

¿PUEDE LA MISERICORDIA SUSPENDER LA JUSTICIA?

1. Introducción.

El problema que pretendo abordar en estas líneas es el de si la misericordia puede suspender la justicia.

Es usual que se piense en la misericordia como un cierto movimiento afectivo – del corazón– que frente al mal ajeno tiende a evitarlo o, al menos, disminuirlo. Así por ejemplo, siente misericordia quien tocado por la extrema pobreza de un mendigo, se acerca a ayudarlo con algo de dinero. No es raro, para poner otro ejemplo, que un alumno, llorando sus miserias al profesor, le solicite su misericordia a la hora de evaluar su examen. Éste, conmovido en su profundo corazón misericordioso, y, contrariamente a lo que su alumno merecía en estricta justicia, lo aprueba en una determinada materia.

Estos dos casos, aunque pueden tener en común el hecho de que suponen un cierto movimiento en el corazón de quien realiza el acto de misericordia, son, sin embargo, distintos. El primero no contiene ningún elemento que lo haga contrario a la justicia. El segundo, en cambio, sí. El profesor, en efecto, realiza el acto de misericordia, aparentemente, suspendiendo la justicia, pues no dio al alumno lo suyo, que era la reprobación.

Tal vez todos aplaudirán la misericordia en el primer caso, pero en el segundo, muy probablemente, habrá más dudas y más diferencias. Estarán quienes señalen, por razones educativas generales, la conveniencia de la misericordia con los alumnos; al lado, no faltarán quienes sostengan que el mismo bien del alumno exige la aplicación de la justicia, sin dar espacio a otras consideraciones que vayan más allá que ella. Posiblemente también aparecerán aquellos que, sin inclinarse por una u otra de las alternativas, pedirán más información para poder juzgar.

Lo interesante de esto es que la sola existencia de estas diversas actitudes respecto del segundo caso revelaría la complejidad del mismo. Cuál sea la actitud correcta no es obvio. Si la misericordia y la justicia persiguen un bien, pero al mismo tiempo, puede haber situaciones en las que aparentemente la misericordia disminuye o suspende la justicia, el problema es evidente: ¿qué debería suceder, si es que es posible que algo suceda, para que el bien que persigue la justicia ceda frente al bien al que tiende la misericordia? Hacerse la pregunta, entonces, de si la justicia ha de primar sobre la misericordia, o si habrá casos en los que puede ser suspendida para dar paso a

ésta no es banal. ¿Puede entonces –repetamos una vez más la pregunta– haber buenas razones para que la misericordia suspenda la justicia? ¿No debiera actuarse *siempre* con justicia y, por consiguiente, sin dar lugar a motivos que la disminuyan o, menos aún, que la destruyan completamente? Santo Tomás plantea en un contexto teológico este problema cuando en la Primera Parte de su *Suma de Teología* incluye como objeción a la tesis de que en Dios hay misericordia el hecho de que esta implica una “relajación de la justicia”¹, lo que no tiene sentido, especialmente dicho de Dios. Pareciera que lo que está tras esta objeción es la idea de que el objeto de la justicia es el bien *simpliciter* y, por consiguiente nunca puede ser postergado por nada. Algo semejante pareciera pensar san Agustín cuando critica a los estoicos por poner la misericordia como un vicio. Contra ellos dice “¿Qué es la misericordia sino una cierta compasión de la miseria ajena nacida en nuestro corazón, por la que, si podemos, nos vemos forzados a socorrerle? Este movimiento sirve a la razón cuando se hace la misericordia de tal manera que se conserve la justicia, ora cuando se da al necesitado, ora cuando se perdona al penitente”². Pareciera claro que para san Agustín la misericordia verdadera o recta no suspende la justicia, sino que la conserva. Si tomamos el primero de nuestros dos ejemplos iniciales, el de dar al mendigo, podemos pensar que San Agustín sostendría que ese acto de misericordia no es contra la justicia, y por consiguiente es plenamente misericordioso. Pero si tomamos el segundo caso, el del alumno que reprueba, la situación es más complicada. Para lo que nos interesa, asimilaremos ese alumno al del penitente del texto agustiniano. San Agustín no parece tener dificultad con que se practique la misericordia con el penitente –con nuestro alumno– aunque al mismo tiempo piensa que ella debe conservar la justicia. El problema es que en este caso sí pareciera difícil que esto ocurra. En efecto, cómo la acción que perdona la pena –que permite aprobar a quien no ha probado sus conocimientos– puede conservar la justicia si está impidiendo, precisamente, que se de a alguien lo que merece: a quien ha cometido una culpa, su pena; o a quien no ha probado conocer suficientemente una materia, su reprobación.

La idea que sostendré es que la misericordia puede, legítimamente, suspender la justicia dependiendo, por una parte, de qué se entiende por misericordia y, por otra, de qué justicia es la que está en juego. Esto nos obliga a aclarar algunas ideas acerca de la misericordia y otras sobre la justicia.

¹ *S. Th.*, 1^a, q. 21, a. 3, ob. 2

² San Agustín, *Civitate Dei*, IX, 5. He usado la versión de BAC, Madris, 1958, pp. 592, 593.

2. Notas sobre la misericordia

En primer lugar, hay que distinguir entre la misericordia como sola pasión y la misericordia como acto de virtud. La misericordia como pasión es la tristeza o dolor y consecuente compasión frente a la miseria ajena³. Esta misericordia está presente en los dos casos señalados como ejemplos inicialmente. Pero por sí sola no es suficiente para tener un carácter moral. El sentimiento o pasión, como se sabe, adquiere este carácter en cuanto sujeto a la razón. Cuando la misericordia, sujeta a la razón y según la medida de la razón, mueve a realizar una acción que tiende a quitar la miseria ajena, entonces se trata de una realidad moral, cuyo efecto es esa acción que remueve la miseria del otro⁴. Evidentemente, el sentido de misericordia que aquí es relevante, es aquel según el cual ella es parte de la vida moral. El problema no se plantea en la relación de la justicia con la misericordia como sola pasión.

Lamentablemente pareciera asumirse comúnmente que la acción buena es aquella que se sigue de la misericordia como pura pasión. Lamentablemente, como se dijo, la sola pasión no ordena al bien real por sí misma. Por eso, demasiadas veces termina empujando hacia bienes aparentes cuyo único efecto positivo es calmar la tristeza del misericordioso. Pero esto, si no es simplemente egoísmo disfrazado de bondad, es directamente soberbia.

La misericordia como acto virtuoso sigue teniendo por objeto la miseria ajena, pero atenderá a ella para subsanarla en tanto sea posible, según la medida de la razón, es decir, atendiendo al real y particular bien humano.

La miseria es padecer un mal, que es, entonces, opuesto a lo que quiere quien lo sufre. En este sentido, la miseria se opone a la felicidad⁵, pues esta es tener lo que se desea. La misericordia será la virtud por la que el agente moral se mueve a socorrer a los otros en sus deficiencias. El objeto es el alivio de la indigencia ajena.

La indigencia o deficiencia puede ser de índole material o espiritual. Si es de índole material, puede llamar a misericordia la carencia de los bienes económicos necesarios –como medios, se entiende– para la felicidad de alguien, o la privación de algún bien del cuerpo. Puede, en efecto, faltar la salud o la belleza. Podríamos incluir acá la salud psicosomática, en cuyo conocimiento tanto ha avanzado la ciencia en los últimos cincuenta años. Puede tratarse de carencias afectivas, siempre tan dolorosas. Si

³ *S. Th.*, 2^a 2^{ae}, q. 30, a. 3, c.

⁴ Vid. *S. Th.*, 1^a, q. 21, a. 3, c.

⁵ *S. Th.*, 2^a 2^{ae}, q. 30, a. 1, c.

se trata de indigencia espiritual, puede tratarse de falta de inteligencia, de ignorancia, de carencia de voluntad o directo desorden pasajero o habitual del apetito volitivo –en cuyo caso, hablaremos de miseria moral. La miseria, por último, podría tener su causa en la negación o privación de los bienes sobrenaturales indispensables para alcanzar la felicidad celeste.

La misericordia puede tener por objeto cualquiera de estos males, es decir, cualquier de ellos puede ser un buen motivo para que el hombre misericordioso se mueva a subsanar el sufrimiento de quien lo padece. Sin embargo, no todos estos males pareciera que pueden mover de la misma manera a la misericordia. Si se trata de simples carencias, que el miserable sencillamente padece y no es de ninguna manera autor, es claro que estamos frente a casos asimilables a nuestro primer ejemplo. En estos casos, la misericordia, dispuesta contra el mal ajeno, impulsa a realizar las acciones que lo subsanen sin que se plantee siquiera la posibilidad de contrariar la justicia. Son los casos de darle a quien no tiene que comer o beber, o vestido al que sufre frío, o salud o compañía al enfermo, o conocimientos al que no sabe, o corrección al que yerra. El problema se produce cuando la miseria ajena es la moral.

La miseria moral, sin embargo, puede ser doble, siendo solo una la que presenta problemas. La miseria moral puede consistir, primero, en la simple e involuntaria incapacidad de obrar objetivamente bien. Sucede, por ejemplo, con quien no es capaz de discernir el bien y el mal en asuntos más o menos gruesos en alguna materia particular por causa de los malos ambientes morales en los cuales se ha formado. Ciertas incapacidades morales pueden, incluso, tener causas psicosomáticas. Esta miseria moral es asimilable a las demás simples carencias, y por lo tanto es padecida por el miserable sin ser autor de ella. El único problema que presenta esta miseria es que, muchas veces, es más difícil de identificar como simple carencia de quien la padece, y, por eso suele atribuírsele como si él fuera el autor.

El segundo tipo de miseria moral es el que pareciera chocar, a veces, con la justicia. Esta miseria es la que padece un agente moral como resultado de sus propios actos. Es la miseria de los vicios y toda su pléyade de acciones no solo malas, sino también feas. Es la miseria del mentiroso, del desleal, del insidioso, del calumniador, para señalar solo algunas miserias más cotidianas. Estos males parecieran ser más dignos de ira que de otra cosa. Pareciera que frente a ellos debiera operar más la justicia que la misericordia. No hay duda de que espacio para la misericordia hay, en tanto el que obra mal necesita ser corregido. Pero la situación que ahora nos interesa es más

compleja. La obra de misericordia por la que se corrige a quien obra voluntariamente mal puede requerir que se ignore el mal cometido. Es en este caso que pareciera que la misericordia comienza a colisionar con la justicia. En efecto, la carencia de nuestro alumno puede ser la ignorancia que deriva del poco estudio y, por extensión, la imposibilidad de obtener una calificación que le permita cursar la siguiente materia. Todo ello puede ser objeto de la misericordia del profesor. Pero, si la ignorancia se debe, al menos parcialmente, a falta de diligencia de nuestro alumno para organizar sus tiempos y así dar cabida al estudio entre sus otras responsabilidades y ocupaciones, pareciera que, en justicia, debiera reprobado. Alguien dirá que la misma falta de diligencia puede ser objeto de misericordia. Pero es allí, precisamente, donde radica el problema, pues entonces la misericordia estaría ignorando la culpa que, como dice santo Tomás “es objeto no de misericordia, sino de castigo”⁶. No es necesario hacer una profunda reflexión para descubrir los males que se seguirían si la práctica de la misericordia llevara a desconocer sistemáticamente las culpas de quienes actúan voluntariamente mal.

El Aquinate pareciera sugerir que la culpa en cuanto tal es objeto de justicia y por ello debe conducir al castigo. No obstante, la culpa, no en cuanto tal, sino en cuanto acarrea consecuencias que son contrarias a la voluntad del que obra mal, puede ser objeto de misericordia. La reprobación de la materia cursada es una consecuencia de la negligencia, no deseada por nuestro alumno. Pero si esto es así, no tenemos la solución del problema, sino una mejor comprensión de la colisión aparentemente inevitable que puede darse entre estas dos virtudes.

Veremos a continuación si la consideración de la justicia ayuda a ver la salida de este callejón.

3. Notas sobre la justicia

Como se sabe, santo Tomás adopta la muy conocida definición de justicia de Ulpiano, que recoge el *Digesto* justiniano. Allí se señala que la justicia es “la voluntad perpetua y constante de dar a cada uno su derecho”. El término *ius*, que se traduce por derecho o por lo justo, designa la cosa debida a otro. Se trata de algo, físico o no, según pertenece a un orden humano de las cosas que manifiesta la necesidad moral de ser dado a quien le corresponde. El derecho puede ser casi cualquier cosa o realidad: una

⁶ *S. Th.*, 2^a 2^{ae}, q. 30, a. 1, ad 1.

manzana, una casa, la educación de un hijo, el usufructo de un terreno, un cargo o carga, un castigo. A partir de la definición general de la justicia y del derecho, pareciera que dar a cada uno lo suyo, incluyendo el castigo por la culpa, debiera primar sobre la misericordia, pues es moralmente necesario hacer lo justo. La misericordia, al menos en una primera mirada, no pareciera estar revestida de la misma necesidad de la justicia. Sin embargo, no parece ser esa la idea de santo Tomás. Según nuestro santo, que cita a san Gregorio para expresar la idea, “la falsa justicia, es decir, la de los soberbios, no tiene compasión, sino desdén”⁷. Los soberbios “desprecian a los demás y les tienen por malos” y por eso “juzgan que justamente sufren lo que están pasando”⁸. Es decir, una justicia sin misericordia no es verdadera justicia. ¿Cómo puede ser esto, si la misericordia impulsa a una acción cuyo objeto podría llegar a ser contrario al de la justicia, si evita que quien merece un mal lo padezca?

Me parece que la respuesta puede aparecer cuando se atiende a la conocida distinción entre la justicia general y la justicia particular. Esta última atiende al bien de los hombres no según su bien total y completo, sino, precisamente –de allí el nombre– considerado bajo una razón particular. El bien humano completo aparece recién cuando se le considera como bien común y por eso como bien no solo de un hombre singular, sino como bien de la sociedad a la cual él pertenece. Existencialmente considerado, el bien humano de cualquier persona singular no existe con independencia del bien de la sociedad a la que pertenece. El bien de la parte no existe independientemente del bien del todo. El ordenamiento de las acciones humanas al bien del todo se verifica a través de la justicia. Como todo el bien humano está comprendido en el todo, no hay ninguna acción que más o menos directamente no entre dentro del orden propio de la justicia. Así, la materia de toda virtud es también la de la justicia. Esta es la razón por la que santo Tomás considera que la justicia es una virtud general. Que la justicia sea virtud general no quiere decir que sea el género de las demás virtudes de manera que entre en su definición, sino que ella extiende sus efectos a los actos de las demás virtudes porque los ordena hacia el bien común. La justicia general suele ser llamada también justicia legal, pues las acciones humanas, sea cual fuere su materia, están regidas por la ley en cuanto inciden en el bien común. La ley, en otras palabras, ordena los actos de todas las virtudes al bien completo del hombre, y por eso entonces la justicia es llamada legal.

⁷ *S. Th.*, 2^a 2^{ae}, q. 30, a. 2, ad 3

⁸ *S. Th.*, 2^a 2^{ae}, q. 30, a. 2, ad 3

4. Bien humano común, misericordia y justicia

Según esta descripción de la justicia, la general o legal, a diferencia de la particular, podría ser el criterio a partir del cual se determine qué acción correspondiente a una virtud particular ha de realizarse y, por lo tanto, qué acción misericordiosa deberá practicarse.

Para los viejos romanos la justicia general era aún criterio para saber cuándo debía aplicarse la justicia particular. Tenían muy presente la sentencia que señalaba que “*summum ius summa iniuria*”. Cicerón la recoge en *De officiis*, I, 33. La búsqueda implacable de la justicia particular produce muchas veces más daño que beneficio si lo que se intenta es el bien común. Algo similar podría decirse respecto de la misericordia. Cuando esta se busca sin mirar el bien común, puede causar más perjuicio que bien. Pero si esto es cierto, también es verdad que la consideración del bien común puede iluminar muchas situaciones en las que la práctica de la misericordia será no solo conveniente, sino también moralmente necesaria, mientras que si se hubiesen contemplado sólo desde la óptica del bien particular hubiesen conducido a la aplicación de la justicia particular.

En otras palabras, la misericordia puede entrar en conflicto con la justicia particular. Pero si una y otra son consideradas desde la visión amplia que ofrece el bien común, podrá determinarse con mayor facilidad cuál entre ambas ha de primar. Esto significa que la misericordia no puede entrar en conflicto con la justicia cuando se trata de la general, que mira el bien común. Sostener lo contrario sería afirmar que la misericordia puede practicarse aún si es causa de un daño al bien humano *simpliciter*, lo cual es absurdo. En realidad, suele ocurrir que la misericordia se practique aún contra la justicia general, pero en ese caso ya no se trata de la virtud y su acto, sino simplemente de la pasión, que, como ya se dijo, no ordena necesariamente la acción al bien humano real, sino, por el contrario, muchas veces la conduce a un bien aparente que no es otra cosa que mal real.

5. Conclusión

En conclusión, la misericordia puede suspender la justicia cuando ésta mira simplemente el bien particular. La misericordia no puede suspender la justicia cuando lo que está en juego es el bien común.

Si es cierto el adagio latino citado de que “*summum ius summa iniuria*”, la misericordia será importante para que, en función del bien común, se evite la

satisfacción de la justicia particular cada vez que ésta pueda terminar causando más daño que beneficio. La justicia general exige dar espacio a la misericordia. La misericordia, por su parte, practicada a la luz de la justicia general, hará posible que la idea contenida en ese otro adagio latino “Dura lex, sed lex”, no se haga siempre realidad y la ley tenga espacios, también, para ser aplicada “blandamente” o simplemente suspendida. Nuestro alumno puede tener esperanza.

No quiero terminar sin señalar todavía una dificultad a esta conclusión. Muchas veces no hay una solución de continuidad entre el bien particular y el bien común. De hecho, el bien común, en principio, incluye siempre el bien particular. Son las circunstancias complejas de la vida humana las que a veces ponen en conflicto al uno contra el otro. Pero si esto es así, queda pendiente la pregunta de cómo saber cuándo el bien particular puede ser procurado suspendiendo la aplicación de la justicia particular. Sócrates alegó que no huiría de la prisión, porque eso causaría un daño a las leyes. Con ello, se opuso a la acción misericordiosa de sus discípulos que tenían todo arreglado para que escapara y así evitara la muerte. Sócrates tenía claro que en su caso la justicia particular por la que se le había aplicado la pena de muerte no podía ser suspendida, porque eso causaría daño a las leyes, a pesar de que habían sido aplicadas incorrectamente. Es decir, pensaba que la satisfacción de la justicia particular destruiría la de la justicia general. ¿Pero no es posible encontrar algo de razón a Critón cuando afirma que si Sócrates muere habrá aun un mayor daño al bien común? De hecho, la historia está llena de casos de hombres justos que huyeron para que no se les apliquen penas injustas dictadas a partir de leyes justas. Veamos ahora el caso en el que el conflicto entre justicia y misericordia es más patente, a saber, aquel en el que la miseria es la moral en el segundo sentido de los señalados. ¿Puede el hombre insidioso ser objeto de un acto de misericordia? Si convenimos que la culpa es siempre un daño al bien común, ella nunca puede ser objeto de misericordia. Por lo tanto, la misericordia no podrá aplicarse a ese hombre si, de alguna manera, la favorecida es la misma insidia. Sí podrá aplicarse a ese hombre en cuanto el ser insidioso le acarrea otros males, partiendo por el de la infelicidad que le acompañará. Cuándo esa obra de misericordia no favorece la misma insidia, sino al insidioso y no como tal, sino como miserable, es algo que no es claro. Sabemos que el bien particular puede ser atendido por la misericordia cuando no se opone al bien común. Pero saber cuándo ese bien no se opone al bien común no es algo que sea siempre obvio y fácil de determinar. Por el contrario, son muchas las veces en las que las dudas aquejan al hombre justo y a la vez misericordioso. Nuestro alumno,

que no ha sido diligente en su estudio, puede tener esperanza, pero no certeza de que lo aprobaremos. La prudencia dirá.

José Luis Widow Lira