

«GIUSTIZIA MOSSE IL MIO ALTO FATTORE». GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO, ORDEN JURÍDICO Y MEDIDA DEL CASTIGO EN LA *COMEDIA* DE DANTE

ARTURO GONZÁLEZ DE LEÓN BERINI
Universitat Abat Oliba CEU, Ceu Universities

RESUMEN: Con una belleza literaria incomparable, la *Comedia* refleja la cosmovisión católica que vertebró la Cristiandad medieval, que tuvo su máximo exponente filosófico y teológico en santo Tomás. A lo largo de todo el itinerario poético, vemos la impronta del Aquinate presente en el meollo de la narración. Aquí analizaré cómo la cuestión teológica fundamental del gobierno divino del mundo permea la *Comedia*, tanto en su estructura formal como en ciertos aspectos concretos del viaje de Dante. A partir de dicha premisa, estudiaré las consecuencias que ello tiene en ese orden jurídico manifestado en la «arquitectura» del infierno, cuyo dintel es elocuente: «*Giustizia mosse il mio alto fattore; / fecemi la divina podestate, / la somma sapienza e 'l primo amore*». Finalmente, abordaré la proporcionalidad de las penas que sufren los condenados, como indicador de la medida natural de los castigos dictados por justicia divina.

PALABRAS CLAVE: gobierno divino; justicia; castigo; infierno; Dante; santo Tomás.

«*Giustizia mosse il mio alto fattore*». Divine government of the world, legal order and the measure of punishment in Dante's *Comedia*

ABSTRACT: With unparalleled literary beauty, the *Comedia* reflects the Catholic worldview that formed the backbone of medieval Christianity, whose greatest philosophical and theological exponent was saint Thomas. Throughout the entire itinerary, we see the imprint of Aquinas present at the very heart of the poem. Here I will analyze how the fundamental theological question of the divine government of the world permeates the entire *Comedia*, both in its formal structure and in certain concrete aspects of Dante's journey. From that premise, I will study the consequences of the abovesaid on that juridical order reflected in the «architecture» of the Inferno, whose lintel is so eloquent: «*Giustizia mosse il mio alto fattore; / fecemi la divina podestate, / la somma sapienza e 'l primo amore*». Finally, I will focus on the proportionality of punishments suffered by the condemned, as an indicator of the natural measure of decisions made by divine justice.

KEY WORDS: Divine government; Justice; Punishment; Inferno; Dante; Thomas Aquinas.

INTRODUCCIÓN

En 1921, un alumno del Fordham College acuñó una famosa expresión, según la cual la obra magna de Dante Alighieri puede leerse como «la *Summa [Theologiae]* en verso»¹. Después de un estudio exhaustivo, Mandonnet concluyó también que el poeta fue fiel discípulo de santo Tomás, y que su *Comedia*² «es

¹ FREEMAN, W. F. X. R. «Sources of Dante's Inspiration», en *Fordham College Monthly* 40 (2), 1921, p. 76.

² Usaré en todo el artículo el título original, en toscano, que el propio Dante dio a su obra.

de orden teológico por sus fines, su materia y forma poéticas en sí mismas»³. Pese a que haya autores que ponen en duda la influencia hegemónica del Aquinate en Dante⁴, «para quien mira las cosas tal como se presentan ante los ojos de cualquier lector de la Divina Comedia, Santo Tomás y su teología ocupan allí un lugar de honor»⁵. Es muy cierto, según nos advierte Gilson, que «la obra de Dante no es un sistema, sino la expresión dialéctica y lírica de todas sus lealtades»⁶; no obstante, de entre ellas, una brilla con luz propia.

Efectivamente, respecto de los puntos cardinales de su cosmovisión, el poeta halló en el Doctor Angélico «la pauta doctrinal más segura»⁷. El innegable tomismo de Dante es algo que vamos a abordar en el presente trabajo, que dividiremos en tres apartados. En primer lugar, se explica el tema de la creación y del gobierno divino del mundo, para comprobar de qué manera la postura de santo Tomás encuentra su fiel reflejo en la *Comedia*. De igual modo, tras ello toca tratar la cuestión de la justicia divina, como uno de los atributos que predicamos sobre la esencia de Dios. Por último, con el estudio en profundidad de las penas del infierno entenderemos cómo es la medida natural del castigo que sufren las almas de los condenados.

1. EL GOBIERNO DIVINO DEL MUNDO ENTRE SANTO TOMÁS Y DANTE

En este apartado, explicaremos cómo la doctrina tomista sobre la creación y el gobierno divino del mundo se ve claramente recogida y sintetizada en la obra de Dante Alighieri; y ello sucede de dos maneras complementarias. En primer lugar, a modo de columna vertebral, pues las grandes verdades —teológicas y filosóficas— expuestas por el Aquinate constituyen el núcleo teórico fundamental que le da unidad y coherencia a los versos. Más aún, hay multitud de ejemplos concretos con los que el poeta refleja dicha influencia. Por razones expositivas, y a fin de ayudar al lector a comprender cómo las enseñanzas de santo Tomás permean toda la *Comedia*, combinaremos lo general con lo particular al respecto de los asuntos que vayamos abordando.

El primer aspecto que tratar se refiere al asunto nuclear de la creación. En tal sentido, la obra magna de Dante está sin duda inspirada por una de las ideas esenciales de la cosmovisión tomista: que la Bondad divina es principio y fin de

³ MANDONNET, P. *Dante le Théologien*. París: Desclée De Brower, 1935, p. 278.

⁴ Cfr. —por todos— la obra de Bruno Nardi: NARDI, B. *Saggi di filosofia dantesca*. Milán: Società Anonima Editrice Dante Alighieri, 1930; NARDI, B. *Note critiche di filosofia dantesca*. Florencia: L.S. Olschki, 1938; y NARDI, B. *Nel mondo di Dante*. Roma: Storia e Letteratura, 1944.

⁵ GILSON, É. *Dante y la filosofía*. Navarra: Eunsa, 2ª ed., 2011, p. 219.

⁶ GILSON, É. *Dante y la filosofía*. Navarra: Eunsa, 2ª ed., 2011, p. 255.

⁷ GILSON, É. *Dante y la filosofía*. Navarra: Eunsa, 2ª ed., 2011, p. 55.

la creación y del gobierno divino del mundo⁸. Profundicemos en esta afirmación, a partir del magisterio de la *Summa Theologiae*. En la *Pars Prima*, dentro del «Tratado de la creación en general»⁹, la cuestión 45 versa sobre cómo proceden las cosas del primer principio. Ahí se afirma que todo lo creado viene de Dios, de tal modo que la emanación del ser de algo (fruto de la comunicación de la Bondad divina) es propio única y exclusivamente de Dios¹⁰. En efecto, crear es una acción que solo le corresponde a Él:

Pues es necesario que los efectos más universales sean reducidos a causas más universales y principales. Entre todos los efectos, el más universal es el mismo ser. Por lo tanto, es necesario que sea efecto propio de la causa primera y universal, que es Dios. Por eso también se dice [...] que ni la inteligencia o el alma dan el ser a no ser en cuanto que actúan por acción divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto éste o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal. Por lo tanto, es evidente que la creación es acción propia del mismo Dios¹¹.

Lo mismo leemos en el Evangelio según san Juan, cuando el apóstol afirma que «todas las cosas por Él fueron hechas; y, sin Él, nada de lo que ha sido hecho fue hecho» (Jn 1:3). O también lo repite el salmista en varias ocasiones, como cuando aclama: «Dichoso a quien auxilia el Dios de Jacob, | el que espera en el Señor, su Dios, que hizo el cielo y la tierra, | el mar y cuanto hay en él; | que mantiene su fidelidad perpetuamente, que hace justicia a los oprimidos, | que da pan a los hambrientos» (Sal 146:5-7). Y, por supuesto, es uno de los artículos de fe del símbolo niceno-constantinopolitano: «*Credo in unum Deum | Patrem omnipotentem | Factorem caeli et terrae | Visibilium omnium et invisibilium*».

Cosa que nos ayuda a presentar uno de los misterios más insondables de la creación: la realidad en la que confluyen lo invisible y la justicia divina. De todo esto sabe dar buena cuenta nuestro poeta, cuando al inicio de su viaje¹² se dispone a entrar —según le advierte Virgilio— en el «lugar donde te dije que verías

⁸ «El teocentrismo auténtico de santo Tomás nos invita a contemplar la Bondad divina difusiva de sí misma, identificada con el Amor donante y puramente liberal, como la que pone en marcha la misma eficiencia creadora y orienta el gobierno providente sobre el universo» (CANALS VIDAL, F. *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire, 2004, p. 320).

⁹ Cfr. ST, I, qq. 44-49.

¹⁰ «[...] *quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei*» (ST, I, q. 45, art. 5, co).

¹¹ «*Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur libro de causis, quod neque intelligentia vel anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei*» (ST, I, q. 45, art. 5, co).

¹² «*Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura / ché la diritta via era smarrita*», rezan los conocidos primeros tres versos de la *Comedia* (Inferno, c. 1, vv. 1-3).

a la gente condenada que perdió el bien del intelecto»¹³. Allí, a las puertas del infierno, Dante alza la vista y lee aquella inscripción de «sombrias palabras»¹⁴, cuya significación le espanta: «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»¹⁵.

En realidad, bien podemos afirmar que estos nueve versos emanan una sabiduría teológica que va más allá del genio del poeta. El infierno, como lugar de condenación eterna de las almas de los que mueren en estado de pecado mortal, es una realidad innegable en el Magisterio de la Iglesia¹⁶, y Dante bien nos explica cómo fue creado *ex nihilo* por la Santísima Trinidad¹⁷. Llama la atención especialmente la clarividencia de la expresión «*Giustizia mosse il mio alto fattore*»; en efecto, Dios crea el infierno, no porque quiera el mal que sufren allí los condenados, sino porque quiere el bien que supone la retribución debida al orden de su justicia. Es la justicia divina, pues, la que mueve («*mosse*») el acto creador del infierno —como el lugar donde se paga la deuda¹⁸ eterna derivada del juicio particular.

Que el infierno sea un *locus* (esto es, un espacio físico, que Dante puede recorrer), más allá de un estado en el que se hallan las almas de los condenados, es algo que también atestiguan las Sagradas Escrituras¹⁹, así como el Magisterio de la Iglesia y la tradición escolástica. Según nos explica santo Tomás, uno de los dos lugares de tormento de los demonios, el que sufren por razón de su

¹³ «*Noi siam venuti al loco ov'io t'ho detto / che tu vedrai le genti dolorose / c'hanno perduto il ben de lo 'ntelletto*» (Inferno, c. III, vv. 16-18).

¹⁴ «*Queste parole di colore oscuro*» (Inferno, c. III, v. 10).

¹⁵ «*Per me si va ne la città dolente, / per me si va ne l'eterno dolore, / per me si va tra la perduta gente. / Giustizia mosse il mio alto fattore; / fecemi la divina potestate, / la somma sapienza e 'l primo amore. / Dinanzi a me non fuor cose create / se non eterne, e io eterno duro: / Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*» (Inferno, c. III, vv. 1-9).

¹⁶ Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, num. 1035: «La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno [...]. La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira».

¹⁷ A ello se refiere Dante cuando el dintel de la puerta del Infierno nos revela su triple origen creador: el Padre (la divina potestad), el Hijo (la suma sabiduría) y el Espíritu Santo (el primer amor).

¹⁸ «Porque el salario del pecado es la muerte, mientras que el don que Dios nos hace es la vida eterna por medio de Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 6:23).

¹⁹ En los Evangelios, Jesús anuncia que «enviará a sus ángeles [...] que recogerán a todos los autores de iniquidad, y los arrojarán al horno ardiendo» (Mt 13:41-42), y que pronunciará la condenación: «¡Alejaos de mí, malditos, al fuego eterno!» (Mt 25:41). Así, por ejemplo, se dice que Judas se fue «al lugar que le correspondía» (He 1:25).

culpa, es el infierno²⁰. A la objeción de que su naturaleza espiritual no queda afectada por el espacio físico, el Aquinate responde lo siguiente: «El lugar no atormenta al ángel ni al alma en cuanto que influya en ellos alterando así su naturaleza, sino que actúa en su voluntad, entristeciéndola, al ver [...] que están en un lugar que aquélla rechaza»²¹. La existencia física del infierno se acaba de entender mejor con el descenso de Cristo el Sábado Santo:

De dos modos se dice que algo está en un lugar. Uno, por su poder. Y, así, Cristo bajó a cualquiera de los infiernos; pero no a todos por igual. Pues, al bajar al infierno de los condenados, su eficacia se tradujo en impugnarles por su incredulidad y su malicia. En cambio, a los que estaban encerrados en el purgatorio les dio la esperanza de alcanzar la gloria. Y a los santos Patriarcas, que estaban encerrados en el infierno solamente por el pecado original, les infundió la luz de la gloria. De otro modo se dice que algo está presente en un lugar, por su esencia. Y, de esta manera, el alma de Cristo descendió solo al lugar del infierno en que estaban retenidos los justos, a fin de visitar en su morada, con el alma, a los que interiormente había visitado por la gracia con su divinidad. Así, estando en una parte del infierno, de algún modo hizo llegar su efecto a todas las partes del mismo, a la manera en que, habiendo padecido solo en un lugar de la tierra, libró al mundo entero con su pasión²².

Más adelante, en los siguientes apartados, abordaré con mayor detalle las cuestiones del orden de la justicia divina y de las penas que sufren los condenados. Por el momento, basta con entender que, al igual que sucede con todas las cosas visibles e invisibles, el Infierno es creado por Dios, en este caso como un acto primordialmente de justicia. Del mismo modo, se trata de una realidad eterna, que permanecerá incluso después del Juicio Final, momento en el cual los cuerpos de los reos se unirán a las respectivas almas en el sufrimiento de los castigos. El abandono de toda esperanza que se halla en el dintel dantesco se refiere, por supuesto, al contenido aflictivo de la pena principal de los allí condenados: no poder disfrutar del fin para el que fueron creados, esto es, la bienaventuranza de la visión beatífica.

²⁰ «[...] el otro [lugar de tormento de los demonios lo es] por razón de las pruebas a las que someten a los hombres: la atmósfera tenebrosa» (ST, I, q. 64, art. 4, co).

²¹ «[...] *quod locus non est poenalis Angelo aut animae, quasi afficiens alterando naturam; sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati*» (ST, I, q. 64, art. 4, ad 1).

²² «[...] *quod dupliciter dicitur aliquid alicubi esse. Uno modo, per suum effectum. Et hoc modo Christus in quemlibet Infernum descendit, aliter tamen et aliter. Nam in Infernum damnatorum habuit hunc effectum quod, descendens ad Inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit. Illis vero qui detinebantur in Purgatorio, spem gloriae consequendae dedit. Sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in Inferno, lumen aeternae gloriae infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam. Et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum Inferni in quo iusti detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte Inferni existens, effectum suum aliquantulum ad omnes Inferni partes derivavit, sicut, in uno loco terrae passus, totum mundum sua passione liberavit*» (ST, III, q. 52, art. 2, co).

En efecto, pues esa «ciudad doliente» de la «gente perdida» no es más que el lugar en el que morarán para la eternidad quienes decidieron libremente alejarse de Dios. Y haciendo ahora el camino inverso, de lo particular a lo general, avanzamos en la argumentación: siendo la Bondad divina el principio de la creación, también es el fin último al que se ordena todo lo creado. Y en eso consiste el llamado gobierno divino del mundo: en dirigir la creación a su perfección, cosa que culminará con la recapitulación final de todas las cosas en Cristo²³. Al respecto, señala Enrique Martínez que «el movimiento de la creatura hacia la Bondad divina se realiza buscando la propia perfección según su inclinación natural, mas también imitando a Dios en la comunicación a otros del propio bien»²⁴.

En otro lugar, pero con la misma lucidez expositiva, Enrique Martínez sintetiza lo siguiente: «Al crear no sólo comunica Dios su Bondad como principio en tanto que es Acto puro, sino también como fin del Universo creado: todas las creaturas tienden a asemejarse a la Bondad divina según corresponda a su naturaleza»²⁵. En términos filosóficos, podríamos decir que Dios es, a la vez, la causa eficiente última (¿quién lo hizo?) y la causa final (¿para qué?) de las cosas que existen. Así, santo Tomás explica que Dios quiere a todas sus creaturas «como ordenadas al fin, en cuanto que les concede participar de la Bondad divina»²⁶. Con otras palabras: «[...] cada creatura intenta alcanzar su perfección, que consiste en la semejanza de la perfección y la bondad divinas. Por tanto, la Bondad divina es el fin de todas las cosas»²⁷.

Dicha perspectiva tomista sobre la creación y el gobierno divino del mundo está latente en toda la obra de Dante. A modo de ejemplo, observamos cómo, en el Paraíso, Beatriz le habla al poeta peregrino de «la bondad divina, que el mundo impregna»²⁸. Mucho antes, al inicio del viaje, Virgilio se ha referido en varias ocasiones a Dios como el gran emperador y rey de todas las cosas creadas. Verbigracia, cuando afirma que «en todas partes impera y desde allí [lo alto] rige»²⁹ cualquier aspecto particular, como la tarea de encomendarle

²³ «En Él [el Hijo amado], por su sangre, tenemos la redención, | el perdón de los pecados, | conforme a la riqueza de la gracia que en su sabiduría y prudencia | ha derrochado sobre nosotros, dándonos a conocer el misterio de su voluntad: el plan que había proyectado realizar por Cristo, | en la plenitud de los tiempos: | recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra» (Ef 1:7-10). Cfr. también Ireneo de Lyon. *Adversus haereses*, III, 16, 6; III, 21, 9; V, 14, 1; y V, 14, 2 —entre otros lugares.

²⁴ MARTÍNEZ, E. «El hombre, responsable de la creación», en BONINO, S. Th. / MAZZOTTA, G. (eds.). *Dio creatore e la creazione come casa comune. Prospettive tomiste*. Roma: Urbaniana University Press, 2018, p. 270.

²⁵ MARTÍNEZ, E. «La bondad divina, principio y fin de la vida humana», en *Conocimiento y Acción* 1 (2), 2022, p. 44.

²⁶ «[...] [*alia vero*] *ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare*» (ST, I, q. 19, art. 2, co).

²⁷ «*Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium*» (ST, I, q. 44, art. 4, co).

²⁸ «[...] *la divina bontà, che 'l mondo imprenta [...]*» (Paradiso, c. VII, v. 109).

²⁹ «*In tutte parti impera e quivi regge [...]*» (Inferno, c. I, v. 127).

acompañar y guiar a Dante en la primera etapa de su camino; o también al señalar que la voluntad divina «provee, juzga y prosigue su reinado»³⁰. Finalmente, podemos mencionar el momento en el que san Buenaventura se refiere a Dios como «el emperador que siempre reina»³¹.

Así pues, queda claro que en la obra de Dante está presente la tesis fundamental de Dios como principio y fin de toda la creación. De modo inequívoco lo pone de manifiesto el discurso de Beatriz durante el segundo canto del Paraíso³², donde se vislumbran, a su vez, reminiscencias de la doctrina tomista sobre los diferentes grados de participación de las cosas en el Ser absoluto y perfecto de Dios³³. Más adelante, en la cuarta esfera del Cielo—donde se hallan los sabios en compañía de las potestades—, el poeta escucha a santo Tomás: «[...] pues aquella viva luz que procede de su lucero [...], por su bondad transmite su irradiación [...]. De aquí desciende a las últimas potencias, bajando de grado en grado de tal modo que ya no produce más que pequeñas contingencias»³⁴.

En la escala de participación de las cosas en el Ser divino como «Acto puro»³⁵, las criaturas racionales ocupan el lugar más elevado. «El mayor don que Dios, en su liberalidad, nos hizo al crearnos, el que está más conforme con su bondad y el que más estima, fue el del libre albedrío, del que todas las criaturas inteligentes, y solo ellas, están dotadas»³⁶, explica Beatriz. También en Dante queda claro que la más perfecta, la que en mayor grado participa de la bondad divina, es sin duda la Madre de Dios³⁷, cuyo rostro el poeta contempla ya al final del viaje. Así, en el último canto de la *Comedia*, Dante reza con gran devoción ante la Virgen: «En ti la misericordia, la piedad y la magnificencia se

³⁰ «[...] *provede, giudica, e persegue suo regno* [...]» (Inferno, c. VII, vv. 86-87).

³¹ «[...] *lo 'mperador che sempre regna*» (Paradiso, c. XII, v. 40).

³² «*Da essa [de la virtud divina] vien ciò che da luce a luce / par differente, non da denso e raro; / essa è formal principio che produce, / conforme a sua bontà, lo turbo e 'l chiaro*» (Paradiso, c. II, vv. 145-148).

³³ Ello se encuentra explicitado como argumento que sustenta la cuarta vía demostrativa de la existencia de Dios, en ST, I, q. 2, art. 3, co. Para un mayor desarrollo sobre la mencionada cuestión, cfr. BOFILL, J. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Cristiandad, 1950.

³⁴ «[...] *ché quella viva luce che sì mea / dal suo lucente, [...] per sua bontate il suo raggiare aduna* [...]. *Quindi discende a l'ultime potenze, / giù d'atto in atto, tanto divenendo, / che più non fa che brevi contingenze*» (Paradiso, c. XIII, vv. 55-63).

³⁵ Este término aristotélico fue desarrollado por la escolástica para designar aquel ser en el que no hay mezcla de potencia, sino que es solamente acto, ya que no es la actualización de ninguna potencia o capacidad de ser. En este sentido, santo Tomás concluye que «[...] Dios es puro acto sin ningún tipo de potencialidad» («[...] *Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate*»; ST, I, q. 3, art. 2, co).

³⁶ «*Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'e' più apprezza, / fu de la volontà la libertate; / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuoro e son dotate*» (Paradiso, c. V, vv. 19-24).

³⁷ «*Vergine Madre, figlia del tuo figlio, / umile e alta più che creatura, / termine fisso d'eterno consiglio, / tu se' colei che l'umana natura / nobilitasti sì, che 'l suo fattore / non disdegnò di farsi sua fattura*» (Paradiso, c. XXXIII, vv. 1-6).

reúnen con toda la bondad que se pueda encontrar en la criatura»³⁸. Pero volvamos ahora a la cuestión del gobierno divino del mundo.

A lo largo de todo el viaje de Dante por el infierno, se puede apreciar con claridad cómo Dios extiende su poder y su dominio sobre dicho lugar, según ya vimos antes explicado a la luz del descenso de Cristo. «*Fecemi la divina potestate*», rezaba el dintel. En efecto, de igual modo que Dios crea todas las cosas, necesariamente también las gobierna. «Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. [...] Por tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, tampoco nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino»³⁹. Más aún, dice santo Tomás que, «siendo Dios la causa universal primera, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que algo suceda fuera del orden del gobierno divino»⁴⁰.

Siguiendo con la doctrina tomista sobre dicha cuestión, tenemos ahora que abordar una distinción esencial que el Aquinate nos presenta en la *Summa Theologiae*. Por un lado, hay que tener presente el plan de gobernación que Dios tiene sobre el mundo —y a eso le llamamos la providencia propiamente dicha. En este sentido, Dios rige de manera directa todas las cosas que existen, hasta el más ínfimo de los detalles. Lo mismo vemos en la *Comedia*, cuando se afirma lo siguiente: «La providencia, que gobierna el mundo con aquel consejo ante el cual toda mente creada es vencida antes de poder llegar al fondo [...]»⁴¹. Detengámonos ahora en la explicación del Doctor Angélico:

El porqué de esto radica en que, siendo Dios la esencia misma de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella hay. Pero lo mejor en todo género de conocimiento práctico, como lo es el plan de la gobernación, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las que se centra el acto u operación de la razón práctica. Ejemplo: el mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que descende hasta los más mínimos detalles. [...] Por tanto, necesariamente se ha de admitir que Dios lo dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en el plan de la gobernación⁴².

³⁸ «*In te misericordia, in te pietate, / in te magnificenza, in te s'aduna / quantunque in creatura è di bontate*» (Paradiso, c. XXXIII, vv. 19-21).

³⁹ «[...] *quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. [...] Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur*» (ST, I, q. 103, art. 5, co).

⁴⁰ «*Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis [...]*» (ST, I, q. 103, art. 7, co).

⁴¹ «*La provedenza, che governa il mondo / con quel consiglio nel quale ogne aspetto / creato è vinto pria che vada al fondo [...]*» (Paradiso, c. XI, vv. 28-30).

⁴² «*Cuius ratio est quia, cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus, sicut optimus medicus est, non qui considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularium [...]. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat*» (ST, I, q. 103, art. 6, co).

Un segundo aspecto a tener en cuenta es la ejecución del designio providencial; al respecto, el gobierno divino del mundo tiene carácter mediato, puesto que Él rige unas cosas por medio de otras (como causas segundas), que son los ministros de los que Dios dispone para que cooperen en la tarea de gestionar la creación⁴³. Y eso no disminuye en modo alguno Su realeza; al contrario, la reviste de una mayor dignidad⁴⁴. Así Dios hace a algunas cosas «[...] ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no solo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros»⁴⁵. Igual que apunta en su momento santo Tomás⁴⁶, en el poema de Dante vemos cómo la regencia divina alcanza también, por supuesto, al infierno: la providencia quiso a los demonios como ministros que ejecutan las penas eternas⁴⁷.

Esta cuestión —que sin matices comparten el poeta y el Aquinate— nos conduce a la paradoja final del presente apartado. Si todo está sujeto al plan de gobernación divino, que dirige a las cosas creadas a sus fines, y el fin último de todas las creaturas es la Suma Bondad, ¿cómo se explica entonces el infierno, como un lugar de condenación perpetua, donde las almas sufren males en retribución de su culpa? Para responder a la pregunta, es preciso volver a las enseñanzas de santo Tomás, que permean siempre la obra de Dante Alighieri. El argumento ha de empezar por considerar que la providencia de Dios «no es más que la razón del orden de las cosas a un fin, [de modo que] es necesario que todos los seres estén sometidos a la providencia divina en tanto en cuanto participan del ser»⁴⁸. En efecto:

Como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en Él como en su razón de ser [...]; es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina. Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia⁴⁹.

⁴³ Cfr. MARTÍNEZ, E. «El hombre, responsable de la creación», en BONINO, S. Th. / Mazzotta, G. (eds.). *Dio creatore e la creazione come casa comune. Prospettive tomiste*. Roma: Urbaniana University Press, 2018, pp. 267-296.

⁴⁴ «El tener un rey terreno ministros, ejecutores de su gobernación, no se debe solamente a su insuficiencia, sino también a su dignidad regia, porque la potestad regia se reviste de mayor esplendor con el aparato de los ministros» («[...] *quod non solum pertinet ad imperfectionem regis terreni quod executores habeat suae gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem, quia ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur*»; ST, I, q. 103, art. 6, ad 3).

⁴⁵ «[*Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam*] aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores» (ST, I, q. 103, art. 6, co).

⁴⁶ «[...] si bien algunos [demonios] están ya en el infierno para atormentar a los que arrastraron al mal [...]» («[...] *licet eorum aliqui etiam nunc in Inferno sint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt* [...]»; ST, I, q. 64, art. 4, co).

⁴⁷ «[...] *ché l'alta provedenza che lor volle / porre ministri de la fossa quinta, / poder di partirs'indi a tutti tolle*» (Inferno, c. XIII, vv. 55-57).

⁴⁸ «[*Cum ergo*] nihil aliud sit [*Dei providentia*] quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae» (ST, I, q. 22, art. 2, co).

⁴⁹ «*Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis*

Por consiguiente, todo lo que de algún modo tiene ser está ordenado por Dios a un fin⁵⁰. Más aún, también los males —esto es, la ausencia de aquel bien debido— están sujetos a la providencia divina. «Pues como Dios es el previsor universal de todo ser, a su providencia pertenece el que permita la existencia de algunos defectos en cosas concretas para que no se pierda el bien del universo entero»⁵¹. Tanto en la *Summa Theologiae* como en la *Quaestio Disputatae De malo*, santo Tomás explica que el mal que corresponde a una ausencia o a un defecto en la forma o en la integridad del ser es también algo querido por Dios de forma indirecta⁵²; esto es, no en tanto que mal, sino en la medida en la que Dios quiere realmente el bien del orden de Su creación. Veámoslo ahora con sus palabras:

Por eso, en las cosas naturales se dice que las corrupciones y los defectos van en contra de la naturaleza particular; y, sin embargo, entran dentro del plan de la naturaleza universal, en cuanto que un defecto en uno es un bien en otro o en el todo; pues la corrupción de uno conlleva la generación de otro, y así se conserva la especie. [...] Ya que, si se impidieran muchos males, muchos bienes desaparecerían del universo. Así, por ejemplo, no existiría la vida del león si no existiera la muerte de animales; no existiría la paciencia de los mártires si no existiera la persecución de los tiranos⁵³.

Y, en concreto, respecto de la pregunta que antes nos planteamos, hay que decir que la condenación eterna de algunos —la «gente perdida» que cumple su pena en la «ciudad doliente» del infierno— forma parte del plan de la providencia divina. De igual modo que la predestinación de aquellos que están ordenados a la visión beatífica es parte de la providencia de Dios, también lo es la reprobación de quienes no alcanzan dicho fin⁵⁴. Pues pertenece a la providencia,

rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est» (ST, I, q. 103, art. 6, ad 3).

En el mismo sentido, explica también Boecio (*La consolación de la filosofía*. Almería: Ediciones Perdidas, 2005, p. 182) que «la providencia es la razón divina en sí misma, que residiendo en el supremo principio universal, todo lo dispone» («*providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit*»).

⁵⁰ Cfr. ST, I, q. 22, art. 2.

⁵¹ «*Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum*» (ST, I, q. 22, art. 2, ad 2).

⁵² Cfr. De Mal., q. 1, art. 3, co; y ST, I, q. 49, art. 1, co. En el mismo sentido, véase Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. IV, n. 32.

⁵³ «*Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. [...] Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo, non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum*» (ST, I, q. 22, art. 2, ad 2).

⁵⁴ «Por lo tanto, así como la predestinación es parte de la providencia con respecto a aquellos que, divinamente, están ordenados a la salvación eterna, así también la condenación eterna es parte de la providencia con respecto a aquellos que no alcanzan dicho fin» («*Sic igitur, sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in*

como dijimos, «permitir la existencia de algún defecto en las cosas que le están sometidas»⁵⁵. Luego la condenación de los pecadores, en el orden de la bondad divina, «incluye la voluntad de permitir a alguien caer en culpa y recibir la pena por la culpa»⁵⁶. Y por eso en la plegaria eucarística se reza que la sangre de Cristo será derramada «por muchos»⁵⁷, mas no por todos los hombres.

No obstante, conviene recordar la distinción que santo Tomás hace entre mal de pena y mal de culpa en las criaturas racionales⁵⁸. El primero (ausencia o defecto en la forma o integridad del ser) tiene a Dios como autor y es querido de forma indirecta, al estar ordenado a un bien superior⁵⁹; luego el castigo eterno no es algo querido por Él en sí mismo, sino solo en tanto que manifiesta el orden de Su justicia. En cambio, el agente de la culpa (falta de la debida operación) es el hombre únicamente, cuando usa de manera incorrecta el libre albedrío; de ahí que en modo alguno Dios quiera el mal de culpa⁶⁰, si bien lo permite para obtener un bien mayor⁶¹: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia». Veamos ahora cómo lo explica el Doctor Angélico, en relación con la existencia del infierno:

En cambio, la condenación no es causa de lo que se da en la vida presente, esto es, la culpa, en la que Dios no tiene parte. Y, sin embargo, es causa de lo que se le retribuirá en el futuro, esto es, la pena eterna. Pero la culpa proviene del libre albedrío por el que se condena y se separa de la gracia⁶².

aeternam salutem; ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt»; ST, I, q. 23, art. 3, co).

⁵⁵ «Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur [...]» (ST, I, q. 23, art. 3, co).

⁵⁶ «[...] ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa» (ST, I, q. 23, art. 3, co).

⁵⁷ «Accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem».

⁵⁸ Cfr. GONZÁLEZ DE LEÓN, A. «Una aproximación tomista a la naturaleza del castigo: "Poena, in quantum est iusta, est bonum simpliciter"», en Martínez, E. (coord.). *Naturaleza y creación en Tomás de Aquino*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2021, pp. 194 y ss. Véase también la argumentación completa del Doctor Angélico en ST, I, q. 48.

⁵⁹ «Dicitur autem Deus facere mala, vel creare, in quantum creat ea quae secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva [...]. [Deus] est causa malorum in hominibus quae poenae dicuntur» (SCG, lib. 2, cap. 91, n. 12).

⁶⁰ «Por eso, Dios no quiere, de ninguna manera, el mal de culpa, que conlleva la privación de orden al bien divino» («Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult»; ST, I, q. 19, art. 9, co).

⁶¹ «Pero quiere el mal como defecto natural, o el mal de pena, puesto que quiere algún bien que conlleva dicho mal. Ejemplo: Queriendo justicia, quiere el castigo; queriendo conservar el orden de la naturaleza, quiere la destrucción de algo de la naturaleza» («Sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum, sicut, volendo iustitiam, vult poenam; et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi»; ST, I, q. 19, art. 9, co).

⁶² «Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, scilicet culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur» (ST, I, q. 23, art. 3, ad 2).

La tesis tomista es, pues, que la reprobación —en el orden de la providencia— es la causa de la condenación futura (el mal de pena) pero no de la operación libre y culpable del pecador. Así le damos sentido a la cosmovisión que Dante plantea a lo largo de todo el primer tercio de su poema, mientras Virgilio le guía por los diferentes círculos del infierno. Los castigos eternos que sufren allí los condenados, de diversa índole —según veremos en el último apartado—, son a consecuencia de su culpa impenitente previa, en tanto restitución del orden de la justicia divina. «*Giustizia mosse il mio alto fattore*». Pues, tal y como Dante oye de su amigo Marco Lombardo (en el Purgatorio), es justo que el bien proporcione gozo, y el mal, dolor⁶³.

2. LA JUSTICIA DIVINA EN EL ORDEN DE LA CREACIÓN

Entonces, siguiendo con el hilo argumental que nos fijamos al inicio, paso ahora a explicar el tema de la justicia divina en el orden de la creación, ello en la medida en la que hemos comprobado que solo así podemos entender la existencia del infierno como un lugar de condenación eterna. Para ello, una vez más en el presente apartado recurriremos a las enseñanzas de santo Tomás de Aquino sobre las cuestiones que abordemos, y veremos cómo se reflejan en el espíritu y en la letra de la *Comedia*. Si nos trasladamos al momento del viaje en el que Dante entra en el Paraíso, en compañía de Beatriz, ésta le dice: «Todas las cosas obedecen a un orden en sí y entre sí, y esto hace al universo semejante a Dios. En ello ven las criaturas de naturaleza elevada la huella de la eterna sabiduría, la cual es el fin para el que está hecha aquella norma»⁶⁴.

Una vez más volvemos al dintel de la puerta de entrada a la «ciudad doliente»: «*Giustizia mosse il mio alto fattore*»; en efecto, la Suma Bondad dio el ser al infierno como acto de justicia divina en el orden de la creación. Ahondemos, pues, en la cuestión crucial de la justicia de Dios, según la doctrina tomista. En la *Pars Prima* de la *Summa Theologiae*, el Aquinate nos ilumina distinguiendo entre las dos especies de la justicia particular (que conocemos ya por Aristóteles). Así, propiamente, en Dios hay solo justicia distributiva, en virtud de la cual el gobernante hace «un ajustamiento de cosa a persona y donde la igualdad ya no es aritmética sino proporcional»⁶⁵. En cambio, no le corresponde la justicia

⁶³ «*Voi che vivete ogne cagion recate / pur suso al cielo, pur come se tutto / movesse seco di necessitate. / Se così fosse, in voi fora distrutto / libero arbitrio, e non fora giustizia / per ben letizia, e per male aver lutto*» (Purgatorio, c. XVI, vv. 67-72).

⁶⁴ «[...] *Le cose tutte quante / hanno ordine tra loro, e questo è forma / che l'universo a Dio fa simigliante. / Qui veggion l'alte creature l'orma / de l'eterno valore, il qual è fine / al quale è fatta la toccata norma*» (Paradiso, c. I, vv. 103-105).

⁶⁵ GALLEGO, E. *Fundamentos para una teoría del derecho*. Madrid: Dykinson, 2003, pp. 64-65. Cfr. la aproximación global de Finnis, J. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 161 y ss.: «*The distinction between distributive and commutative justice is no more than an analytical convenience, an aid to orderly consideration of problems. Many actions are both distributively and commutatively just (or unjust)*» (p. 179).

conmutativa, que es relativa a los intercambios entre individuos situados en pie de igualdad:

Hay una doble especie de justicia. Una consistente en el mutuo dar y recibir. Ejemplo: La compraventa, la intercomunicación, la conmutación. [...] Esta justicia [conmutativa] no le corresponde a Dios, porque tal como dice el Apóstol en *Rom 11:35* «¿Quién le dio primero para que le tenga que devolver?» La otra consiste en la distribución. Es llamada justicia distributiva, por la cual el que manda o administra le da a cada uno según su dignidad. Así como una correcta organización de la familia o de cualquier multitud gobernada demuestra que hay dicha justicia en quien manda, así también el orden del universo, que aparece tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, demuestra la justicia de Dios⁶⁶.

Vemos aquí una de las tesis principales de santo Tomás respecto de la cuestión que nos ocupa: el orden del universo creado demuestra la justicia divina, de igual modo que el orden de la vida doméstica es signo de aquella virtud particular en el *paterfamilias*. Esta es una idea con un gran potencial en el ámbito de estudio de lo jurídico, y así toda la ciencia del derecho debería partir de dicha premisa: el orden de la creación, manifestado en la ley natural y en la ley divina, es el fundamento de toda justicia. Con palabras del Doctor Angélico: «[...] la justicia de Dios, que constituye el orden en las cosas adecuado a su sabiduría, que es su ley, es llamada correctamente verdad»⁶⁷. Pues en Dios, como Acto puro de Ser, coinciden por completo su esencia y los atributos que de Él predicamos —por ejemplo: justo, bueno y verdadero.

Conviene que nos detengamos un poco más en este aspecto, para aclarar en qué sentido decimos que Dios es justo y que Su voluntad es ley. Cuando hablamos de la justicia divina, no lo hacemos igual que al referirnos a las virtudes humanas. En efecto, «el hábito pertenece a la categoría de accidente [esto es, un acto imperfecto, un cierto término medio entre la potencia y el acto], el cual es en absoluto ajeno a Dios [...]. Luego tampoco se puede atribuir a Dios virtud alguna como hábito, sino solo esencialmente»⁶⁸. Y, así, en Dios se dan las virtudes morales que versan sobre las acciones, en la medida en la que «son ciertas perfecciones de la voluntad y del entendimiento, puesto que son principios de

⁶⁶ «[...] *duplex est species iustitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus. [...] Et haec non competit Deo, quia, ut dicit apostolus, Rom. XI, quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam*» (ST, I, q. 21, art. 1, co).

⁶⁷ «*Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur*» (ST, I, q. 21, art. 2, co).

⁶⁸ «*Habitus de genere accidentis est. Quod in Deo omnino non est, ut supra ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam*» (SCG, lib. 1, cap. 92, n. 5).

operación sin pasión»⁶⁹. El intelecto y la voluntad divinos, que son en esencia perfectos, nos permiten atribuir tales virtudes a la Suma Bondad.

Entonces, podemos en verdad decir que Dios es justo, y eso hace el papa Adriano V en el purgatorio dantesco: «Como la avaricia extinguió nuestro amor a todo verdadero bien, por lo que se perdieron nuestras obras, la justicia nos tiene aquí sujetos, presos, atados de pies y manos, y todo el tiempo que plazca al justo Señor estaremos aquí inmóviles y tendidos»⁷⁰. Antes, en el infierno, el mismo poeta alaba así a Dios al entrar en el círculo donde se castiga la simonía: «¡Oh suprema sabiduría! ¡Cuánto es el arte que muestras en el cielo, en la tierra y en el mundo maldito y con cuánta justicia se reparte tu virtud!»⁷¹. Una justicia que, según Dionisio, da a cada uno lo que le corresponde según su dignidad, y mantiene la naturaleza de cada cual en su lugar propio y con su poder pertinente⁷².

Ahora bien: cuando decimos que Dios es justo —igual que sucede con otros nombres que le atribuimos—, nos referimos «a ciertas propiedades o perfecciones absolutas que encontramos en las cosas creadas, pero que predicamos de Dios en la medida en [la] que significan, de algún modo, la misma substancia divina»⁷³. En efecto, estos nombres expresan a Dios tal como nuestro entendimiento lo conoce, y en ese sentido no capturan la esencia divina totalmente sino solo de manera imperfecta, por defecto de la criatura⁷⁴. Con dichos calificativos, los hombres designamos el mismo principio de las perfecciones: «Por lo tanto, al decir “Dios es bueno”, el sentido de esta frase no es “Dios es causa de bondad” o “Dios no es malo”, sino lo que llamamos bueno en las criaturas, preexiste en Dios, y siempre de modo sublime»⁷⁵.

De igual modo, cuando hablamos de la justicia de Dios debe entenderse así: porque Él es justo derrama su justicia en todas las cosas, en el orden de la creación. Entonces, como dichos atributos son diferentes maneras de aproximarnos a la esencia divina, que es la perfección absoluta, en cierto modo todos ellos expresan (de manera imperfecta) una misma realidad: el Ser de Dios —en

⁶⁹ «[Huiusmodi virtutes] perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione» (SCG, lib. 1, cap. 93, n. 3).

⁷⁰ «Come avarizia spense a ciascun bene / lo nostro amore, onde operar perdési, / così giustizia qui stretti ne tene, / ne' piedi e ne le man legati e presi; / e quanto fia piacer del giusto Sire, / tanto staremo immobili e distesi» (Purgatorio, c. XIX, vv. 121-126).

⁷¹ «O somma sapienza, quanta è l'arte / che mostri in cielo, in terra e nel mal mondo, / e quanto giusto tua virtù comparte» (Inferno, c. XIX, vv. 10-12).

⁷² Cfr. ST, I, q. 21, art. 1, co: «Unde dicit Dionysius, VIII cap. de Div. Nom., oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute».

⁷³ OCAMPO, F. «Ser, esencia y atributos divinos: el conocimiento de Dios en la metafísica tomasiana según la interpretación de Jean-Luc Marion», en *Areté. Revista de Filosofía* 31 (1), 2019, p. 168.

⁷⁴ Cfr. ST, I, q. 13, art. 2.

⁷⁵ «Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore» (ST, I, q. 13, art. 2, co).

tanto que Acto puro. Siguiendo a santo Tomás, cuando explica que el bien y el ser son en realidad lo mismo⁷⁶, concluimos que los nombres con los que Le designamos se incluyen en Su bondad; y, «por eso, en Dios la justicia es llamada a veces expresión de su bondad [...]»⁷⁷. En la *Comedia*, Dante también lo indica en la quinta esfera del Paraíso: «Bien está que se duela sin fin el que, por amor de cosas no durables, eternamente se despoja de aquel Amor»⁷⁸.

Una vez asentado lo anterior, es conveniente profundizar en la siguiente pregunta: ¿de qué manera se manifiesta la justicia divina en la creación? Formulada con otras palabras: ¿cómo Dios gobierna el mundo y a sus criaturas? Recordemos que ya santo Tomás nos enseña que el orden del universo demuestra la justicia de Dios; y precisamente una de las formas en la que se ejerce dicha regencia es la ley. Así lo vemos, con claridad, en la doctrina del Doctor Angélico: «[...] la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento»⁷⁹, mientras que «[...] la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional»⁸⁰. Más aún:

[...] la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, [...] es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley⁸¹.

De algún modo, pues, podemos decir que la ley es uno de los medios que Dios emplea para el gobierno del mundo según la providencia. Este carácter instrumental se recoge también en la *Comedia*, cuando Dante se eleva al Empíreo, donde se encuentran todos los ángeles junto a los bienaventurados, que se sientan —según su jerarquía espiritual— en un admirable anfiteatro con la forma de una «*candida rosa*». En ese momento final del viaje, el poeta canta lo siguiente: «El cerca y el lejos allí no ponen ni quitan, pues donde gobierna

⁷⁶ Cfr. ST, I, q. 5, art. 1.

⁷⁷ «*Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecencia suae bonitatis [...]*» (ST, I, q. 21, art. 1, ad 3).

⁷⁸ «*Bene è che sanza termine si doglia / chi, per amor di cosa che non duri, / eternalmente quello amor si spoglia*» (Paradiso, c. XV, vv. 10-12).

⁷⁹ «*[...] lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*» (ST, I-II, q. 93, art. 1, co).

⁸⁰ «*[...] lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura*» (ST, I-II, q. 91, art. 2, co).

⁸¹ «*[...] nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, [...] quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem*» (ST, I-II, q. 91, art. 1, co).

Dios sin intermediación, la ley natural nada significa»⁸². Y lo mismo nos enseña santo Tomás en la *Summa Theologiae* al abordar la cuestión: la ley es un instrumento que Dios emplea, en tanto que principio exterior de los actos humanos, para orientarnos hacia la elección del bien. Veámoslo con sus palabras:

A continuación [después de hablar de las virtudes y los vicios], debemos tratar de los principios exteriores de nuestros actos. Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo [...], mientras que el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia⁸³.

No obstante, conviene hacer una precisión: cuando decimos que la ley es un medio con el cual Dios nos ayuda a dirigir nuestros actos al bien no estamos agotando todo el significado del término, pues nos referimos solo a lo que la ley tiene de carácter directivo del obrar humano. Mas la ley eterna preexiste a la creación, como dictamen de la razón divina suprema, según nos dice el Aquinate: «[...] la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno [...]»⁸⁴. El propio Dante tiene eso muy claro cuando pone en boca de san Bernardo de Claraval lo siguiente: «[...] por eterna ley se halla establecido cuanto ves [en los cielos], así que todo se corresponde tan justamente como anillo al dedo»⁸⁵. En efecto, pues «el fin del gobierno divino es el mismo Dios y su ley también se identifica con Él»⁸⁶.

En suma, el orden de la creación y el gobierno divino del mundo se pone de manifiesto, en concreto, en un orden jurídico establecido por Dios. Dicha estructura normativa se contiene —en esencia— en la ley divina, que es eterna por naturaleza. Ello se completa con la ley natural, como participación de aquélla en la criatura racional, y con leyes humanas que han de subordinarse a los preceptos divinos, en tanto que son participación imperfecta del hombre en el dictamen de la «*somma sapienza*»⁸⁷. De manera conveniente y perspicaz, santo Tomás enseña que, «además de la ley natural y de la ley humana, era necesario para la dirección de la vida humana contar con la ley divina»⁸⁸. De los cuatro motivos que alega para ello el Doctor Angélico, vamos a centrarnos en dos. Primero (según la causa final):

⁸² «*Presso e lontano, li, né pon né leva: / ché dove Dio sanza mezzo governa, / la legge natural nulla rileva*» (Paradiso, c. XXX, vv. 121-123).

⁸³ «*Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus [...]. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam*» (ST, I-II, q. 90, pr).

⁸⁴ «*Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum [...]*» (ST, I-II, q. 91, art. 1, co).

⁸⁵ «*[...] ché per etterna legge è stabilito / quantunque vedi, si che giustamente / ci si risponde da l'anello al dito*» (Paradiso, c. XXXII, vv. 55-57).

⁸⁶ «*Sed finis divinae gubernationis est ipse Deus, nec eius lex est aliud ab ipso*» (ST, I-II, q. 91, art. 1, ad 3).

⁸⁷ Cfr. ST, I, q. 21, art. 2, co.

⁸⁸ «*[...] praeter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanae vitae habere legem divinam*» (ST, I-II, q. 91, art. 4, co).

[...] porque el cometido de las leyes es dirigir al hombre a sus actos propios con vistas al último fin. Ahora bien, si el hombre estuviese solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas, [...] síguese que necesitaba ser conducido a su fin no solo mediante las leyes natural y humana, sino también mediante una ley dada por Dios⁸⁹.

La segunda razón tiene que ver directamente con la cuestión de fondo que nos ocupa en el presente escrito, que es la existencia del infierno y de sus penas eternas en el orden la creación y del gobierno divino del mundo. En este sentido, tal y como explica san Agustín, la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas⁹⁰, pues al tratar de evitar eso suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del bien común⁹¹ —fin indispensable de la comunidad política. Y de ahí que añade el Aquinate lo siguiente en su argumentación: «Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, era necesario que sobreviniese una ley divina por la cual quedarán prohibidos todos los pecados»⁹². Una ley divina cuya ejecución se halla en el infierno, lugar de condenación eterna de las almas impenitentes después del juicio particular que se da tras la muerte.

⁸⁹ «[...] *quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae [...]; ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data*» (ST, I-II, q. 91, art. 4, co).

⁹⁰ «Ahora bien, la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino solo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes» («*Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent; sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi*»; ST, I-II, q. 96, art. 2, co).

⁹¹ «*Videtur ergo mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare. Ea enim vindicanda sibi haec lex populi assumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis, et quanta possunt per hominem regi. Illae vero cul-pae alias poenas aptas habent, a quibus sola mihi videtur posse liberare sapientia*» (Agustín de Hipona. *De libero arbitrio*, I, 5, 13).

⁹² «*Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur*» (ST, I-II, q. 91, art. 4, co).

Así pues, la existencia del infierno es un fiel reflejo de la justicia divina en el orden de la creación y de la regencia divina del mundo. En tal sentido, recordemos que, según nos enseña santo Tomás, «[...] el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios, como monarca del universo, tiene naturaleza de ley»⁹³. «*Giustizia mosse il mio alto fattore*», reza el dintel de la «ciudad doliente» de Dante, que no es otra cosa que el lugar donde sufre sin fin esa «gente perdida» que ha rechazado voluntariamente en vida la ley de Dios. No obstante, una vez más conviene hacer otra precisión, para entender en toda su plenitud el significado de la justicia divina. Además, dicha profundización conceptual nos servirá de marco propedéutico para abordar el último apartado del trabajo, en el que explicaremos la medida natural del castigo a la luz de las penas eternas por las que se duelen los condenados en la *Comedia*.

En la *Pars Prima* de la *Summa Theologiae* —cuando estudia el tema de las virtudes morales en la operación divina, como la forma de aproximarnos a la comprensión de Su esencia—, santo Tomás engloba en la misma cuestión la justicia y la misericordia de Dios. En este sentido, arguye que siempre concurren ambas virtudes en todo lo que Él hace, de tal modo que la justicia de Dios solo puede ser comprendida de manera profunda a la luz de Su misericordia. En efecto: «Dios, al obrar misericordiosamente, no actúa contra sino por encima de la justicia»⁹⁴. Este «ir más allá» de lo debido, a fin de desterrar la miseria ajena como si fuera propia, es el medio con el que se perfeccionaría lo jurídico *stricto sensu*. Queda claro, así, «que la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia»⁹⁵.

Pero veamos ahora por qué decimos que en todas las obras de Dios se hallan a la vez las dos virtudes morales, según bien nos dice el salmista: «Que la palabra del Señor es sincera, | y todas sus acciones son leales; Él ama la justicia y el derecho, | y su misericordia llena la tierra» (Sal 33:4-5). En primer lugar, Dios no puede hacer nada que no responda a lo dictaminado por Su sabiduría y bondad, según el modo en que algo es debido a Dios; así, es necesario que en la obra divina siempre haya justicia, pues «lo que hace en las cosas creadas lo hace con el conveniente orden y proporción»⁹⁶. Por otra parte, nos enseña el

⁹³ «*Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem*» (ST, I-II, q. 91, art. 1, co).

⁹⁴ «[...] *Deus misericorditer agit, non quidem contra iustitiam suam faciendo, sed aliquid supra iustitiam operando [...]*» (ST, I, q. 21, art. 3, ad 2). Y añade: «Por ejemplo: Si a quien se deben cien denarios se dan doscientos, quien hace esto no es injusto, sino que obra libre y misericordiosamente. Lo mismo sucede cuando se le perdonan las ofensas recibidas. Pues quien algo perdona, algo da [...]» («[...] *sicut si alicui cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo, tamen non contra iustitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud [...]*» (ST, I, q. 21, art. 3, ad 2).

⁹⁵ «[...] *quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo*» (ST, I, q. 21, art. 3, ad 2).

⁹⁶ «[...] *quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit [...]*» (ST, I, q. 21, art. 4, co).

Doctor Angélico que «la obra de la justicia divina presupone la obra de misericordia, y en ella se funda; ya que a la criatura no se le debe algo, a no ser por algo preexistente o presupuesto [...]»⁹⁷. Y sigue:

De este modo, en 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 criatura⁹⁸.

No obstante, es cierto que algunas obras de Dios son generalmente atribuidas a la misericordia (verbigracia, el perdón de los pecados); y otras, en cambio, lo son a la justicia, tal como sucede con la condena de los impíos. Esto es así porque en ciertas acciones aparece con mayor relevancia una u otra virtud, y entonces se toma en ocasiones la parte por el todo. Sin embargo, conviene precisar que incluso en las penas eternas que sufren las almas del infierno se reflejan, a la vez, justicia y misericordia, cada una en cierto grado. Lo explica de modo formidable santo Tomás: «[...] en los condenados aparece la misericordia, no porque les quite totalmente el castigo, sino porque se lo alivia, al no retribuir como en verdad merecen»⁹⁹. Pasemos ahora, pues, a analizar la justa retribución que padecen las almas en la «ciudad doliente».

3. LA MEDIDA NATURAL DEL CASTIGO EN LAS PENAS DEL INFIERNO

Tras estudiar cómo ha de entenderse la existencia del infierno en el orden de la creación y del gobierno divino del mundo, a la luz de la justicia perfecta que atribuimos a la Suma Bondad, corresponde ahora centrarnos en los castigos eternos que sufren las almas de los condenados. En este sentido, podemos decir —una vez más— que la belleza literaria de la *Comedia* responde a la cosmovisión (teológico-filosófica) católica que, en su momento, sintetizó de manera magistral el Aquinate. Así pues, las penas del infierno dantesco reflejan las tres

⁹⁷ «*Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praesistens [...]*» (ST, I, q. 21, art. 4, co).

⁹⁸ «*Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus; et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis, largius dispensat quam exigit proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit*» (ST, I, q. 21, art. 4, co).

⁹⁹ «*Et tamen in damnatione reprobtorum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliquantulum allevians, dum punit citra condignum*» (ST, I, q. 21, art. 4, ad 1).

notas esenciales según las cuales entendía santo Tomás el concepto¹⁰⁰: a) son un mal para quien las padece, pero un bien *modo simpliciter*; b) son siempre una justa retribución de la culpa personal previa; y c) implican necesariamente un dolor, que debe reconducir las facultades humanas desordenadas.

En primer lugar, la *poena* no es un mal en términos absolutos, sino que ello se dice solo respecto a la perfección de la forma o la integridad del ser de la que se priva al hombre. Entonces, el castigo es malo *modo secundum quid* (para quien la sufre), mas no lo es *modo simpliciter*; en efecto, «[...] la pena misma es algo bueno de suyo, pero es mala para el sujeto»¹⁰¹. Siguiendo al Doctor Angélico, ello se explica con la siguiente analogía: igual que el fuego no es malo per se, aunque sí lo sea para el agua, así «[...] el orden de la justicia incluye la privación de un bien particular a quien peca, ya que tal orden requiere que el culpable sea despojado de lo que apeetece»¹⁰². En suma: el castigo es esencialmente bueno, pues Dios es el agente del mal de pena¹⁰³, la causa circunstancial de una privación de lo debido que, a veces, sobreviene a algo.

Además, recordemos que incluso el castigo del culpable pertenece a la propia perfección natural del universo creado. Éste «[...] requiere que haya desigualdad en las cosas, a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. [...] Pero también precisa que haya seres en los cuales puede faltar la bondad»¹⁰⁴; de donde se sigue que tal *privatio bonum* se ordena al fin. De igual modo, «al orden del universo incumbe, además, el orden de la justicia, que exige que los pecadores sean castigados»¹⁰⁵. Así, santo Tomás afirma que, cuando Dios castiga, «no tiende al mal de los condenados, sino a imprimir el orden de su justicia en las cosas»¹⁰⁶. Y la ley eterna —«la razón directriz del gobierno divino»¹⁰⁷—, rige esas aflicciones que sufren las almas de la «gente perdida» en el infierno.

¹⁰⁰ Para una explicación integral, cfr. GONZÁLEZ DE LEÓN, A. «Una aproximación tomista a la naturaleza del castigo: "Poena, in quantum est iusta, est bonum simpliciter"», en Martínez, E. (coord.). *Naturaleza y creación en Tomás de Aquino*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2021, pp. 193-211.

¹⁰¹ «[...] poena ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic [...]» (De Mal., q. 1, art. 1, ad 1).

¹⁰² «[...] autem ordo iustitiae habet adiunctam privationem particularis boni alicuius peccantis, in quantum ordo iustitiae hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit» (De Mal., q. 1, art. 1, ad 1). Y más adelante se añade lo siguiente: «[...] poena, secundum quod comparatur ad subiectum, est malum in quantum privat illud aliquo modo; sed secundum quod comparatur ad agens quod infert poenam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter iustitiam punit» (De Mal., q. 1, art. 4, ad 9).

¹⁰³ Cfr. ST, I, q. 48, art. 6, co: «Deus est auctor mali poenae [...]».

¹⁰⁴ «[...] perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. [...] ita [...] requirit ut sint quaedam quae a bonitate deficere possint [...]» (ST, I, q. 48, art. 2, co).

¹⁰⁵ «Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur» (ST, I, q. 49, art. 2, co).

¹⁰⁶ «[...] non enim in puniendo intendit malum eius quod punitur, sed ordinem suae iustitiae imprimere rebus [...]» (De Mal., q. 1, art. 3, ad 10).

¹⁰⁷ «[...] ratio divinae gubernationis» (ST, I-II, q. 93, art. 4, co). Y, con palabras de san Agustín, la ley eterna sería aquella «lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam raerentur» (Agustín de Hipona. *De libero arbitrio*, I, 6, 15).

Entonces, en tanto un bien *stricto sensu*, la pena será siempre algo querido por Dios; en efecto, «[...] *in quantum est iusta, est bonum simpliciter*»¹⁰⁸. Y el castigo es justo en la medida en que ello es necesario para restablecer el orden alterado por la infracción cometida¹⁰⁹. De ahí que un segundo aspecto esencial del castigo afecte a su forma retributiva: el pecado genera una deuda, «[...] de manera que, por la compensación de la pena, se restaura la igualdad de la justicia»¹¹⁰; pues pertenece a la bondad divina no dejar nada desordenado. Luego: «[...] como los actos humanos se sujetan, igual que las cosas naturales, a la divina providencia, es preciso que los males de tales acciones estén comprendidos en algún bien; lo que sucede convenientemente cuando se castigan los pecados»¹¹¹. El Aquinate lo sintetiza así desde una perspectiva integral:

Uno puede ser sancionado con una triple pena, según los tres órdenes a los que la voluntad se subordina. Pues la naturaleza humana queda sometida, primero, a la propia razón; segundo, a otros hombres, que gobiernan en lo espiritual o temporal, lo político o económico; tercero, al orden universal del régimen divino. Mas el pecador pervierte cada uno de estos órdenes, al obrar contra la razón, las leyes humanas y la ley divina. Entonces, incurre en una triple pena: una viene, por cierto, de sí mismo, que es el remordimiento de la conciencia; otra, de los hombres; y la tercera, de Dios¹¹².

No obstante, ¿qué contenido aflictivo deben tener los castigos; y, en concreto, aquellos que padecen eternamente los moradores de la «ciudad doliente»? Con ello, abordamos el tercer elemento esencial de la pena que dijimos arriba, lo cual tiene que responderse en un doble nivel. En primer lugar, toda *poena*, en virtud de su naturaleza, ha de ser necesariamente *contra voluntatem*. Se trata, entonces, de un atributo consustancial, como insiste santo Tomás cada vez

¹⁰⁸ De Mal., q. 1, art. 1, ad 18.

¹⁰⁹ Cfr. ST, III, q. 86, art. 4, co: «[...] del desorden de la culpa no se vuelve al orden de la justicia sin pagar alguna pena, ya que es justo que quien concedió a su voluntad más de lo debido, sufra algún castigo contra ella, con lo que se logrará una igualdad» («[...] *quia inordinatio culpae non reducit ad ordinem iustitiae nisi per poenam; iustum est enim ut qui voluntati suae plus indulsit quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiat, sic enim erit aequalitas* [...]»).

¹¹⁰ «[...] *ut per recompensationem poenae reintegretur aequalitas iustitiae*» (ST, I-II, q. 87, art. 6, co). Cfr. también ST, III, q. 86, art. 4, co.

¹¹¹ «*Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur*» (SCG, lib. 3, cap. 140, n. 5).

¹¹² «*Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo, ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit, unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, [et] tertiam vero a Deo*» (ST, I-II, q. 87, art. 1, co).

que afronta el tema¹¹³: pertenece a la razón de la pena el que repugne al querer humano, en la medida en que se le priva al reo de un bien particular. Luego: se sanciona para contrarrestar la acción culpable, y redirigir con ello la voluntad desviada del pecador. En la *Summa contra Gentiles* lo hallamos explicado con claridad meridiana:

El hombre sobrepasa el debido límite de su medida cuando prefiere su voluntad a la divina, satisfaciéndola frente a los mandatos de Dios; pero la desigualdad se elimina si el hombre se ve obligado a sufrir algo contra su voluntad, de acuerdo con la disposición divina¹¹⁴.

Anejo a su carácter repulsivo, el castigo ha de tomar siempre una forma dolorosa; «pues es de la razón de la pena que sea adversa a la voluntad, afflictiva e impuesta por alguna culpa»¹¹⁵. En este sentido, el Doctor Angélico —en el «Tratado de los vicios y los pecados», aprovechando una de las respuestas a las objeciones— nos enseña con maestría el alcance de tal aflicción, algo ineludible incluso aunque se hubiera disciplinado ya la voluntad torcida (mediante la confesión, por ejemplo): «Mas se requiere todavía la pena para curar las restantes facultades del alma, que fueron desordenadas por el pecado precedente, con tal de que sanen con lo contrario»¹¹⁶. Y en la misma *Summa Theologiae* hallamos un argumento adicional al respecto:

Los malos también se someten a la ley eterna, de modo defectuoso en cuanto a su contribución activa, pues la conocen incorrectamente e imperfecta es su inclinación al bien; pero lo que les falta en el nivel de la acción se suple con el de la pasión, al sufrir lo que la ley eterna dispone sobre ellos, en la medida en que rehúyen obrar como aquélla les manda¹¹⁷.

Pasemos ahora a profundizar en el castigo eterno de las almas condenadas en el infierno. Lo más característico de dicho contenido afflictivo es lo que santo Tomás llama «*poena damni*»: «Por razón de la aversión, corresponde al pecado

¹¹³ Véanse —entre otros— ST, I, q. 48, art. 5, co; I-II, q. 46, art. 6, ad 2; I-II, q. 87, art. 2, co; De Mal., q. 1, art. 4, co; y II Sent., dist. 41, q. 2, art. 2, ad 5: «*Quod etiam quamvis homo possit puniri secundum omnes partes, non tamen est susceptivus poenae (si poena proprie sumatur) nisi in quantum est voluntatem habens: quia ex hoc aliquid poenale est quod voluntati adversatur; et ideo voluntas est primum subjectum poenae, sicut et culpa*».

¹¹⁴ «*Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum dum voluntatem suam divinae voluntati praefert satisfaciendo ei contra ordinationem Dei. Quae quidem inaequalitas tollitur dum, contra voluntatem suam, homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem divinam*» (SCG, lib. 3, cap. 140, n. 5).

¹¹⁵ «*Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur*» (ST, I-II, q. 46, art. 6, ad 2).

¹¹⁶ «*Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur*» (ST, I-II, q. 87, art. 6, ad 3).

¹¹⁷ «*Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum, sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, in quantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit*» (ST, I-II, q. 93, art. 6, co).

la pena de daño, que también es infinita, pues es la pérdida del bien infinito, esto es, de Dios»¹¹⁸. Siendo el castigo proporcionado a la culpa, quienes en vida hayan rechazado voluntariamente la ley divina se aparta de la Suma bondad¹¹⁹; así, es justo que sufran una interminable falta de unidad con su fin último. A ello se refiere, sin duda, Virgilio, cuando habla de la gente que perdió el «bien del intelecto» —la verdad. Porque, pese a su autonomía, el entendimiento solo alcanza la perfección con la aprehensión de la Verdad en la visión beatífica, a la que nunca podrán acceder los moradores de la «ciudad doliente».

Esta *poena damni* tiene un carácter sempiterno, y por eso leemos en el dintel del infierno dantesco aquel famoso «*Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*». Lo explica así de manera clara el Doctor Angélico: «[...] el pecado es causa del reato de la pena eterna, en cuanto que se opone irreparablemente al orden de la justicia divina, a saber, por contrariarse el principio mismo del orden, que es el fin último»¹²⁰. De tal modo que «el castigo que sufren las almas condenadas es —sencillamente— el más terrible todos: la pérdida eterna del objeto de su deseo»¹²¹, Dios mismo. Una aflicción que comparten incluso quienes están en el limbo: «vivimos en un deseo sin esperanza»¹²², le confiesa a Dante el propio Virgilio. Leamos ahora la síntesis de dicha cuestión, en el «Tratado de los vicios y los pecados»:

Y, entonces, si el pecado destruye el principio del orden mediante el cual la voluntad del hombre está sometida a Dios, el desorden de suyo será irreparable, aunque pueda ser reparado por el poder de Dios. Ahora bien, el principio de este orden es el fin último, al cual se adhiere el hombre por la caridad. Y por eso cualesquiera pecados que, quitando la caridad, separan de Dios, de suyo acarrearán el reato de pena eterna¹²³.

No obstante, aun siendo el castigo principal, la *poena damni* (que se ejecuta a perpetuidad, y ello «[...] es conforme a la justicia divina»¹²⁴) no es lo único que sufren las almas de los condenados en el infierno. En efecto, en el pecado

¹¹⁸ «*Ex parte igitur aversionis, respondet peccato poena damni, quae etiam est infinita, est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei*» (ST, I-II, q. 87, art. 4, co).

¹¹⁹ «Así, quien obra contra la virtud, apartando su intención del último fin, conviene que sea privado del mismo. [...] Es preciso que esta pena [...] sea interminable» («*Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur. [...] Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem*» (SCG, lib. 3, cap. 143, n. 6; cap. 144, n. 1).

¹²⁰ «[...] *peccatum causat reatum poenae aeternae, in quantum irreparabiliter repugnat ordini divinae iustitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis*» (ST, I-II, q. 87, art. 5, co).

¹²¹ NEMBRINI, F. *Dante, poeta del deseo. Inferno*. Madrid: Encuentro, 2017, pp. 92-93.

¹²² «*che sanza speme vivemo in disio*» (Inferno, c. IV, v. 42).

¹²³ «*Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum, sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, in quantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit*» (ST, I-II, q. 93, art. 6, co).

¹²⁴ «[...] *est secundum divinam iustitiam [...]*» (ST, I-II, q. 87, art. 4, ad 1).

también encontramos una conversión desordenada al bien transitorio, manifestada en los actos de la criatura. Como retribución —adecuada y proporcional a la gravedad de la culpa—, al impenitente le corresponde padecer, además, una «pena de sentido». El hombre «[...] peca volviéndose desordenadamente a las cosas corporales; luego es un castigo conveniente que sea atormentado por las cosas corporales»¹²⁵. Así encuentra Dante en el infierno «suspiros, llantos y profunda angustia, [...] horribles improprios, palabras de dolor»¹²⁶, etc. Veamos lo que dice el Aquinate en la *Summa contra Gentiles*:

Quienes pecan contra Dios han de ser castigados no únicamente con la privación perpetua de la bienaventuranza, sino también con la sensación de algo nocivo. Porque la pena debe corresponder proporcionalmente a la culpa [...]. Mas en la culpa no solo se desvía la mente del último fin, sino que se convierte indebidamente a otras cosas tomándolas como fines. Por tanto, quien peca no ha de ser castigado solo con la privación del fin, sino además con la sensación de daño, procedente de otras cosas¹²⁷.

¿Qué sufren, pues, *contra voluntatem*, las almas condenadas en el infierno? La respuesta es doble: la pena de daño y la pena de sentido, basada necesariamente en una «contra-pasión»¹²⁸, algo nocivo que dirige —incluso en lo sensible— el querer desviado del pecador. De este modo, las restantes facultades del alma, que fueron desordenadas por el pecado precedente, reciben un justo castigo. No obstante, hay que hacer aquí una precisión: la *poena sensus* solo será plena en los réprobos tras la resurrección de la carne; hasta entonces, claro, las almas separadas no pueden experimentar de una forma completa aquello en lo que consiste el *contrapassum*. En efecto: «la pasión acompañada de sustracción no existe sino por transmutación corporal»¹²⁹.

Igual que «la pasión propiamente dicha no pueda convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto el compuesto padece»¹³⁰, hasta el día del Juicio Final los condenados no van a sufrir *stricto sensu* la pena de sentido.

¹²⁵ «[...] peccat inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur» (SCG, lib. 4, cap. 90, n. 6).

¹²⁶ «Quivi sospiri, pianti e alti guai / risonavan per l'aere sanza stelle, / per ch'io al cominciar ne lagrimai. / Diverse lingue, orribili favelle, / parole di dolore, accenti d'ira [...]» (Inferno, c. III, vv. 22-26).

¹²⁷ «Non solum autem qui contra Deum peccant, puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excluduntur, sed per experimentum alicuius nocivi. Poena enim debet proportionaliter culpae respondere [...]. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum» (SCG, lib. 3, cap. 145, n. 1).

¹²⁸ Santo Tomás usa esta expresión («*contrapassum*») a menudo en su obra; al respecto, cfr. ST, II-II, q. 61 art. 4; II-II, q. 68 a. 4; III, q. 88 a. 4; y IV Sent., dist. 15, q. 1, art. 2.

¹²⁹ «Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem» (ST, I-II, q. 22, art. 1, co).

¹³⁰ «[...] unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur» (ST, I-II, q. 22, art. 1, co).

Mientras tanto, su tormento ocurre sin la transmutación corporal, y por tanto solo de un modo impropio podemos hablar de contra-pasión. En suma: la *poena sensus* le causa al alma del réprobo una aflicción espiritual al saberse ligado como castigo a tales cosas bajísimas. De ahí que, también en el infierno, digamos que la pena consiste en un cierto padecer¹³¹: las cosas que disgustan a la voluntad no vienen de un principio inherente sino extrínseco, cuyo efecto se dice pasión. Según santo Tomás,

[...] contrario a la voluntad natural de la substancia espiritual es quedar sometida al cuerpo del que, según el orden de su naturaleza, debe estar libre. En consecuencia, es conveniente que la substancia espiritual sea castigada mediante las cosas corporales¹³².

Así debe entenderse la célebre «*legge del contrappasso*», que Dante emplea para relatar el tormento eterno de quienes moran en el infierno. Los castigos allí descritos hacen sufrir a las sustancias incorpóreas a modo de cierta ligadura con las cosas materiales, ya que «la naturaleza superior es castigada convenientemente si se la considera como inferior»¹³³. No obstante, aquellos aspectos corporales que se detallan sobre las penas de los condenados, antes de la resurrección, han de tomarse como dichas por semejanza, en sentido metafórico; hablaremos, pues, del padecer espiritual que es propio del alma humana y sus facultades. Veamos ahora dos ejemplos concretos de dicha aflicción en la *Comedia*.

En primer lugar, la *poena sensus* de los lujuriosos consiste en la «tormenta infernal que, sin cesar nunca, arrastra a los espíritus en sus torbellinos; los hiere haciéndolos girar y golpeándolos»¹³⁴. Dicho suplicio nos hace entender la medida natural del castigo de quienes sometieron su razón al dominio de las pasiones volubles, y han de verse así subyugados por una eterna *vis absoluta* que los mueve sin remedio. Más adelante, al final del octavo círculo del infierno están los sembradores de discordia, cuyo *contrapassum* es la evisceración: «Entre las piernas le colgaban los intestinos, y se le veía el corazón y el triste saco que convierte en excrementos lo que se come»¹³⁵. En vida atentaron contra el

¹³¹ Cfr. De Mal., q. 1, art. 4, co: «*Tertium vero esse videtur de ratione poenae ut in quadam passione consistat. Ea enim quae contra voluntatem eveniunt non sunt a principio intrinseco quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cuius effectus passio dicitur*». Igualmente, véanse ST, I-II, q. 35, art. 1, co; y II Sent., dist. 35, q. 1, art. 1, ad 5.

¹³² «*Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur, a quo, secundum ordinem suae naturae, libera esse debet. Conveniens est igitur ut substantia spiritualis per corporalia puniatur*» (SCG, lib. 4, cap. 90, n. 7).

¹³³ «*punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur*» (SCG, lib. 4, cap. 90, n. 8).

¹³⁴ «*La bufera infernal, che mai non resta, / mena li spirti con la sua rapina; / voltando e percotendo li molesta*» (Inferno, c. V, vv. 31-33).

¹³⁵ «*Tra le gambe pendevan le minugia; / la corata pareva e 'l tristo sacco / che merda fa di quel che si trangugia*» (Inferno, c. XXVIII, vv. 24-27).

bien de la unidad de la comunidad política o religiosa, y ahora eternamente ven su cuerpo desmembrado como padecer contrario a su pecado.

Y así concluimos el presente trabajo: los tormentos descritos por Dante son un indicador de la medida natural del castigo que han de recibir las almas (y, tras la resurrección de la carne, también los cuerpos) de los condenados en el infierno. El *quantum* específico de la pena —algo que, en el ámbito de la *polis*, queda en parte reservado a la prudencia legislativa del gobernante— ha de guardar una relación de contra-pasión con la infracción culpable. Así como el hombre, en su unidad hilemórfica, se separa del fin último cuando peca, debe sufrir en justa retribución una *poena sensus*, que someta las potencias desordenadas del alma, al mismo tiempo que las liga a lo inferior (corpóreo).

En suma: el castigo del culpable merece un sufrimiento *contra voluntatem*, que retribuya el mal causado con el bien de la justicia divina, como manifestación del orden del universo. De este modo, a la acción desordenada del hombre, que libremente se aparta de la Bondad creadora, corresponde una verdadera pasión —padecer la sensación de algo nocivo, según santo Tomás—, cuyo sentido pleno se da solo por transmutación corporal. Entonces, la *poena sensus* afecta, por su propia naturaleza, tanto al alma como al cuerpo del condenado; y ese dolor en el que consiste el *contrapassum* debe guardar una relación directa con la culpa previa, afligiendo a todo el ser, y esclavizando lo espiritual a lo material. Es así como la *Comedia* dantesca nos ayuda a entender de qué forma concretar la medida natural del castigo de los pecados.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1947). *Obras de San Agustín (en edición bilingüe). Tomo III: Obras filosóficas*. Madrid: BAC.
- Boecio (2005). *La consolación de la filosofía*. Almería: Ediciones Perdidas.
- Canals Vidal, F. (2004). *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.
- Dante Alighieri (2007). *La divina comedia. Edición bilingüe*. Madrid: Homo Legens.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Freeman, W. F. X. R. (1921). «Sources of Dante's Inspiration», en *Fordham College Monthly* 40 (2), p. 76.
- Gallego, E. A. (2003). *Fundamentos para una teoría del derecho*. Madrid: Dykinson.
- Gilson, É. (2011). *Dante y la filosofía*. Navarra: Eunsa, 2ª ed.
- González de León Berini, A. (2021). «Una aproximación tomista a la naturaleza del castigo: "Poena, in quantum est iusta, est bonum simpliciter"», en Martínez, E. (coord.), *Naturaleza y creación en Tomás de Aquino*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 193-211.
- Mandonnet, P. (1935). *Dante le Théologien*. París: Desclée De Brower.
- Martínez, E. (2022). «La bondad divina, principio y fin de la vida humana», en *Conocimiento y Acción* 1 (2), pp. 35-54.
- Martínez, E. (2018). «El hombre, responsable de la creación. La participación del hombre en el gobierno divino del mundo según santo Tomás de Aquino», en Bonino,

- S.Th. / Mazzotta, G. (eds.), *Dio creatore e la creazione come casa comune. Prospettive tomiste*. Roma: Urbaniana University Press, pp. 267-296.
- Nardi, B. (1930). *Saggi di filosofia dantesca*. Milán: Società Anonima Editrice Dante Alighieri.
- Nardi, B. (1938). *Note critiche di filosofia dantesca*. Florencia: L. S. Olschki.
- Nardi, B. (1944). *Nel mondo di Dante*. Roma: Storia e Letteratura.
- Nembrini, F. (2015). *Dante, poeta del deseo. Infierno*. Madrid: Encuentro.
- Ocampo, F. (2019). «Ser, esencia y atributos divinos: el conocimiento de Dios en la metafísica tomasiana según la interpretación de Jean-Luc Marion», en *Areté. Revista de Filosofía* 31 (1), pp. 155-190.
- Tomás de Aquino (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Navarra: EUNSA, 2ª ed.
- Tomás de Aquino (1947-1948). *Suma contra los gentiles. Edición bilingüe. 2 vols*. Madrid: BAC.
- Tomás de Aquino (1951-1952). *Summa Theologiae. 5 vols*. Madrid: BAC.

CEU Universities – Universitat Abat Oliba CEU
gonzalez55@uao.es

ARTURO GONZÁLEZ DE LEÓN BERINI

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]