

JT 2023. Libertad en el más allá.

Lectura de textos selectos del Aquinate:

La libertad del hombre continúa más allá de la muerte, pero con características propias: para quienes alcanzan la visión, posesión y fruición del Bien infinito, como perfecta y sabia elección de los demás bienes; mientras que, quienes sufren la pena de la condenación (misericordia extrema), tienen la voluntad obstinada en el odio a Dios, y su libertad respecto a los bienes creados es siempre una elección desordenada y perversa.

Con la guía de algunos textos del Aquinate, se verán puntos: cómo continúa la libertad en el más allá (I); cómo entender la inmóvil plenitud de fruición de la voluntad en el cielo y la libertad frente a los otros bienes (II); cómo explicar el odio a Dios de los condenados, obstinados en el mal, cuya elección es siempre desordenada (III).

Síntesis: { - libertad en el más allá
- inmovilidad y libertad en el cielo
- inmovilidad y libertad en el infierno

En cuanto a la *metodología* de la exposición: a la lectura de los textos entresacados de las diversas obras teológicas del Aquinate (cfr. *Sentencias, Contra Gentiles, Compendio, Suma Teológica...*), seguirá una breve explicación...

I. La libertad en el más allá

Texto 1: *CT*

“Tampoco los hombres constituidos en tal miseria carecen de libre albedrío, aunque tengan la voluntad inmóvilmente afirmada en el mal, como tampoco [carecen de él] los bienaventurados, aunque tengan la voluntad afirmada en el bien” (*Comp. Theol. I*, c. 174, n. 346 a)¹.

“Nec... carent..., sicut nec...” se trata de hombres que están “en tal miseria” y de los “bienaventurados”; ni unos ni otros carecen de libre albedrío, es decir no están privados del libre albedrío, sino que lo tienen. Expresado de otro modo: quienes están en la condenación son todavía libres y también los que están en la vida eterna.

“Constituidos” significa la posición, situación o condición en la cual están establecidos. Se trata entonces, no de hombres “peregrinos” o “viadores” sino de hombres que ya están “constituidos” o en la “miseria”, o que ya son “bienaventurados”.

¿Qué se entiende por “tal miseria”? – Lo explica al inicio del capítulo:

“Puesto que la desdicha [*miseria*] a la que conduce la malicia se opone a la felicidad a la que lleva la virtud, es necesario considerar las cosas propias de la desdicha [*quae ad miseriam pertinent*] como contrapuestas a lo que hemos dicho de la felicidad” (*CT I*, c. 174, n. 344)².

¹ “Nec tamen homines in tali miseria constituti, libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati, licet habeant voluntatem firmatam in bono” (*Comp. Theol. I*, c. 174).

² “Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta” (*CT I*, c. 174).

Observamos en el texto el modo con el cual el Aquinate trata el tema. Por un lado, antes de explicar en qué consiste la “misericordia extrema” ha tratado primero de la “felicidad”; por otro, explica la misericordia como “contrapuesta” (*per oppositum*) a la felicidad.

Otro elemento que aparece en el texto es la relación vía-término, ya que es la “virtud” la que conduce a la “felicidad” y es la “malicia” (pecados, vicios) la que conduce a la “misericordia extrema”.

Texto 2: *CT*

El texto continúa mostrando esa oposición, señala entonces en qué consiste la felicidad del hombre:

“Hemos dicho antes³ que la última felicidad del hombre consiste en la visión plena de Dios, en cuanto al entendimiento, y en que la voluntad del hombre esté inmóvilmente afirmada en la bondad primera, en cuanto al afecto” (*CT I*, c. 174)⁴.

Notemos que la felicidad última del hombre consiste:

(a) en cuanto al intelecto, en la “plena visión de Dios”;

(b) y en cuanto al afecto en que “la voluntad está inmóvilmente afirmada en la bondad primera” (*voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata*).

Para nuestro tema, que es la libertad, observemos que la voluntad del hombre queda “inmóvil”, “afirmada”, podríamos decir fija, en la bondad de Dios. Y también señala “ya lo hemos dicho antes” por lo cual tendremos que recurrir a esos textos (cfr. cc. 104-106, 149 y 165-166) para entender mejor la plena visión de Dios y la inmovilidad de la voluntad afirmada en la bondad primera.

Texto 3: *CT*

³ Cfr. *CT I*, cc. 105-106, 149 y 165-166.

⁴ *Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata*” (*CT I*, c. 174, n. 344).

Prosigue el texto precisando la oposición que se da en la miseria extrema:

“Luego la miseria extrema del hombre consistirá en que el entendimiento esté completamente *privado* de la luz divina y en que el afecto se aparte *obstinadamente* de la bondad de Dios. Ésta es la principal desdicha de los condenados, y se llama pena de daño” (CTI, c. 174, n. 344)⁵.

Así, la “miseria extrema” (infierno, condenación, pena de daño) implica:

(a) en cuanto al intelecto que “sea privado totalmente de la luz divina” (*totaliter divino lumine privetur*),

(b) en cuanto al afecto “obstinadamente en aversión [contra] la bondad de Dios” (*a Dei bonitate obstinate avertatur*). Se trata de una privación de luz en el intelecto, y de una obstinada aversión contra la bondad de Dios en el afecto o voluntad.

Este primer texto breve nos delinea algunos elementos para nuestro tema. En el más allá (felicidad o miseria extrema) si bien:

- la inteligencia o goza de la plena visión de Dios, o de la total privación de la luz divina,

- y la voluntad queda inmóvil o en la bondad primera, u obstinada contra la bondad divina, los hombres constituidos en esos estados tienen todavía libre albedrío, son libres (*nec... libero arbitrio carent*).

II. Libertad de los bienaventurados

En un capítulo anterior, explica en qué consiste la última perfección del hombre (*consummatio*) y el efecto inmediato que se produce tanto en la inteligencia como en la voluntad:

⁵ “Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni” (CTI, c. 174, n. 344).

“La perfección del hombre es la consecución del fin último, que es la perfecta bienaventuranza o felicidad y consiste en la visión de Dios... (cfr. c. 106)”⁶.

Ahora bien, una vez *alcanzado* el fin, se produce como consecuencia la quietud de la inteligencia y la voluntad:

Texto 4: *CT I*, c. 148

“Consecuencia de la visión de Dios es la inmutabilidad del entendimiento y de la voluntad.

(a) Del *entendimiento*, porque al haber llegado a la causa primera en la que pueden ser conocidas todas las cosas, cesa toda búsqueda intelectual.

(b) La *movilidad* de la voluntad cesa porque, después de conseguir el fin último en el que se halla la *plenitud del bien*, no queda nada que pueda ser deseado.

Queda claro, por tanto, que la perfección última del hombre consiste en el descanso completo y en la inmovilidad tanto del entendimiento como de la voluntad” (*CT I*, c. 148)⁷.

a) El hombre es “curioso” por su inclinación natural

Hay un deseo natural de conocer, y al conocer los efectos se busca la causa, y una vez conocida la causa se busca conocer su esencia. Por las fuerzas naturales llegamos a un cierto conocimiento de la Causa primera, pero más bien de lo que *no es* que de lo que es. Para saciar plenamente ese deseo natural es necesario que “sea llevado a estar en

⁶ *Consummatio* autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione, ut supra ostensum est

⁷ Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. (a) Intellectus quidem: quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. (b) Mobilis autem voluntatis cessat, quia adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur quia desiderat aliquid quod nondum habet. Manifestum est igitur quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem” (*CT I*, c. 148).

acto” por un entendimiento agente “más sublime” que el que posee el hombre, y que sacie ese deseo natural⁸. Ahora bien, la Causa Primera es Dios, por tanto, el fin del hombre será ver a Dios por esencia⁹.

Para ello se requiere que su inteligencia sea elevada a ver a Dios de modo inmediato, sin especie, y que en cierto modo la especie la constituya la misma esencia divina. Solo Dios tiene esa capacidad por naturaleza, el hombre obtiene esa luz por una participación, llamada *lumen gloriae* por lo cual para que el hombre pueda unirse de ese modo a Dios “no para constituir una sola naturaleza, sino como se une la especie inteligible a quien entiende” (CT I, c. 105)¹⁰. Así “Dios tiene

⁸ “Incluso acerca de las cosas que caen bajo los sentidos, hay muchas cuya esencia no podemos conocer con certeza; la de unas, ciertamente, de ningún modo, la de otras sólo débilmente. Por eso siempre queda el deseo natural de un conocimiento más perfecto. Pero es imposible que el deseo natural sea vano. Luego alcanzaremos el último fin cuando nuestro entendimiento sea llevado a estar en acto por un entendimiento agente más sublime que el connatural que tenemos, y que sacie nuestro deseo innato de saber” (Circa ea etiam quae sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorundam quidem nullo modo, quorundam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum, CT I, c. 104).

⁹ “Nuestro deseo de saber es de tal condición que, si conocemos el efecto, *deseamos conocer la causa*; y si conocemos las circunstancias de una cosa, nuestro deseo no reposa hasta que *conocemos su esencia*. Por consiguiente, nuestro deseo natural de saber no puede descansar en nosotros hasta que conozcamos la primera causa mediante la esencia, no de cualquier modo. La primera causa es Dios..., luego el fin último de la criatura inteligente es ver a Dios mediante la esencia” (Consequitur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu, aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet (c. 68). Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre” (CT I, c. 104).

¹⁰ Cfr. “Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus... Oportet igitur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriae

esta bienaventuranza por naturaleza, mientras que el hombre la consigue mediante una participación de la luz divina” (CT I, c. 106).

b) Reposo en esta visión como fin de un movimiento.

El proceso para conseguir la bienaventuranza, se compara a un movimiento natural en el cual el móvil termina su movimiento cuando descansa en el lugar de destino.

Texto 5: CT I, c. 106

“Es necesario que el deseo natural repose después de haber conseguido este fin, porque la esencia divina, que se une, como acabamos de decir, al entendimiento de quien ve a Dios, es:

(a) el *principio* suficiente para conocer todo,

(b) y la *fuentes* de toda bondad,

- de modo que nada más puede ser deseado” (CT I, c. 106)¹¹.

Respecto a la voluntad, el Aquinate muestra con un ejemplo cuál es su rol en la búsqueda del fin o felicidad:

“en el movimiento intelectual hacia el fin, lo primero es el *amor* que inclina hacia el fin; lo segundo, el *deseo*, que es como el movimiento hacia el fin, y las operaciones que provienen de ese deseo; lo tercero, la *forma* que adquiere el entendimiento; lo cuarto, la *delectación* consiguiente, que no es otra cosa que el *reposo de la voluntad en el fin adquirido*” (CT I, 107)¹².

lumen: quo quidem intellectus noster a Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet” (CT I, 105).

¹¹ “Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungitur intellectui Deum videntis, est *sufficiens principium omnia cognoscendi*, et *fons totius bonitatis*, ut nihil restare possit ad desiderandum” (CT I, 106).

¹² “Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est *amor inclinans* in finem; secundum autem est *desiderium*, quod est quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio provenientes; tertium autem est *ipsa forma*, quam intellectus consequitur; quartum autem est *delectatio* consequens, quae nihil est aliud quam *quietatio* voluntatis in fine adepto” (CT I, 107).

Observemos que el Aquinate en el “segundo paso” de este movimiento, el deseo, indica dos elementos: “el *deseo*, que es *como* un *movimiento hacia el fin (quasi motus in finem)*, y las *operaciones* que provienen de ese deseo”, es decir, el deseo del fin y el deseo de operaciones que surgen para poder alcanzar ese fin. Y en cuanto movimiento a un fin, el “fin de la criatura inteligente es ver a Dios y no el deleitarse en él. Este deleite es lo que *acompaña* al fin y de algún modo lo *perfecciona*” (CT I, 107)¹³.

c) Alcanzado el fin: quietud de la inteligencia y voluntad.

El *Compendio de teología*, tenía el propósito de tratar las tres virtudes teologales, fe, esperanza, caridad. Sólo pudo completar lo referente a la fe; mientras que la esperanza quedó incompleta. En lo referente a la fe, sigue los artículos del Credo, divididos en dos partes: la divinidad de la Trinidad (cc. 2-184) y la humanidad de Cristo (185-219). A su vez los referidos a la divinidad trata de Dios en sí (Uno y Trino) y de los efectos de la Trinidad (cc. 68-184), agrupados del siguiente modo:

- el primero es la creación (*de esse*, c. 68-99);
- la segundo es el gobierno del mundo, pues Dios hace las cosas por un fin y la bondad divina (cc. 100-147);
- y culmina con la resurrección (cc. 148-162) y la vida eterna (cc. 163-184).

Hemos visto como la curiosidad del hombre se aquieta en la visión inmediata de Dios (la primera causa en su esencia): “el entendimiento de quien ve a Dios, es el *principio* suficiente para conocer todo, y la *fuerza* de toda bondad, de modo que nada más puede ser deseado” (c. 106), y “la esencia de Dios es la verdad, luego el entendimiento que ve a Dios no puede no deleitarse con su visión” (c. 165).

¹³ “...ita ultimus finis creaturae intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est comitans finem, et quasi perficiens ipsum” (CT I, 107).

Dios es la bondad misma, por tanto cuando se lo ve directamente es necesariamente amado; es posible, sin embargo que siendo el bien mismo, cuando no es visto directamente, sea causa de odio:

“Dios es la bondad misma, y la bondad es la causa del amor, luego todos cuantos la conocen, necesariamente la aman. Aunque algo que es bueno pueda no ser amado, incluso ser odiado, esto ocurre porque no es visto como bien, sino porque es considerado perjudicial. Por tanto, en la visión de Dios, que es la bondad y la verdad mismas, es necesario que haya delectación o gozo deleitoso igual que hay comprensión” (CTI, c. 165)¹⁴.

Se da en quien ve a Dios una inmovilidad, confirmación de la voluntad en su Bondad:

Texto 6: CTI, 166

“El alma o cualquier otra criatura espiritual que ve a Dios, tiene la voluntad confirmada en él de modo que ya no puede cambiar en lo sucesivo.

Como el objeto de la voluntad es el bien, es imposible que la voluntad se incline a algo que no tenga razón de bien.

(a) En un bien particular puede haber deficiencias que lleven a quien lo conoce a preferir otro, por eso la voluntad de quien ve un bien particular *no descansa* necesariamente en él sólo sin apartarse de su orden.

(b) Pero en Dios, que es el bien universal y la bondad misma, no falta ningún bien que se pueda buscar en otro sitio, como hemos mostrado (c.106). Por tanto, quien ve su esencia *no*

¹⁴ “Deus est ipsa bonitas, quae est ratio dilectionis, unde necesse est ipsam diligi ab omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est, possit non diligere, vel etiam odio haberi, hoc non est in quantum apprehenditur ut bonum, sed in quantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas et veritas, oportet sicut comprehensionem, ita dilectionem, seu delectabilem fruitionem adesse” (CTI, c. 165).

puede apartar su voluntad de él, y a todo lo demás se dirigirá en razón de él” (CT I, 166, n. 329)¹⁵.

Como acabamos de ver, el Aquinate señala la inmovilidad de la voluntad como un efecto o consecuencia de la visión beatífica. Se da la movilidad de la voluntad mientras no se alcance esta visión, pero una vez alcanzada se da la confirmación de la voluntad en el bien:

“la voluntad puede efectivamente inclinarse a cosas contrarias hasta que llegue a disfrutar del último fin, en el cual es necesario que se afiance. Pero sería contra la razón de felicidad perfecta que el hombre pudiera mudarse a lo contrario, pues no desaparecería del todo el temor de perderla y el deseo no quedaría completamente saciado. Por eso el *Apocalipsis* dice del bienaventurado que *nunca más saldrá afuera* (3, 12)” (CT I, c. 166)¹⁶.

Se da entonces la inmovilidad en el fin, pero quedan los otros bienes de los cuales la divina bondad es fuente, que también estarán presentes en la vida eterna, los otros bienaventurados, Cristo, especialmente su humanidad, la Virgen (ambos con sus cuerpos gloriosos), los ángeles y las almas de los santos (previa la resurrección), los cuerpos gloriosos de los santos y el cosmos material

¹⁵ “Ex hoc autem apparet quod anima videns Deum vel quaecumque alia spiritualis creatura habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cetero non flectatur. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid nisi sub aliqua ratione boni. Possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsi cognoscenti relinquatur in alio quaerendum. Unde non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare in illo solo consistere, ut extra eius ordinem non divertat. Sed in Deo qui est bonum universale et ipsa bonitas, nihil boni deest quod alibi quaeri possit... quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin in Omnia secundum rationem ipsius tendat” (CT I, 166, n. 329).

¹⁶ “...potest quidem voluntas ad contraria flecti quousque ad cognitionem vel fruitionem ultimi finis veniatur, in qua necesse est ipsam firmari. Esset etiam contra rationem perfectae felicitatis, si homo in contrarium converti posset: non enim totaliter excluderetur timor de amittendo, et sic non esset totaliter desiderium quietatum: unde *Apocalypsis* 3, 12, dicitur de beato: *foras non egredietur amplius*” (CT I, c. 166).

transformado, después de la Parusía... Sobre estos bienes se podrá dar cierta elección, pero siempre viendo que Dios es su fuente, y Dios es también su fin:

“quien ve su esencia no puede apartar su voluntad de Él, y a todo lo demás se dirigirá en razón de él (*in omnia secundum rationem ipsius tendat*)” (CT I, c. 166)¹⁷.

Como ya señalamos, el Aquinate dejó incompleto el *Compendio* y no pudo tratar sobre la caridad, que en cuanto amor de amistad, también va a estar presente en el cielo. Por eso tomamos de la Suma respecto al orden de la caridad que se da en el cielo:

En la bienaventuranza se perfeccionará la purificación que se incoa con la fe, pues respecto a la inteligencia verá la esencia divina como *Bondad suma y fuente de toda bondad*, por lo cual el afecto será guiado siguiendo la jerarquía de realidades-bienes que se ven sin ninguna deformación o imperfección, como sucede con la inteligencia cuando es “torcida” por los afectos desordenados.

Y respecto a la voluntad, informada en los bienaventurados por la caridad. Hay que tener en cuenta que hay un orden de amores:

“la dilección de la caridad tiende hacia Dios como principio de la bienaventuranza, en cuya comunicación se funda la amistad de caridad. Es, por lo mismo, conveniente que entre las cosas amadas por caridad haya algún orden según su relación con el principio primero de ese amor (*dilectio*), que es Dios” (*STh 2-2, 26, 1 c*)¹⁸.

El artículo 13 trata del orden de la caridad en el cielo: “debe permanecer necesariamente el orden de la caridad en cuanto se refiere al amor de Dios sobre todas las cosas, pues esto se cumplirá de manera

¹⁷ “Quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin in omnia secundum rationem ipsius tendat” (CT I, c. 166).

¹⁸ “...dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus” (*STh 2-2, 26, 1 c*).

absoluta cuando el hombre disfrute perfectamente de Dios (*perfecte Eo fruatur*)”¹⁹;

Respecto a los bienaventurados se puede considerar el orden siguiendo una doble perspectiva:

(a) respecto al bien que desea para otro: “ama el hombre a los mejores más que a sí mismo, y menos a los menos buenos. El bienaventurado, en efecto, querrá que cada cual tenga el bien que le corresponda según la justicia divina, a causa de la perfecta conformidad de su voluntad humana con la divina. (2-2, 26, 13)”²⁰.

(b) Respecto a la *intensidad* del amor: “cada uno se amará *más* a sí mismo que al prójimo, dado que la intensidad del acto de amor radica en el sujeto que ama... Mas también para esto confiere Dios a cada uno el don de la caridad, de suerte que primero oriente su mente hacia Dios (*mentem suam in Deum ordinet*), lo cual atañe al amor de sí mismo, y después *quiera* el orden de los demás respecto de Dios, y también que *coopere* a ello en cuanto pueda” (2-2, 26, 13)”²¹.

(c) Respecto al amor del prójimo: “En cuanto al orden que hay que establecer entre los prójimos, hay que decir sin reservas que con amor de caridad *amará más al mejor*, porque toda la vida bienaventurada consiste en la ordenación de la mente a Dios. Por tanto, todo el amor de los bienaventurados se establecerá en

¹⁹ “...necesse est ordinem caritatis remanere *in patria* quantum ad hoc quod Deus est *super omnia* diligendus. Hoc enim *simpliciter erit* tunc, quando homo perfecte eo fruatur” (*STh* 2-2, 26, 13).

²⁰ “...quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis *magis diligit meliorem*, secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparisonem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior” (2-2, 26, 13)

²¹ “Secundo vero modo aliquis *plus seipsum diligit quam proximum*, etiam meliorem. Quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subiecti diligentis, ut supra dictum est. Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur a Deo, ut primo quidem *mentem suam in Deum ordinet*, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundario vero ordinem aliorum in Deum *velit*, vel etiam *operetur* secundum suum modum” (2-2, 26, 13)..

relación con Dios, de manera que sea más amado y esté más unido a quien más unido esté a Dios” (2-2, 26, 13)²².

De allí que haya circunstancias que cambian la jerarquía durante el peregrinar terreno:

“No habrá entonces, como en esta vida, la necesidad de proveer a las necesidades, hecho que obliga a preferir, en cualquier circunstancia, *al que esté más unido* que al extraño; esto hace que, en esta vida, por inclinación misma de la caridad, el hombre ame más al que está más unido a él, y a él también le deba dispensar más los efectos de la caridad. Acaecerá, sin embargo, en la patria, que cada cual amará *por más motivos* al allegado, ya que en el alma del bienaventurado permanecerán todas las causas del amor honesto.

En cualquier caso, a todas esas razones se antepone la del amor, basada en el acercamiento a Dios” (2-2, 26, 13)²³.

La elección se da en todo aquello que no es Dios, pero con la característica que siempre será ordenada y guiada por la caridad: “quien ve su esencia *no puede apartar* su voluntad de él, y *a todo lo demás* se dirigirá en razón de él (*in omnia secundum rationem ipsius tendat*)” (CT I, 166, n. 329).

²² “Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem simpliciter quis magis diligit meliorem, secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior” (2-2, 26, 13).

²³ “Cessabit enim tunc provisio, quae est in praesenti vita necessaria, qua necesse est ut unusquisque magis sibi coniuncto, secundum quamcumque necessitudinem, provideat magis quam alieno; ratione cuius in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo plus diligit magis sibi coniunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi coniunctum pluribus rationibus diligit, non enim cessabunt ab animo beati honestae dilectionis causae. Tamen omnibus istis rationibus praefertur incomparabiliter ratio dilectionis quae sumitur ex propinquitate ad Deum.” (2-2, 26, 13).

III. Inmovilidad y libertad en los condenados a la extrema miseria

Al tratar de la existencia del mal, el Aquinate menciona tres tipos: el defecto o mal de naturaleza al cual denomina “pecado” (I, c. 119), el mal propio de quien tiene libre arbitrio “culpa” (I, c. 120) y la retribución al mal de culpa, que llama “mal de pena” (I, c. 121).

Texto 7: *CT I*, c. 172

El Aquinate trata de los condenados y su situación, en contraposición a la felicidad eterna. Pero hay una vía para cada estado, la virtud o el vicio:

“...si hay una vía determinada para llegar a un fin, no pueden alcanzar el fin quienes van por la vía contraria o se apartan del camino recto. Sólo por casualidad podría sanar el enfermo que usa lo contrario a las prescripciones del médico.

Hay una vía determinada para llegar a la felicidad mediante la *virtud*. Y sólo consigue fin quien realiza bien lo que le es propio, pues una planta no puede dar fruto si no se observa en ella el modo natural de obrar, ni el corredor alcanza el premio o el soldado la medalla, si uno y otro no llevan a cabo rectamente su propia tarea” (*CT I*, c. 172)²⁴.

La operación recta del hombre es la virtud: “Pero un hombre realiza su operación propia cuando obra según la virtud, pues la virtud es lo que hace bueno a quien la posee, y hace buena su obra (cf. *Ethic* I. 2, 6; Bk 1106 a 15). Luego, como el fin último del hombre es la vida

²⁴ “...si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum consequi non possunt qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficiunt. Non enim sanatur aeger, si contrariis utatur, quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem, per virtutem scilicet. Non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando: neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa; neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur” (*CT I*, c. 172).

eterna..., sólo la alcanzarán quienes obren según la virtud” (CT I, c. 172)²⁵.

Texto 8: CT I, c. 172

Por Divina providencia, el premio de la virtud es la felicidad, la justa pena del pecado o vicio es la miseria extrema:

“la providencia divina rige las cosas naturales y las humanas, tanto en general como en particular (cf. 123, 129). Corresponde a quien tiene el cuidado de cada uno de los hombres dar premios a la virtud y penas al pecado,

- porque la pena (*a*) es la medicina de la culpa
- (*b*) y lo que restaura el orden, como hemos señalado (c. 121).

Pero el premio de la virtud es la felicidad, que proporciona al hombre la bondad divina. Luego corresponde a Dios no dar la felicidad a quienes obran contra la virtud, sino darles como pena lo contrario, la mayor desdicha” (CT I, c. 172)²⁶.

Pero “la felicidad última, a la que conduce la virtud, no es un bien de esta vida, sino de la posterior” (c. 173)²⁷ como se explicó al hablar de los bienaventurados (I, c. 173)²⁸.

²⁵ “Recte autem operari hominem propriam operationem est operari ipsum secundum virtutem: nam virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur II *Ethic.* – Cum igitur ultimus finis hominis sit vita aeterna, de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur” (CT I, c. 172).

²⁶ “Est ostensum supra sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eum autem qui singularium hominum curam habet, pertinet praemia virtuti reddere et poenas peccato: quia poena est medicina culpae et ordinativa ipsius, ut supra habitum Est. Virtutis autem praemium felicitas est, quae ex bonitate divina homini datur. Pertinet ergo ad deum his qui contra virtutem agunt, non felicitatem, sed contrarium in poenam reddere, scilicet extremam miseriam” (CT I, c. 172).

²⁷ “igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum huius vitae, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet” (CT I, c. 173).

²⁸ “Considerare autem oportet, quod contrariorum contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est operatio secundum malitiam.

En efecto, todos los bienes y males de esta vida están ordenados a otra cosa:

“a unas personas les sirven para aumentar la virtud y a otras para incrementar la malicia, según que los usen de un modo u otro. Mas lo que se ordena a otra cosa no es el último premio ni la última pena. Luego, ni la felicidad última ni la desdicha última consisten en los bienes o males *de esta vida*” (CT I, c. 173)²⁹.

Hemos visto como la inmovilidad de la voluntad en la felicidad eterna se funda en la visión-fruición de Dios suma Verdad-Bien, porque la inteligencia y la voluntad no tienen más que desear (I, c. 174)³⁰.

Texto 9: CT I, c. 174

En la extrema miseria:

“la desdicha extrema del hombre consistirá en que:

(a) el entendimiento esté completamente privado de la luz divina

(b) y en que el afecto se *aparte obstinadamente (obstinate avertatur)* de la bondad de Dios.

Oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiae pervenitur, contraria sit felicitati, quam meretur operatio virtutis. – Contraria autem sunt unius generis. Cum igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum huius vitae, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet, consequens est ut ultima miseria, ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam” (CT I, c. 173).

²⁹ “...quibusdam sunt ad profectum virtutis, aliis autem ad malitiae augmentum, secundum quod eis diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud, non est ultimus finis, quia neque ultimum praemium neque poena. Non igitur ultima felicitas, neque ultima miseria in bonis vel malis huius vitae consistit” (CT I, c. 173).

³⁰ “Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata” (CT I, c. 174).

Ésta es la principal desdicha de los condenados, y se llama pena de daño” (CTI, c. 174)³¹.

Mal como privación de un bien, privación de la luz divina, y obstinado contra Dios, usa *aversio* que es la dimensión teológica del pecado.

Texto 10: CTI, c. 174

Aunque en la felicidad última se den todos los bienes y la ausencia de todos los males; en la miseria extrema permanece algún bien:

“No obstante, hay que considerar que... el mal no puede excluir totalmente el bien, pues todo mal se asienta en un bien. Por tanto, es necesario que la desdicha, aunque se oponga a la felicidad que carecerá de todo mal, se asiente en el *bien de la naturaleza*.

- El bien de la naturaleza inteligente consiste en que el *entendimiento* contemple la verdad y la *voluntad* tienda al bien. Pero toda verdad y todo bien derivan de la primera verdad y del primer bien, que es Dios. Luego es necesario que el entendimiento del hombre constituido en esa desdicha extrema tenga *algún conocimiento de Dios* y un *amor natural a Dios*, porque es el principio de las perfecciones naturales” (CTI, c. 174).

Sin embargo, no hay allí amor de la virtud que conduce a la felicidad, ni amor de la gloria:

“Pero no tiene el amor de la virtud y de la gloria, pues no ama a Dios por él mismo, ni porque es el principio de las virtudes, de las gracias, y de todos los otros bienes que perfeccionan la naturaleza inteligente” (CTI, c. 174).

Texto 11: CTI, c. 174

La muerte como el punto final de la elección:

³¹ “Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni” (CTI, c. 174).

“Por consiguiente, cualquiera que haya sido el fin que el alma se haya propuesto como último al morir, en él permanecerá perpetuamente deseándolo como lo mejor, tanto si es bueno como si es malo; según lo que dice *Ecl* 11, 3, *que si es cortado un árbol, donde quiera que haya caído, allí permanecerá*. Así pues, después de esta vida, quienes sean hallados buenos en la muerte, tendrán su voluntad perpetuamente afirmada en el bien. Los que en ese momento sean hallados malos, estarán perpetuamente obstinados en el mal” (*CTI*, c. 174, n. 346 d)³².

Antes de la muerte el hombre puede mudar:

“El que uno ponga su última felicidad en una cosa particular y otro en otra, no les corresponde a uno y otro por ser hombres, cuando difieran en esta estimación y apetito, sino que a cada uno le pertenece por ser diferenciado. Y digo *diferenciado* por tener una pasión o un hábito diferentes, por eso, sí éstos varían, lo antes despreciado les parecerá óptimo. Esto se ve clarísimamente en los que movidos por una pasión desean algo como lo mejor y, cuando cesa esta pasión, la ira o la concupiscencia, no juzgan aquel bien igual que antes. Los hábitos son más persistentes, por eso se persevera más firmemente en lo que se persigue por hábito; pero mientras el hábito pueda cambiar, pueden cambiar el aprecio y el deseo del hombre respecto al último fin” (*CTI*, c. 174, n. 346)³³.

³² “Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud *Eccle.* XI, V. 3: *si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit*. Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono, qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo” (*CTI*, c. 174, n. 346 d).

³³ “Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi in quantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis. Dico autem *aliqualem*, secundum aliquam passionem vel habitum: unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum, cessante autem passione, ut irae, vel concupiscentiae,

Con la muerte el alma se vuelve inmutable respecto al último fin:

“Pero esto sólo ocurre a los hombres en esta vida, en la que están en un estado de mutabilidad. Después de esta vida el alma es inmutable en cuanto a la alteración, porque la alteración únicamente le corresponde accidentalmente, por alguna mutación referente al cuerpo” (CT I, c. 174, n. 346)³⁴.

Texto 11: CT I, c. 175

Permanecerá en la elección que tuvo al momento de la muerte:

“Por consiguiente, cualquiera que haya sido el fin que el alma se haya propuesto como último al morir, en él permanecerá perpetuamente deseándolo como lo mejor, tanto si es bueno como si es malo; según lo que dice *Ecl* 11,3, que *si es cortado un árbol, donde quiera que haya caído, allí permanecerá*. Así pues, después de esta vida, quienes sean hallados buenos en la muerte, tendrán su voluntad perpetuamente afirmada en el bien. Los que en ese momento sean hallados malos, estarán perpetuamente obstinados en el mal” (CT I, c. 174)³⁵.

non similiter iudicant illud bonum, ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmiter perseverant in his quae ex habitu prosequuntur. Tamen quandiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur” (CT I, c. 174, n. 346).

³⁴ “Hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis: anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens secundum aliquam transmutationem factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequitur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur; tunc vero corpus unietur animae praexistenti, unde totaliter sequetur eius condiciones” (CT I, c. 174).

³⁵ “Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud *Ecl* 11, 3: *si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit*. Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono, qui autem mali tunc inveniuntur, erunt perpetuo obstinati in malo” (CT I, c. 174).

Texto 12: *CTI*, c. 175

La voluntad de los malos quedará obstinada en aquello que amaron como óptimo:

“Por eso podemos considerar que los pecados mortales después de esta vida no se perdonan, pero los veniales pueden perdonarse. Los pecados mortales proceden de una aversión al fin último, y con respecto a este fin el hombre está afirmado inamoviblemente después de la muerte, como hemos dicho (c. 174). Los pecados veniales, en cambio, no miran al fin último, sino al camino hacia el fin último. Mas si la voluntad de los malos se afirma obstinadamente en el mal después de la muerte, siempre desearán como lo mejor lo mismo que antes apetecían. Por consiguiente, no se dolerán de haber pecado, pues nadie se duele de haber perseguido lo que considera que es lo mejor” (*CTI*, c. 175, n. 347)³⁶.

Texto 13: *CTI*, c. 175

Por contraposición de los bienaventurados que poseerán todos los bienes que virtuosamente desearon y mucho más, los condenados a la extrema miseria:

“Pero hay que saber que los condenados a la última desdicha, después de la muerte no podrán tener lo que habían apetecido como lo mejor, pues allí no se dará a los lujuriosos la facultad de lujuriar, ni a los airados y envidiosos la facultad de ofender

³⁶ “Ex hoc autem considerari potest, quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur, venialia vero dimittuntur. – Nam peccata mortalia sunt per aversionem a fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est, peccata vero venialia non respiciunt ultimum finem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum quod prius appetierunt. – Non ergo dolebunt se peccasse: nullus enim dolet se persecutum esse quod aestimat esse optimum” (*CTI*, c. 175, n. 347).

o poner dificultades a los demás, y lo mismo con los otros vicios.

Conocerán, en cambio, que quienes vivieron según la virtud alcanzan lo que desearon como óptimo. Por tanto, se duelen de haber pecado, no porque aborrezcan los pecados, pues también entonces preferirían cometerlos, sí pudieran, más que poseer a Dios; sino porque no pueden tener lo que eligieron, y podrían haber tenido lo que aborrecieron. Así pues, también su voluntad permanece perpetuamente obstinada en el mal. Y, no obstante, se dolerán muchísimo de haber cometido la culpa y perdido la gloria. Este dolor se llama remordimiento de conciencia, y es denominado metafóricamente en la Escritura *gusano*, según *Isaías*, capítulo último: *Su gusano no morirá (Is 66, 24)*” (CTI, c. 175)³⁷.

Texto 14: CTI, c. 184

Explica que esta condición de inmutabilidad compete a ángeles y hombres:

“Lo dicho es aplicable a las otras sustancias espirituales Como el hombre coincide en tener naturaleza inteligente con los ángeles y en éstos puede darse pecado igual que en los hombres, como antes (c.113) hemos indicado, todo lo que hemos dicho de la gloria y de la pena de las almas, hay que entenderlo como

³⁷ “Sed sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam, ea quae appetierant ut optima, habere post mortem non poterunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem, eos qui secundum virtutem vixerunt, se obtinere quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali quia peccata commiserunt, non propter hoc quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere; sed propter hoc quod illud quod elegerunt, habere non possunt, et illud quod respuerunt, possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa, et de gloria amissa: et hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui metaphoricè in Scripturis vermis nominatur, secundum illud *Isaiae: vermis eorum non morietur (66, 24)*” (CTI, c. 175).

dicho también de la gloria de los ángeles buenos y de la pena de los malos.

La única diferencia que hay entre hombres y ángeles es que las almas humanas tienen confirmada la voluntad en el bien y obstinada en el mal únicamente cuando se han separado del cuerpo, como antes dijimos (c.174), los ángeles, en cambio, tan pronto como se propusieron con voluntad deliberada como fin a Dios o a una cosa creada, desde entonces fueron hechos bienaventurados o desdichados.

En las almas humanas puede haber mutabilidad:

(a) no sólo por la libertad de la voluntad

(b) sino también por la mutabilidad del cuerpo, mientras que en los ángeles sólo la hay por la libertad del albedrío.

Y, por eso, los ángeles desde la primera elección adquirieron la inmutabilidad. Las almas, en cambio, únicamente cuando ya han sido despojadas del cuerpo” (CTI, c. 184)³⁸.

Precisiones sobre la voluntad de los condenados:

Texto 15: *In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q. 1; *Supl.* 98, 1

Parte del libro cuarto de las *Sentencias* está dedicado a la escatología (*In 4S* dd. 43-50). Después de haber tratado “de los sacramentos de la Iglesia en el estado presente, comienza a determinar aquellas cosas que pertenecen a la Iglesia en el último término, es decir

³⁸ “Quia vero homo in natura intellectuali cum Angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum, sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quaecumque dicta sunt de poena vel gloria animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum et poena malorum Angelorum. – Hoc tamen solum inter homines et Angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo, animae quidem humanae habent cum a corpore separantur, sicut supra dictum est, Angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem praestituerunt vel Deum vel aliquid creatum, et ex tunc beati vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis, in Angelis vero ex sola libertate arbitrii. Et ideo Angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animae vero non nisi cum fuerint a corporibus exutae” (CTI, c. 184).

de la resurrección (dd. 43-44) y la remuneración” (*In 4S* d. 43, prol.) ya sea la precede al juicio general (dd. 45-46) ya sea la que le sigue (dd. 47-50). Respecto a la pena de los impíos dice:

“En los condenados pueden considerarse dos voluntades: la voluntad *deliberada* y la voluntad *natural*.

(a) La voluntad *natural* no depende de ellos, sino del autor de la naturaleza, que ha puesto en la naturaleza esa inclinación que se llama voluntad natural. Por lo tanto, puesto que la naturaleza permanece en los condenados, por este lado pueden tener buenas voliciones naturales.

(b) Pero la voluntad *deliberativa* deriva de ellos mismos, en cuanto que está en su poder inclinarse por el afecto hacia tal o cual cosa. Y tal voluntad en ellos *sólo es mala*; esto se debe a que están totalmente desviados (*sunt perfecte aversi*) del fin último de la recta voluntad; y además, no puede haber ningún acto bueno de volición sino en orden al fin mencionado. Por eso, aunque quieran un bien, no lo quieren bien, de modo que ni siquiera entonces puede decirse que su voluntad sea buena” (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q. 1; *Supl.* 98, 1)³⁹.

Texto 16: *In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q. 1; *Supl.* 98, a. 5

En otra q. explica como es posible que la voluntad quede *perfectamente adversa* contra Dios, que es el Sumo Bien:

“Nuestros afectos se mueven por la percepción del bien o del mal. Pues bien, podemos percibir a Dios de dos modos: (a) en

³⁹ “...in damnatis potest duplex voluntas considerari; scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. (a) Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. (b) Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum; unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit” (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q. 1).

sí mismo, como sucede a los bienaventurados, que lo ven por esencia; y (b) en sus efectos, como nos sucede a nosotros y a los condenados.

(a) Por tanto, Él en sí mismo no puede desagradar (*displicere*) a ninguna voluntad, siendo bondad por esencia. Por tanto, quien lo ve por esencia no puede odiarlo.

(b)- En cambio, *ciertos efectos* suyos repugnan a la voluntad, porque son contrarios a ciertos querer. Y en este sentido se puede odiar a Dios, no en sí mismo, sino por sus efectos.

Por eso los condenados, al percibir a Dios en ese efecto de su justicia que es el castigo (pena), tienen odio hacia Él, como también hacia las penas que padecen,” (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q1a. 5; *Supl.* 98, a. 5)⁴⁰.

A pesar que odian la pena, la cual es justo castigo del pecado, no se arrepienten de los pecados (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q1a. 2; *Supl.* 98, a. 2)⁴¹.

Texto 17: 4CG 95

En la parte escatológica de la *SCG*, el Aquinate escribe:

“Toda la bondad o malicia de la voluntad depende del último fin; porque cualquier bien que alguien quiere en orden a buen fin, bien lo quiere, y cualquier mal en orden al mal, mal lo

⁴⁰ “affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter; in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito; et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odire potest; unde damnati Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent” (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q1a. 5)

⁴¹ “...poenitere de peccato est dupliciter. Uno modo per se, et alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet qui peccatum in eo quod est peccatum abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenae, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet; poenitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent” (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q1a. 2).

quiere. Por consiguiente, la voluntad del alma separada no es mudable del bien al mal, aunque sea mudable de lo querido a otra cosa, conservando, sin embargo, el orden al mismo último fin... Por esto se ve que tal inmovilidad de la voluntad no está contra el libre albedrío, cuyo acto es el elegir, ya que la elección es de lo que conduce al fin y no del último fin” (4CG 95)⁴².

Se dará además en ello un odio perfectísimo al prójimo: “querrían que todos los buenos fuesen condenados”⁴³; incluso aunque la presencia de otros condenados, aumento su pena, desearán que haya más condenados (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q. 4 ad 3; *Supl.* 98, a. 4 ad 3).

Ninguno de sus amores desordenados (ya que no son amores de verdadera benevolencia) permanecerá en la miseria: “El amor que no está fundado en la honestidad se disipa fácilmente, sobre todo entre los malvados, como señala el Filósofo. Por eso, los condenados no conservarán la amistad hacia aquellos a quienes han amado desordenadamente. Pero su voluntad seguirá siendo

⁴² “Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult: mala autem quaecumque in ordine ad malum finem, male vult. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum: licet sit mutabilis de uno volito in aliud, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem. - Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere: electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi; ita tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis” (4CG c. 95).

⁴³ “...sicut in beatis in patria erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium; unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita etiam mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit; unde dicitur Isai. 26, 11: *videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret*. Unde vellent omnes bonos esse damnatos” (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q. 4).

perversa porque seguirán amando la causa de su amor perverso”
(*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q1a. 4 ad 2: *Supl.* 98, a. 4, ad 2)⁴⁴.

.....

Texto 18: *In Rom* c. 2, lc. 2, nn. 192-194

El Angélico en su comentario a Romanos explica por qué un pecado temporal puede merecer una pena eterna.

“Que esto sea justo aparece por tres razones:

1º) por la infinita dignidad de Dios contra el cual se peca... así la culpa del pecado mortal es en cierto modo infinita, y es necesario por tanto que le corresponda una pena infinita. Pero como no puede ser infinita en intensidad, queda que es infinita según la duración.

2º) De la voluntad por la cual se peca. Quien peca mortalmente peca **contra** el bien inmutable y **pone** su fin último en un bien conmutable... Por eso quien peca mortalmente tiene [de suyo] la **voluntad de permanecer siempre** en el pecado, a menos que exista algún impedimento...

3º) De parte del **efecto** del pecado que es la substracción de la gracia, de la cual se sigue que el hombre, en cuanto es de sí, perpetuamente permanece en el pecado, del cual no puede salir si no es a través del auxilio de la gracia”⁴⁵.

⁴⁴ “...dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur, et praecipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit in 9 *Ethic.*: unde damnati non conservabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligent” (*In 4S*, d. 50, q. 2, a 1, q1a. 4).

⁴⁵ “Videtur autem quod non sit secundum opera retributio futura, quia peccato temporali poena aeterna retribuetur. – Sed dicendum est quod, sicut Augustinus dicit, XXI de *Civit. Dei*: ‘in retributione iustitiae non consideratur aequalitas temporis inter culpam et poenam, quia etiam secundum humanum iudicium pro culpa adulterii, quae brevi hora committitur, infligitur poena mortis; in qua non attendit legislator moram occisionis, sed potius quod per mortem perpetuo excluditur a societate viventium’. Et sic etiam suo modo homo pro culpa temporali punitur poena aeterna. Et ideo non est mirum si peccata commissa contra charitatem, per quam scilicet est societas inter deum et homines, aeternaliter divino iudicio puniuntur. Et hoc quidem esse iustum ex tribus apparet. (a) Primo ex infinita dignitate Dei in quem peccatur. Tanto enim quis

gravius peccat, quanto maior est dignitas personae in quam peccatur, sicut plus peccat qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Et sic cum culpa peccati mortalis sit quodammodo infinita, oportet quod ei infinita poena respondeat. Et sic cum non possit esse infinita secundum intentionem, relinquatur quod sit infinita secundum durationem. (b) Secundo apparet ex voluntate per quam peccatur. Quicumque enim mortaliter peccat aversus ab incommutabili bono, finem constituit in bono commutabili, sicut fornicator in dilectione carnis, avarus in pecunia. Et quia finis per se appetitur, quicumque appetit finem, fertur in illud, volens illud semper obtinere, si aliquid aliud non obsistat. Unde ille qui peccat mortaliter, voluntatem habet perpetuo in peccato manendi, nisi forte per accidens, sicut quando timet poenam, vel aliquod aliud impedimentum. Unde conveniens est, ut ex quo homo secundum suam voluntatem peccatum perpetuo obtinendum appetit, quod aeternaliter pro illo puniatur. Deus enim qui est inspector cordis, praecipue ad voluntatem peccantis attendit. (c) Tertio ex parte effectus peccati, qui est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod homo, quantum est de se, perpetuo maneat in peccato, a quo exire non potest nisi per auxilium gratiae. Non est autem conveniens ut durante culpa cesset poena, et ideo in perpetuum durat poena. Quod autem dicitur reddere unicuique secundum opera sua, non est intelligendum secundum aequalitatem operum, quia praemium excedit meritum, sed secundum proportionem, quia bonis retribuet bona et melioribus meliora. Et eadem ratio est de malis” (*In Rom c. 2, lc. 2*).