

JUSTICIA Y MISERICORDIA EN LA *DIVINA COMEDIA*

CARMEN CORTÉS PACHECO
Universitat Abat Oliba CEU, Ceu Universities

RESUMEN: La eterna cuestión de la justicia ocupa un lugar central en la cosmovisión que Dante expresa alegóricamente e icónicamente en la *Divina Comedia*. La encontramos como atributo de Dios que da a cada uno según sus méritos, pero cuyo Amor le mueve a conmiserarse de los hombres, pues la justicia de las obras humanas no puede alcanzar a su Creador según igualdad, ni puede a restituir todo lo que de Él recibe y le es debido.

La justicia también traspasa todos los círculos por los que transita el peregrinar de Dante y da razones del estado de las aquellas almas que encuentra no sólo en el infierno, sino también en el purgatorio, en el limbo y en el paraíso. Un análisis global de la justicia dantiana pone a la luz la profunda huella de la tradición teológico-bíblica cristiana, de la filosofía clásica —sobre todo aristotélica—, así como la síntesis de ambas en el legado de Santo Tomás de Aquino, a quien Dante destaca entre los sabios del Paraíso —adelantándose así al que, unos años después, será el parecer de la propia Iglesia. Dante Alighieri hace suyo el magisterio filosófico-moral de Santo Tomás y ello se pone muy de manifiesto en lo que se refiere a la concepción dantiana de la justicia.

PALABRAS CLAVE: justicia; misericordia; caridad; amor; reciprocidad.

Justice and Mercy in the Divine Comedy

ABSTRACT: The eternal question of justice occupies a central place in the worldview that Dante expresses allegorically and iconically in the *Divine Comedy*. We find it as an attribute of God who gives to each one according to his merits, but whose Love moves him to pity men, because the justice of human actions cannot reach the Creator according to equality, nor can it restore all that the human receives from Him and owes to Him. Justice is also present in all the circles that Dante's pilgrimage passes through. This gives reasons for the state of those souls he encounters, not only in hell, but also in purgatory, in limbo and in paradise. A global analysis of Dantian justice brings to light the profound imprint of the Christian theological-biblical tradition, of classical philosophy —especially Aristotelian—, as well as the synthesis of both in the legacy of Saint Thomas Aquinas. Dante emphasises Aquinas among the wise men of the Paradise —thus anticipating the opinion of the Church a few years later. Dante Alighieri assumes the philosophical-moral magisterium of St. Thomas and this is very evident in the Dantian conception of justice.

KEY WORDS: Justice; Mercy; Charity; Love; Reciprocity.

1. LA JUSTICIA HUMANA EN LA JUSTICIA DIVINA

La llamada «eterna cuestión de la justicia» ocupa un lugar central en *Divina Comedia*¹ y, en general, en la vida y obra de Dante. Estamos ante uno de esos testimonios históricos en los que la aspiración humana a la justicia llevó

¹ La *Divina Comedia* se citará a partir de la edición castellana de las Obras Completas de Dante Alighieri publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos (2002) en su edición bilingüe señalada en la bibliografía, especificando la cántica, el canto y los versos correspondientes.

a algunos hombres a grandes obras y logros². Este parece ser el origen de la *Divina Comedia*. Dante, ante el peso de las injusticias y males que sufrió en vida por parte de aquellos a quienes más honraba, dirige un canto —tres— a la única y verdadera Justicia de Aquel que conoce y dirige todas las causas hacia su destino último.

En este sentido, la *Divina Comedia*, dirá Benedicto XV en la Encíclica *In praeclara summorum*, «no tiene otro objetivo que glorificar la justicia y la providencia de Dios, que gobierna el mundo en el tiempo y en la eternidad, premia y castiga a los hombres, tanto individualmente como en comunidad, de acuerdo con su responsabilidad»³.

Pero, de la lectura de la *Divina Comedia*, parece desprenderse un diverso tratamiento de la Justicia⁴. Por un lado, Dante la presenta como lo que es principalmente: un atributo de Dios. En segundo lugar, la considera desde la perspectiva humana asumiéndola como virtud moral cardinal que debe presidir la vida humana e inspirar todas las acciones del hombre que trasciendan y afecten a los demás.

Desde esta doble perspectiva, Dante opondrá a la frágil e imperfecta justicia humana, la implacable, firme y perfecta Justicia divina. Podríamos decir que Dante —quizá movido o abrumado por los males que le afligían como víctima de la injusticia— exalta esta Justicia divina y la presenta como único remedio y respuesta a los anhelos del hombre, que siempre se ven insatisfechos o incluso conculcados en esta vida presente. Dios es, en último término, el «que compensa toda injusticia»⁵.

Ahora bien, esta clara exaltación de la Justicia de Dios como horizonte de esperanza y remedio ante las injusticias humanas no debe llevarnos, sin más, a atribuir a Dante aquella sentencia de San Gregorio Mango: *Humana iustitia divinae iustitiae comparata, injustitia est*⁶. Y ello lo sostenemos incluso a pesar de que Beatriz parezca hacer suyo este adagio en el canto IV del Paraíso, cuando Dante pone en sus labios las siguientes palabras: «Que parezca injusta nuestra justicia a los ojos de los mortales es argumento que conduce a la fe y no herética iniquidad»⁷.

² Así, por ejemplo, parece que la creación literaria de la diosa *Diké* por Hesíodo, que se perfila por vez primera en sus teogonías, tiene su correlato en la necesidad personal de justificar la existencia de la justicia cuando esta es flagrantemente violada en la vida concreta y ordinaria (en su caso, con ocasión del conflicto con Perses por la herencia del padre de ambos). También descubrimos esta experiencia en Platón: su obra filosófica parece responde a una vocación política frustrada y a la experiencia de la violencia de la injusticia en su propia vida y en la de sus amigos, que le llevó a una cada vez más acuciante necesidad de responder a la pregunta sobre qué es la justicia.

³ BENEDICTO XV, *In praeclara summorum* (1933).

⁴ Vd. DEL VECCHIO, G., «Justicia divina y justicia humana». *Revista De La Facultad De Derecho Y Ciencias Políticas*, 5(19-20), 1956, pp. 16-22.

⁵ *Paraíso*, XVIII, 6-7.

⁶ *Moralium*, L. V. C. XXXVII, p. 67.

⁷ *Paraíso* IV 67- 69.

El estudio de la obra de Dante permite descubrir una visión realista y más positiva de la justicia humana, incluso a pesar de todas las denuncias y críticas que dirige a esta virtud o, con más propiedad, a la tan extendida ausencia de esta virtud entre los hombres. Trataremos de fundar nuestro parecer.

En primer lugar, Dante pone por delante el primer fundamento de la justicia, aquello que justifica su existencia y su imperiosa necesidad: el hombre es capaz de justicia porque es libre y responsable de sus actos. Así, podemos leer en el canto V del Paraíso que «el mayor don que Dios, en su liberalidad, nos hizo al crearnos, el que está con la bondad más conforme y el que más estima, fue el del libre albedrío, del que las criaturas inteligentes todas, y sólo ellas, están dotadas»⁸.

Los ecos del Aquinate son claramente perceptibles en estas líneas. De hecho, Santo Tomás inaugura el tratado moral de su Suma Teológica señalando esta misma verdad fundamental:

El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón*. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada⁹.

Dante subraya el libre albedrío como condición para la existencia misma de la justicia. Es decir, puesto que el hombre no se mueve y ni actúa por necesidad sino con libre albedrío y, por lo tanto, siendo responsable de sus actos, contrae la obligación de obrar el bien y todo aquello que es justo:

vosotros, los que vivís, toda causa la hacéis depender del cielo, como si todo lo moviese él necesariamente. Si así fuese, estaría destruido en vosotros el libre albedrío y no sería justo que el bien proporcionase gozo, y el mal, dolor. El cielo inicia vuestros movimientos, no digo todos; pero, aunque lo dijese, luz se os ha dado para distinguir el bien del mal, y la voluntad libre, que si se fatiga en las primeras batallas en el cielo, después lo vence todo si se sustenta bien¹⁰.

Evidentemente, para Dante, como para Santo Tomás, esta libertad no es fin en sí mismo, sino que tiene un fin distinto de ella¹¹. Dios concedió al hombre el don de la libertad para que pudiera dirigirse a Él y recibirle. El hombre está

⁸ Paraíso V 19-24.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a.1 in c.

¹⁰ *Purgatorio* XVI 67-78.

¹¹ «El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón*. (...) Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin». (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-I, q. 1 a.1 in c).

constitutivamente en relación con Dios, su Creador y su bien último¹², de ahí que todos sus actos trasciendan y, en último término, se dirijan —sea consciente o no— a Aquel que le sostiene en su existencia¹³. En este sentido, para Dante la justicia o la injusticia humana no tiene sólo una repercusión en esta vida presente a nivel personal, social y político. Nuestros actos tienen un eco en la eternidad:

Ni el Criador ni la criatura —siguió diciendo— estuvieron jamás, hijo mío, sin amor natural o racional, y tú lo sabes. El natural es siempre sin error, pero el otro puede equivocarse porque su objeto sea malo o por excesiva o escasa intensidad. Mientras se dirige a lo principal y en lo secundario se mide a sí mismo, no puede ser causa de pecado; pero, cuando se tuerce hacia el mal o corre tras el bien más o menos de lo que debe, la hechura se vuelve contra el Hacedor. Por eso puedes comprender que es el amor en vosotros semilla de toda virtud y de todo acto merecedor de castigo. No obstante, como nunca puede el amor no desear la felicidad del que es sujeto de él, del odio propio están a salvo todas las cosas; y como no se puede comprender a ser alguno existente por sí, separado del Ser primero, odiar a éste es imposible a todo sentimiento. Resulta, si he distinguido bien hasta aquí, que no se ama otro mal que el del prójimo, y ese amor nace de tres maneras en el fango del mundo¹⁴.

Desde esta perspectiva, la ascendencia de la enseñanza de Santo Tomás es evidente también en este punto:

El acto de un hombre tiene razón de mérito o de demérito en cuanto que se ordena a otro, por razón de él o de la comunidad; pero de ambos modos nuestros actos buenos o malos tienen razón de mérito o de demérito ante Dios. Ciertamente por razón de Él, porque es el último fin del hombre. Ahora bien, hay obligación de referir todos los actos al fin último, como ya se trató (q.19 a.10). Por eso, quien realiza un acto malo que no puede ser referido a Dios, no observa el honor de Dios, que se debe al fin último. Además, por

¹² «Es imposible que la bienaventuranza del hombre esté en algún bien creado. Porque la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre, como se dice en Sal 102,5: *El que colma de bienes tu deseo*. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en Dios solo». (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-I, q. 2 a. 8 in c.)

¹³ «En lo que hacemos mediante la voluntad, la regla próxima es la razón humana, y la regla suprema, la ley eterna. Luego cuando un acto del hombre procede hasta el fin según el orden de la razón y de la ley eterna, es recto; pero cuando se desvía de esa rectitud, se dice que es pecado. Por otra parte, es claro por lo ya dicho (q.19 a.3.4) que todo acto de la voluntad es malo precisamente por apartarse del orden de la razón y de la ley eterna, y que todo acto bueno concuerda con la razón y con la ley eterna. Por tanto, se sigue que el acto humano, por ser bueno o malo, tiene razón de rectitud o de pecado. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q.21 a.1 in c.)

¹⁴ *Purgatorio* XVII

parte de toda la comunidad del universo, porque, en toda comunidad, quien rige la comunidad tiene sobre todo el cuidado del bien común, por lo que a él le corresponde retribuir cuanto se hace bien o mal en la comunidad. Ahora bien, Dios es el gobernador y rector de todo el universo, como se estudió en la primera parte (q.103 a.5), y especialmente de las criaturas racionales. Por consiguiente, es claro que los actos humanos tienen razón de mérito o de demérito en relación con Dios, de lo contrario se seguiría que Dios no se preocuparía de los actos humanos¹⁵.

Desde esta doble dimensión de los actos humanos, Dante concibe la justicia como virtud moral que ordena el obrar del hombre en sus relaciones. Así, concordamos con Valerio Rocco que «la justicia para Dante, siguiendo a Aristóteles es en primer lugar una virtud moral, presente en la parte racional del alma»¹⁶.

Efectivamente, para Aristóteles, la justicia es aquella virtud moral que dispone al hombre de forma estable y firme a hacer lo justo y obrar justamente: «la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo»¹⁷. Por lo tanto, en la medida en que esta virtud consiste en obrar conforme a lo que es justo, supone necesariamente la relación entre el sujeto de la virtud y otro hombre respecto del cual debe obrar.

En este sentido, la nota definitoria de la justicia en la concepción aristotélica es la alteridad. Así, Aristóteles sostendrá que la mayor perfección de la justicia respecto de las demás virtudes reside en que «el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no sólo en sí mismo. (...) La justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro, sea este gobernante o compañero»¹⁸.

Conviene insistir en que Dante también concibió la justicia como una virtud social que ordena al hombre en sus relaciones con los demás; una virtud que capacita de forma más excelente al hombre porque «el mejor, no es el que usa de la virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer»¹⁹.

Dicho esto, es necesario matizar que Dante parece preferir hablar de la justicia desde su opuesto, es decir, desde la ausencia de la virtud debida y su consecuencia: la injusticia. Este también parece ser un método que toma de Aristóteles. En el libro V de la *Ética a Nicómaco* se dice que «muchas veces se conoce una disposición por su contraria». De ahí las constantes referencias a la injusticia a lo largo del libro V de la *Ética a Nicómaco*: porque hablar de la

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, c.21, a.4 in c.

¹⁶ ROCCO LOZANO, V., «La teoría de la justicia en la «Divina Comedia», entre el Imperio y el republicanismo», en: *Tenzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología*, N.º. 19, 2018, págs. 55-77. p. 61.

¹⁷ *Ética a Nicómaco* V, 1, 1129 a 5-10. Utilizamos la traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985.

¹⁸ *Ética a Nicómaco* V, 1, 1129 b 30-1130 a 1-10.

¹⁹ *Ética a Nicómaco* V, 1, 1130 a 1-5.

injusticia es más ilustrativo, sobre todo, si se hace énfasis en sus consecuencias²⁰.

Conviene aclarar que, desde la perspectiva aristotélica, el primer sentido de la justicia hace referencia a una virtud general que comprende las otras virtudes —es la virtud entera— porque supone «la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede usar de la virtud para con otro, y no solo en sí mismo»²¹. He aquí el rasgo distintivo de la justicia, incluso respecto de cualquier otra virtud que pueda quedar comprendida en ella cuando la consideramos desde su perspectiva más global:

En qué se distingue la virtud de esta clase de justicia resulta claro por lo que hemos dicho. Es, en efecto, la misma, pero su esencia no es la misma, sino que en cuanto se refiere a otro es justicia, y en cuanto disposición de tal índole, sin más o absolutamente, es virtud²².

La justicia general, que encierra fundamentalmente un carácter moral y político, ocupa los primeros pasajes del libro V. Después de este primer aspecto, Aristóteles pasa a desarrollar aquel que es propiamente el objeto de este libro V, el que se había propuesto según su proyecto: «Pero, en todo caso, lo que estamos investigando es la justicia que es parte de la virtud —no la justicia general, podríamos añadir—, pues hay una que lo es, como hemos dicho»²³.

Así, junto a aquel primer sentido de la virtud de la justicia, Aristóteles ofrece otro de carácter más particular y específico²⁴. Ambas manifestaciones de la vir-

²⁰ «Muchas veces se conoce una disposición por su contraria, y muchas veces también se conocen las disposiciones por las cosas en las cuales se dan: en efecto, si la disposición buena es manifiesta se hace también manifiesta la disposición viciosa, y por las cosas que están en buena condición misma, y por ésta las cosas que están en buena condición(...) Se sigue, por lo general, que si una de las dos disposiciones o condiciones es ambigua, la otra también es ambigua; por ejemplo, si lo es lo justo, también lo injusto. Ahora bien, parece que la justicia y la injusticia tienen varios sentidos, pero por ser éstos próximos, su homonimia pasa inadvertida, no como cuando los sentidos están alejados, donde es más evidente (...) Tomemos, pues, al hombre injusto en todos los sentidos de la palabra. Parece que es injusto el transgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo; luego es evidente que será justo el que se conforma a la ley y el equitativo. Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto lo ilegal y lo no equitativo equitativo» (*Ética a Nicómaco* V, 1, 1129 a 15-35).

²¹ *Ética a Nicómaco* V, 1, 129 b 31-34.

²² *Ética a Nicómaco* V, 1, 1130 a 10-15.

²³ Este constituye su desafío, el demostrar que existe «una clase de injusticia que es una parte de la total, y un modo de ser injusto que es una parte del modo total de ser injusto que consiste en transgredir la ley (...) Resulta manifiesto que hay una injusticia parcial junto a la otra total, sinónima suya porque su definición está dentro del mismo género; el sentido de ambas estriba, en efecto, en su referencia al prójimo, pero una tiene por objeto el honor, el dinero o la seguridad, o algo que abarcara todo esto si pudiéramos designarlo con un solo nombre, sino su móvil el placer que resulta de la ganancia, y la otra tiene por objeto todo cuanto interesa al hombre de bien». (*Ética a Nicómaco* V, 2, 1130 a 25-1130 b 5)

²⁴ Así lo expresa el mismo Aristóteles al inicio del segundo punto del libro V: «Pero en todo caso, lo que estamos investigando es la justicia que es parte de la virtud, pues hay una que lo es, como hemos dicho. Y de la misma manera nos interesa la injusticia parcial. Señal

tud moral de la justicia tienen su reflejo en la *Divina Comedia*. En el desarrollo de este trabajo tendremos la ocasión de comprobarlo.

La importancia de esta virtud para Dante queda corroborada por el significativo lugar que le otorga a Justiniano en la *Divina Comedia*. No sólo porque lo presenta entre los salvados del Paraíso, sino porque el diálogo con él es particularmente relevante. Le hace decir al emperador de Oriente: «Soy Justiniano, que, por voluntad del primer amor de que aquí gozo, suprimí de las leyes lo vano y lo excesivo»²⁵. Y después de recordar las grandes gestas y episodios de la historia de Roma dirá que

el medir comparando nuestros méritos forma parte de nuestra felicidad, porque no los encontramos ni menores ni mayores. La viva justicia endulza en nosotros de tal manera el deseo, que no se puede ya desviar hacia ningún pecado. Diversas voces forman una dulce armonía, y así diversos grados en nuestra vida producen dulce armonía en estas esferas²⁶.

La referencia en estos textos a la justicia como virtud y como virtud general es muy clara. En este sentido, la justicia es una de las virtudes que todo hombre está llamado a adquirir. Pero, aun estando nuestra naturaleza inclinada a esta virtud social, el hombre se resiste a alcanzarla pues se halla herido desde la desobediencia de Adam.

En este sentido, Dante se pregunta si realmente el hombre es capaz de realizar un acto de justicia absoluta y perfecta que le alcance el mérito moral y la justificación ante su Creador: «Tú quieres saber si con otro sacrificio, a pesar del voto al que se haya faltado, se puede satisfacer tanto que el alma esté segura ante la justicia»²⁷, dice Beatriz.

Así, aunque la intervención de Justiniano pueda suponer un reconocimiento de la justicia humana, a continuación, sigue un canto precioso que pronuncia Beatriz y que subraya a todas luces como esta justicia no es capaz de cumplir la vida humana, es decir, de ordenarnos debidamente a Dios y, mucho menos, de alcanzar a reparar el mal cometido por el hombre.

Por no haber sujetado su voluntad con ningún freno, el hombre que no nació, condenándose a sí, condenó a toda su descendencia, por lo cual la especie humana yació enferma por muchos siglos en un gran error hasta que el Verbo de Dios le plugo descender allí donde la naturaleza se había alejado de su Hacedor y la unió a su persona con un solo acto de su eterno amor. Ahora

de que existe es el hecho de que el que practica las otras clases de vicio es injusto, pero no codicia nada, por ejemplo, el que tira el escudo por cobardía o habla mal porque tiene un carácter difícil, o no socorre con su dinero por avaricia; y cuando uno codicia, muchas veces no actúa a impulsos de ninguno de estos vicios, ni tampoco de todos ellos, sino a impulsos de cierta maldad (en efecto, lo censuramos) e injusticia. Existe, pues, una clase de injusticia que es una parte de la total, y un modo de ser injusto que es la parte del modo total de ser injusto que consiste en transgredir la ley». (*Ética a Nicómaco* V, 2, 1130 a 15-25).

²⁵ *Paraíso* VI, 10-12

²⁶ *Paraíso* VI, 118-126.

²⁷ *Paraíso* V, 13-15.

ffijate en lo que te digo: esta naturaleza unida a su Hacedor, como fue creada, era sincera y buena; pero por sí misma fue desterrada del paraíso porque se desvió del camino, de la verdad y de la vida. La pena para la que se plantó la cruz, si se mide por la naturaleza asumida, jamás se aplicó ninguna tan justamente, y, del mismo modo, ninguna constituyó injuria tan grave si atendemos a la persona que la sufrió, a la cual estaba unida aquella naturaleza.

(...)

No podría el hombre, en su limitación, satisfacer nunca, por no poder bajar con su humildad obediente en proporción de lo que intentó alzarse desobedeciendo, y ésta es la razón por la cual el hombre fue excluido de la posibilidad de satisfacer por sí²⁸.

Hasta aquí un pasaje que pone en evidencia el valor de la justicia como virtud que debe presidir el obrar humano en todas sus relaciones —también con Dios—, pero la incapacidad de nuestra justicia para restituir y reparar el mal derivado de aquel primer delito cometido por género humano.

2. LOS LÍMITES DE LA JUSTICIA HUMANA

Las exigencias de justicia como virtud fundamental para la vida del hombre —personal y social— son la razón de los diferentes estratos del infierno que Dante recorre de la mano de Virgilio. El destino de las almas en uno de los círculos que configura el infierno es expresión de una vida en la que alguna de las manifestaciones de la justicia fue ignorada o conculcada.

Esta presentación del infierno en diferentes círculos concéntricos pone a la luz una concepción analógica de la virtud de la justicia que tiene una clara ascendencia en la tradición clásica y que podríamos decir se inspira particularmente en filosofía y teología de la justicia de Santo Tomás de Aquino.

En todo caso, para Santo Tomás, como para Aristóteles, la justicia en sentido estricto —particular— es un modo de ser práctico que consiste en hacer o reconocer lo justo —*to dikaion*— como aquello que corresponde a otro y no a uno mismo²⁹. El cometido de la justicia particular es disponer a alguien en aquellas relaciones que vienen fundadas, o tienen como razón o nexo, algún bien exterior que los sujetos de la relación se han comunicado. De ahí que Aristóteles sostenga que esta justicia parcial es «la que se practica en las distribuciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen»³⁰; o bien la que se ocupa de los intercambios, pues, «otra especie es la que regula o corrige los modos de trato»³¹. Esta última debe

²⁸ *Paraíso* VII, 25-102.

²⁹ Sobre este concepto griego de derecho como lo justo o igual debido a alguien según justicia particular, *medium in re* de esta virtud, véase: VILLEY, M., *Filosofía del derecho*, Barcelona: Scire Universitaria, 2003, pp. 54-57.

³⁰ *Ética a Nicómaco* V, 2, 1130 b 30-34.

³¹ *Ética a Nicómaco* V, 2, 1130 b 35-1131 a 1.

presidir tanto las relaciones que se hayan ocasionado como consecuencia de intercambio según la voluntad de las partes, como aquellas relaciones surgidas involuntariamente, por ejemplo, cuando alguien sufre algún daño o es víctima de algún delito³².

En definitiva, el hombre tiende por naturaleza a comunicarse con sus semejantes y esa comunicación puede entablarse a partir de relaciones en las que media algún objeto o se conmuta algún bien³³. Este es el ámbito específico de la virtud de la justicia. La justicia particular es un modo de ser referido a los bienes exteriores objeto de posesión y a las relaciones que entablamos a partir de estos mismos bienes. De ahí que Aristóteles acabe señalando que

la justicia es la virtud por la cual se dice del justo que practica deliberadamente lo justo y que distribuye entre él mismo y otro, o entre dos, no de manera que de lo bueno él reciba más y el prójimo menos, y de lo malo a la inversa, sino proporcionalmente lo mismo, e igualmente si distribuye entre otros dos³⁴.

Destacamos este aspecto particular de la virtud de la justicia porque en la *Divina Comedia* ocupa un lugar muy relevante. De hecho, puede observarse que los atentados contra lo justo o lo debido a los demás según justicia particular se hallan en el centro del infierno descrito por Dante:

dentro de estas piedras hay tres círculos más pequeños, que disminuyen de escalón en escalón como los que has dejado atrás. Todos están llenos de almas condenadas; pero, a fin de que te baste después con la vista, advierte cómo y por qué están recluidas. De toda maldad que se atrae la ira del cielo, el fin es una injuria, y ese fin, o por medio de la violencia o del fraude, ofende al prójimo. Pero como el fraude es mal propio del hombre, desagrada más a Dios,

³² «Unos modos de trato son voluntarios y otros involuntarios: los de la índole de la compra, la venta, el préstamo de dinero, la fianza, el usufructo, el depósito, el alquiler (que se llaman tratos voluntarios porque el principio de ellos es voluntario), y de los involuntarios, unos modos de trato son clandestinos como el robo, el adulterio, el envenenamiento, la prostitución, la seducción de esclavos, el asesinato, el falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto». (*Ética a Nicómaco* V, 2, 1131 a 2-10).

³³ La justicia particular supone que entre los sujetos concurre algún bien exterior que constituye la razón de ser de tal relación. De ahí que el justo medio que debe inspirar ese trato sea lo justo debido a otro, lo igual en aquellas cosas que fundan la relación: «Puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio. Lo igual requiere, por lo menos, dos cosas. Necesariamente, por tanto, lo justo será un término medio e igual, relativamente a algo y a algunos. En cuanto término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); en cuanto igual requerirá dos términos; y en cuanto justo, lo será para algunos. Por tanto, lo justo requerirá, necesariamente, cuatro términos por lo menos: en efecto, aquéllos para quienes es justo tienen que ser dos, y aquello en que se expresa lo justo, las cosas, dos también. Y la desigualdad será la misma en las personas y en las cosas, la misma relación que hay entre estas últimas habrá, también entre las primeras: en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales, de lo contrario vienen las disputas y reclamaciones, cuando o los que son iguales no tienen o reciben partes iguales, o los que no son iguales tienen y reciben partes iguales» (*Ética a Nicómaco* V, 3, 1131 a 15-25).

³⁴ *Ética a Nicómaco* V, 2, 1133 b 1-12.

y por eso están más abajo los fraudulentos y les asalta un dolor más vivo. Los violentos llenan todo el primer círculo; pero como puede hacerse violencia a tres clases de personas, en tres partes está constituido y dividido. Contra Dios, contra uno mismo y contra el prójimo se puede cometer violencia en sus personas o en sus bienes, como entenderás con claras razones. (...) Del fraude, que hiere a toda conciencia, puede el hombre usar con los que se fían de él y con los que no depositan en él su confianza. Este último modo parece que rompe el vínculo del amor establecido por la naturaleza, y se esconde en el segundo círculo: hipócritas, aduladores, hechiceros, falsarios, ladrones, simoníacos, rufianes, barateros y otros inmundos pecadores semejantes. Por el otro modo se olvida el amor que crea la naturaleza, al que se añade el que inspira una especial confianza, por lo cual en el círculo menor, donde está el centro del mundo y tiene su asiento Dite, los traidores se consumen por toda la eternidad³⁵.

Es decir, entre los condenados del infierno dantiano, los pecados contra la justicia particular ocupan un lugar principal y, por lo tanto, son una manifestación superior en la jerarquía del mal respecto de otros pecados, tales como los que son resultado de la lujuria, de la indiferencia o de la pereza³⁶. La mayor gravedad de unos pecados respecto de otros parece residir en que los pecadores injustos —los usureros, los ladrones o lo que cometieron fraude— hicieron uso de la razón y no se hallaban nublados en el ejercicio de su entendimiento y de su voluntad por las pasiones más bajas³⁷.

Pero en la obra de Dante se hace patente que esta justicia —que coincide con el ámbito del derecho— no pueden ser el único criterio de actuación de la vida humana. Un orden social que tenga como único parámetro moral la justicia particular no puede ser sino injusto o, por lo menos, será incapaz de realizar el bien humano social. En este sentido, la justicia particular tiene que estar acompañada por otras virtudes sociales manifestativas de la justicia en un sentido más amplio.

Así, si bien para Santo Tomás la justicia principalmente se refiere a aquel «el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho»³⁸, también considera otras manifestaciones de la virtud que suponen

³⁵ *Infierno* XI, 15-66.

³⁶ «Dante, siguiendo el esquema aristotélico-tomista, considera menos graves los pecados de incontinencia, más graves los de violencia, y más aún los de fraude. En consecuencia, ese es el orden adoptado para los círculos infernales, cada vez más estrechos y profundos, a los que corresponden tormentos cada vez más atroces». (DEL VECCHIO, G., *Justicia, amor y pecado según Dante*, p. 246).

³⁷ «¿No te acuerdas de aquellas palabras con las cuales la Ética estudia las tres inclinaciones que el cielo rechaza: incontinencia, malicia e insensata bestialidad, y cómo la incontinencia ofende menos a Dios y merece menor castigo? Si reparas bien en esta sentencia y piensas quiénes son aquellos que más arriba sufren condena, entenderás por qué están separados de estos otros y por qué la divina justicia los azota con menos ira» (*Infierno* XI 79-90).

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, c.58, a.1 in c.

la relación o la afectación a otro, pero que difieren de la justicia en algún aspecto, y ello permite considerarlas y darles un tratamiento específico.

En este sentido, la justicia particular tiene límites y no es una virtud que pueda extenderse y ordenar todas las relaciones humanas. Por eso necesita del auxilio de otras virtudes relacionales que se expresan como virtudes anejas a la justicia porque guardan cierta semejanza con ella —suponen la relación con otro—:

Puesto que la justicia dice relación a otro, como consta por lo expuesto anteriormente (2-2 q.48 a.2), todas las virtudes que se refieren a otro pueden, por tal coincidencia, vincularse a la justicia. Por otra parte, es esencial a la justicia dar a otro con igualdad aquello que se le debe, como consta por lo dicho anteriormente (ibid. a.2ss). Por tanto, de dos maneras toda virtud que dice relación a otro desmerece en algo esencial de la justicia: o por defecto en lo tocante a igualdad, o por imperfección en cuanto deuda³⁹.

Este elenco de virtudes dispone al hombre en sus relaciones con los demás, pero no se identifican plenamente con la justicia y, de hecho, reciben nombre propio porque encierran una cierta lógica que las distingue de la justicia propiamente dicha.

En primer lugar, hay relaciones cuyo «débito» no puede llegar a ser satisfecho plenamente, por más esfuerzos que haga el deudor por satisfacerlo. Por lo tanto, estas son relaciones en las que se vive entre las partes una desproporción que no se puede salvar. De ahí la necesidad de otras virtudes sociales que corrijan o completen la justicia propiamente dicha:

Hay, efectivamente, ciertas virtudes que dan a otro lo que se le debe, pero sin poder lograr la igualdad requerida. Y así, en primer lugar, el hombre debe a Dios cuanto le da; pero no puede obtener la debida igualdad, es decir, le es imposible pagarle cuanto le adeuda, conforme a aquellas palabras del salmo 115,3: *¿Qué restituiré al Señor por todo lo que me ha dado?* Así es como a la justicia va aneja la *religión*, la cual, como dice Tulio, *honra con solicitud, ritos sagrados o culto* a cierta naturaleza de orden superior, que llaman divina. En segundo lugar, tampoco podemos devolver con igualdad a nuestros padres tanto cuanto les debemos, como consta por lo que dice el Filósofo en el VIII *Ethic.*, y así es como a la justicia se anexiona la *piedad*, por la cual, como dice Tulio, *tribútanse benévolos servicios y diligente respeto a los consanguíneos y a los bienhechores de la patria*. Y, finalmente, tampoco pueden los hombres recompensar con premios equivalentes la virtud, como consta por lo que dice el Filósofo en el IV *Ethic.*, y de este modo se vincula a la justicia la *veneración*, por la cual, como escribe Tulio, *los hombres superiores en dignidad son reverenciados con cierto culto y honor*⁴⁰.

En segundo, lugar puede existir en la relación un defecto en la «razón de deuda, propia de la justicia». Es más, podemos distinguir determinados débitos

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 80, a.1. in c.

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 80, a.1 in c.

como estrictamente morales y otros legales (o jurídicos). De ahí que no todo lo debido lo es según justicia particular:

Deuda legal es la que alguien está obligado a pagar porque lo exige la ley. Constituye el objeto propio de la justicia, virtud principal. La deuda moral, en cambio, se deriva de la honestidad de la virtud (...) Se agrega así a la justicia la *veracidad*, por la que, en frase de Tulio, *uno expresa sin deformaciones lo que hay, ha habido o va a haber*. Puede también considerárselas por parte de la persona a quien se debe, como cuando se trata de recompensar a alguien según sus obras. En ocasiones, pagando bienes con bienes: y así se adjunta a la justicia la *gratitud*, en la que se integran, como dice Tulio, *el recuerdo en unos de las muestras de benevolencia y de los beneficios recibidos, y la voluntad en otros de recompensarlos*; y en los casos en que se trata de males, va aneja a la justicia la *venganza*, por medio de la cual, conforme dice Tulio, *defendiéndose o desquitándose, se desecha la violencia, el oprobio y, en general, todo aquello que resulta denigrante*. Hay empero otro débito como conducente a mayor honestidad, sin el cual puede no obstante la honestidad conservarse. A este se refieren cosas como la *liberalidad, afabilidad, amistad*, etc. Las cuales Cicerón omite en dicha enumeración, porque participan poco del carácter de débito⁴¹.

Por otro lado, existe un orden superior al de la virtud de la justicia, más perfecto y perfectivo: el orden del amor o de la caridad. Este orden sobrenatural se funda y supone el orden humano natural —y, por lo tanto, la justicia— llevándolo a su plena realización. Todo lo cual significa que al hombre no le basta el observar y vivir según la justicia en sentido estricto. El hombre debe imitar a Dios en su Justicia, pero también en su Misericordia. Y esto es posible en la vida humana a través de la virtud de la Caridad.

La Caridad es virtud sobrenatural que perfecciona y dirige al hombre a su fin último que es Dios mismo. Mueve a amar «a Dios sobre todas las cosas de manera más eminente que la naturaleza», pues por la Caridad se ama a Dios «en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto el hombre mantiene cierta sociedad espiritual con Dios»⁴², pues alcanza a Dios mismo para recibirlo a Él ya en la vida presente⁴³.

La Caridad, como «amistad del hombre con Dios», es la más perfecta de todas las virtudes y forma de toda virtud pues «ordena los actos de las demás virtudes al fin último (...) ya que incluso las mismas virtudes son tales por el ordenamiento a los actos formados»⁴⁴.

Pero la Caridad, como virtud que ordena la vida del hombre a Otro, no es una virtud aneja a la justicia, pero guarda relación con ella. Por un lado, la justicia se supedita a la Caridad porque esta última realiza de modo perfecto la amistad con Dios —y con los demás hombres— y, por otro lado, porque, en

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 80, a.1 in c.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a.3, ad. 1.

⁴³ Vd. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 6, in c

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8, in c

cuanto tal, es condición para la verdadera realización de cualquier otra virtud —también de la justicia como virtud natural⁴⁵.

En esta articulación entre Caridad y justicia juega un papel principal la misericordia. Santo Tomás la concibe como uno de los frutos de la Caridad —junto con el gozo y la paz⁴⁶. Por la virtud de la Caridad la persona descubre y trata a las demás personas como a sí misma, esto es, como verdaderos prójimos⁴⁷. Por la misericordia que infunde la Caridad en el alma, el hombre se dispone a amar y a conmiserarse de los demás por amor a Dios, pues «siente misericordia quien se duele de la miseria del otro»⁴⁸ y «quien ama considera al amigo como a sí mismo y hace suyo el mal que él padece»⁴⁹.

En esto se asemeja la misericordia a la justicia: en que una y otra supone alguna relación. De ahí que Santo Tomás las vincule explícitamente: «dado que la misericordia es compasión de la miseria ajena, en el sentido propio de la palabra se tiene en relación con los demás, no consigo mismo, a no ser por cierta analogía, como ocurre también con la justicia»⁵⁰, dirá. Con una diferencia: la misericordia provoca en nosotros una disposición a «volcarse a los otros, y, lo que es más aún, socorrer sus deficiencias» como si fueran propias —y no ajenas. De ahí que, de «entre todas las virtudes que hacen referencia al prójimo, la más excelente es la misericordia, y su acto también es el mejor»⁵¹.

En conclusión, para Santo Tomás la misericordia es la virtud humana que capacita al hombre para el trato con los demás, de un modo más perfecto y perfecto porque es producida por el mismo amor a Dios. De tal manera que «toda la vida cristiana se resume en la misericordia en cuanto a las obras exteriores»

⁴⁵ «Si se toma la virtud por decir orden a un bien particular, puede haber virtud verdadera sin caridad, en cuanto que se ordena a un bien particular. (...) Si el bien particular es verdadero, por ejemplo, la conservación de la ciudad o cosas semejantes, habrá verdadera, aunque imperfecta virtud, a no ser que vaya referida al bien final y perfecto. En conclusión, pues, de suyo no puede haber virtud verdadera sin caridad». (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 7, in c)

⁴⁶ «Viene a continuación el tema de los efectos consiguientes al acto principal de la caridad, o sea, al amor. Primero, de los efectos interiores, y después, de los exteriores (q.31). Sobre el primero se han de considerar tres aspectos: el primero, el gozo; el segundo, la paz (q.29); el tercero, la misericordia (q.30)». (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 28, in c)

⁴⁷ «Siendo la caridad, como hemos visto (q. 23 a.1), amistad, podemos hablar de ella en dos sentidos. Uno, bajo la razón común de la amistad. En este sentido hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. La amistad, en efecto, entraña cierta unión, ya que, como escribe Dionisio, el amor es un poder unitivo, y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos». (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 4, in c.)

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 2, in c

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a.2, in c.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 1, ad. 2.

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4, in c.

porque, aunque es la Caridad la que «nos hace semejantes a Dios uniéndonos a Él por el afecto», la misericordia propiamente «nos hace semejantes a Él en el plano del obrar»⁵².

Así, de la misma manera que la Justicia divina está conjugada con la Misericordia, así debe suceder entre los hombres. Dante, en su peregrinar, va recorriendo un camino claro hacia esa Virtud primera: pasa de compadecerse por los condenados —como poniéndose en su lugar y experimentando la misericordia como pasión⁵³—, para acabar ensanchando el corazón por el amor de Caridad que Dios le ha alcanzado y que le permite no sólo cantar sus Misericordias, sino traer ese Amor misericordioso a la propia vida para infundir en él una justicia sobreelevada por la Caridad a la perfección de la Misericordia por los semejantes. Quien «obra libre y misericordiosamente» tratando a los demás más allá de lo que es «debido» —según justicia estricta— es máximamente justo porque «la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia»⁵⁴.

«La justicia y la misericordia están unidas», dice santo Tomás, «la una sostiene a la otra. La justicia sin misericordia es crueldad; y la misericordia sin justicia es ruina, destrucción»⁵⁵.

3. LA JUSTICIA EN EL MARCO DE LA MISERICORDIA DIVINA

Decíamos que los versos de la *Divina Comedia* es sobre todo un canto a la Justicia Divina. Así se puede reconocer en tantos pasajes en los que abiertamente es invocada y exaltada como uno de los principales atributos de Dios, aquel por el cual retribuye a las personas según la verdad de sus vidas, según se hayan dirigido o no a su fin último que es Dios.

Esta Justicia, en la medida en que se identifica con Dios mismo, debe ser objeto del amor de los hombres. Santo Tomás dirá que «aun cuando la justicia se concrete en los actos, sin embargo, esto no excluye que sea la esencia de Dios; porque también lo que pertenece a la esencia puede ser principio de acción»⁵⁶. De ahí que, el canto XVIII del Paraíso, Dante haga aparecer ante sus ojos de forma misteriosa unas vocales que van conformando una sentencia: «*Diligite*

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 29, a. 4, ad. 3.

⁵³ La misericordia ya había sido considerada por la filosofía aristotélica como una pasión vinculada a la tristeza que los males ajenos pueden producir en un sujeto. De ahí que Santo Tomás se plantee explícitamente si es virtud o solo pasión, para concluir que la misericordia es verdadero hábito electivo porque la «afección» o «dolor por la miseria ajena» puede «ser regida por la razón, y, regida por la razón, puede quedar encauzado, a su vez, el movimiento del apetito interior» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 3, in c.).

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3, ad. 2.

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Catena aurea in quatuor Evangelia, Expositio in Matthaeum*, cap. 5, lect. 5.

⁵⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 1 ad. 4.

iustitiam fue el primer verbo y el primer nombre que dibujaron. *Qui iudicatis terram* fueron los últimos». Así, parafraseando el Salmo 1 proclama como lema «Amad la justicia quienes juzgáis en la tierra»⁵⁷.

Dante propone al lector de su *Divina Comedia* que la Justicia divina debe ser amada porque sólo de esta manera, es decir, dirigiendo nuestro afecto y dilección a Aquel que la encarna, podremos replicar y vivir en nosotros la virtud de la justicia, pues de Él deriva todo bien y toda virtud que podamos participar nosotros. Así, la justicia humana siendo virtud adquirida —o que estamos llamados a adquirir— es también recibida como un don:

«Cuáles y cuántas joyas me demostraron que nuestra justicia es un efecto del cielo que tú adornas!»⁵⁸.

La voluntad primera, que por sí es buena, de sí, que es el sumo bien, no se separa nunca. Sólo es justo lo que está de acuerdo con ella; ningún bien creado la atrae a sí; pero ella, irradiando, los produce⁵⁹.

Pero, como se ha visto, la Justicia no es concebida de forma aislada, sino vinculada a otras virtudes y muy particularmente a la Misericordia que brota de la Caridad. De ahí que se haya dicho que «dos grandes ideas dominan la concepción dantesca, la justicia y el amor, que —como todas las demás virtudes— se encuentran en el vértice de la perfección divina; y, efectivamente, Dante las atribuye sobre todo a Dios»⁶⁰.

Sobre lo que no hay duda es que la Justicia y la Misericordia —manifestación del amor de Caridad— son, ante todo, dos atributos de Dios expresivos de la perfección divina⁶¹. De ahí que Santo Tomás sostenga que la omnipotencia de Dios se manifiesta principalmente en su Misericordia hacia los hombres que, «perdonando y apiadándose los conduce a la participación del bien infinito, que es el máximo efecto del poder divino (...) En esto se manifiesta en grado sumo la omnipotencia divina, que a ella misma le pertenece la primera institución de todos los bienes»⁶².

Efectivamente, como se ha dicho, en Dante se descubre la idea de que la existencia del lugar eterno de las almas condenadas es obra de la Justicia de Dios, que da a cada uno según su fe y sus obras. Pero la existencia misma del

⁵⁷ *Paraíso* XVIII 88-108.

⁵⁸ *Paraíso* XVIII 115-117.

⁵⁹ *Paraíso* XIX, 86-90.

⁶⁰ DEL VECCHIO, G., *Justicia, amor y pecado según Dante*, p. 245.

⁶¹ La omnipotencia de Dios se manifiesta en grado sumo perdonando y apiadándose, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonando libremente los pecados, ya que quien está sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar los pecados. O también porque perdonando y apiadándose los conduce a la participación del bien infinito, que es el máximo efecto del poder divino. O porque, como se dijo anteriormente (q.21 a.4), el efecto de la misericordia divina es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo. En esto se manifiesta en grado sumo la omnipotencia divina, que a ella misma le pertenece la primera institución de todos los bienes. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 25, a. 3, ad. 3).

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3, ad. 3.

infierno expresa también el Amor y la Misericordia divina, por cuanto Dios no puede dejar de amar a aquellos que creó para su amistad. Desde esta perspectiva puede interpretarse aquella referencia al «amor primero» de los conocidos versos del Infierno, III (4-6) que Dante recoge como escritos en el dintel de una puerta:

Por mí se va a la ciudad doliente; por mí se va a las penas eternas; por mí se va entre la gente perdida. La justicia movió a mi supremo Autor, Me hicieron la divina potestad, la suma sabiduría, y el amor primero. Antes que yo no hubo cosa creada, sino lo eterno, y yo permaneceré eternamente. Vosotros, los que entráis, dejad aquí toda esperanza.

La Misericordia, como «Amor» o «Virtud primera» está presente en toda manifestación de la Voluntad y en todas las obras de Dios desde el principio, es decir, desde el mismo momento de la creación del mundo. Pero la Misericordia sigue actuando en la acción del gobierno providente de Dios y preside todas las manifestaciones de la Voluntad divina⁶³. Santo Tomás dirá que toda obra de la Justicia divina presupone siempre la Misericordia y se funda en ella. La Misericordia es la raíz primera de todas las obras de Dios:

Cualquier obra de Dios aparece la misericordia como raíz. Y su eficacia se mantiene en todo, incluso con más fuerza, como la causa primera, que actúa con más fuerza que la causa segunda. Por eso, también lo que se debe a alguna criatura, Dios, por su misma bondad, lo da con más largueza que la exigida por lo debido. Pues para mantener un orden justo se necesita mucho menos de lo que la bondad divina otorga y que sobrepasa toda proporción exigida por la criatura⁶⁴.

Este primado de la Misericordia atenúa los rigores de la misma Justicia —del «horrible rigor de la justicia»⁶⁵— y es expresado en muchas ocasiones durante su peregrinar. Desde las primeras palabras que Beatriz dirigiera al peregrino, se evidencia la primacía de la Misericordia: «una mujer excelsa hay en el cielo que se compadece de la situación en que está aquel a quien te envié, y ella mitiga todo juicio severo»⁶⁶. Así, por ejemplo, se dirá en el canto XX del Paraíso:

⁶³ «Por lo demás, la obra de la justicia divina presupone la obra de misericordia, y en ella se funda. Pues a la criatura no se debe algo, a no ser por algo preexistente o presupuesto; incluso esto se deberá también por algo previo. Y como no se puede llevar un proceso indefinido, es necesario llegar a algo que dependa de la exclusiva bondad de la voluntad divina, que es el fin último. Como si dijéramos que tener manos es algo debido al hombre por tener alma racional; tener alma racional, por ser hombre; ser hombre, por bondad divina». (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 4 in c.).

⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 4 in c.

⁶⁵ *Infierno* XIV 6.

⁶⁶ *Infierno* II 94-96. Este pasaje puede ser interpretado refiriéndolo a la Misericordia. Aunque, desde una comprensión más literal se referiría a la Virgen María —que es Madre de Misericordia.

Regnum coelorum sufre violencia, del cálido amor y de la viva esperanza, que vence a la divina voluntad no a la manera que el hombre sobrepuja al hombre, sino que la vence porque ella quiere ser vencida, y al serlo vence, a su vez, con su benignidad⁶⁷.

Esta exaltación de la Misericordia que sobreabunda en la Justicia Divina también es expresada por boca del Rey Manfredi en el Purgatorio:

Después de tener mi cuerpo herido por dos golpes mortales, me volví llorando hacia Aquel que se complace en perdonar. Horribles fueron mis pecados, pero la bondad infinita tiene brazos tan largos que toma de ellos a quien a ella se vuelve⁶⁸.

Hay que decir que en la obra de Dante la Misericordia brilla incluso por encima de la Justicia, sobre todo si consideramos la cuestión desde la perspectiva de su experiencia. A Dante le es dado el conocer el resultado del juicio de la Justicia de Dios respecto de las almas que ya han partido de esta vida, y dicha elección responde a la Misericordia de Dios que escoge al indigno Dante para que esta peregrinación le lleve a su conversión y a la conversión de aquellos que, a través de él, tengan la oportunidad de considerarlo. Este designio de la Misericordia se desprende del canto X del infierno cuando Dante exclama: «Oh suma virtud que me conduces por los círculos infernales»⁶⁹.

De ahí que no debe extrañarnos que Dante haya sido llamado «poeta de la Misericordia de Dios»⁷⁰, pues él mismo se presenta como destinatario de este Amor misericordioso para con él, que abraza su error y su fragilidad llevándole por ese recorrido —que todo hombre debe hacer— desde el pecado hasta la más alta virtud, destino al que todos estamos llamados y que él, haciéndose eco de su propia experiencia, quiere participar a todos los hombres, porque ninguno está excluido de este camino de Misericordia.

Desde la perspectiva de la Misericordia —que temple el rigor de lo merecido— nos planteamos si realmente existe un «contrapaso» en el criterio que sigue la Justicia divina cuando asigna y castiga a un pecador según sus obras. ¿Realmente los condenados del infierno dantiano sufren lo contrario de lo que cometieron, lo proporcionado a su culpa?

Es conocido que la asimilación de la justicia al *synalagma* es una apreciación que se descubre en la tradición griega y que el mismo Aristóteles se plantea⁷¹. Pero ya el Estagirita, ya el Aquinate, resuelven que la «reciprocidad» solo

⁶⁷ *Paraíso* XX, 94-99.

⁶⁸ *Purgatorio* III, 118-123.

⁶⁹ *Infierno* X, 4.

⁷⁰ Papa FRANCISCO, *Candor Lucis aeternae* (2021).

⁷¹ «Algunos creen también que la reciprocidad es, sin más, justa, como decían los pitagóricos, que definían, simplemente, la justicia como reciprocidad. Pero la reciprocidad no se compagina ni con la justicia distributiva ni con la correctiva, aunque se quiere interpretar en favor de esta identificación la justicia de Radamantis: Si el hombre sufriera lo que hizo, habría recta justicia. (...) Sin embargo, en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en

se puede asimilar a la justicia conmutativa de los tratos voluntarios, esto es, a la justicia propia del ámbito contractual⁷².

Si desde la visión aristotélico-tomista, la justicia no puede expresarse como mera reciprocidad más allá de la justicia conmutativa de los intercambios voluntarios, cuanto más la reciprocidad será un criterio insuficiente para comprender la lógica de la Justicia divina en su cometido de retribuir a cada uno según sus actos. De ahí que nos cuestionemos si puede afirmarse sin más que la Justicia divina se expresa según un mero contrapaso o reciprocidad en la concepción de Dante⁷³.

Creemos poder afirmar que de la *Divina Comedia* se desprende que los condenados no reciben justo lo que merecen, sino incluso menos de los males que merecieran. Dante parece concordar con Santo Tomás cuando éste matiza que, por razón de la Misericordia, la Justicia divina se manifiesta atenuada en su rigor y que, por lo tanto, no impera según un mero criterio de reciprocidad o contrapaso. A este respecto, dirá el Aquinate,

algunas obras son atribuidas a la justicia y otras a la misericordia, porque en algunas aparece con más relevancia la justicia; en otras, la misericordia. Y, sin embargo, en los condenados aparece la misericordia no porque les quite totalmente el castigo, sino porque se lo alivia, ya que no los castiga como merecen⁷⁴.

De hecho, se podría llegar a decir que la Justicia divina no devuelve mal por mal, sino que siempre devuelve bien por mal, incluso en el caso de que el pecador reciba el pago de su pecado a través del sufrimiento eterno. Porque el pecador, aquel que se revela contra Dios mismo o contra la bondad divina buscando servirse o apropiarse de aquello que ha recibido de forma gratuita, merecería la muerte, la aniquilación. Y Dios, máximo Bien y Misericordia, no deja de amar a aquellos que creó por amor. Incluso a pesar de su rechazo, no les paga con el mal que merecerían y no les retira su Amor.

En todo caso, no hay oposición entre la justicia divina y su Misericordia, pues

la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida». *Ética a Nicómaco*, V, 5, 1133 b 19-22.

⁷² En el capítulo X del libro V se repite con sorprendente insistencia que todo aquello que facilite y promueva la reciprocidad en la justicia de los intercambios voluntarios debe ser tenido en alta consideración. En este sentido, por ejemplo, Aristóteles se refiere a la moneda como factor determinante en este sentido. El hecho de que exista una medida del valor de todas las cosas que ayude a concordar la oferta y la demanda entre los particulares, es algo que beneficia no solo a aquellos que realizan transacciones sino a la comunidad misma, pues «ni habría sociedad si no hubiera cambio, ni cambio si no hubiera igualdad, ni igualdad si no hubiera conmensurabilidad» (*Ética a Nicómaco*, V, 5, 1132 b 20-35).

⁷³ Vd. HERNÁNDEZ DE LAMAS, G. B., «La educación de la justicia: el contrapaso en la comedia dantesca», *Prudentia Iuris*, 82, 2016, pp. 59-66.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 4, ad. 1.

Dios, al obrar misericordiosamente, no actúa contra sino por encima de la justicia. (...) la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *La misericordia hace sublime el juicio*⁷⁵.

Por otro lado, Dante no duda en calificar esta Justicia como insondable e inalcanzable para la comprensión limitada del hombre. Dios obra con Justicia siendo él mismo ley de su obrar —su Sabiduría⁷⁶— y el entendimiento humano sólo puede que someterse al inescrutable juicio de la Justicia divina: «Ahora bien, ¿Quién eres tú que quieres sentarte en el sillón para juzgar a mil millas de distancia con una vista que te alcanza a un palmo?»⁷⁷.

Creemos que este carácter insondable de la Justicia divina también es asumido por Dante desde la perspectiva de la Misericordia que mueve a Dios en su Voluntad. Dante presenta la Justicia divina como inescrutable porque no responde a razones que estén al alcance del hombre; porque, en último término, todo es manifestación de su Amor de Misericordia:

nuestra vista, que no es más que un rayo de la mente de que están llegas todas las cosas, no puede ser tan poderosa por su naturaleza que no comprenda que su principio está mucho más allá de lo que a ella se le aparece. Pero en la justicia sempiterna la vista que recibe vuestro mundo penetra tan difícilmente como el ojo por el mar, que si desde la orilla puede ver el fondo, en el piélago no lo ve, y no por eso está menos allí, sino que se le oculta por estar más profundo⁷⁸.

Pero, entre la perfecta e insondable Justicia y la superficial y frágil justicia humana no hay una absoluta separación. La última debe dirigirse a la primera como a su fuente originaria y ejemplar, pues la superior es la causa de todo bien y de toda perfección en la vida humana. Existe, pues, un nexo entre ambas que obliga a la criatura; un don que debe ser recibido para que en las obras humanas pueda brillar algo de rectitud.

Se trata de la Caridad que, como Amor primero, debe sostener todas las cosas y realizar el orden de justicia en la vida humana infundiendo la misericordia que hará semejantes nuestras obras a la Justicia de Dios.

En este sentido, Dante exalta la santidad de una de las almas del paraíso —Rifeo— en quien sobreabundó la Misericordia por cuanto «por gracia que mana de tan profunda fuente que jamás criatura alguna pudo llegar con sus ojos a su principio, todo su amor puso allá abajo en la justicia, por lo cual de gracia en gracia Dios le abrió los ojos a nuestra redención futura, por lo cual

⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a. 3 ad. 2).

⁷⁶ SANTO TOMÁS: la justicia de Dios, que constituye el orden en las cosas adecuado a su sabiduría, que es su ley, es llamada correctamente *verdad*. Y así, entre nosotros decimos también *verdad de la justicia*. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 21, a.2 in c.).

⁷⁷ *Paraíso*, XIX, 79-81.

⁷⁸ *Paraíso* XIX 52-63.

creyó en ella y no sufrió en adelante la pestilencia del paganismo y reprendió a las gentes pervertidas»⁷⁹.

Todo es obra de la Caridad. Efectivamente, como veíamos, el destino del hombre se juega en el ejercicio de su libertad —esto se descubre en la *Divina Comedia* a través del testimonio de tantos hombres insignes que Dante recoge en su peregrinar. Pero, sobre todo, el destino del hombre depende de la Misericordia de Dios. De hecho, en el centro mismo de los versos del Paraíso, Dante dirige un precioso canto de alabanza a la Misericordia Encarnada, destino del hombre que sacia todos los deseos del corazón:

No podría el hombre, en su limitación, satisfacer nunca, por no poder bajar con su humildad obediente en proporción de lo que intentó alzarse desobedeciendo, y ésta es la razón por la cual el hombre fue excluido de la posibilidad de satisfacer por sí. Era preciso, pues que Dios recondujese al hombre a su vida completa por sus propias vías, ya por una, ya por ambas. Pero como la obra place tanto más al que la realiza cuanto más expresa la bondad del corazón de donde brotó, la divina bondad que sella el mundo se complació en aborazar todos los caminos que conducen hacia lo alto. Entre la última noche y el primer día ni se hizo ni se hará, por un camino o por el otro, tan alto y magnífico proceso, pues más generoso fue Dios dándose a sí mismo para que el hombre pudiera levantarse que si lo hubiese perdonado, y todos los demás medios eran insuficientes para la justicia si el Hijo de Dios no se hubiese humillado hasta encarnarse⁸⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Dante Alighieri (2002). «*La Divina Comedia*», en *Obras Completas de Dante Alighieri*. Madrid: BAC.
- Benedicto XV (1933). *In praeclara summorum*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xv/en/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_30041921_in-praeclara-summorum.html [Fecha de consulta:20/10/2022]
- Del Vecchio, G. (2022). *Justicia, amor y pecado según Dante*. Disponible en: <https://inif.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2022/05/Del-Vecchio.-Giorgio-Justicia-amor-y-pecado-segun-Dante.pdf> [Fecha de consulta:20/10/2022]
- Del Vecchio, G. (1956). «Justicia divina y justicia humana». *Revista De La Facultad De Derecho Y Ciencias Políticas*, 5(19-20), 16-22. Disponible en: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/derecho/article/view/6137> [Fecha de consulta:20/10/2022]
- Francisco (2021). *Candor Lucis aeternae*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20210325_centenario-dante.html [Fecha de consulta:20/10/2022]

⁷⁹ *Paraíso* X 118-126.

⁸⁰ *Paraíso* VII 97-120.

- Hernández de Lamas, G. B. (2016). «La educación de la justicia: el contrapaso en la comedia dantesca», *Prudentia Iuris*, 82, pp. 59-66. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/educacion-justicia-contrapaso-comedia-dantesca.pdf> [Fecha de consulta:20/10/2022]
- Rocco Lozano, V. (2018). «La teoría de la justicia en la “Divina Comedia”, entre el Imperio y el republicanismo», en: *Tenzone: revista de la Asociación Complutense de Dantología*, N.º. 19, pp. 55-77.
- Tomás de Aquino (1994). *Summa Theologiae*. Madrid: BAC.
- Villey, M. (2003). *Filosofía del derecho*. Barcelona: Scire Universitaria.

Universitat Abat Oliba CEU
ccortes@uao.es

CARMEN CORTÉS PACHECO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]