nietzsche, por ejemplo, está inseparablemente unida a la rebelión contra el cristianismo acusado de haber rebajado al hombre, de haber organizado la conjuración de los pequeños contra los grandes. Tal es para muchos el sentido de la grandeza que anhelan: la exaltación ilimitada del hombre, liberado de Dios y de Cristo. El ansia de la grandeza se revela entonces como un ideal esencialmente pagano.

En el presente artículo trataremos de exponer el contenido de la virtud de la magnanimidad desde una cosmovisión católica, siguiendo especialmente a Santo Tomás, el cual ha sabido asumir de manera admirable la doctrina clásica de los griegos sobre esta importante virtud, así como también lo mejor del pensamiento bíblico, patrístico y medieval (1).

I. LA MAGNANIMIDAD COMO VIRTUD

1. La magnanimidad en Aristóteles

Fue Aristóteles el primero que elaboró un estudio casi sistemático sobre esta virtud. Cuatro siglos antes de Cristo nos ha dejado, especialmente en su *Ética a Nicómaco* (2), un penetrante retrato del magnánimo, en el cual puso todo su poder de seducción. Lo escribió con estilo de fiesta, prodigando al magnánimo epítetos sonoros y gloriosos, semejantes a los que Homero inventaba para los dioses, o Píndaro

(1) Para esta exposición nos hemos valido en buena medida del excelente libro de R. A. Gauthier O. P., *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951.

(2) Cf. Libro IV, cap. III; cf. también *Ética a Eudemo*, Libro III, cap. V.

para los vencedores de las Olimpíadas. Según Jaeger este retrato trazado por Aristóteles expresa la esencia misma del hombre y la cultura antiguos (3).

El Estagirita anuda la magnanimidad con la grandeza. El nombre mismo de la virtud (magnanimidad=*magna anima*, alma grande) contiene una primera indicación acerca de su objeto: lo grande. Magnanimidad es la característica de las almas grandes, que sueñan con lo óptimo, que se saben dignos de las cosas superiores. O, más exactamente, es magnánimo quien se juzga digno de lo que es grande en las cosas. Porque la magnanimidad atiende cuidadosamente a la jerarquía de las cosas. Apunta a un objeto principal, un objeto por excelencia, que será único: lo más grande; por debajo de ese objeto principal, tiene objetos secundarios: las otras cosas grandes.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto principal, el objeto por excelencia de la magnanimidad? Aristóteles contesta sin vacilar: el honor. Es el honor un bien exterior —el mayor de todos los bienes exteriores— que responde y se debe a una excelencia interior. Y notemos que no se trata de cualquier honor, sino del gran honor. Claro que enseguida debemos añadir que para Aristóteles el honor no es un fin; es un bien esencialmente relativo: el homenaje tributado a la virtud; por eso debe relacionarse necesariamente a la virtud como a su fin. No importa que el honor provenga de uno o de muchos: al hombre de alma grande le interesa más la opinión aislada de un solo individuo, que sea hombre de bien, que la de la multitud.

La magnanimidad en cierto modo impele al extremo, pero al mismo tiempo es una virtud porque señala un medio; se trata del medio entre dos vicios: el de estimarse digno de grandes bienes honorables sin serlo, lo que es vanidad, y el de no estimarse digno de grandes bienes honorables siendo digno de ellos, lo que es pusilanimidad. El magnánimo está en el medio porque tiende a las cosas grandes según el orden de la razón y se estima en su justo valor, pretendiendo sólo aquello de lo cual se cree digno.

2. La magnanimidad en Santo Tomás

La doctrina de Aristóteles representa quizás la cumbre del pensamiento antiguo en relación con la virtud de la magnanimidad. Santo Tomás, al retomar el análisis de esta virtud, se muestra una vez más el perfecto recopilador de la doctrina del hombre antiguo, bautizado en las aguas del evangelio y de la enseñanza patrística.

Santo Tomás enseña que la magnanimidad —“tensión del alma a las cosas grandes” (4)— implica la manera racional de tender a lo grande. Dicha virtud controla el ansia legítima de grandeza (5). Apetecer la

[3] Jaeger, *Antike*, VII (1931), pp. 97-105.

[4] II-II, 129, 1, c: “*extensio animi ad magna*”.

[5] Cf. I-II, 60, 4, c.

grandeza es para el Doctor Angélico una virtud. Que la magnanimidad, como virtud que es, ubique en el justo medio, de ningún modo significa que se contenta con aspirar a una "grandeza mediocre". La magnanimidad aspira a la grandeza suprema, a la grandeza en toda su belleza y amplitud. El magnánimo no se satisface con las virtudes que bastan al común de los hombres; quiere hacer mejor, en todo busca el "magis", lo más perfecto, lo más grande. En relación a esto trae Santo Tomás a colación una notable expresión de Aristóteles: "magnánimo es el que se extrema por la grandeza", y comenta: se extrema "en cuanto tiende a lo máximo" (6).

Claro que tiene que haber proporción entre la grandeza y el que la pretende. Por eso nadie puede ser magnánimo sino el hombre virtuoso (7). La magnanimidad es así la flor de la virtud. Si toda virtud tiene belleza por sí misma, escribe Santo Tomás, su belleza específica, "la magnanimidad le agrega otra belleza por la misma magnitud de la obra virtuosa, ya que la magnanimidad hace mayores a todas las virtudes" (8). Más aún, el obrar con magnanimidad no es propio de todo virtuoso sino sólo de los grandes (9). Cristo, el más grande de los hombres, ha sido también el más magnánimo (10).

El magnánimo anhela lo grande, lo perfecto, ante todo en el orden de su propia persona, lo que podríamos llamar la grandeza interior. Pero busca también, aunque secundariamente, la grandeza exterior y la gloria; o mejor, busca la perfección de la virtud que merece el honor exterior (premio relativo de la virtud) (11), y no cualquier honor sino el honor grande (12). La virtud tiene cierto esplendor, cierta belleza, que es motivo de admiración y de gloria (13). Sin embargo el magnánimo nunca sobreestimaré la gloria humana, sabiendo cuán frágil es. En el fondo la menosprecia en relación con su buen obrar ya que su virtud nunca podrá ser suficientemente honrada por los hombres (14); lo que más le interesa es merecer la alabanza de Dios, ésta sí, imperecedora. Si busca la gloria, no la busca por sí, como lo hace el ambicioso, sino como consecuencia externa de su perfección. Y porque toda perfección viene últimamente de Dios, el honor y la gloria que dan testimonio de la misma, se dirigen últimamente a Dios: todo a mayor gloria de Dios.

Así el magnánimo busca el honor en orden a tres fines: para sí mismo, para el prójimo y para Dios. Para sí mismo, porque el honor que se le tributa lo afirma en su deseo de grandeza, lo ayuda en la conquista de la perfección; para el prójimo, porque sabe que siendo

- (6) II-II, 129, 3, ad 1.
(7) Cf. In II S., 42, 2, 4.
(8) II-II, 129, 4, ad 3.
(9) Cf. II-II, 129, 3, ad 2.
(10) Cf. III, 15, 8, obj. 2.
(11) Cf. II-II, 129, 4, c.
(12) Ib. ad 1.
(13) Cf. II-II, 132, 1, c.
(14) Cf. II-II, 129, 2, ad. 3.

aquello en que sobresale un don que Dios le ha concedido para que sea útil a los demás, quiere que su excelencia aproveche al servicio de todos; para Dios, porque entiende que el bien excelente que hay en él no lo engendra de sí mismo sino que es como algo divino en él, según aquello de San Pablo: "¿Qué tienes que no hayas recibido? y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?" (I Cor. 4, 7), y por tanto es ante todo a Dios a quien hay que dar principalmente gloria, como al Autor de todo bien (15).

Santo Tomás pone a la magnanimidad como parte de la fortaleza, que sería su virtud principal (16). Según la visión tomista la fortaleza dice relación con la fuerza, la abundancia, descartando todo espíritu de afeminizante avaricia. Al poner la fortaleza en conexión con la magnanimidad muestra el lazo secreto que religa la fortaleza con la suntuosidad, la exuberancia, la generosidad del corazón (17). La magnanimidad hace que el fuerte se apreste a enfrentar los grandes peligros (18).

Cerremos este breve análisis de la virtud de la magnanimidad en Santo Tomás. Para el Doctor Angélico esta virtud, que ocupa un lugar tan importante en el ámbito de la vida moral, implica toda una definición, todo un estilo de vida bajo el signo de la grandeza. La magnanimidad es, indudablemente, una virtud específica. Sin embargo Santo Tomás la considera también una "virtud general", es decir, una virtud capaz de impregnar toda la vida moral de modo que ésta quede orientada hacia la conquista de lo grande, ordenando a su fin los actos de todas las otras virtudes a las cuales da un toque de grandeza: la templanza, la prudencia, la justicia se hacen magnánimas (19). Ya decía Aristóteles que la magnanimidad es el ornato de las virtudes, y lo repite Santo Tomás (20); su actuación confiere grandeza a las acciones de todas las virtudes, incluso a las acciones más pequeñas (21). Supone, sí, otras virtudes, pero les insufla un nuevo ardor, les da velas, arrastra a todas en su aspiración a la grandeza, a la perfección de la virtud. La magnanimidad es capaz de marcar toda una vida y de imprimir su sello.

3. Magnanimidad y esperanza

Demos un paso más. Si bien la magnanimidad está, como hemos visto, en la esfera de las virtudes morales, tiene sin embargo cierta conexión con las teologales, especialmente con la virtud de la esperanza.

La esperanza, aun considerada meramente como pasión, dice relación con la magnanimidad. La pasión de la esperanza es aquella que tiende a un bien futuro, árduo, aunque posible de alcanzar. Lo árduo,

[15] Cf. II-II, 131, 1, c y ad 3; 132, 1, c; De malo IX, 1.

[16] Cf. II-II, 129, 5, c.

[17] Cf. II-II, 140, 2, ad 1.

[18] Cf. II-II, 129, 5, ad 2.

[19] Cf. II-II, 58, 6, c; 129, 4, ad 1: "el magnánimo busca obrar lo grande en toda virtud".

[20] Cf. I-II, 66, 4, ad 3.

[21] Cf. II-II, 129, 1, c.

a pesar de ser tal, resulta atractivo para el hombre, excita su instinto de combate, de conquista (22). Entre el deseo del bien futuro y la alegría del bien ya poseído, se extiende el mundo del esfuerzo y de la lucha. La dificultad enardece el corazón y lo dilata; provoca una suerte de "erección del alma", como dice Santo Tomás (23); el apetito se tiende o se extiende (extensio, protensio) en un impulso (conatus) por aprehender el objeto anhelado (24).

La magnanimidad da un toque decisivo a esta esperanza natural. La hace esclarecida, robusta y confiada, ofreciendo al alma cierta seguridad de victoria, y al quitarle el temor al peligro logra que se sienta inaccesible a la desesperación.

La virtud teologal de la esperanza asume en cierto modo la pasión de la esperanza, como la gracia asume la naturaleza sin destruirla. Se espera nada menos que a Dios, bien supremo, bien árduo pero posible de alcanzar con la ayuda del mismo Dios. Es decir que se espera lo grande, lo máximo, se espera a Dios, grandeza sobrenatural, que excede todas las fuerzas de la naturaleza. Si bien es cierto que el nivel de las virtudes teologales es muy superior al ámbito en que se actúa la magnanimidad, sin embargo no por ello es ésta completamente ajena a dicho nivel. Así S. Bernardo habla de una "magnanimidad de la fe" (25). Según este Santo Doctor es la fe, y sólo ella, la que hace al hombre magnánimo; fuera de la fe no hay verdadera grandeza de alma, sino vana y vacía inflación (26). En la fe la Santísima Virgen creyó al ángel que su vocación se ordenaba al hecho más grande que imaginarse pueda: ser madre de Dios (27). La fe está en el principio de las grandes audacias. La magnanimidad de la fe consiste no sólo en creer sino en lanzarse, precisamente porque se cree, a la conquista de los bienes supremos. "Todo lo puedo en Aquel que me conforta": tal es la divisa del magnánimo cristiano (28).

Pero también la magnanimidad está en estrecha relación con la esperanza. Así como la fe tiene por objeto la verdad primera y la caridad la bondad suprema, la esperanza tiene por meta la grandeza más elevada, porque lo que ella considera en Dios es su majestad, su excelcitud (29). Las tres virtudes teologales tienen a Dios por objeto pero cada una lo considera desde un punto de vista particular. La esperanza es una extensión del alma hacia el Dios altísimo, a partir de la consideración de su divina y árdua grandeza. Se podría decir que para Santo Tomás la esperanza teologal es algo así como una magnanimidad sobrenatural. En la misma línea, S. Buenaventura nos enseña que por la esperanza el alma se agranda según las proporciones del Bien divino, en

(22) Cf. I-II, 23, 1, ad 3.

(23) Cf. I-II, 37, 2, obj. 1 y ad 1.

(24) Cf. I-II, 25, 1, c.

(25) Serm. in Dom. infra oct. Assumpt. 13: PL 183, 434.

(26) Cf. Serm. XLIII, 2: PL 183, 665.

(27) Cf. Serm. in Dom. infra oct. Assumpt. 12: PL 183, 433.

(28) Cf. Serm. XLIII, 2: PL 183, 665.

(29) Cf. in III S., 26, 2, 3, 1, ad 1.

un impulso que la eleva por encima de sí misma. "La sustancia misma del acto de esperanza consiste en dilatarse con magnanimidad hacia los bienes eternos" (30). Por eso Pieper dice que la magnanimidad es, juntamente con la humildad, uno de los soportes morales de la esperanza teologal. Porque si los dos vicios contrarios a la esperanza son la desesperación y la presunción, las dos virtudes que enfrentan ese peligro son la humildad y la magnanimidad. Por la humildad se evita la tendencia a la presunción; por la magnanimidad se frena la tendencia a la desesperación. La pérdida culpable de la esperanza sobrenatural no tiene sino dos raíces: la falta de magnanimidad o la falta de humildad.

II. DOBLE VERTIENTE DE LA MAGNANIMIDAD

Se podría decir que hay una línea de pensamiento, desde Aristóteles hasta los autores medievales, que distingue dos concepciones de la magnanimidad: la magnanimidad como virtud del menosprecio del mundo ("magnanimidad de los filósofos" la llamaron los antiguos) y como virtud de la acción ("magnanimidad de los políticos").

I. Magnanimidad y menosprecio del mundo

Alma grande es la que está por encima de los avatares de la historia, la que no se exalta en demasía por el éxito ni se deja intimidar por la desgracia. Desde este punto de vista, para Aristóteles la figura prototípica del magnánimo es Sócrates; sin duda que pensaba en él cuando esbozó el retrato del magnánimo, sobre todo en su *Ética* a Nicómaco. Sócrates, hombre virtuoso en alto grado, no recibe el honor que su virtud merece. Pero aunque hubiera recibido honores de parte de la sociedad no por eso su virtud hubiese quedado debidamente retribuida. Por más honores que se tributen al magnánimo —los honores no son sino bienes exteriores— jamás se podrá gratificar como corresponde su virtud interior, que está en otro nivel. Esta inadecuación entre su valor íntimo y el valor del mundo es lo que funda su actitud de desprecio o, si se prefiere, de menosprecio del mundo. Dicho menosprecio crea en él una peculiar aptitud para el sacrificio; su capacidad de renunciar a todo antes que abdicar de la virtud lo pone en disposición de sacrificar todo, incluso su propia vida, menospreciándola. El don de sí, la capacidad de sacrificio, aparece como la más alta manifestación de la vida, como la cumbre de la grandeza y de la belleza.

Dentro del mundo griego, también los estoicos subrayaron el aspecto "paciente" de la magnanimidad. Gracias a esa virtud el alma se libera enteramente del yugo de las pasiones. "¿Eres magnánimo? Nunca te tendrás por ofendido —enseña Séneca—. De tu enemigo dirás: no me ha dañado, sólo ha tenido la intención de dañarme". El alma magnánima, por su paciencia, es un alma señorial. Uno de los estoicos, Crisipo, afir-

(30) In III S., 26, 3,1.

ma que la magnanimidad es la virtud que eleva al espíritu por encima de los acontecimientos.

Esta vieja doctrina de la magnanimidad como desprecio del mundo pasó al ámbito cristiano. Al respecto no deja de ser sintomática la manera como un Padre de la Iglesia tradujo aquella expresión de Jesús en el Huerto que refiere el evangelista S. Mateo (26, 41): "El espíritu es magnánimo, pero la carne es débil". No en vano decía S. Basilio: el piloto se reconoce en la tempestad, el atleta en el estadio, el general en la batalla, el magnánimo en la desgracia (31). En el ambiente patristico griego se insistió en la necesidad de despreciar el mundo, o, más exactamente, en "el menosprecio de las cosas exteriores", entendiéndose por ello todas las cosas de acá abajo, el desprecio de lo engendrado en cuanto se opone a lo no-engendrado (32). Orígenes ve en Abraham un alto ejemplo de magnanimidad: el padre de los creyentes llevó hasta su extremo límite el desprecio de todo lo que es terreno, aun cuando se tratase de la vida misma de su hijo único, su bienamado. Job es otro modelo de magnanimidad: fue perdiendo uno tras otro todos sus bienes, sin embargo soportó valientemente el combate de la paciencia, y en su desgracia se mostró su grandeza: "Dios me lo dio, Dios me lo ha quitado; se ha hecho la voluntad de Dios. ¡Bendito sea su Nombre!" (Job 1,21). Sobre todo Jesús aparece como ejemplar supremo del magnánimo. Porque se requiere grandeza de alma para animarse a revelar su doctrina evangélica a todo el mundo, para predicar aun en medio de los más grandes peligros. Grandeza muestra principalmente en el drama terrible de la Pasión: su silencio fue más grande que todas las palabras de los filósofos; le era tan fácil defenderse, destruir al adversario, y sin embargo no lo hizo, desdeñó hacerlo, despreció magnánimamente a sus acusadores (33). Por algo, escribe Orígenes en otra parte, cuando el ángel lo anunció a María dijo: "Será grande y se llamará Hijo del Altísimo" (Lc. 1,32); aun antes el salmista profetizó su venida en los siguientes términos: "Se lanzó como un gigante para recorrer la tierra" (Ps. 19, 6) (34).

La doctrina de los Padres fue recogida en la Edad Media, que acuñó la expresión "contemptus mundi". Gracias a este menosprecio del mundo, enseña Santo Tomás, el alma "no se engríe por los grandes honores, pues no los cree superiores a sí, sino que más bien los desprecia, y mucho más los mediocres y mezquinos. De igual modo no se desalienta por el deshonor, sino que lo desprecia como injusto" (35). El alma es verdaderamente señora, lo cual se manifiesta incluso en su dominio sobre los movimientos corporales: el magnánimo, por tender a las cosas grandes, que son pocas y requieren mucha atención, no sucumbe a la tentación de la velocidad, tan propia del hombre que tiende a muchas cosas y quiere realizarlas rápidamente; asimismo domina su lengua no consin-

(31) Cf. Hom. Tempore famis et siccitatis: PG 31,317.

(32) Cf. Clemente, Strom. VII, XI, 63.

(33) Cf. Contr. Cels. pref. 2.

(34) Cf. In Lev., Hom. XVI.

(35) II-II, 129, 2, ad 3.

tiendo a la tendencia de intervenir en toda discusión, sino que se reserva para los grandes debates (36). Este menosprecio de lo que es pequeño lo lleva además a no entrometerse en todas las obras convenientes, reservándose sólo para las grandes y más propias de él; hace también que evite la adulación y la hipocresía, que indican pequenez de ánimo; finalmente lo inclina a preferir las cosas "inútiles" porque siempre antepone lo honesto a lo útil (37).

Es este menosprecio el que comunica al alma la "parresía", el coraje frente a la adversidad, la disposición al martirio, fruto heroico de la paciencia. Es la virtud de los profetas que no temen anunciar el verbo aun a costa de su vida, la virtud de los mártires.

2. Magnanimidad y empuje en la acción

Desde Homero hasta los autores medievales ininterrumpidamente se ha destacado esta segunda faceta de la virtud, la faceta activa, conquistadora. Los helenos atribuían magnanimidad a la belicosa diosa Atenas, a los guerreros, incluso al toro furioso. Ser un hombre, "aner", significa para los griegos de los tiempos homéricos, mostrar en el combate un corazón valeroso; la grandeza del hombre, su perfección, su "areté", era ante todo, la excelencia en el coraje y la valentía. Grecia tipificó al magnánimo en la imagen del león.

Dentro del mundo heleno fue sobre todo Aristóteles quien mejor caracterizó este rasgo del magnánimo: la magnanimidad es para él la pasión de lo grande. Siendo la magnanimidad una virtud eminentemente juvenil, no será inútil releer su admirable retrato del joven (38), donde la describe sutilmente. Fue el mismo Aristóteles quien, al referirse a este aspecto de la virtud, acuñó la expresión "magnanimidad de los políticos", es decir, espíritu de empresa, de conquista, apetito de victoria y de gloria.

También esta faceta dinámica de la virtud fue ahondada por la reflexión cristiana. Ya el Antiguo Testamento describe al futuro Mesías como la encarnación de la magnanimidad: se le dará por nombre "Dios Fuerte" (cf. Is. 9,6). S. Pedro afirmó que esa profecía se había cumplido en Cristo: Dios ungió con poder a Jesús (cf. Act. 10, 38), poder divino que Cristo comunicaría a sus discípulos, directamente o a través del Espíritu Santo (cf. Lc. 9, 1; 24, 49).

La Edad Media exaltó con predilección este aspecto de la virtud. Al ideal de renuncia al mundo, tan propio de la magnanimidad, se agregaría, no para oponerse sino para completarlo, la faceta de la conquista. La Edad Media consagró la magnanimidad del caballero, encarnada en la figura de Carlomagno, siempre presto a combatir por la defensa y extensión de la Cristiandad. La magnanimidad pasó a ser sinónimo de valentía. Merece el trono quien "tiene la fe por escudo y la magnanimi-

(36) Cf. II-II, 129, 3, ad 3.

(37) Cf. II-II, 129, 3, ad 5.

(38) Cf. Ret. II, 12.

dad por coraza" rezaba un viejo adagio. La historia de las Cruzadas es el despliegue heroico de esta virtud.

S. Tomás no podía menos de incluir este aspecto en su síntesis. Para él, la magnanimidad es la virtud de la acción, así como la esperanza es la virtud motriz por excelencia. La magnanimidad es toda ella deseo, búsqueda, tendencia, impulso hacia la grandeza (39). Esta característica la descubre en el análisis mismo de la palabra "magnanimitas" que equivale a "magnitudo animi", y "animus" designa acá la potencia irascible, el instinto combativo y conquistador (40). Pero este apetito irascible incluye diversos aspectos: ataque y defensa, conquista y resistencia. La magnanimidad es más bien la virtud de la agresividad (41), del corazón presto al ataque, a la conquista, con la impetuosidad del león (42). Virtud que no se limita a inspirar la acción, sino que la sostiene, la anima y la conduce a su término; no se contenta con aspirar a lo grande, lo realiza; es, a la vez, la virtud de las grandes iniciativas y la virtud de las felices culminaciones, en una palabra es, en toda su amplitud, la virtud de la acción (43).

III. LOS PECADOS CONTRA LA MAGNANIMIDAD

Algunos vicios se oponen a la magnanimidad por exceso, es decir, por una búsqueda desordenada del honor, como son la vanagloria, la presunción y la ambición; y otro por defecto, es decir, por renuncia a la grandeza, a saber, la pusilanimidad.

1. La vanagloria

Gloria significa cierto esplendor, efecto de la belleza; es la manifestación de lo bello. Propiamente quiere decir que el bien de uno llega al conocimiento y encuentra la aprobación de la multitud. Tomada la gloria en sentido más amplio, no sólo consiste en el conocimiento laudatorio de

[39] Cf. In II S., 38, 1, 2, ad 5.

[40] Cf. II-II, 129, 1, obj. 1 y ad 1.

[41] Cf. II-II, 128, art. un., c.

[42] Cf. I, 55, 3, ad 3.

[43] Según los autores griegos, la magnanimidad, virtud de la acción, en cierto modo lo es también de la contemplación. Como escribe A. J. Festugière en "Contemplation et vie contemplative selon Platon" (Paris, 1936), trazar el retrato del "magnánimo" en Platón es trazar el retrato del "contemplativo": el alma contemplativa se recoge y así se hace apta para una mejor acción. Si hay un rasgo que caracteriza al contemplativo de Platón es que al mismo tiempo debería ser normalmente un hombre de acción, un "político" (cf. Platón, República, 484-490). De manera semejante para Aristóteles el magnánimo es ante todo un hombre de ocio, un hombre que, antes de obrar, contempla lo que es conforme a la virtud. Ollé-Laprune ha escrito una bellísima página sobre este ideal griego del magnánimo, mezcla de acción y contemplación: "No agota en las necesidades de la vida cotidiana todas las fuerzas del alma, ni se deja absorber íntegramente en las ocupaciones de la vida corriente, por interesantes e importantes que puedan ser; no se compromete sin reserva, permanece siempre libre, guarda para sí algo, de modo que pueda, no ya retomarse, pero sí recogerse y contemplar; despliega, por ejemplo, en la administración de la ciudad, la actividad más ardiente, y sin embargo, no hace sino pasar por las funciones públicas... Cualquiera sea la cosa que haga, no está de tal modo apegado a su obra que en un momento determinado no sea capaz de dejarla y se vuelva a encontrar dueño de sí... No la indolencia sino el alivio tras la tarea cumplida, el gozo de pertenecerse, una acción fácil, apacible, sin tensión, no sin embargo carente de dirección ni de objeto, soló, una ocupación libre, que recree, que divierta, sin ser fútil, una manera agradable de pasar el tiempo, de dejar pasar, sin amontonar penosamente los instantes fugitivos" (Essai sur la morale d'Aristote, Paris, 1881, pp. 59-61).

la multitud, sino también en el conocimiento por parte de pocos, de uno solo o de sí mismo únicamente, al considerar su propio bien como digno de alabanza. Conocer y aprobar el bien propio no es pecado, ni lo es el querer que otros aprueben nuestras buenas obras ya que Cristo dijo: "Luzca vuestra luz ante los hombres" (Mt. 5, 16) (44). En cambio cuando la gloria que se busca es vana, dicho impulso se hace pecaminoso, ya que todo deseo de algo vano está viciado de raíz.

Es vana la gloria que se busca sea por un bien que no se posee —el motivo es entonces inexistente— sea por un bien que no la merece —el motivo es entonces insuficiente. Es vana la gloria que proviene de los que son incapaces de juzgar adecuadamente acerca del bien que está en nosotros; por eso la gloria humana, los honores humanos son siempre precarios, y sería vanidad hacer de ellos gran caso (45); el vanidoso "ama más la gloria de los hombres que la gloria de Dios" (Jo. 12,53). La búsqueda de la gloria es también irracional si se la persigue por sí misma, haciendo de ella un fin; es natural desearla, pero sólo como consecuencia de la virtud, como un efecto que encuentra en ésta su principio y su fin (46); hacer obras de virtud sólo por la gloria que de ellas resulta es un desorden que destruye la misma virtud. El hombre no puede desear la gloria para sí como si él fuese el término final de la misma, sino para la gloria de Dios y la salvación del prójimo, "de modo que viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos" (Mt. 5,16).

Santo Tomás coloca la vanagloria o vanidad entre los excesos opuestos a la magnanimidad. Pero se trata de un exceso completamente subjetivo: el vanidoso busca de una manera desordenada lo que cree ser la verdadera grandeza y ansía los pequeños honores por los que el magnánimo no siente sino desprecio (47). En realidad se basa en una falsa apreciación, dejándose seducir por falsas grandezas, dando más importancia a la opinión que a la verdad. La pretendida grandeza donde pone su gloria no es sino pequeñez a los ojos del magnánimo (48).

La vanagloria es para Santo Tomás pecado capital, engendrador de muchos otros pecados. Son hijas de la vanagloria: la jactancia, por la que el vanidoso gusta exaltar su presunta excelencia; el afán de novedades, que tanto admiran los hombres; la hipocresía; la tendencia a las contiendas (el magnánimo sólo riñe por cosas grandes); la pertinacia en el juicio; la presunción; etc. (49).

2. La presunción

La presunción es una esperanza desordenada, no porque se refiera a una falsa grandeza —ya que el presuntuoso tiende a la verdadera grandeza— sino porque se comporta como si fuera posible alcanzar un

(44) Cf. II-II, 132, 1, c.

(45) Cf. ib.

(46) Cf. De malo 9, 1.

(47) Cf. II-II, 132, 2, ad 1.

(48) Cf. II-II, 132, 2, ad 2.

(49) Cf. II-II, 132, 5, c; 2, ad 3.

objeto que en realidad está fuera de su alcance. A veces el empuje pasional corrompe el juicio de la razón, le hace creer posible lo que no lo es; de ahí que el presuntuoso intenta empresas que superan sus propias fuerzas. La presunción proviene así de la vanagloria (50).

Lo que hace de la presunción un vicio, no es pues su objeto, que es excelente, la verdadera grandeza del hombre, la grandeza en la virtud. Lo que hace de ella un vicio y un exceso es la falta de proporción entre el agente y el fin, la impotencia del presuntuoso para realizar su anhelo, su pequenez que contrasta con la grandeza anhelada (51). La presunción es el pecado de los débiles.

3. La ambición

Consiste este pecado en la apetencia desordenada del honor, sea por pretender alabanza de algo que no existe, sea por buscar el honor para sí mismo sin referirlo a Dios, sea por relamerse en el honor no poniéndolo al servicio del prójimo (52).

Y así como por el apetito del honor, cuando se mantiene dentro de los justos límites, el hombre se mueve a obrar el bien y a apartarse del mal, así cuando lo desea inmoderadamente puede serle ocasión de obrar muchos males. El ambicioso sólo se interesa por recibir honor, de cualquier manera sea. Santo Tomás llega a decir que los que sólo obran por el honor aunque obren el bien y eviten el mal, no son verdaderamente virtuosos (53).

Vanagloria, presunción, ambición: tres vicios que se oponen por exceso a la magnanimidad. Pero de distinta manera: la vanagloria, que reside en la falsa estimación del sujeto, porque considera como grande la gloria que desea y tiende a ella aunque sea al precio de su dignidad; la presunción, que mira más bien al fin intentado, emprendiendo obras grandes desproporcionadas a sus fuerzas; la ambición, que atiende a la materia, el honor, buscado sin medida (54).

4. La pusilanimidad

Es quizás el vicio que se opone más radicalmente a la magnanimidad. Ya lo decía Platón: "La mezquindad de espíritu es lo más opuesto, creo yo, a un alma que debe buscar siempre lo divino y lo humano en su plenitud y universalidad" (55). Pusilánime es quien se cierra a la grandeza, siendo capaz de alcanzarla. Consiguientemente no puede ser pusilánime sino el virtuoso, si bien la pusilanimidad va debilitando su virtud. La pusilanimidad —pusilla anima: alma pequeña— es una falta de esperanza, o una desesperación ilegítima que separa al alma de lo que es grande.

Las causas de la pusilanimidad son muy diversas. Santo Tomás las

(50) Cf. De malo 8, 3, ad 1; II-II, 21, 4, c.

(51) Cf. II-II, 130, 2, c.

(52) Cf. II-II, 131, 1, c.

(53) Cf. II-II, 131, 1, ad 3.

(54) Cf. II-II, 132, 2, ad 2 y 131, 2, ad 1.

(55) Rep. 486 a.

reduce a dos categorías: causas intelectuales y causas afectivas. La principal causa intelectual es la ignorancia en que el alma se encuentra de su propia condición, de sus capacidades y de su vocación. Ignorancia culpable, porque proviene de la pereza en razón de la cual desdeña medir sus fuerzas o cumplir lo que puede (56). Asimismo es causa de pusilanimidad la ignorancia de la verdadera grandeza del hombre: ignorancia culpable, también ésta, porque proviene generalmente del espíritu de placer. El atractivo de los placeres, sobre todo de los placeres carnales, ahoga en el alma el gusto de la grandeza y de la dificultad. Un cuerpo demasiado delicado, un alma impura están condenados a la pequeñez, a una irremediable pusilanimidad (57). La pereza y la lujuria empequeñecen el espíritu.

La principal causa afectiva de la pusilanimidad es el temor a fracasar en empresas de las que equivocadamente se cree superan la propia capacidad (58). En efecto, ese temor origina la desesperación (59). Todo lo que mantiene al alma en el temor, lo que la deprime, engendra pusilanimidad. Es el caso de un alma ultrajada, que ha quedado envilecida a sus propios ojos; es el caso de un alma abrumada de tristeza —de mala tristeza— que queda como separada de los pensamientos sublimes y de las alegrías de la esperanza (60). El alma deprimida por el temor o la tristeza difícilmente puede ser elevada por la esperanza; cae en brazos de la desesperación que le hace rehuir toda obra grande.

La pusilanimidad es un verdadero pecado porque atenta contra la ley puesta por Dios en el hombre que le impele a desplegar toda la actividad de que es capaz. Es el pecado de aquel siervo que enterró el dinero que había recibido de su señor, y no negoció con él. "Así como por la presunción se sobrepasa la propia capacidad al pretender más de lo que se puede, así el pusilánime falla en esa proporción con la capacidad propia al negarse a tender hacia lo que es proporcionado a la misma" (61). Es un pecado tanto más serio cuanto que condena a la mediocridad. Según Santo Tomás es de suyo más grave que la misma presunción porque hace que el hombre se aparte del bien (62).

Pareciera paradójal decir que la pusilanimidad está en relación con el orgullo. Pero es así, efectivamente, porque la pusilanimidad consiste en la pequeñez de un alma que, impotente para abrazarse con la verdadera grandeza, que es la de las cosas divinas, tiene por grandes las cosas pequeñas, y fácilmente se enorgullece de poseerlas. Así el orgullo, que es una caricatura de la magnanimidad, procede de la pusilanimidad, que es una humildad viciosa. Por otra parte lo recíproco es verdadero: la humildad viciosa nace a su vez del orgullo, porque nada

(56) Cf. II-II, 133, 2, ad 1.

(57) Cf. II-II, 20, 4, c.

(58) Cf. II-II, 133, 2, c.

(59) Cf. I-II, 45, 2, ad 2.

(60) Cf. II-II, 20, 4, ad 3.

(61) II-II, 133, 1, c.

(62) Cf. II-II, 133, 2, ad 4.

abaja más el alma como hacer gran caso de los bienes de acá abajo. A este respecto escribe S. Juan Crisóstomo: "¿Qué cosa hay más humillante para los hombres que sumergirse en la riqueza, en el poder, en la gloria? Hay en ello una doble humillación: esos infelices se arrastran por la tierra, tienen estas cosas por grandes, a la manera de los niños que tienen por grandes las cosas pequeñas, sus juguetes. La opinión de los niños no demuestra que esos objetos sean grandes, demuestra sólo que el espíritu de los que las admiran es débil y humilde, en el mal sentido de la palabra. Pero en un caso es la falta de edad y la naturaleza, en el otro, es un vicio de la voluntad. ¡Ser hombre, haber llegado a la madurez de la edad, y tener por gran cosa las mesas bien servidas, las prostitutas y el lujo! ¿Qué cosa más humillante? (63).

IV. MAGNANIMIDAD Y HUMILDAD

Acabamos de referirnos a la humildad viciosa, a la falsa humildad, así como a la frecuente conexión entre pusilanimidad y orgullo. Trate-mos ahora de la verdadera humildad y comparémosla con la magnanimidad. A primera vista el binomio magnanimidad-humildad pareciera incompatible. Sin embargo no es así. Lo que se expresa en la magnanimidad es una afirmación de la fuerza del hombre, un ideal de grandeza del hombre. Ahora bien, la humildad no contradice este ideal; por el contrario, reconoce en el hombre su fuerza y su grandeza, pero ve en ellas un don de Dios. Más aún, el gesto de humildad por el cual el hombre reconoce en su fuerza y en su grandeza un don de Dios no es la negación de esta fuerza y esa grandeza: es su ofrenda, su consagración.

1. En la Sagrada Escritura

Si vamos al mundo de la Biblia, advertimos cómo en ella se subraya la radical inanidad de la fuerza del hombre dejado a sí mismo. El hombre es llamado a participar en una grandeza superior, a tomar parte en el ámbito de las "magnalia Dei", en el cual su mera fuerza natural es nada. "Dice Yavé: Que no se gloríe el fuerte de su fortaleza" (Jer. 9,22.).

La Fortaleza es más bien un atributo divino. Yavé es el vigor, que consolida las montañas (cf. Ps. 65, 7). "Sólo en Dios está el poder" (Ps. 61,12). Ahora bien, Dios puede comunicar al hombre esta fortaleza que posee como propia. Pero ¿cómo el hombre recibe tal don? A esta pregunta responde casi cada página de la Biblia. El hombre se abre por la esperanza al don de la fortaleza que le ofrece Dios. "Acuérdate de tu Dios, porque es Él quien te da la fortaleza" (Deut. 8,18). El hombre no debe contar consigo si quiere contar con Dios; debe en cierto modo renunciar a su fuerza de hombre si quiere recibir la Fuerza de Dios. El salterio todo está hecho de este contraste: por un lado gritos de dolor,

(63) In Ps. 142, 3: PG 55, 450-1.

de angustia, de confesión de la nada del poder humano, y por el otro, expresiones de una absoluta confianza, de una inquebrantable esperanza fundada en la fortaleza de Dios (cf. por ej. ps. 10; 31; etc.).

Esto es lo fundamental: no se trata de que el hombre renuncie a la fuerza, que quede desarmado, sino que por un proceso de vaciamiento interior —de humildad— se revista de la fuerza misma de Dios. En lugar de sus pobres fuerzas humanas, será en adelante la fortaleza misma de Dios la que en él obra. La fortaleza que entonces se manifestará en el hombre no será ya esa fuerza humana cuya vanidad era evidente, sino una nueva fuerza, la invicta fortaleza divina. “Los que confían en Yavé renuevan las fuerzas, echan alas como de águila” (Is. 40,31). Es algo más que una mera comunicación de poder; Dios mismo se hace la fuerza del hombre: “Mi Dios es mi fuerza” (Is. 49,5).

La Encarnación del Verbo lleva a su plenitud la enseñanza veterotestamentaria. Cristo es la Fortaleza de Dios hecha carne en la debilidad de un impresionante anonadamiento. Jesús es la expresión más perfecta de esa rara mezcla de humildad y fortaleza, de abajamiento y magnanimidad, que une en sí la debilidad del hombre y la grandeza de Dios.

2. En la Patrística

El mundo de los Padres nos ofrece una rica reflexión sobre el binomio humildad-magnanimidad. Para S. Agustín el fundamento de la humildad se encuentra en la consideración misma de la naturaleza humana: “Hombre, ¡conoce que eres hombre! Toda la humildad para í es conocerte” (64). Humildad es sobretodo reconocimiento de la dependencia del hombre creado frente al Dios creador. Mientras más recibe, mayor debe ser la humildad, según aquello del Sirácida: “Cuanto más grande seas, más humilde debes ser” (Ecli. 3,20). Humildad no es pues sinónimo de pusilanimidad, ni consiste en rehuir las grandes obras, sino por el contrario, en “ser grande en buenas acciones y humillarse a sí mismo en pensamiento” (65). Los grandes deben saber que no tienen de sí mismos su grandeza sino que ella es un regalo de Dios, de quien desciende todo don excelente: habiendo recibido más de Dios, más deben humillarse delante de El (66).

Hemos visto cómo el “contemptus mundi” era una de las características de la magnanimidad. El estoico que aspiraba a la grandeza menospreciaba el mundo, pero el hombre quedaba excluido de dicho menosprecio. El cristiano que aspira a la grandeza da un paso más: en su “menosprecio” del mundo incluye al hombre mismo. Lo que el cristiano menos-precia es la creatura, que no debe disputar su corazón al Creador, ante el cual no es sino nada; pero él mismo es creatura, y por tanto debe menos-preciarse a sí mismo. Como se ve, la humildad no implica en modo alguno la renuncia a la magnanimidad. ¿Qué es en efecto la

(64) Tract. in Io. XXI, 16.

(65) S. Juan Crisóstomo, Hom. de incomp. V, 6: PG 48, 745.

(66) Cf. S. Agustín, De sancta virg. 42: PL 40, 420-1.

magnanimidad? El desprecio de las cosas creadas en aras de la grandeza: en ese desprecio reside la verdadera grandeza del hombre. Ahora bien, si el hombre desprecia las cosas creadas, ¿cómo no se despreciará a sí mismo, puesto que él es una creatura? Así la magnanimidad engendra la humildad, y recíprocamente la humildad engendra la magnanimidad.

Escribe S. Juan Crisóstomo: "Nada hace tan admirable al cristiano como la humildad. Escucha a Abraham. ¿Acaso no dice: "Yo no soy sino polvo y ceniza" (Gen. 18,27)? Escucha a Dios mismo: ¿Acaso no dice que Moisés era el más manso de todos los hombres (Núm. 12,3)? Nadie, en efecto, fue más humilde que Moisés. ¡Y, sin embargo, era el jefe de un gran pueblo, había sumergido como moscas en el mar al rey de los egipcios y a todo su ejército, y, después de haber realizado tantas maravillas en Egipto, después de tantas hazañas en el paso del Mar Rojo y en el desierto, cuando tantos hechos daban testimonio de su grandeza, obraba como si hubiera sido un hombre entre los otros, era el más humilde de los hombres! ¡Por eso despreció los palacios de los reyes, porque era humilde; la humildad crea un corazón sano, un corazón elevado! ¡No adviertes, en efecto, cuánta grandeza de alma, cuánta magnanimidad se necesita para desdeñar hasta la casa, hasta la mesa real! Los reyes, entre los egipcios, eran honrados como dioses, gozaban de una infinita riqueza, de mil tesoros. Y sin embargo Moisés deja todo eso, aparta de sí los cetros de Egipto, y va hacia los cautivos..., corre hacia aquellos por quienes los mismos esclavos sentían horror. ¿Qué mejor prueba que es humilde quien es también grande y magnánimo? El orgullo, en efecto, nace de un alma vulgar y de un espíritu sin nobleza; en cambio la humildad, de un corazón generoso, de un corazón magnánimo" (67).

Y concluye: "¡Seamos pues, humildes, para ser grandes!... Apliquémonos a adquirir la verdadera grandeza, la que nace de la humildad. ¡Consideremos la naturaleza de las cosas humanas, a fin de abrazarnos en el deseo de las realidades futuras! Porque no hay otro camino para llegar a la humildad que el deseo de las cosas divinas y el desprecio de las cosas presentes. Imaginemos a un hombre que, llamado a la realeza se le ofrece en lugar de la púrpura real un honor reservado a los simples particulares: ¡no hará ningún caso! Así nosotros, no haremos más que reír de las cosas presentes, si es que verdaderamente deseamos el honor que nos espera en el cielo" (68). En otro lugar, el Crisóstomo es aún más lapidario: "No hay humildad que no vaya a la par con la magnanimidad; no hay orgullo que no provenga de la pusilanimidad" (69).

El humilde atribuye menos precio al mundo y a sí mismo que a Dios. "Ad maiora natus sum" puede decir con S. Luis Gonzaga; he na-

(67) Hom. in ep. I ad Cor. 1, 2: PG 61,15.

(68) Ib. 3: PG 61, 16.

(69) Hom. in Io. LXXI, 2: PG 59,386.

cido para cosas mayores. En efecto, ¿qué hay más grande que Dios? Todo cristiano ha de unir indisolublemente la humildad, que lo abaja ante Dios al cual debe todo, con la magnanimidad, que lo eleva hacia Dios donde se encuentra su felicidad. Acá en la tierra es sobre todo la humildad la que se destaca: es el camino; pero en el cielo, la patria definitiva, se revelará en todo su esplendor la grandeza: es el término (70).

S. Paulino de Nola, en carta a S. Amando de Burdeos, se refiere a este tema. Allí le habla a su amigo de esa vía real que es Cristo, mediador entre Dios y los hombres, el cual nos abre, entre lo divino y lo humano, el gran camino que lleva directamente a su reino, sin permitir que nos perdamos a izquierda o derecha: humildes en nuestro corazón y grandes en las obras, a ejemplo de Cristo humilde de corazón y grande en majestad; así evitaremos al mismo tiempo caer a la izquierda, en el bajo fondo del pecado, y dejarnos llevar a la derecha, más alto de lo justo, por la exaltación de la presunción, conscientes de nuestra pequeñez en nosotros mismos y de nuestra grandeza en Dios (71).

¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? canta con el salmista S. Gregorio de Nazianzo: "Soy pequeño y grande, humilde y elevado, mortal e inmortal, terrestre y celeste" (72).

3. En la Edad Media

La doctrina bíblico-patristica sobre la humildad-magnanimidad siguió siendo profundizada en el transcurso de la Edad Media. En general, para los autores medievales, la magnanimidad no consiste sino en el gusto de las verdaderas grandezas y el desprecio de las falsas, que no son más que pequeñeces, es decir, en el gusto de las cosas celestiales y el desprecio de las terrenales.

Limitemos nuestra investigación acerca de esta época a un autor tan típico de la misma como es S. Bernardo. Según él, el hombre es al mismo tiempo pequeño y grande. Si se considera en sí mismo, en lo que tiene de sí mismo, entonces es nada. Si se considera en el corazón de Dios y en lo que recibe de Dios, entonces es grande, pero grande en Dios, puesto que es Dios quien lo hace grande (73). Para S. Bernardo, fue María Santísima quien mejor unió la mayor magnanimidad con la más profunda humildad: "Por un inefable artificio del Espíritu Santo, a tanta humildad se juntó tanta magnanimidad en lo íntimo del corazón virginal de María, para que (como dijimos antes de la integridad y fecundidad) se volvieran igualmente estas dos estrellas más claras por la mutua correspondencia, porque ni su profunda humildad disminuyó su magnanimidad, ni su excelsa magnanimidad amenguó su humildad, sino que, siendo en su estimación tan humilde, era no menos magnánima cuando se trataba de creer en la promesa divina, de suerte que aun-

(70) Cf. S. Agustín, Serm. 96, 3: PL 38, 586.

(71) Cf. Ep. 12: PL 61, 204.

(72) Or. fúnebre de Cesario 23, 2.

(73) Cf. Serm. V. in ded. eccl. 5-6: PL 183, 530-2.

que no se consideraba a sí misma sino como una pequeña esclava, de ningún modo dudaba que había sido escogida para este incomprensible misterio, para este comercio admirable, para este insondable sacramento, y creía firmemente que había de ser luego verdadera madre del que es Dios y hombre. Tales son los efectos que en los corazones de los escogidos causa la excelencia de la divina gracia, de forma que ni la humildad los hace pusilánimes ni la magnanimidad arrogantes, sino que estas dos virtudes más bien se prestan mutuo apoyo, para que no sólo ningún orgullo se introduzca por la magnanimidad, sino que por ella principalmente crezca la humildad; con esto se vuelven mucho más penetrados de temor y de gratitud al dador de todo don. Recíprocamente evitan que tenga entrada alguna en su alma la pusilanimidad con ocasión de la humildad, porque cuanto menos presume cada uno de su propia virtud, aun en las pequeñas cosas, tanto más en las grandes confía en el poder de Dios" (74).

4. La síntesis tomista

La doctrina precedentemente expuesta encuentra, sin duda, una expresión magistral en el Doctor Angélico. Veamos ante todo lo que nos dice de la **humildad**. Para Santo Tomás la humildad es una virtud esencialmente religiosa, en estrecha y vital conexión con la virtud de religión (aunque en la clasificación lógica se relaciona con la virtud de la templanza). Humildad y religión, se mueven ambas en el ámbito del "horror sagrado", del temor reverencial. Pero mientras en la segunda, que conserva toda ella su mirada fija en Dios, este sentimiento se expande en gesto de culto y afirmación de la grandeza de Dios, en la otra, por la que el hombre se convierte sobre sí para compararse con Dios, este sentimiento se expande en un gesto de dilución y confesión de la propia nada.

Por eso la humildad no es ante todo el fruto de la comparación con los demás, sino de la comparación con Dios. El hombre pone de un lado a Dios y todo lo que es de Dios, y del otro a sí mismo y todo lo que es de sí, y compara. Ve entonces no solamente que Dios lo supera infinitamente en razón de su propia naturaleza, sino también que a Dios pertenece todo lo que en él y en el mundo hay de bondad, de perfección y de ser: todo ello es obra de Dios. Frente a ello ve que lo que pertenece como propio al hombre es su imperfección, su limitación, su misma nada, porque si Dios se retirase de él, el hombre recaería en la nada. Citemos el texto de Santo Tomás: "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 pertenece a la salvación y perfección" (75).

Entonces el hombre se abisma ante la grandeza de Dios, se inclina delante de Él en sumisión absoluta. Esto es esencialmente la humildad,

(74) Serm. in Dom. infra oct. Assumpt. 13: PL 183, 437.

(75) II-II, 161, 3, c.

la sumisión del hombre a Dios. "La humildad, como virtud especial, considera principalmente la sujeción del hombre a Dios, por el cual también se sujeta a otros humillándose" (76). Se comprende así cómo la humildad conviene a todo hombre, aun al más grande, porque el hombre más perfecto, comparado con Dios, es imperfecto, y la humildad consiste en reconocer en sí esta imperfección, la imperfección de la creatura delante de su Creador. "Hay dos clases de perfección —escribe Santo Tomás—. Una absoluta, carente de todo defecto, tanto en sí mismo como en relación con los otros seres. En este sentido, sólo Dios es perfecto, y en Él no cabe humildad sino en virtud de la naturaleza asumida. Pero puede hablarse también de una perfección relativa, es decir, perfección según las exigencias de la propia naturaleza, del tiempo, del estado, etc. Y de este modo el hombre virtuoso es perfecto, aunque su perfección, comparada con la de Dios, se muestra deficiente. "Todas las cosas delante de Dios son como si no existieran", dice Isaías (40,17). Por eso a todo hombre corresponde la humildad" (77).

Para Santo Tomás la humildad es como el cimiento de todo el edificio espiritual: "Lo que es primero en la adquisición de las virtudes puede entenderse de dos formas. Primero, en cuanto que remueve los obstáculos que se oponen a la virtud. En este sentido la humildad ocupa el primer puesto: expulsa la soberbia, a la que Dios resiste, y hace que el hombre se someta al influjo de la divina gracia en cuanto que desvanece la inflación de la soberbia, como enseña Santiago: "Dios resiste a los soberbios y da gracia a los humildes" (4,6). Tal es el modo como la humildad tiene razón de fundamento del edificio espiritual" (78). A partir de este fundamento el alma se abre al rocío divino: "Es la humildad cierta disposición para el libre acceso del hombre a los bienes espirituales y divinos" (79).

Una vez expuesta la doctrina tomista sobre la humildad, veamos ahora cómo el Doctor Angélico compagina esta virtud con la magnanimidad. Ante todo las dos virtudes convienen en cuanto que ambas someten al hombre a la recta razón: la humildad, reprimiendo el apetito para que no aspire a cosas grandes fuera de la recta razón, y la magnanimidad, impulsando al alma a lo grande según la recta razón; por donde se ve que no sólo no se oponen sino que se complementan (80).

El alma humilde se vacía de sí. Y por eso se llena de Dios. Si el hombre contara con sus solas fuerzas, lo grande a lo que podría tender sería realmente pequeño; contando en cambio con las fuerzas mismas de Dios, puede apuntar a cosas mucho mayores, a cosas divinas. "Aspirar a bienes mayores confiando en las propias fuerzas es contrario a la humildad; pero el aspirar a cosas mayores confiando en el auxilio divino no va contra la humildad, ya que tanto más nos elevamos

(76) II-II, 161, 1, ad 5; cf. también 2, ad 3; 162, 5, c.

(77) II-II, 161, 1, ad 4.

(78) II-II, 161, 5, ad 2.

(79) II-II, 161, 5, ad 4.

(80) Cf. II-II, 161, 1, ad 3.

hacia Dios cuanto más nos sujetamos a Él por la humildad. Por eso escribió S. Agustín: "Una cosa es elevarse hacia Dios, y otra elevarse contra Dios. Quien se prosterna ante Él, por Él es exaltado; quien se exalta contra Él por Él es arrojado" (81).

Humildad y magnanimidad constituyen —lo dijimos antes— el fundamento moral de la esperanza, la cual está como apuntalada por estas dos hermosas virtudes. "La humildad refrena la presunción de la esperanza, y la magnanimidad reafirma el ánimo contra la desesperación. . . La razón de reafirmar el ánimo contra la desesperación es la consecución del propio bien, no sea que desesperado el hombre se haga indigno del bien que le competía; en cambio la razón principal para reprimir la presunción de la esperanza se toma de la reverencia divina en atención a la cual el hombre no se atribuye a sí más de lo que le compete según el grado concedido por Dios. Se ve así cómo la humildad principalmente dice sujeción del hombre a Dios" (82).

Santo Tomás habla como teólogo. Sabe que por encima de la magnanimidad adquirida, hay una magnanimidad infusa, y por encima de la humildad adquirida, una humildad infusa. La humildad infusa no tiene solamente por regla la razón, que le muestra la nada de la creatura ante el Creador, como acontece en la humildad adquirida, sino la razón iluminada por la fe, que abaja aún más al pecador ante el Dios al que ha ofendido, y al redimido ante el Dios que ha muerto por él. La humildad cristiana enseña que el hombre ha recibido de Dios no sólo el ser cuando era nada, pero también el don de la vida divina, de la gracia y de la caridad, cuando era pecador. La humildad cristiana sabe que no sólo tiene permanente necesidad de ser sostenida en el ser por la omnipotencia creadora, sino también de ser constantemente sostenida en el bien por la gracia gratuita sin la cual nada puede. Tales consideraciones hacen que la humildad alcance profundidades que los paganos no podían siquiera imaginar y que sólo el cristianismo ha dado a conocer. Pero al mismo tiempo que la humildad infusa, que es la humildad cristiana en su sentido más perfecto, abaja al hombre hasta niveles insospechados al pagano, la magnanimidad infusa, que es la magnanimidad cristiana en su sentido más cabal, lo exalta más arriba de lo que jamás un pagano hubiera soñado. Porque si la magnanimidad adquirida tiene por regla la razón y por fin la grandeza del hombre, la magnanimidad infusa tiene por regla la razón iluminada por la fe y por fin la eminente grandeza de quien ha sido llamado a ser hijo de Dios.

Santo Tomás ha elaborado así una síntesis admirable. El cristiano magnánimo sabe que las fuerzas mismas gracias a las cuales tiende a la grandeza son un don de Dios y que no podría tender a esas alturas sin la ayuda de Dios. Por eso el cristiano es al mismo tiempo humilde y magnánimo; por ser magnánimo, medirá sus fuerzas, y habiéndolas encontrado suficientes, se juzgará digno de la grandeza y emprenderá

(81) II-II, 161, 2, ad 2.
(82) II-II, 161, 2, ad 3.

con confianza su logro; por ser humilde, se juzgará indigno, sin el socorro de Dios, de tamaña grandeza, pero esta reflexión de ningún modo debilitará su impulso ascensional sino que lo empaparará de gratitud hacia el Dios que lo ha hecho posible.

Santo Tomás encuentra de este modo la solución final: "En el hombre existe algo grande, que posee por un don de Dios, y algo defectuoso, que le corresponde por la debilidad de la naturaleza. La magnanimidad hace que el hombre se dignifique en cosas grandes considerando los dones recibidos de Dios... La humildad, en cambio, hace que el hombre se tenga por poca cosa considerando sus propios defectos... Queda así claro que la magnanimidad y la humildad no son contrarios, aunque parezcan tender a cosas opuestas, porque lo hacen según diversas consideraciones" (83).

Con este admirable y complexivo texto ponemos fin a nuestra investigación. Hoy, más que nunca, según decíamos al comienzo, se necesitan hombres magnánimos, de grandes iniciativas, que sepan enfrentar los graves acontecimientos de nuestro tiempo con la fuerza misma de Dios, hombres llamados al "magis", tan contrario a la mediocridad, hombres al mismo tiempo humildes, conscientes de su pequeñez, vaciados de sí, que hagan suya la expresión del Apóstol: "Sé en Quién me he confiado". Y que puedan entonar ese canto de la magnanimidad y de la humildad que es el Magnificat. "Hizo en mí grandes cosas el que es poderoso". "Hizo en mí": he aquí la expresión del humilde, que habla en tercera persona, que se deja hacer por Dios; "grandes cosas": he aquí la voz del magnánimo, de María Santísima quien sólo tras haberse vaciado totalmente de sí fue llenada plenamente por Dios, convirtiéndose su seno en sagrario del Verbo encarnado. La humilde por excelencia, aquella esclava del Señor cuya humildad atrajo la mirada y el corazón de Dios, es la misma que dio a luz la salvación del mundo, la obra más grande jamás realizada en toda la historia de la humanidad. Por eso la "llamarán bienaventurada todas las generaciones".

P. ALFREDO SAENZ S. J.

(83) II-II, 129, 3, ad 4.