

## ¿POR QUÉ MOTIVO LAS CUATRO VIRTUDES SE LLAMAN CARDINALES? PEDRO LOMBARDO, ALBERTO MAGNO Y TOMÁS DE AQUINO

Fernando Gabriel Martin De Blassi  
CONICET-UNCUIYO-Mendoza (Argentina)

**Resumen:** *El presente trabajo procura explicitar, por medio de un recorrido analítico a la vez que descriptivo, la fundamentación de Pedro Lombardo acerca del tema de las cuatro virtudes cardinales en su Ordo Sententiarum III, d.33. Sobre la base de tal exposición, se examinará también de qué manera ese mismo asunto es retomado y comentado tanto por Alberto Magno cuanto por Tomás de Aquino. El objetivo es descubrir ciertas constantes, rupturas o novedades doctrinales entre discursos que, a pesar de su distancia cronológica, comparten empero un tópico del mismo tenor.*

**Palabras clave:** *Alberto Magno, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, virtudes cardinales.*

**Abstract:** *This paper aims to specify, by an analytical and descriptive study, how Peter Lombard justifies the topic of the four cardinal virtues in his Ordo Sententiarum III, d.33. On the other hand, the analysis will focus on the commentary of Albert the Great about these passages, and Aquinas' statements concerning the issue of the four virtues. Our purpose is to discover certain continuities, breaks or doctrinal changes in three discourses which share a common topic, despite their chronological distance.*

**Keywords:** *Albert the Great, Peter Lombard, Thomas Aquinas, cardinal virtues.*

## 1. CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

O. Lottin ha señalado que el interrogante por la designación de la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza como virtudes cardinales constituye una problemática presente y común en varios autores medievales<sup>1</sup>. En el contexto de un amplio derrotero, pueden ser mencionados los nombres de Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle, Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino<sup>2</sup>. Esta serie de autores manifiesta que, a mediados del s. XII y en el curso del s. XIII, la *virtus* aún forma parte de disputas medievales en el proceso de codificación de la ciencia moral. A partir de una exégesis de fuentes de ese período y una reconstrucción histórica y filosófica de sus vías argumentativas, se ha apreciado en estudios contemporáneos que el estado de la cuestión en torno a la naturaleza de la virtud manifiesta un tema de especulación compleja, en torno a la cual se ofrecen diversas tesis de elaboración. Precisamente, la exégesis de una línea de textos, como son los de Alberto Magno y Tomás de Aquino, muestra un tratamiento teórico que se formula sobre la base del núcleo temático naturaleza-virtud y elucida, por lo demás, un análisis de la condición humana en el marco del desenvolvimiento teleológico de su finalidad perfecta<sup>3</sup>.

En este trabajo propongo explicitar, a partir de un recorrido tanto analítico como descriptivo, el modo en que es desarrollada la fundamentación de las virtudes cardinales en *Sent.* III, d.33 de Pedro Lombardo; a su vez, cómo se refleja ello en el *comentario* de Alberto Magno a ese *passus* y en otras afirmaciones de Tomás de Aquino sobre la misma temática. El objetivo es descubrir, o al menos atisbar, ciertas constantes, rupturas o novedades doctrinales entre discursos que, a pesar de su distancia cronológica, comparten un tópico del mismo tenor. Se procederá en primera instancia a reconsiderar la estructura textual que comprende el documento seleccionado de Pedro Lombardo, luego se analizará el a.2 del *comentario* de Alberto Magno, que versa específicamente sobre la pregunta: ¿por qué razón las cuatro virtudes principales se denominan cardinales? y, en tercer lugar, serán examinados ciertos aportes tomasianos a la cuestión de la índole cardinal que se predica de las cuatro virtudes más importantes<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> El presente trabajo es una versión ampliada y mejor elaborada de una ponencia más breve, titulada: "Pedro Lombardo y Tomás de Aquino en torno a *Sent.* III, d.33", que fuera leída en las IV Jornadas de Filosofía Patristica y Medieval, realizadas los días 20 al 22 de octubre de 2011 en la UNRosario, Argentina.

<sup>2</sup> Cfr. Odon LOTTIN, "Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250", en *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, III-2, Louvain, J. Duculot, 1949, cp. XII, p. 153 y ss.

<sup>3</sup> Cfr. Laura CORSO DE ESTRADA, "El binomio naturaleza-virtud en la teoría de la acción medieval: Pedro Lombardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino", en Rubén PERETÓ RIVAS (ed.), *Problemas de moral en la Edad Media*, Mendoza, CEFIM-SS&CC Ediciones, 2011, pp. 29-40.

<sup>4</sup> En la *diviso textus* de *In Sent.* III, d.33, Alberto Magno explica que Pedro Lombardo considera tres puntos en su distinción sobre las virtudes cardinales: sus definiciones singulares, por qué motivo se denominan cardinales y si acaso permanecerán en la vida eterna o no. Por su parte, el Doctor Universal manifiesta que su comentario estará organizado a partir de cuatro

Antes de ingresar *in medias res*, cabe señalar que la visión cuadripartita de las virtudes matrices de la vida moral llega a la elaboración ética del s. XIII como una tradición ya asentada a partir, incluso, de aportes filosóficos pre-cristianos. Sin embargo, y aun cuando más adelante se realicen las precisiones y aclaraciones necesarias, la cuestión particular del término *cardinal* como predicado de las cuatro virtudes principales es un asunto planteado dentro del escenario de la reflexión cristiana. Constituye una inquietud básica y común que remite, en última instancia, al interrogante por la consecución de la vida eterna a raíz de la práctica de las buenas obras. Este interrogante, por cierto, llega a ser un elemento doctrinal significativo para justipreciar, a partir de él, la principalidad de las virtudes de marras. Sobre la base de este planteamiento será definido el estatuto ontológico que se le asigna a las virtudes cardinales en la medida en que por ellas se vive rectamente en esta vida mortal y luego se ingresa en la vida bienaventurada.

## 2. EL TEXTO BASE DE PEDRO LOMBARDO. PRESENTACIÓN ANALÍTICA

Se expondrá a continuación, a modo de glosa, una recapitulación del texto fuente de Pedro Lombardo. Lo óptimo hubiera sido explicitar, en torno a este documento, una exégesis de matriz histórica y conceptual lo suficientemente compleja como para ofrecer un panorama de los diversos niveles interpretativos que convergen en la unidad discursiva en cuestión. El espacio y el recorte temático del que aquí se dispone, impiden tal esfuerzo exhaustivo. Por su parte, hay estudios que han encauzado tal empresa y se erigen en referencias bibliográficas primarias a los efectos de orientar análisis pormenorizados en relación con la denominación de virtud cardinal y sus supuestos ontológicos en el Medioevo<sup>5</sup>.

El pasaje de *Sent.* III, d.33 se titula: *De quatuor virtutibus principalibus*. Al comienzo del texto de la distinción, el Maestro Lombardo afirma que, luego de lo ya expuesto<sup>6</sup>, disertará acerca de tales virtudes que, además de principales,

artículos en los cuales se analizará primero el número de las virtudes cardinales (a. 1), luego por qué se denominan así (a. 2), en tercer lugar serán estudiadas sus definiciones singulares (a. 3) y, finalmente, será discutido si acaso permanecerán en la vida eterna o no (a. 4). Las citas y referencias proceden de *Alberti Magni Opera Omnia*, vol. XXVIII, cura ac labore Steph. Caes. Aug. Borgnet, Paris, Ludovicum Vivès, 1894, pp. 604-613.

<sup>5</sup> Cfr. Laura CORSO DE ESTRADA, "Tomás de Aquino y la justificación de la *virtus politica*", en Laura CORSO DE ESTRADA y Ma. Idoya ZORROZA (ed.), *Ius et virtus en el Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2011, pp. 51-61; *Naturaleza y vida moral: Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008, pp. 213-250; "Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana del L. XIX del *De Civitate Dei*", en *Diadoché* 1 (1998) 95-109.

<sup>6</sup> Pedro Lombardo ya ha tratado qué es la virtud en general en *Sent.* II, d.27, 1. Allí el Maestro Sentenciario se propone examinar: *De virtute, quid sit? et, Quid sit actus ejus*. Se trata de una definición de virtud que el Lombardo confecciona sobre la base de algunos pasajes del *corpus* agustiniano. Dice que "la virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive con rectitud, de la cual nadie usa mal, obrada sólo por Dios en el hombre [Virtus est (ut ait Augustinus) bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur]" (Cfr. San Agustín, *Contra Iulianum* IV, 3, 17 y 19; *De libero*

también se las llama cardinales. Ellas son: justicia, fortaleza, prudencia y templanza<sup>7</sup>. Apelando a la autoridad de Agustín, describe la naturaleza de cada una de esas virtudes tal como la presenta el Obispo de Hipona en *De Trinitate* (XIV, 9, 12). Manifiesta que la justicia es para socorrer a los míseros, la prudencia para prevenirse de las insidias, la fortaleza para sobrellevar con entereza las contrariedades y la templanza para moderar los deseos concupiscentes<sup>8</sup>. El pasaje en el que Agustín desarrolla la tesis citada por el Lombardo se titula: *An iustitia et ceterae virtutes desinant in futura vita*, y comprende una discusión acerca de si las cuatro virtudes permanecerán en la vida eterna o no<sup>9</sup>. Asimismo, el Maestro Lombardo asienta en el texto de la Escritura la realidad de tales virtudes. El pasaje reproducido corresponde al libro de la *Sabiduría* donde se lee: *Enseña la sobriedad y la prudencia, la justicia y la fuerza*<sup>10</sup> si bien añade a este *passus* y precisa en cuanto a su denominación que debe entenderse sobriedad (*sobrietatem*) por templanza y fuerza (*virtutem*) por fortaleza<sup>11</sup>.

A continuación, Pedro Lombardo acude a las palabras de Jerónimo, quien afirma que las cuatro virtudes se llaman cardinales porque por ellas se vive bien en esta vida mortal y luego se alcanza la vida eterna. Asevera asimismo que tales virtudes han sido de un modo pleno en Cristo, de cuya plenitud nosotros participamos<sup>12</sup>. En Él, ellas han tenido el mismo uso en la vida tanto terrena cuanto celeste<sup>13</sup>. A partir de esto, es dable señalar –como de hecho ha mostrado L. Corso en su reconstrucción de las elaboraciones pre-tomistas

*arbitrio* II, 19, 50; *Epístola* 194; textos disponibles en internet: <http://www.augustinus.it>). Esta definición permanecerá vigente en el s. XIII y será reinterpretada en el contexto de la predicación respecto de las especies de virtud. Tomás de Aquino precisa que la última parte de la proposición, donde se designa a Dios como causa eficiente de la virtud, circunscribe a la misma dentro del ámbito de la virtud infusa (Cfr. *ST* I-II, q.55, a.4, sol y ad. 6; Laura CORSO DE ESTRADA, “Recepción tomista de la doctrina aristotélica de la virtud como *héxis*”, en Héctor Jorge PADRÓN (Comp.), *Aristóteles*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, pp. 188-195.

<sup>7</sup> Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, d. 33: “Post praedicta, de quatuor virtutibus quae principales vel Cardinales vocantur, disserendum est: quae sunt Justitia, Fortitudo, Prudentia, Temperantia”. Las citas y referencias serán tomadas de MAGISTRI PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libri distinctae*, t. II (Liber III et IV), Romae, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1981<sup>3</sup>, pp. 187-189. Sin embargo, también he consultado la ed. PETRI LOMBARDI *Sententiarum Libri Quatuor*, Paris, Louis Vivès, 1892.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.*, d.33: “De quibus August. ait, Justitia est in subveniendo miseris, Prudentia in praecavendis insidiis, Fortitudo in perferendis molestiis, Temperantia in coercendis delectationibus pravis, [...]”.

<sup>9</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 9, 12. Las citas y referencias proceden de *Obras de San Agustín V*, ed. bilingüe, Madrid, BAC, 1948 (texto disponible en internet: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>).

<sup>10</sup> *Sab.* VIII, 7: “Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem”.

<sup>11</sup> Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, d. 33: “Sobrietatem vocat temperantiam, et virtutem vocat fortitudinem”.

<sup>12</sup> *Jn.* I, 16: “Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia”.

<sup>13</sup> Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, d. 33: “Hae virtutes Cardinales dicuntur, ut ait Hieron. quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad aeternam vitam pervenitur: quae in Christo plenissime fuerunt et sunt: de cujus plenitudine nos accepimus. In quo habuerunt usus eosdem quos in patria habent, et quosdam etiam viae”.

acerca de las virtudes cardinales— que si bien la especulación cristiana sobre las cuatro virtudes más importantes se asienta sobre el fundamento de la Revelación, no desconoce los aportes provenientes del acervo clásico en torno a esa materia<sup>14</sup>. Jerónimo mismo, que aquí es citado de modo expreso por el Lombardo, se refiere a estas *quatuor virtutes*, en la medida en que se oponen a cuatro perturbaciones: el gozo, la aflicción, la codicia y el temor. Jerónimo sostiene que estas virtudes han sido tratadas por los filósofos y que Cicerón ha disertado sobre ellas en sus libros *Sobre los deberes*<sup>15</sup>.

Si bien Pedro Lombardo acude a *De Trinitate* para dejar asentada a partir de allí la naturaleza de cada una de las virtudes cardinales, se observa que el Hiponense desarrolla ese pasaje en función de una problemática a la que precisamente lo conduce una sentencia de Cicerón. El asunto de fondo se refiere a si las virtudes en cuestión, por las cuales se vive rectamente en esta vida mortal, dejarán de existir en nosotros una vez que hayamos ingresado en la vida perdurable. Agustín mismo dice que esto es una cuestión asaz controvertida. En sentir de unos pocos —sostiene el Hiponense— cesarán y esta opinión pareciera ser verdadera si se trata de tres de las virtudes cardinales: prudencia, fortaleza y templanza. Sin embargo, Agustín alega que la justicia es inmortal y será perfeccionada en nosotros antes que dejar de existir. Más adelante comenta que las almas buenas serán dichosas por el conocimiento y la ciencia, es decir, por la contemplación de aquella naturaleza sumamente perfecta y amable, naturaleza creadora y sustentadora de todas las naturalezas. Por esta razón —arguye Agustín— si lo propio de la justicia es someterse a la potestad del que gobierna, entonces esta virtud es inmortal en absoluto y no dejará de existir en aquella vida feliz, toda vez que allí se estará sometido al principio y fundamento de todo orden y gobierno posibles: la naturaleza divina. Llegará a ser, más bien, de condición tan excelsa que no podrá ser ni mayor ni más perfecta<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. Laura CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral*, pp. 236-250.

<sup>15</sup> Cfr. JERÓNIMO, *Commentaria in Zachariam I*, 1 (PL 25, 1429 B); *Commentaria in Ezechielem I* (PL 25, 23 c, *passim*).

<sup>16</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 9, 12: “[...] iustitia vero immortalis est, et magis tunc perficitur in nobis, quam esse cessabit [...] sed bonos animos sola beatos esse cognitione et scientia, hoc est contemplatione naturae qua nihil est melius et amabilius: ea est natura, quae creavit omnes ceteras, instituitque naturas. Cui regenti esse subditum, si iustitiae est, immortalis est omnino iustitia: nec in illa esse beatitudine desinet, sed talis ac tanta erit, ut perfectior et maior non possit”. Cabe señalar que estas afirmaciones se reflejan de modo similar en un pasaje de *Confesiones* III, 7, 13 (disponible en internet: <http://www.augustinus.it/latino/confessionii/index2.htm>). Allí el Hiponense recuerda lastimosamente su desconocimiento acerca de una realidad absoluta y cómo, ante tal situación, fue a caer en manos de la secta maniquea. Así también, rememora que tampoco sabía en qué consiste la verdadera justicia interior que no juzga según las ideas corrientes, sino según la ley de Dios todopoderoso. Y prosigue alegando que esa justicia, desconocida por él en aquel tiempo, se encuentra vigente en todo tiempo y lugar, no se refiere a una justicia aquí y a otra allá, no una justicia mudable que sea diferente con el correr del tiempo. Más adelante pregunta si la justicia es algo que cambia; su respuesta es taxativa: no. Así finaliza la narración de ese capítulo aludiendo que la justicia de Dios, a la cual han servido los hombres justos y santos, debía ser algo más excelente y sublime, en donde todo se encierra: las cosas que Dios mandó para que nunca variaran, y otras que distribuye por los tiempos, no todo junto, sino según lo apropiado a cada uno.

Habiendo explicado esto, Agustín plantea que hasta es posible que las otras tres virtudes pervivan en la vida beata: la prudencia, sin el peligro del error; la fortaleza, sin la molestia de los males y la templanza, sin las opuestas lujurias. A fin de que sea propio de la prudencia no anteponer ni comparar ningún bien a Dios; de la fortaleza, adherirse a Él con firmeza; de la templanza, no deleitarse en ningún defecto culpable. Alega el Obispo de Hipona que allí donde no existe mal alguno, la justicia no puede ejercitarse en socorrer a los míseros, ni la prudencia en prevenir asechanzas, ni la fortaleza en tolerar los trabajos, ni la templanza en frenar concupiscencias ilícitas. De modo tal que los actos de tales virtudes, necesarias en esta vida mortal, serán cosas pretéritas en la vida futura, así como la fe a la cual se refieren<sup>17</sup>.

Dentro del *corpus* de *Sent.* III, d.33, Pedro Lombardo reproduce fielmente las argumentaciones agustinianas en lo concerniente a la problemática planteada, a la inmortalidad de la justicia, a la posibilidad de la permanencia de las otras tres virtudes en la vida bienaventurada y, por lo demás, a la distinción de los actos de cada virtud principal en uno u otro plano de la vida terrena o celeste. Señala que lo que actualmente hace la justicia para sobrellevar las miserias, lo que la prudencia para precaverse de las insidias, lo que la fortaleza para soportar las molestias y lo que hace, finalmente, la templanza para refrenar los placeres desordenados, no existirá allí donde no haya mal alguno en absoluto. Indica también expresamente que la obra de las cuatro virtudes, necesaria en efecto en la vida mortal, así como la fe a la cual se han referido, será tenida por una cuestión pretérita en la eternidad<sup>18</sup>. Se colige que el Maestro Sentenciario continúa, en rigor, el mismo curso expositivo desarrollado en el escrito agustiniano. Más aún, se hace eco de modo expreso de la problemática explicitada en *De Trinitate* acerca de la permanencia –o no– en la vida futura de las virtudes más eminentes y aduce que, de acuerdo con Agustín, las virtudes de marras estarán presentes también en esa vida, si bien tendrán un uso diferente del que hayan tenido en la vida terrena<sup>19</sup>.

Pedro Lombardo trae a colación, a su vez, las palabras de Beda que será citado, entretanto, para concluir el texto de la distinción, a fin de justificar por medio de sus palabras que las cuatro virtudes *praeclarae* se encuentran en el estado tanto presente como venidero, si bien de un modo diferente. La obra que Pedro Lombardo cita es *De tabernaculo et vasis ejus, ac vestibus sacerdotum*, en cuyas líneas –según lo reproducido por el Maestro– queda expresado que las columnas ante las cuales ha sido colgado el velo son las potestades del cielo, relucientes por las cuatro eximias virtudes que son la fortaleza, la

<sup>17</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 9, 12: “Ac per hoc ista virtutum opera, quae huic mortali vitae sunt necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in praeteritis habebuntur [...]”.

<sup>18</sup> Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, d. 33: “Ista ergo virtutum opera huic mortali vitae necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in praeteritis habebuntur”.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibid.*, d.33: “Ecce aperte hic dicit August. quod praedictae virtutes in futuro erunt, sed alios usus tunc habebunt quam modo”.

prudencia, la templanza y la justicia<sup>20</sup>. Ellas –de acuerdo con lo argüido por el Venerable– son conservadas por los ángeles y por las almas de los santos de un modo diferente del que aquí las portan los fieles. Finaliza la distinción declarando que Beda asigna a cada una de las virtudes mencionadas sus respectivos usos de acuerdo con el estado presente y el futuro. Dice también que, en esto, Beda asiente a la posición de Agustín y lo imita en la presentación de las premisas formuladas<sup>21</sup>.

Tal como se ha sugerido en las compulsas precedentes, el Maestro Lombardo ha seguido bien de cerca cada uno de los pasos dados por Agustín tanto en la redacción de las proposiciones cuanto en el desarrollo temático de las argumentaciones. Puede afirmarse, por cierto, que el Maestro es deudor del Hiponense en lo atinente al mismo hilo argumentativo sobre las cuatro virtudes cardinales y sus componentes principales: su nombre, objeto y el atributo de cardinal que se predica de tales virtudes al devenir causa del ingreso en la vida eterna. La fuente agustiniana es, entonces, una referencia relevante en relación con la cual Pedro Lombardo utiliza sus explicaciones en función de la organización de su propio discurso. De allí que sea plausible aseverar que el pasaje de *De Trinitate* es un antecedente significativo, sobre cuya base doctrinal Pedro Lombardo despliega la estructura discursiva de *Sent.* III, d.33.

En otro orden de ideas y tal como fue planteado más arriba, al distinguir los actos de las virtudes cardinales en la vida presente y en la futura, Agustín tiene el cometido expreso de distinguir su posición con respecto a lo que expone Cicerón en un pasaje de su *Hortensio*. El Hiponense discute abiertamente con Cicerón sobre la herencia que *tan elocuente orador* había recibido por parte de los filósofos. Allí Agustín señala claramente que el Orador romano afirma la necesidad de tales virtudes mientras perdure la vida saturada de errores y penas, pero sostiene que ninguna de ellas será necesaria una vez que se emigre de esta vida hacia la vida feliz<sup>22</sup>. El fragmento del hoy perdido *Hortensio*, reproducido por Agustín, expresa lo siguiente:

Disputando Tulio sobre estas cuatro virtudes, dice en su diálogo *Hortensio*: Si nos está permitido, al emigrar de esta vida, vivir inmortales en las islas de los afortunados, según narran las fábulas, ¿para qué necesitaremos de la elocuencia, no existiendo allí juicios, y para qué servirán las mismas virtudes? No necesitaremos de la fuerza donde no existe trabajo ni peligro; ni de la justicia, pues no solicitaré el bien ajeno; ni de la templanza, moderadora de pasiones que no existirán; ni, finalmente, necesitaremos de la prudencia, pues no existirá elección entre el bien y el mal. Seremos felices con sólo el

<sup>20</sup> Cfr. BEDA EL VENERABLE, PL 91, 415-418; asimismo *Ex.* XXVI, 31 ss. y PL 91, 425-430.

<sup>21</sup> Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, d.33: “Cui [Augustino] Beda assentit super Exodum dicens, Columnae ante quas expansum est velum, potestates coeli sunt, quatuor eximiis virtutibus praeclarae [...]”.

<sup>22</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, 9, 12: “in hac tantum vita, quam videmus aerumnis et erroris plenam, omnes quatuor necessarias dixit esse virtutes: nullam vero earum, cum ex hac vita emigraverimus, si liceat ibi vivere ubi vivitur beate [...]”.

conocimiento de la naturaleza, único bien laudable en la vida de los dioses. De donde se colige que éste ha de ser el objeto de la voluntad, mientras las otras cosas lo son de la necesidad<sup>23</sup>.

Es dable señalar que, si bien la postura de Cicerón al respecto no es reproducida explícitamente por Pedro Lombardo siglos después, sí ha sido abordada por la fuente agustiniana que constituye el basamento textual sobre el que Pedro Lombardo desarrolla su fundamentación. Agustín distingue los actos propios que caben a las mismas virtudes conforme con su modo de ser terreno y beato; Pedro Lombardo, por su parte, sigue esta misma distinción. Podría conjeturarse, a su vez, que se estaría refiriendo a la postura ciceroniana cuando dice, en una de sus tesis del texto sentenciario, que “parece a algunos (*Quibusdam*) que [las cuatro virtudes] dejarán de existir”, proposición que él mismo declara ser errónea<sup>24</sup>. Ello no obstante, el Maestro Sentenciario no dice expresamente de quién –o de quiénes– se trata cuando habla de tales *quibus*, ni se detiene tampoco en algún otro tipo de consideraciones al respecto<sup>25</sup>.

### 3. EL A. 2 DEL COMENTARIO DE ALBERTO MAGNO: LÍNEAS INTERPRETATIVAS FUNDAMENTALES

El mentado artículo comprende seis objeciones y una cuestión final, junto con sus respectivas respuestas<sup>26</sup>. Alberto Magno retoma la argumentación de Jerónimo que, a su vez, había sido empleada por Pedro Lombardo, donde se refería al hecho de que las cuatro virtudes principales se denominan cardinales porque, gracias a ellas, se vive rectamente en esta vida mortal y luego se alcanza la eterna beatitud<sup>27</sup>.

Siguiendo la estructura sistemática de *obiectio-solutio* presentada en los documentos escolásticos, Alberto Magno impugna en primer lugar la fundamentación de Jerónimo diciendo que parece ser falsa porque muchos filósofos –como es el caso de Aristóteles o Cicerón– han escrito acerca de las virtudes cardinales sin que por ello se refieran a la vida eterna. Además –según Basilio– muchos paganos han escrito sobre las cuatro virtudes cardinales. Como tercera objeción, expresa que muchos infieles o personajes ilustres las han practicado sin haber recibido previamente la Revelación. En cuarto lugar, dice

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*, 9, 12: “De omnibus tamen quatuor magnus auctor eloquentiae Tullius in *Hortensio* dialogo [...]”.

<sup>24</sup> Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, d.33: “Quibusdam visum est eas esse desituras [...] Fortassis et aliae tres virtutes [...] erunt in illa felicitate”.

<sup>25</sup> Cfr. Laura CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral*, pp. 218 y 220.

<sup>26</sup> Cfr. Alberti Magni *Opera Omnia*, vol. XXVIII, pp. 604-613. Puede considerarse que el *Scriptum super quattuor libros Sententiarum* habría sido compuesto antes de 1246 y hasta 1249 en París-Colonia (Cfr. Alain DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 18-21).

<sup>27</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* III, d. 33, a. 2: “Secundo quaeritur, quare istae virtutes cardinales vocantur? Hieronymus enim de hoc in Littera videtur assignare rationem: quia eis in hac mortalitate vita bene vivitur, et post ad aeternam beatitudinem pervenitur”.



Alberto que la proposición de Jerónimo no es suficientemente clara, pues de igual modo por las virtudes teológicas se vive bien en esta vida mortal y luego se alcanza la vida eterna; de manera tal que las virtudes teológicas serían también cardinales, lo cual es falso<sup>28</sup>.

Alberto Magno refuta estas cuatro objeciones y responde diciendo que Jerónimo no vislumbra una causa general, sino más bien una causa según lo óptimo que es propio de aquellas virtudes. Y no tienen esto sino cuando son infusas y formadas. De modo tal que son llamadas cardinales frente a aquellas virtudes que, según las circunstancias, se determinan en orden a un fin conforme con el discernimiento del hombre; pero no son llamadas así por comparación con las virtudes teológicas. Alberto especifica que si algunos filósofos antiguos las han denominado cardinales, ha sido en el sentido de que estas cuatro virtudes son como el cardo de los movimientos de la vida humana según el estado civil y de lo honesto. Esta última es una razón compartida con Cicerón<sup>29</sup>.

Sobre la autoridad de Cicerón en las contribuciones medievales a la justificación del orden moral, a partir de una naturaleza teleológicamente dispuesta, dice L. Corso:

En esta línea de elaboración de la aretología medieval, la apelación a la naturaleza como vía justificativa de tesis filosófico-morales y, asimismo, a la autoridad que representa la posición ciceroniana en el tema, constituye una sentencia común. Pues la concepción ciceroniana de *natura* [...] es acertadamente interpretada como un núcleo temático de peculiar valor doctrinal en la especulación medieval del universo creado como un todo, y para conferir sustento cósmico-antropológico a la teoría de las virtudes. [...] La postura de Cicerón es representativa de la concepción de una *natura* teleológicamente dispuesta, cuyas proyecciones antropológicas dan sustento a los principios directrices del orden moral<sup>30</sup>.

Esta autora se ha ocupado, por lo demás, en la recuperación de la posición doctrinal de Cicerón acerca de su teoría de la virtud y las inclinaciones naturales del hombre en la obra de Tomás de Aquino<sup>31</sup>. A los efectos de ofrecer una reconsideración sintética del aporte ciceroniano acerca de lo *honestum*, cabe señalar que en *De officiis* Cicerón expresa con modalidad sistemática el tratamiento acerca de lo que es honesto<sup>32</sup>. Este concepto, en una acepción moral, expresa el ideal de la *humanitas* como excelencia de la condición humana. Primeramente, lo honorable en sí mismo es examinado a la luz de las inclinaciones naturales correspondientes a todo ser vivo; de esta manera, la norma

<sup>28</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *Ibid.*, d.33, a.2, 1, 2, 3 y 4.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>30</sup> Laura CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral*, pp. 244 y 245.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 158-163, 236-238.

<sup>32</sup> Cfr. M. T. CICERÓN, *De officiis*, 1.7.14-1.8.4. Las citas y referencias proceden de M. Tulli Ciceronis *Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 48, ed. C. Atzert, 1932.

por la cual el hombre debe vivir conforme con lo honesto también se formula como el “vivir en conveniencia y conservación de la naturaleza”<sup>33</sup>. Como lo racional constituye jerárquicamente el atributo con propiedad humano, Cicerón manifiesta que la participación racional posee un papel prioritariamente rector en el dominio de la vida práctica y en el desenvolvimiento perfectivo de las inclinaciones naturalmente humanas<sup>34</sup>.

A partir de la consecución de lo honorable por la participación de la racionalidad aludida en el ejercicio de la vida práctica, Cicerón establece, además, la necesidad de cuatro virtudes rectoras que se constituyen en la fuente de los *officia* humanos<sup>35</sup>. En *De inventione Rhetorica*, la virtud –que es definida por el Orador Romano como “hábito del alma, al modo de la naturaleza y conforme con la razón”– tiene cuatro partes y, en la medida en que se las considera como un todo, constituyen cabalmente el estado de lo honorable<sup>36</sup>. En este sentido, cuando Alberto sostiene que las cuatro virtudes cardinales son el cardo de los movimientos de la vida del hombre conforme con el estado de lo honesto, está ratificando, precisamente, que estas cuatro virtudes ejercen la mediación necesaria de lo racional en el ámbito práctico humano, tal como Cicerón lo había planteado. En virtud de esta mediación, el ser humano cumple con sus deberes y obra de acuerdo con la disposición incoada que ha sido sembrada en su naturaleza en orden al cabal logro de lo honesto<sup>37</sup>.

Ciertamente, en el marco de las observaciones del párrafo precedente, es dable señalar que Alberto Magno identifica las virtudes cardinales con las políticas o civiles. En *Summa de bono* manifiesta que, gracias a tales virtudes, se alcanza la perfección de la cosa pública de acuerdo con el óptimo nivel de los ciudadanos<sup>38</sup>. Asimismo, manifiesta que la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza son como el gozne de los actos de las principales potencias del alma, con cuyos actos las otras virtudes tienen conexión como con un gozne<sup>39</sup>. De esta manera, frente a otros planteos que alegan la superioridad de

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1.100.1-3: “Officium autem, quod ab eo ducitur, hanc primum habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae”.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibid.*, 1.11.13-1.13.8.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid.*, 1.15.3-5: “Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua”.

<sup>36</sup> M. T. CICERÓN, *De inventione*, 2.158.15-2.159.10: “nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus”. La referencia procede de M. *Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 2, ed. E. STROEBEL, 1915.

<sup>37</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *Super Ethica* II, 1.1, a.5, ad 2 y 3 (103, 65-75). La referencia procede de ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, t. XIV: *Super Ethica. Commentum et Quaestiones I-II*, ed. W. Kübel, Münster, 1968 ss.

<sup>38</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *De bono*, tract. I, q.6, a.2, sol: “Politicae vero, idest civiles, dicuntur, eo quod in ipsis et in operibus earum perfectionem habet res publica secundum optimum statum civium. Cuius signum est, quod omnis legislatio construit aliquam harum virtutum”. Las referencias y citas proceden de ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia*, t. XXVIII, ed. W. Kübel, Aschendorff, 1951.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, tract. I, q.6, a.2, sol: “Dicendum, quod istae quattuor ideo cardinales dicuntur, quia sunt ut cardo principalium actuum motivarum potentiarum animae, ad quos actus aliarum virtutum habent connexionem sicut ad cardinem”.

otras virtudes conforme con otros presupuestos, como puede ser el de la superioridad del objeto de la virtud, según plantea la objeción cuarta en relación con las virtudes teológicas, Alberto también manifiesta en *De bono* que las virtudes cardinales conciernen a la actual condición del hombre y a una materia que versa sobre lo que es conforme con el fin, pero no sobre el fin mismo. La fe, la esperanza y la caridad no son virtudes que consistan en un medio, sino que se ordenan con respecto a un fin que excede toda capacidad natural en relación con el conocimiento y la apetencia humanos<sup>40</sup>.

De acuerdo con los razonamientos que se han venido realizando y por una proximidad temática, conviene reproducir las premisas alegadas por Alberto en la *quaestio* final del a.2, dado que allí son nuevamente elucidadas las virtudes cardinales desde el plano de la vida práctica. En ese *locus*, Alberto plantea que se indagará por qué motivo se las denomina *principales* y por qué *civiles* o *políticas*<sup>41</sup>. Dice que la razón de cardinal está en el hecho de que las virtudes más inferiores, denominadas partes de la virtud, se subordinen a las razones formales de ellas. Sin embargo, se denominan principales porque se determinan según aquello en lo que consiste por sí mismo lo propio de la virtud, como la fortaleza en relación con los hábitos adquiridos con mayor esfuerzo, y la templanza en relación con los hábitos adquiridos a raíz de lo máximamente deleitable. Las otras virtudes, *adiunctae* a ellas, serán secundarias, dado que se dispondrán conforme con una materia que está unida a la materia general de cada virtud principal, aunque esta materia segunda no sea en absoluto sino por referencia a la materia más general, como sucede con la sobriedad respecto de la templanza que regula los placeres que obstruyen las vías de la razón y los sentidos, aunque dicho hábito no reclama mayor esfuerzo que el hecho de abstenerse de las deleitaciones del tacto. Por otra parte, se denominan civiles aquellas virtudes que se determinan según lo que constituye el bien de una misma especie y de otro individuo en particular dentro del orden de los ciudadanos. Y esta causa es la misma por la que son denominadas políticas, al menos en este sentido es propio de los griegos y en el otro, de los latinos<sup>42</sup>.

En la quinta objeción, Alberto Magno plantea que las cuatro virtudes podrían llamarse cardinales porque son como el gozne sobre cuya base se asientan las demás virtudes y la virtud civil; pareciera, entonces, que solamente la caridad fuera virtud cardinal, porque ella misma, en efecto, dado que es el hábito más excelso, parece hacer todo el bien que existe en la vida del hombre<sup>43</sup>. En relación con el contenido de esta objeción, L. Corso ha expresado que:

<sup>40</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *De bono*, tract. I, q.6, a.2, sol., ad 1: "Ad id autem quod obicitur in contrarium, dicendum, quod fides, spes et caritas non sunt virtutes consistentes in medio, sed potius dirigentes in finem et ideo ad istas non reducuntur".

<sup>41</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* III, d.33, a.2, q: "Ulterius quaeritur, Quare dicuntur *principales*, et quare *civiles* sive *politicae*?".

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, d.33, a.2, ad q.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, d.33, a.2, 5.

San Agustín sostiene con respecto a la *vera virtus* investida de la ordenación a la verdadera felicidad, en el ya citado *De moribus Ecclesiae*, que si “*ad beatam vitam nos ducit*”, la virtud no es otra cosa que *summus amor Dei*. Y por ello la índole de las virtudes cardinales es reelaborada desde la perspectiva agustiniana conforme a una cuádruple división que no expresa sino aspectos del *amor Dei*, esto es: 1) la *temperantia* es *amor* que de un modo integral se entrega al objeto que es amado, 2) la *fortitudo* es *amor* que todo lo sobrelleva por el objeto amado, 3) la *iustitia* es *amor* que sólo sirve a lo amado y que arbitra con rectitud, la *prudentia* es *amor* que escoge con sagacidad aquello que es de ayuda ante lo que constituye un obstáculo<sup>44</sup>.

A lo disputado, Alberto Magno responde diciendo que la caridad no es virtud cardinal como si a su principio se redujeran otras tantas virtudes particulares, como es el caso de la sobriedad con respecto a la templanza. La sobriedad modera lo deleitable innato; de un modo similar a ella, se comportan las otras virtudes anejas a la templanza, tales como la parsimonia o la continencia. Dice también que a la justicia, *v. g.*, se subordinan la piedad, la misericordia y la religión, en la medida en que estas virtudes se ordenan según las razones de lo debido no en general, sino en particular. Alberto especifica que la vida humana se encuentra en referencia a la caridad no tanto como a un hábito cardinal, sino como a un motor general, a una cierta forma o bien a un fin suyo<sup>45</sup>.

En la sexta objeción manifiesta que, entre las cuatro virtudes, pareciera una ser más cardinal que las otras. Alberto cita a Bernardo, quien dice que la prudencia no es tanto una virtud cuanto el auriga de las virtudes. Por este motivo, se concluye que el resto de las virtudes se encontraría subordinado a la prudencia<sup>46</sup>. A ello responde argumentando que ninguna de las cuatro virtudes es más cardinal que otra; sino que una puede ser más general que otra según la materia a la que esté ordenada. En este sentido, argumenta que toda virtud política establece (*ponit*) una razón especial en una determinada materia. Y a continuación dilucida en qué sentido las diferentes virtudes determinan una materia conforme con una razón. De esta manera, dice que la fortaleza determina la razón de lo arduo y lo difícil conforme con el bien que se persigue, mientras que la templanza pone la razón de lo bello de acuerdo con lo que implica la moderación del tacto y el deleite. La justicia, por su parte, se ordena hacia una materia más general por la razón de lo debido, susceptible de ser ordenado por el derecho natural o humano. Por último –según el análisis albertino– se observa que la prudencia es la virtud poseedora de la materia más general toda vez que su materia es lo que vale en general para toda obra moral. Alberto puntualiza que la prudencia establece una razón

<sup>44</sup> Laura CORSO DE ESTRADA, “Teleología y virtud desde la perspectiva agustiniana”, p. 108.

<sup>45</sup> Cfr. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* III, d.33, a.2, ad 5.

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, d.33, a.2, 6: “Item, inter istas videtur una esse cardinalior quam alia. De prudentia enim dicit Bernardus, quod ‘non tam virtus est, quam auriga virtutum’: ergo aliae videntur cardinari in ea”.

especial con respecto a lo que es elegible en relación con la recta razón del bien civil. De modo tal que, por una parte, la prudencia regula el discernimiento racional acerca de los fines óptimos que deben ser elegidos; aunque es también una virtud especial que se distingue por sobre las otras, en la medida en que puntualiza los medios concretos que se ordenan hacia la consecución del fin querido. De acuerdo con esto, el Doctor universal admite que la prudencia es el auriga de las virtudes según la intención del Beato Bernardo, en el sentido de que dispone y regula lo que puede ser elegido por las otras virtudes en acto o bien en circunstancias determinadas<sup>47</sup>.

Asimismo, Alberto precisa que la índole cardinal de las virtudes se ocupa en la razón que establecen de acuerdo con su materia y no por la materia misma. En efecto, la razón y el hábito que la perfecciona se tienen en orden a la rectitud de otras potencias que son movidas. Afirma igualmente el Magno que las virtudes principales se dan simultáneamente toda vez que son hábitos perfectivos de la potencia racional ordenada hacia la consecución de un fin. Por ello, en el acto de elección el sujeto se comporta tanto irascible como concupisciblemente, es decir, se determina por ese bien y se deleita en su adquisición. Con todo, Alberto asevera que, de lo dicho, se concluye lo siguiente: una virtud no es más cardinal que otra, sino que en conjunto son igualmente cardinales<sup>48</sup>.

#### 4. ALGUNAS DISTINCIONES PRESENTADAS POR TOMÁS DE AQUINO

Las precisiones anteriores argüidas por Alberto Magno hacen que se constituya en un antecedente significativo de las afirmaciones de Tomás de Aquino en relación con el tópico de marras. La noción de principal remite, de uno u otro modo, a la noción de principio, en la medida en que designa lo más importante en cualquier género de cosas y, también, porque se define primero con respecto a algo segundo<sup>49</sup>. En su juvenil *Scriptum super Sententiarum*<sup>50</sup>, el Aquinate aduce que las cuatro virtudes se denominan principales porque versan sobre aquello que es lo más importante en la materia o en las materias de las virtudes. Sostiene que aquello que es lo más importante es a lo que se ordena todo lo que le pertenece como tal. De allí que lo que es principal tenga poder de moción sobre lo secundario, así como lo movido se fundamenta en la acción del que mueve. De esta manera, Tomás explicita que se denominan cardinales las cuatro virtudes principales porque, a partir de ellas, se fundamentan los actos de las otras virtudes, tal como el movimiento de la puerta se

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, d. 33, a.2, ad 6.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>49</sup> Cfr. Alfred ERNOUT-Alfred MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1859, s. v. *princeps*; ARISTÓTELES, *Metaphysica* 1012b 35 y ss: Aristotle's *metaphysics*, ed. W. D. Ross, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1924 (repr. 1970).

<sup>50</sup> Para la cronología de las obras del Aquinate cfr. James Athanasius WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. de F. Hevia, Pamplona, Eunsa, 1994, p. 412 y ss.

asienta sobre su gozne<sup>51</sup>. Como puede observarse, entonces, el Aquinate admite la predicación de cardinal para aquella especie de virtud que es cardo de la vida moral. Por este motivo, Tomás sostiene que, si bien todas las virtudes nos permiten acceder gratuitamente al Reino de los Cielos, no por ello obtienen el nombre de gozne, sino de puerta. Se designan cardinales, en cambio, aquellas virtudes por las que se alcanza la vida eterna y sobre cuya base se afirma el movimiento de las otras virtudes<sup>52</sup>.

Sin embargo, la posición de Cicerón acerca de las cuatro virtudes principales de la vida moral, tal como ha sido mostrada en la hermenéutica de los textos de Agustín, Pedro Lombardo y Alberto Magno, no parece aportar una justificación suficiente para negar la supervivencia de las cuatro virtudes en la vida eterna. Las distinciones de los actos de tales virtudes en el estado terreno y en el celeste y, por lo tanto, la preocupación por definir la naturaleza de los actos propios de ellas en el plano de la vida beata, ha sido objeto de una indagación propiciada por Agustín en *De Trinitate* y reasumida por Pedro Lombardo. A propósito de esto, dice Tomás de Aquino que las virtudes morales no permanecerán en la patria celestial con el mismo acto que tienen en la vida presente, sino que permanecerán en relación con el fin que habrá en esa patria. Asimismo, el Aquinate expresa que es necesario distinguir el alcance de las virtudes cardinales adquiridas del que conviene a las infusas. Las virtudes adquiridas, de las cuales han hablado los filósofos, se ordenan solamente a perfeccionar a los hombres en el marco de la vida civil. Por el contrario, las virtudes cardinales, en cuanto que son gratuitas e infusas, perfeccionan al hombre en la vida presente, pero en orden a la gloria celestial. Es en razón de tal subordinación al fin último que pueden permanecer en la patria celeste. El hábito es el mismo, pero sus actos son diferentes. Según el análisis tomasiano, en la vida terrena las virtudes principales tienen actos que se corresponden con los que tienden al último fin; sin embargo, en la vida celeste, esas virtudes, en cuanto que son infusas, tienen actos que se corresponden con lo que conviene a los que descansan en la posesión del último fin<sup>53</sup>.

En alusión a esta misma problemática de la pervivencia de las virtudes más importantes en la vida futura, Tomás de Aquino también discierne en ellas un aspecto de algún modo material y otro formal. Designa material cierta inclinación de la parte apetitiva con respecto a las pasiones u operaciones conforme con alguna medida. Porque esa medida se determina de acuerdo

<sup>51</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d.33, q.2, a.1, sol: "Et quia actus moti fundantur super actione moventis, ideo actus secundariae virtutis fundantur super actione principali, sicut fundatur super cardinem motus ostii; et ideo virtus principalis dicitur esse cardinalis, et virtus secundaria dicitur adjuncta illi". Las referencias han sido tomadas del sitio web <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibid.*, d.33, q.2, a.1, qc.1, ad 4: "Ad quantum dicendum, quod quamvis omnes virtutes gratuitae introducunt ad regnum caelorum, ex hoc tamen non nanciscuntur nomen cardinis, sed ostii. Illae autem virtutes quibus ad aeternam vitam pervenitur et super eas aliarum virtutum motus fundantur, dicuntur proprie cardinales".

<sup>53</sup> Cfr. *Ibid.*, d.33, q. 1, a. 4, sol.

con la razón, lo formal en todas las virtudes es el mismo orden de la razón. De allí que en cuanto a lo que es material en ellas, tal clase de virtudes no permanecerá en la vida futura. Pero en cuanto a lo que es formal en las virtudes morales, sí permanecerán de modo más perfecto en los bienaventurados. Y ello encuentra su razón de ser en lo que constituye a las virtudes cardinales como tales desde su distingo formal: el orden de la razón. En la vida beata, la razón de cada una de ellas será rectísima con respecto a lo que concierne según aquel estado, y la fuerza apetitiva será movida por completo conforme con el orden de la razón en estas cosas que pertenecen a aquel estado. Por lo cual, Tomás acepta y afirma como correcta la posición agustiniana al describir el modo de ser propio de los actos de las virtudes con materia moral en la vida celeste, toda vez que las virtudes morales no permanecerán en la patria celestial con los mismos actos que poseen en la vida presente<sup>54</sup>. Así, la justicia versará sobre la sujeción a Dios, la prudencia no antepondrá ningún bien a Dios, la fortaleza se adherirá a Él con firmeza y la templanza no se deleitará en defecto culpable<sup>55</sup>.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

(1) Únicamente sobre la base de los desarrollos presentados en este trabajo es posible concluir, en primera instancia, que en los textos analizados se aprecia una pluralidad y una jerarquía de los predicados de principal y cardinal, conforme con una concepción no unívoca de virtud. El aporte de Cicerón ha permitido constatar la predicación de principales solamente a favor de aquellas virtudes directrices que perfeccionan las operaciones humanas en la vida terrena. De allí que ellas sean cardo de la vida moral que corresponde al hombre durante su existencia terrena; pero tales virtudes no serán necesarias cuando el ser humano vaya a vivir en la isla de los bienaventurados.

(2) El Maestro Lombardo, por su parte, en consonancia con el planteo agustiniano, argumenta a favor de una concepción ejemplar de la virtud cardinal. La explicación de Pedro Lombardo sigue muy de cerca, por no decir de modo literal, los presupuestos agustinianos manifestados ya en *De Trinitate*. De allí la importancia de la pregunta, explícitamente tematizada tanto en *Sent.* III, d. 33 cuanto en los desarrollos de Alberto Magno y Tomás de Aquino que se han

<sup>54</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *ST* II-II, q.136, a.1, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparisonem ad bona praesentis vitae, quae non remanebunt in patria, sed per comparisonem ad finem, qui erit in patria”. Las referencias han sido tomadas de THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* II-II, Madrid, BAC, 1963<sup>3</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I-II, q.67, a.1, sol: “Unde Augustinus ibidem dicit quod prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo, sine molestia tolerandorum malorum; temperantia, sine repugnatione libidinum. Ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari. De iustitia vero manifestus est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hac vita ad iustitiam pertinet esse subditum superiori”. Las referencias han sido tomadas de THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I-II, Madrid, BAC, 1985<sup>4</sup>.

analizado, por si las cuatro virtudes, en la medida en que son designadas con el predicado de cardinal, permanecerán en el alma o desaparecerán una vez que se haya ingresado en la vida celeste. San Agustín y, consecuentemente, Pedro Lombardo formulan una distinción entre los actos de estas virtudes en la vida terrena por un lado, y en la vida eterna por otro. De esta manera, aseveran que la prudencia, fortaleza, justicia y templanza continuarán existiendo en la bienaventuranza, si bien serán hábitos determinados en función de otros actos. Con todo, desde la postura agustiniana y en conformidad con las observaciones de L. Corso citadas más arriba<sup>56</sup>, se advierte que hay un grado superior de ejemplaridad de virtud perfecta, cuya excelencia radica en que reside en la divinidad misma.

(3) Se ha mostrado, por lo demás, que Alberto Magno admite la predicación de cardinal en un sentido terreno (político) y con ello incorpora los presupuestos ciceronianos acerca de las disposiciones innatas humanas para el desenvolvimiento de la virtud y la consecución de lo honorable en la vida práctica. En el ámbito de la condición terrena, Alberto ha manifestado que, por las virtudes civiles, alguien se dispone con rectitud en las cosas humanas. Aunque él insiste claramente que se trata de determinaciones según *rationes* que ordenan una materia; este ordenamiento se lleva a cabo en un plano en el cual el hombre deviene sujeto racional, susceptible de vivir conforme con una disposición ínsita que ha sido sembrada en su naturaleza (*vis insevit*) y que lo orienta al cumplimiento de sus deberes. La índole cardinal de las cuatro virtudes más importantes reside en el hecho de que las virtudes más inferiores se subordinen a las razones formales de las superiores. Las virtudes cardinales no dicen relación directa al fin, como las teológicas, sino que establecen una relación con las cosas que tienden al fin.

(4) Por su parte, la contribución de Tomás de Aquino a la cuestión específica de la continuidad de la existencia de las cuatro virtudes en la vida eterna, ha mostrado una valoración ecuánime tanto de los planteos agustinianos, incorporados en el texto sentenciarario, cuanto de los presupuestos ciceronianos, recuperados y tematizados por Alberto Magno. El Aquinate ha explicitado que las virtudes principales se denominan cardinales porque por ellas se alcanza la vida eterna y sobre cuya base se afirma el movimiento de las otras virtudes. Ha estipulado que las virtudes morales infusas no permanecerán en la patria celestial con el mismo acto que tienen en la vida presente, sino que permanecerán en relación con el fin que habrá en esa patria. Sobre la base de la distinción de un aspecto material y otro formal en lo que respecta a las virtudes cardinales, ha dicho que en cuanto a lo que es formal, las virtudes mencionadas permanecerán de modo más perfecto en los bienaventurados. Y ello encuentra su razón de ser en lo que constituye a las virtudes cardinales como tales desde ese distingo formal: el orden de la razón. En la vida beata, la razón de cada una de ellas será rectísima con respecto a lo que concierne

---

<sup>56</sup> *Vide supra* nota 44.



según aquel estado. Por lo cual, Tomás acepta y afirma como correcta la posición agustiniana al describir el modo de ser propio de los actos de las virtudes, según el estado presente y el futuro.

(5) Por último, se advierte que esta confrontación ha permitido dar cuenta de los niveles de valoración hermenéutica que están presentes en diversas posiciones doctrinales medievales (Pedro Lombardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino) a partir de la exposición y el tratamiento de un mismo asunto (el predicado de cardinal con respecto a las cuatro virtudes principales).

