

La justicia de Jesús: el caso de la mujer adúltera

The Justice of Jesus: The Case of the Adulterous Woman

Maximiliano Loria

Universidad Gabriela Mistral

maxiloria@gmail.com

Resumen

El presente artículo se funda en un propósito hermenéutico fundamental. Me abocaré al análisis de un caso ejemplar referido a la administración de justicia entendida como un factor esencial para la adecuada convivencia social. Hablar de administración de justicia exige problematizar los actuales modelos de toma de decisiones, puesto que el acto de administrar justicia supone un sujeto capaz de juzgar prudentemente (justamente) y de imperar una decisión que constituya el resultado de una deliberación fundada.

Palabras clave

Administración de justicia, Hermenéutica, Prudencia, Modelos de racionalidad

Abstract

This paper is based on a fundamental hermeneutic purpose. I will focus on the analysis of an exemplary case referring to the administration of justice understood as an essential factor for adequate social coexistence. Discussing the administration of justice requires questioning current decision-making models, since the act of administering justice presupposes a subject capable of judging prudently (fairly) and of imposing a decision that is the result of informed deliberation.

Keywords

Administration of justice, Hermeneutics, Prudence, Models of rationality

El caso de la mujer adúltera

Presento a continuación el fragmento del Evangelio mencionado:

«Jesús marchó al Monte de los Olivos. ² Muy de mañana volvió de nuevo al Templo, y todo el pueblo acudía a él; se sentó y se puso a enseñarles. ³ Los escribas y fariseos trajeron a una mujer sorprendida en adulterio y la pusieron en medio. ⁴ Maestro —le dijeron—, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. ⁵ Moisés en la Ley nos mandó lapidar a mujeres así; ¿tú qué dices? ⁶ —se lo decían tentándole, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, se agachó y se puso a escribir con el dedo en la tierra. ⁷ Como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: —El que de vosotros esté sin pecado que tire la piedra él primero. ⁸ Y

agachándose otra vez, siguió escribiendo en la tierra.⁹ Al oírle, empezaron a marcharse uno tras otro, comenzando por los más viejos, y quedó Jesús solo, y la mujer, de pie, en medio.¹⁰ Jesús se incorporó y le dijo: —Mujer, ¿dónde están? ¿Ninguno te ha condenado? — Ninguno, Señor —respondió ella. Le dijo Jesús: —Tampoco yo te condeno; vete y a partir de ahora no peques más» (Jn. 8, 1-11).

Análisis hermenéutico

La administración de justicia, función propia del encargado de la custodia del bien común (juez, monarca, procurador, etc.), supone en el magistrado la posesión de aquella virtud específica de su función; es decir, el funcionario que hace justicia tiene que ser, él mismo, justo. Asimismo, desde la perspectiva tomista que afirma la unidad de las virtudes, nadie puede ser verdaderamente justo (y no solo aparentemente tal) si antes no es prudente, pues para encarnar la voluntad de salvaguardar lo debido, es necesario considerar (deliberar), qué es lo adecuado a la recta razón para iluminar el caso particular analizado. Por otro lado, aun suponiendo la moralidad del sujeto encargado de administrar justicia (lo cual no es poca cosa), es preciso también abandonar la imagen ilusoria del juez aislado (es decir, sin el sentido de pertenencia a un grupo de pares frente al que debe responder y sin las presiones propias de las diversas instituciones sociales y políticas del entorno) confrontando una situación, asimismo, aislada.

En este sentido, antes de procurar responder a la pregunta formulada en la hipótesis, discutiré los siguientes interrogantes: a) ¿actuó Jesús como agente moral prudente al sentenciar el caso de la mujer adúltera?; b) su juicio particular, ¿en qué modelo de toma de decisiones podría encuadrarse? (pienso aquí en dos modelos: el modelo del agente racional y el modelo según proceso institucional).

Debatiré, entonces, el primero de los interrogantes (a). Para la mirada individualista del hombre contemporáneo, para quien, al menos el bien propio es más importante y urgente que el bien común, es claro que Jesús fue todo menos prudente. Pues ya es sabido que la prudencia es entendida como la capacidad de no inmiscuirse en aquellas cosas que no nos competen a fin de salvaguardar el propio pellejo. En este sentido, Comte Sponville, refiriéndose a la prudencia, dice lo siguiente:

«Kant ya no la ve como virtud: según él, solo se trata de un amor inteligente y hábil hacia uno mismo, por supuesto no condenable pero carente de valor moral [...] Es prudente velar por la propia salud [...] La Prudencia es demasiado ventajosa como para ser moral»¹.

¹ COMTE-SPONVILLE, A., *Pequeño Tratado de las grandes Virtudes*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 39.

También J. Pieper denuncia la misma actitud fundamental en el pensamiento contemporáneo:

«de acuerdo con el significado que hoy entraña, la prudencia nos parece mucho más emparentada con lo meramente útil, el bonum utile, que, con lo noble, el bonum honestum. En la imagen correspondiente a la palabra «prudencia» (Klugheit) que se ha ido acuiando en la fantasía del pueblo alemán —como, por lo demás, sucede con el término francés prudence— oscilan dos significados: el de un angustiado afán de propia conservación y el de un cuidado de sí mismo que no deja de ser egoísta en alguna manera. Notas ambas que no se compadecen ni se adecúan con lo noble»².

Resulta manifiesto que la actuación de Jesús no fue prudente en el sentido moderno del término. El texto evangélico afirma que los escribas y fariseos querían «tentarlo, para tener de qué acusarle». Consciente de sus intenciones ocultas, Jesús prefirió, en un primer momento, no inmiscuirse en el asunto. En efecto, el texto nos dice que: «Jesús se agachó y se puso a escribir con el dedo en la tierra». No obstante, «Como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo...». Queda visible que Jesús no fue «prudente» en el «sentido moderno» del término. Así, afirmo que Jesús no fue modernamente prudente porque, incluso poniendo en riesgo su bienestar personal asumió la función de Maestro que, aquellos mismos que buscaban «ponerlo a prueba», le habían otorgado.

Cabe preguntarse aquí, ¿por qué Jesús, conociendo sus motivaciones, como vulgarmente se dice, «pisó el palito»? Reconociendo el hecho de que la hermenéutica bíblica insiste en la interpretación de los textos sagrados mediante la utilización de la misma Escritura, pues unos textos se iluminan con otros, recuerdo aquí el hecho de que, en el horizonte de la fe cristiana, toda ocasión constituye una oportunidad para mover a la conversión el corazón de los hombres. El propio Pablo, en su la Segunda Epístola a Timoteo, hace explícita dicha convicción cuando afirma: «predica la palabra, insiste con ocasión y sin ella, reprende, reprocha y exhorta siempre con paciencia y doctrina» (2º Tim. 4,2). Por lo tanto, para Jesús, el bien común está por encima de la comodidad personal; la posibilidad de mostrar la verdad mediante la enseñanza, a veces nos exige ser valientes.

Me detendré ahora en discernir si puede sostenerse que Jesús actuó en forma prudente teniendo en cuenta el sentido que la tradición aristotélico-tomista otorgó a dicha virtud. Una mirada superficial a los textos aristotélicos podría inducirnos a pensar que Jesús no obró siguiendo un dictamen prudencial. En efecto, el Estagirita afirma que: «parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y

² PIEPER, J., *Las virtudes Fundamentales*, Ed. Rialp, Madrid, 1995, pp. 34-35.

conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general (EN, VI. 1040)».

¿No era acaso mejor, para el propio Jesús, no seguir el juego que le proponían los poderosos de su tiempo? En realidad, desde la perspectiva aristotélica, «lo bueno y conveniente para uno mismo» no se relaciona con el «zafar» de la situación, sino con el «vivir bien en general». Y no puede afirmarse que «viva bien», en términos absolutos, quien rechace asumir sus compromisos morales. En este sentido, Jesús, en cuanto Maestro,³ tiene que asumir la obligación de enseñar, de iluminar en la verdad, allí donde las circunstancias lo exijan.

Además, según sostiene el mismo Aristóteles, la prudencia es la virtud por excelencia de aquellos que tienen que gobernar la *polis*. En efecto, «Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que esta es una cualidad propia de los buenos administradores y de los políticos (EN. VI 1140b 7-10)».

Asimismo, Tomás de Aquino, al hablar de las partes subjetivas de esta virtud, sostiene en la *Suma* que es propio de la prudencia dirigir y mandar, de aquí que dicha virtud «atañe especialmente a quien incumbe regir la ciudad» (ST. II-II. c. 50. art. 1). Con todo, es evidente que Jesús asume una labor pedagógica y la función de juez, de administrador de justicia. Y puesto que la Antigüedad no conocía nuestra moderna división de poderes, podría concluirse que le es posible ejercer una tarea judicial en cuanto que, explícita o implícitamente, se le reconoce un poder de gobierno.⁴ Por lo tanto, prudente es aquel que discierne (y obra) no solamente el bien propio, sino también quien procura el crecimiento de aquellos que están bajo su cuidado: «hay quien sostiene que la prudencia no abarca el bien común, sino el bien propio, porque piensan que el hombre debe buscar solamente su propio bien. Pero esta opinión es contraria [...] a la recta razón que juzga el bien común mejor que el particular» (St. II-II. c.47. art. 10).

Más allá de la aproximación precedente, todavía no me he detenido en un análisis de la virtud en cuestión, pero esto resulta esencial para reconocer si Jesús, actuó o no, según los parámetros de la prudencia. Con todo, me conduciré hacia ello mediante un rodeo referido a las tres dimensiones de la existencia humana.

³ «Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor, y tenéis razón, porque lo soy» (Jn. 13, 13).

⁴ Dicha autoridad era reconocida abiertamente por la multitud que lo seguía, aunque claro está, era objeto de cuestión por parte de los gobernantes judíos.

La vida del hombre se despliega en tres ámbitos: el conocer, el hacer y el obrar. Además está aclarar que, si del actuar humano se trata, para obrar o hacer, previamente tenemos que conocer (toda *praxis* o *poiesis* excelente se sustenta en una teoría verdadera). A su vez, cuando hablo de la dimensión teórica me refiero a lo que medievales llamaban *speculare*, a la vida contemplativa, a la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo.

En cuanto a las distinciones del obrar y del hacer, el mencionado j. Pieper destaca lo siguiente: «El operar humano presenta dos formas fundamentales: el obrar (*agere*) y el hacer (*facere*). La “obra” resultante del hacer son las formaciones objetivas de fabricación artística y técnica. La “obra” que resulta del obrar somos nosotros mismos»⁵.

Así, obramos (*agere*), no al procurar transformar una materia exterior a nosotros mismos, sino cuando nuestra intención es modificar, para bien o para mal, nuestro propio ser.⁶ Y la prudencia es la virtud del entendimiento práctico que nos hace actuar según la recta razón (la razón es recta cuando se deja conformar por lo real y no por los propios deseos arbitrarios). Es definida por el Aquinate como la «recta razón en el obrar» (ST, II-II, c. 47, art. 2); o bien, en otros términos, como el obrar de manera conforme a la razón.

Luego del rodeo, se imponen las siguientes preguntas: ¿cuándo actuamos razonablemente? (lo cual, para la mentalidad antigua y medieval, es lo mismo que obrar bien en términos morales)?, ¿qué debemos considerar para discernir, en una situación puntual, lo que es prudente?

La respuesta a estos cuestionamientos me invita a destacar que la tradición aristotélica y tomista sostiene que el ejercicio de la prudencia nos exige, por un lado, la visión de los principios —es decir, el conocimiento de los principios primeros de la moralidad y sus consecuencias inmediatas— y, complementariamente, una comprensión, lo más aguda posible, de la situación concreta en la que ha de realizarse la acción prudente. Pues «es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción» (ST, II-II, c. 47, art. 3).

Asimismo, desde la perspectiva cristiana, el conjunto de estos principios primeros de la razón práctica (cuyo mandato absolutamente primero se expresa en el siguiente imperativo: «el bien debe hacerse, el mal debe evitarse») constituye la llamada ley moral

⁵ PIEPER, op. cit., p. 68.

⁶ Según lo analizado en los párrafos precedentes, creo haber dejado en claro que hay una prudencia gubernativa, propia de quien cumple una función judicial, por la que se obra para transformar, en orden al bien, no solamente la propia persona, sino también la de aquellos que están bajo nuestro cuidado.

natural que santo Tomás describió como una participación en nosotros de la Ley Divina. Por otro lado, para el caso particular que me ocupa, los fariseos y maestros de la Ley apelan a la «ley de Moisés» como principios supremos para juzgar la situación de la mujer adúltera.

Recuérdese que, para los judíos, las Tablas de la ley (los diez mandamientos) habían sido reveladas directamente por Dios a Moisés en monte el Sinaí. A su vez, todos los principios derivados de aquellas diez palabras, desarrollados positivamente en el Pentateuco, fueron considerados como de inspiración divina. Sabido es también que el cristianismo asumió la antigua revelación, aunque siempre interpretó sus principios a la luz de las enseñanzas de la Nueva Alianza. Así, afirma Jesús: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos, sino a darles su plenitud». Y también: «si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt. 5, 17; 19). Complementariamente, la filosofía y teología de inspiración católica siempre mantuvieron que la razón humana era capaz de conocer la ley moral natural y que toda ley humana positiva, para ser justa, debía estar en armonía con los principios establecidos por ella.

Pero, como afirmé, el juicio prudencial exige un paso más, pues requiere la capacidad de discernir qué principio de moralidad se aplica al caso concreto analizado. Es decir, la prudencia procura subsumir el caso particular a la ley general: «La prudencia —afirma el Aquinate— termina, como conclusión, en una acción particular a la que aplica un conocimiento universal» ST, II-II. c. 49. art. 2). Y esta convicción tomista ha sido mantenida a lo largo de la historia por la tradición filosófica, particularmente en el campo de la hermenéutica: «el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general»⁷.

Como adelanté en los párrafos precedentes, el caso propuesto a Jesús parece —para los fariseos y maestros de la Ley— no presentar ningún inconveniente: es un caso puntual de adulterio que exige, según los principios de la Ley de Moisés, la muerte por lapidación de la persona culpable. Verdad es que dichos funcionarios sospechaban ya que, para Jesús, la situación no se resolvería de una forma tan sencilla y expeditiva. En este sentido, pienso que la clave hermenéutica de la interpretación cristiana se sustenta en las palabras del Evangelio: «no he venido a abolirlos [los principios de la Ley], sino a darles su cumplimiento» (Mt. 5, 17). Ahora bien, ¿qué significa «dar su plenitud» a los principios de

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Evangelio Según San Juan*, Ed. Ágape, Buenos Aires, 2007, p. 384.

la Ley?, ¿Qué implica una «justicia superior» que la de los escribas y fariseos? En definitiva, ¿fue o no «prudente» la sentencia dictaminada por Cristo?

El Evangelio narra que Jesús, en primer término, se puso a escribir en la tierra, pero como ellos insistían, finalmente dictamina: «el que de vosotros esté sin pecado que tire la piedra él primero» (Jn. 8, 7). Entonces, ¿cómo interpretar la sentencia del Señor? De una parte, es evidente que Jesús no desautorizó el precepto mosaico; el legislador de la Nueva Alianza no echó por tierra la sentencia de su predecesor. Por otro lado, no es menos cierto que la justicia de Moisés tampoco se llevó a cabo, pues la mujer no recibió el castigo «merecido».

Frente a ello, uno podría verse tentado de afirmar que la sentencia de Jesús no fue el resultado de un juicio prudencial; o también que, en realidad, la Nueva Ley cristiana presenta aquí una ruptura con la Ley mosaica, puesto que es —a todas luces— menos rigurosa con los culpables (esto último sería erróneo de afirmar, pues las exigencias morales del Evangelio de Cristo son enteramente superiores a las del Sinaí: «Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón» Mt. 5, 27-28).

Me detendré, entonces, en el asunto. En primer lugar, Jesús parece poner de manifiesto el siguiente principio que, al menos hasta el momento, no se había hecho explícito: la autoridad para juzgar a otros presupone, por parte de quien ejerce la función de juez, el cumplimiento íntegro de la Ley. En otras palabras: quien no cumple la Ley, no puede constituirse en juez de sus hermanos. Y esta idea forma parte del Evangelio de Cristo: «¿Por qué te fijas en la paja del ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que hay en el tuyo? [...] Hipócrita: saca primero la viga de tu ojo, y entonces verás con claridad cómo sacar la paja del ojo de tu hermano» (Mt. 7, 27-28).

En segundo término, la sentencia de Jesús para con la transgresora se expresa en la condonación de la pena: «Jesús se incorporó y le dijo: “Mujer, ¿dónde estás? ¿Ninguno te ha condenado?”. “Ninguno, Señor”, respondió ella. Le dijo Jesús: “Tampoco yo te condeno; vete y a partir de ahora no peques más” (Jn. 8, 10-11).

Cabe preguntarse qué significa esta absolución. Pues, mientras que los otros, conscientes de su estar en deuda frente a la Ley, «empezaron a marcharse uno tras otro, comenzando por los más viejos» (Jn. 8, 9), es decir, los ancianos no se atrevieron a pronunciar juicio alguno; así, mientras los demás se marcharon, Jesús no solamente asumió el caso, sino que, además, poniéndose por encima de la Ley judaica, perdonó a la adúltera y la indultó de su castigo.

En términos teológicos, cabría afirmar que Cristo tiene autoridad para hacer tal cosa porque Él no es simplemente un «funcionario al servicio de la Ley» (un sacerdote y servidor de Dios y de su Ley). Él es el «Legislador Originario»; es quien concibió la Ley y quien — por lo tanto— tiene autoridad suficiente para suspender —no el valor intrínseco de sus principios—, cuando el caso así lo exige, los castigos demandados por su incumplimiento. En efecto, destaca el Aquinate: «Dios perdona la pena porque ello está en armonía con su bondad, que es la raíz de todas las leyes» (ST. II-II c.67, art. 4).

No obstante, como no puedo asumir en un ensayo filosófico una hermenéutica de orden teológico, ahondaré en la reflexión con el propósito de profundizar qué es posible afirmar, desde la perspectiva de la sola razón, acerca de la sentencia de Jesús (recuérdese que, en este momento, mi propósito es discernir si el juicio de Jesús fue o no prudente). Avanza en mi argumentación recurriendo, una vez más, a la *Suma de teología*. Cito:

«Los hábitos cognoscitivos se distinguen por sus principios más o menos elevados; así, en el orden especulativo, la Sabiduría considera unos principios más elevados que la Ciencia, y por eso se distingue de ella. Lo mismo ocurre en el orden de la actividad. Ahora bien, es evidente que lo que se sustrae al orden de un principio inferior se reduce, a veces, al orden de un principio superior [...] a veces se presenta la necesidad de juzgar una cosa al margen de las reglas comunes de acción [...] De ahí que es necesario juzgar esas cosas en función de unos principios superiores a los de las reglas comunes» (ST. II-II. c. 51. art. 4).

17

Refiriéndose a este fragmento, el comentador de la Suma sostiene lo siguiente: «no siempre hay que actuar siguiendo las reglas y disposiciones generales o comunes, sino de modo distinto, apartándose de la materialidad o letra de la Ley, más no de la intención del Legislador»⁸.

Considero que los fragmentos citados son elocuentes: Jesús, aquel que no ha venido a abolir los principios de la Ley sino a darles su plenitud, apartándose de la materialidad o letra de la ley mosaica, juzga en función de unos principios superiores a los de las reglas comunes; se aparta de la justicia de la Ley para asumir el principio superior de la misericordia.

El mencionado J. Pieper, interpretando una vez más el pensamiento del Aquinate, advierte lo siguiente:

«Es cierto, como advierte Tomás, que «la misericordia sin la justicia es madre de la disolución»; pero también lo es que «la justicia sin misericordia es crueldad». Aquí volvemos a rozar la interna limitación de la justicia: «El propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor»⁹.

⁸ DE PAZ CASTAÑO, Herminio, *Introducciones y notas doctrinales Suma de Teología, II-II C. 47-56*.

⁹ PIEPER, op. cit., p. 172.

Es claro que, dentro de los límites acotados de un ensayo, sería absurdo pretender agotar lo referido a las relaciones entre la justicia y la misericordia. Sin embargo, me parece que se logró una interpretación del texto evangélico que me permitió, sin agotar el tema, arrojar luz sobre el primero de los interrogantes que formulé páginas atrás. En consecuencia, considero que Jesús obró como un agente moral prudente al sentenciar el caso de la mujer adúltera.¹⁰

Recuerdo, entonces, la segunda pregunta (b) que me formulé: el juicio particular de Jesús, ¿en cuál de los dos modelos de toma de decisión (modelo del «agente racional» o modelo según «proceso institucional») podría encuadrarse?

En este punto, conviene traer a colación la distinción que puede establecerse entre un «agente racional» y un «agente ético»: un sujeto puede actuar según los patrones del «modelo decisional racional» y, sin embargo, perseguir fines éticamente reprobables. Es decir, se puede razonar coherentemente —y actuar en consecuencia— con el propósito de recibir, por ejemplo, una dádiva. Esta actitud podría vincularse con lo que Tomás sostiene en relación con la «astucia» que se enmarca dentro de las denominadas falsas prudencias:

«contra la prudencia puede haber pecados que tengan semejanza con ella de dos modos: o porque la razón se esfuerza por ordenar la acción a un fin que no es bueno sino en apariencia... o porque para conseguir algún fin, bueno o malo, se utilizan medios que no son realmente buenos» (ST. II-II, c. 55. art. 3).

Las falsas prudencias son muy racionales, muy calculadas, pero también muy poco nobles y sumamente criticables desde el punto de vista ético. Por lo tanto, se puede ser racional sin ser moral; lo contrario, resulta al menos un tanto discutible. Cabe preguntarse entonces: ¿se puede actuar moralmente bien sin discurrir, sin reflexionar detenidamente, acerca del asunto? Para obrar éticamente, ¿basta solo la buena intención —aunque esta sea ciega—, o es preciso tener conciencia de aquello que se persigue con el acto?

Sobre este punto, la tradición aristotélico-tomista nos dice que las acciones morales, es decir, aquellos actos por los que somos elogiados o censurados, expresan acciones voluntarias. Y una acción es voluntaria cuando «procede de un principio intrínseco con

¹⁰ En el tratado de la Justicia, más específicamente en II-II. C.67 Art. 4, Tomás se pregunta explícitamente si un juez puede condonar lícitamente la pena. Allí afirma que sólo aquel que tiene plena potestad en el Estado, puede lícitamente absolver al reo si el que ha sido injuriado quiere perdonar y si viese que no es nocivo para el bien común. En el presente caso, «el que ha sido injuriado» es la comunidad, la misma comunidad cuyos representantes más destacados «empezaron a marcharse —sin emitir juicio— uno tras otro». Verdad es que Jesús no era el jefe máximo político-religioso de la comunidad judía de su tiempo (no era el Sumo Sacerdote en ejercicio), pero —en términos meramente humanos— puede alegarse que había sido encomendado por la propia comunidad para emitir un juicio sobre el caso.

conocimiento de fin»¹¹. De aquí que es imposible obrar moralmente, ya sea de modo elogiabile o censurable, si la persona que actúa no posee una cierta comprensión del objeto y la finalidad de su acto (en ocasiones pueden no coincidir ambas), así como de los medios necesarios para alcanzar tal objetivo. Por ello, si alguien pretende obrar éticamente (moralmente bien), necesita considerar, y comprender, qué es lo bueno dentro de las particulares y contingentes circunstancias en las que se encuentra —pues sigo aquí a Aristóteles en la convicción de que se puede obrar mal de muchas maneras, pero acertar solo de una:

«Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos, pertenece a lo indeterminado, mientras el bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar en el blanco, difícil acertar)» (EN 1106b 30-34).

Alguien podría refutar este principio afirmando que es posible obrar bien (acertar en el blanco) —e incluso, a veces, es necesario— sin pensar demasiado, dejándose llevar por los dictámenes del corazón, afincándose en la convicción de que no puede ser reprobado todo aquel que es fiel a sus sentimientos. Sin juzgar ahora ese tipo de posiciones ético-antropológicas, considero que los seres humanos somos esencialmente racionales y que, por ello, solo pueden calificarse de humanas (repito: ya sean moralmente buenas o malas) aquellas acciones que son precedidas por una reflexión y elección consciente. También alguien puede acertar por casualidad en el blanco, pero nadie elogiaría ese acierto como fruto de la virtud humana.

El rodeo precedente me permitió argumentar a favor de la posición que sostiene la racionalidad del sujeto ético; es decir, de la necesidad que tiene el «agente ético» de ser, previamente, un «agente racional».

Durante el análisis del primer cuestionamiento, procuré mostrar la moralidad de la sentencia de Jesús; ahora estoy en condiciones de afirmar también —desde otra perspectiva— la racionalidad de su acto (puesto que el ejercicio de la auténtica prudencia judicial —en contraposición a la falsa prudencia de la astucia— exigía el obrar por «motivos racionales»). A continuación, ensayaré otra manera de fundamentar la tesis de que Jesús obró como un «agente racional». El modelo del agente racional supone:

- i. Fines y objetivos: se sobrentiende que un sujeto racional será capaz de ordenar y jerarquizar adecuadamente sus preferencias (propósitos).

¹¹ Cfr. Cap. III *Ética Nicomáquea* y el *Tratado de lo Voluntario y lo Involuntario* que se encuentra en la I-II de la *Suma*.

- ii. Alternativas: una vez que se opta por un determinado propósito, las alternativas para alcanzar dicho fin pueden ser representadas como un árbol decisional. Los cursos de acción alternativos pueden incluir más de un acto, pero la especificación de un curso debe ser precisa para diferenciarlo de otros cursos de acción.
- iii. Consecuencias: cada alternativa se vincula a un conjunto de consecuencias o resultados de la elección.
- iv. Elección racional: consiste en la selección de aquella alternativa que puede conducir a mayores beneficios para la persona que actúa y para aquellos que se encuentran bajo su responsabilidad.

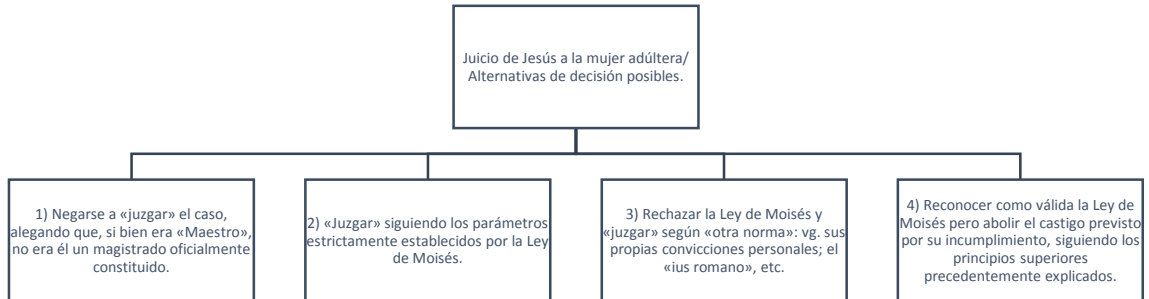
En definitiva, la racionalidad se refiere a una elección consistente orientada a la maximización de los beneficios dentro de los condicionamientos específicos en los que se encuadra el acto.

Analizaré a continuación los puntos precedentes desde la perspectiva de Jesús y el caso de la mujer adúltera.

- i. Fines y objetivos: resulta muy difícil, con el análisis de un solo fragmento del Evangelio, conocer con certeza el fin (o fines) perseguidos por Cristo al dictaminar su sentencia. No obstante, siguiendo, una vez más, el modelo de la hermenéutica bíblica resulta posible iluminar este pasaje con otros textos de la Escritura. Brindaré aquí, a modo ilustrativo, algunas referencias. En primer lugar, cabe pensar que la intención fundamental de Jesús al realizar una acción es siempre «cumplir con la voluntad de Dios»: «Jesús les dijo: Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (Jn. 4,34). A su vez, resulta claro que la «voluntad perpetua de Dios» se expresa en la salvación del género humano mediante la fe en el Hijo y el propósito de una auténtica conversión moral por parte de quienes reciben esa salvación:

«... Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque uno solo es Dios y uno solo también el mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo hombre, que se entregó a sí mismo en redención por todos» 1º Tim. 2, 4-6). Además, la salvación se encuentra íntimamente ligada al ejercicio de la misericordia, tal como nos ejemplifica Cristo con su sentencia: «Porque quien no practica la misericordia tendrá un juicio sin misericordia. La misericordia, en cambio, prevalece frente al juicio» (Stg. 2, 12-13).

ii) Alternativas: en relación con las alternativas puede intentar construirse un «árbol decisional»:



iii) Consecuencias: respecto a los resultados de las distintas opciones presentadas en el árbol, en sí mismo no constituye un procedimiento académico aventurar cuáles podrían haber sido las consecuencias razonablemente previsibles de cada uno de estos actos. Con todo, ensayaré un corolario viable para cada uno de ellas.

1) Si Jesús se hubiese negado a juzgar el caso alegando incompetencia, la mujer hubiera sido lapidada y los notables judíos habrían persistido en su orgullosa obstinación; además de la posible frustración de muchos fieles que tenían puesta su fe en el nuevo Maestro. Así, ninguna de estas posibles consecuencias podría evaluarse como benéfica teniendo en cuenta los fines (ya mencionados) perseguidos por Cristo.

2) La segunda opción, es decir, el juzgar según los parámetros estrictos de la ley mosaica, seguramente habría conducido a una resolución análoga a la precedente (se lapida a la mujer y se defrauda a la comunidad creyente), aunque los notables judíos quizá hubieran dejado de sospechar respecto a la novedad de la enseñanza cristiana.

3) Es difícil aventurar qué hubiera ocurrido respecto a la opción tercera. Con todo, es claro que hubiera sido jurídicamente ilícito invocar el derecho romano para juzgar a una mujer judía. Además, esto habría provocado la indignación, no solo de los notables judíos, sino de todo el pueblo que, en algunos de sus miembros, aguardaba la llegada de un mesías de tinte político.

4) Esta fue la alternativa seguida por Jesús al juzgar el caso. Dicha opción es, a todas luces, la más benéfica si se tienen en cuenta los fines perseguidos por el maestro, puesto que, sin dejar de afirmar la validez de las enseñanzas de Moisés, Cristo se promueve la ley

superior de la misericordia que invita a todos (a los notables judíos, a la mujer adúltera y al pueblo) a la conversión (fin primero y último de la revelación neotestamentaria).

iv) Elección racional: Jesús obró según el modelo del «agente racional» al optar por la alternativa que, dentro de los condicionamientos específicos determinados por las puntuales circunstancias, conducía a la «maximización de beneficios» (claro que los beneficios de Cristo como agente racional no eran egoístas, sino que su vocación más íntima siempre fue la búsqueda de la salvación de todo el género humano).

Ahora bien, ¿significa esto que es preciso descartar el otro modelo de toma de decisiones (el modelo según «proceso institucional»)? Recuerdo que este último modelo conlleva discernir cómo se encuadra el caso particular en sistemas institucionales y de poder más amplios. Entonces, de no rechazar el interrogante, cabe preguntarse ¿cuál sería el «macro-sistema» en el que se inserta el «micro-sistema» formado por Jesús, los escribas y fariseos y los primeros seguidores cristianos?

La ampliación de la esfera de análisis ahora postulada no va en desmedro de los resultados afirmados en relación con la racionalidad de la sentencia de Jesús. Simplemente, a modo de cierre de la parte hermenéutica, quisiera señalar qué instituciones podrían concebirse como «macro-sistema» de nuestro caso. Algo se adelantó ya al hablar del derecho romano durante el despliegue de las «alternativas».

Según pienso, el «macro-sistema» en el que se inserta el caso de la adúltera está constituido por la Procuraduría romana en la Provincia de Judea, a cargo de Poncio Pilatos en tiempos de Jesús. El marco de este ensayo no implica realizar un estudio minucioso del rango y las funciones de dicha institución; simplemente me detendré en algunas pistas relevantes que se nos indican en el Nuevo Testamento.

En este sentido, un dato importante se expresa en el hecho —no mencionado en el caso puntual analizado— de que los judíos, si bien podían condenar a una persona a muerte, no podían ejecutar la sentencia si esta no era refrendada por la autoridad romana. Ello se pone de manifiesto en el proceso judicial realizado contra el propio Jesús, a quien tuvieron que llevar delante de Pilatos para que autorizara la crucifixión. Como destaca el Evangelio:

«De Caifás condujeron a Jesús al pretorio. Era muy temprano [...] Entonces Pilato salió fuera, donde estaban ellos, y dijo: “¿Qué acusación traéis contra este hombre?”; “Si éste no fuera malhechor no te lo habríamos entregado” le respondieron. Les dijo Pilato: “Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley”. Los judíos le respondieron: “A nosotros no nos está permitido dar muerte a nadie”» (Jn. 18, 28-31).

Otra cuestión que podría traerse a colación para iluminar el problema se relaciona con la costumbre practicada por la Procuraduría romana de liberar a un criminal, condonando su pena para las Pascuas judías: «[Dijo Pilato...] Vosotros tenéis la costumbre de que os suelte a uno por la Pascua, ¿queréis que os suelte al Rey de los judíos?» (Jn. 18,39). Con esto último puede mostrarse también que el ejercicio de la misericordia, mediante la condonación de la pena, no era algo totalmente extraño para los judíos.

En síntesis, puede sostenerse que aquí se confirma también una forma de racionalidad según «proceso institucional», es decir, un modo de ejercer la racionalidad práctica que conlleva la búsqueda de la «convivencia de sistemas» (micro-macro) en todo acto de administración de Justicia.

Conclusión

La conclusión tiene como objetivo vislumbrar en qué medida las reflexiones precedentes contribuyen a responder lo planteado en la hipótesis inicial. Recuerdo aquí dicha conjetura: la aplicación rigurosa de la norma jurídica general vigente al caso particular por parte del juez, no garantiza que, necesariamente, se cumpla con la finalidad propia de la administración de justicia.

Conviene también recordar el hecho de que asumí dos finalidades propias de la justicia, en cuanto institución social: en primer lugar, el «restablecimiento del derecho» lesionado por la acción injusta y, en segundo término, la «aplicación de la correspondiente pena», entendida esta como medio para lograr la rectificación del sujeto trasgresor.

Asimismo, he mencionado también los objetivos perseguidos por Jesús al sentenciar el caso de la adúltera: que todos los hombres se salven mediante la fe y búsqueda de la conversión moral. Cabe ahora preguntarse si la sentencia pronunciada por Cristo armoniza o no con las finalidades propias de la administración de justicia expresadas en el marco de la hipótesis. De ser así, estaría en condiciones de afirmar que, en ocasiones, para hacer justicia resulta preciso ir más allá de la mera subsunción del caso particular a la norma general vigente. Esta misma convicción la encontré en el pensamiento de Gadamer al hablar de la hermenéutica jurídica. En efecto, Gadamer afirma que:

«el que «aplica» el derecho [...] en una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas

mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspecto de la justicia, sino que, por el contrario, encuentra un derecho mejor»¹².

Considero que el texto citado es suficientemente elocuente en relación con la necesidad de, en ocasiones, realizar concesiones a fin de que se cumpla la finalidad de la administración de justicia. Pero retomo el cuestionamiento precedente referido a la sentencia concreta de Jesús y su posible armonía, o no, con las finalidades propias de la administración de justicia. O bien, en otros términos: ¿en qué medida la absolución de la adúltera posibilitó el «restablecimiento» del derecho lesionado y de qué modo la «condonación» de la pena consiguió la «rectificación» del agresor?

Es claro que la adúltera había cometido una acción injusta, contra su esposo, pero también para con la comunidad. Recuérdese que la sociedad judía de la época de Jesús tenía un fuerte sesgo patriarcal y, en este sentido, la humillación pública del hombre considerado como cabeza de familia socavaba los mismos cimientos de la comunidad (el propio José, cuando María quedó embarazada de Jesús, antes de conocer por medio de una revelación en sueños que el niño era obra del Espíritu Santo, como era un hombre justo, había decidido abandonar en secreto a su prometida a fin de no exponerla a la vergüenza pública. Mt. 1, 20).

Frente a ello, me parece oportuno traer a colación el siguiente principio: la reparación de una injusticia supone la «restitución» de lo arrebatado a la persona que sufre dicho acto. Al respecto, señala J. Pieper:

«el acto de aquella forma de justicia que dirige el intercambio entre los individuos es la restitución, la “restitutio” [...] ¿Qué es, pues, la restitutio? Tomás responde: “No otra cosa que la acción de poner a uno de nuevo (iterato) en posesión y dominio de lo que le pertenece”; restitutio quiere decir tanto como reposición, restitución, resarcimiento»¹³.

Pero, ¿qué ocurre cuando, como en el caso de la adúltera, no es posible volver al estado inicial?, ¿cómo se restaura el equilibrio perturbado por la acción injusta cuando lo arrebatado no puede devolverse? En tiempos de Jesús se consideraba el adulterio femenino como una amenaza para el orden social vigente; de allí la necesidad de eliminar a la transgresora —castigo que, por otra parte, si bien podía saciar la sed de venganza de un marido injuriado públicamente, no podía lograr regresar la situación a aquel estado al que se llegaría si los hechos no hubiesen sucedido—.

¹² Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2007, p. 389.

¹³ PIEPER, op. cit., p. 125.

Por lo tanto, cuando el daño es «irreparable» solo es posible «restaurar» la convivencia social por medio del ejercicio de la misericordia, del otorgamiento del sincero perdón a la persona que nos ha ofendido —lo cual no significa que, necesariamente, las cosas vuelvan a ser como antes—. Perdonar no significa plantarse en la ficción de hacer como si no hubiese sucedido nada. Cuando no se puede «devolver» lo arrebatado, el ejercicio del perdón supone el sincero arrepentimiento de quien nos ha ofendido (el sincero deseo de querer no haber hecho lo que hizo) junto con la promesa de poner todo lo que está a su alcance para no volver a realizar un acto semejante.

Con su fallo, Jesús, sin dejar de reconocer el derecho lesionado, invita a poner en funcionamiento el andamiaje social, promoviendo la conciencia de que todos los sujetos que formamos la comunidad rompemos permanentemente el equilibrio de la justicia. Una vez más, J. Pieper me permite profundizar esta tesis:

«Toda acción humana “perturba” el equilibrio estático en la medida misma en que convierte en deudor o en acreedor al sujeto que la ejecuta. Mas como quiera que es incesante este hacerse los hombres deudores en algo los unos de los otros, de ahí que siempre surja y vuelva a surgir la exigencia de que cada cual dé cumplimiento mediante la “restitución” a las obligaciones que sobre él pesen. Jamás podrá ser, por ende, la igualdad de la justicia “instituida” definitivamente y de una vez por todas»¹⁴.

Por último, me pregunto si el perdón de Jesús finalmente posibilitó la «conversión» de la mujer pecadora; es decir, ¿se obtuvo con la absolución de la pena la «rectificación» del agresor? El Evangelio no dice nada respecto de si la acusada aprovechó o no su oportunidad. En todo caso, el juez dejó claro que se trató tan solo de una nueva oportunidad: «Tampoco yo te condeno; vete y a partir de ahora no peques más» (Jn. 8, 11).

Concluyo con el deseo de que las reflexiones precedentes puedan haber contribuido a poner de manifiesto mi convicción de que la «administración de justicia» es una realidad viva, una función que supone el ejercicio de una virtud moral consolidada junto con la capacidad comprender el espíritu de las leyes y no solo la letra material que se encuentra redactada en los códigos vigentes.

¹⁴ PIEPER, op.cit., p. 127.