

Orrego, Cristóbal

Hacer justicia. Hermenéutica filosófica, juicio justo y prioridad de la virtud

IX Jornadas Internacionales de Derecho Natural, 2013
Facultad de Derecho - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Orrego, C. (2013, octubre). Hacer justicia : hermenéutica filosófica, juicio justo y prioridad de la virtud [en línea]. *Presentado en Novenas Jornadas Internacionales de Derecho Natural : Derecho natural, hermenéutica jurídica y el papel del juez*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Derecho, Buenos Aires, Argentina.
Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/hacer-justicia-hermeneutica-filosofica.pdf>
[Fecha de consulta:]

Portada

Título: Hacer justicia. Hermenéutica filosófica, juicio justo y prioridad de la virtud

Resumen: La filosofía jurídica clásica, representada por santo Tomás, muestra la prioridad de la virtud de la justicia en el acto de juzgar y de hacer justicia. La conciencia hermenéutica de los clásicos estaba muy lejos de un realismo ingenuo, así como también del optimismo ilustrado. Las intuiciones de la hermenéutica filosófica contemporánea, sobre la implicación del sujeto y de su situación en el conocimiento, son confirmadas con mayor rigor analítico en la obra del Aquinate. Esta tesis se apoya en los argumentos de santo Tomás para sujetar los jueces a las leyes, en su análisis del acto de imperio y del juicio como acto de justicia.

Autor: Cristóbal Orrego, Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Palabras clave: Hermenéutica, justicia, virtudes

Hacer justicia.
Hermenéutica filosófica, juicio justo y prioridad de la virtud*

Cristóbal Orrego
Pontificia Universidad Católica de Chile

1. *Las tensiones de lo justo*

La imagen clásica de la labor del juez siempre ha hecho visibles algunas tensiones irreductibles. Existe la tensión entre la ley general y la sentencia que dictamina sobre el caso particular. Un hombre concreto ha aplicar la ley, o ha de seguir esa ley, que representa para él, tanto como para las partes, una razón superior. Se puede hablar de una tensión ley-juez, que ya se expresa en el ideal que propone Aristóteles, en forma quizás un tanto vaga, del gobierno de las leyes más que de los hombres¹. Se trata de preferir el gobierno de la razón general, que se puede abstraer más o menos de las pasiones concretas de los hombres. El sentido de esta tensión entre la ley y el juez, entre lo general y lo particular, entre la razón abstracta y la razón práctica que dirige el obrar aquí y ahora, apunta hacia la doble cara de lo justo: por una parte, debe ser de alguna manera general, porque la justicia implica igualar o tratar de manera semejante lo que bajo cierto aspecto es semejante; por otra parte, debe realizarse en situaciones que nunca son totalmente iguales, y, en consecuencia, la justicia misma, que exigía la igualdad, exige la diferenciación de los casos.

La tensión se advierte mejor por referencia a dos distancias en las que ha puesto énfasis la hermenéutica filosófica: por una parte, la *distancia histórica* entre pasado y presente, y también entre futuro y pasado, y, por otra parte, la distancia cognoscitiva entre lo universal y lo particular, que subyace a la tensión entre la razón general de la ley y la razón particular del juez, o a la tensión norma-caso concreto.

2. *El argumento epistemológico de santo Tomás*

Santo Tomás de Aquino usa, en conexión con estas tensiones advertidas desde antiguo, un *argumento epistemológico* para defender, primero, la creación de leyes escritas, y, después, la sujeción de los jueces a las leyes. Como en tantas otras ocasiones, debemos atender a dos cuestiones diversas que se engarzan armónicamente en el cuerpo de

* Este escrito forma parte del proyecto Fondecyt/Chile 1130409.

¹ Cf. Aristóteles, *Política* III, 15: 1286a9.

su obra magna. Por un lado, el Teólogo presenta varios argumentos para sujetar a los jueces a las leyes escritas. El principal es que la ley escrita contiene lo que es justo por naturaleza o por convención:

“Según lo dicho (a.1), el juicio no es otra cosa que cierta definición o determinación de lo que es justo; mas una cosa se hace justa de dos modos: bien por su misma naturaleza, lo que se llama derecho natural, o bien por cierta convención entre los hombres, lo cual se denomina derecho positivo, según lo expuesto anteriormente (q.57 a.2). Las leyes, no obstante, se escriben para la declaración de ambos derechos, aunque de diferente manera. Pues la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza; pero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole la fuerza de autoridad. Por eso es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo”².

Con otras palabras, la razón fundamental de la sujeción del juez a las leyes escritas es precisamente su deber de juzgar, de *hacer justicia*, junto con el hecho de que los criterios de lo justo, tanto naturales como convencionales, se encuentran recogidos paradigmáticamente en las leyes escritas (siempre que sean justas). Tal es la base o situación normal, sobre la cual cabe reflexionar acerca de las excepciones: la equidad (*epieikeia*)³, la injusticia de la ley⁴, etc. Esta situación normal, o base, supone que la autoridad de la ley es racional. Ella obliga porque contiene los criterios de lo justo, y no solamente por ser un mandato de la autoridad competente, aunque se requiera que el autor de la ley y el juez como autor de la sentencia posean las respectivas competencias⁵.

Por otro lado, en un lugar relativamente distante de la misma obra, el Doctor Angélico ha establecido una de las premisas de su argumento epistemológico. Al preguntarse si ha sido útil la institución de leyes por los hombres, se plantea precisamente si no habría sido mejor tomarse en serio la idea aristotélica de que el juez es la justicia encarnada o el derecho viviente, y dejarles a los jueces solos, a su arbitrio, la aplicación de lo justo a cada caso, sin confiar en las leyes muertas⁶. A esta objeción responde de la siguiente manera:

“Según expone el Filósofo en I *Rhetor.*, es mejor regularlo todo con la ley que dejarlo todo al arbitrio de los jueces. Y esto por tres razones. Primera, porque es más fácil encontrar las pocas personas doctas capaces de hacer buenas leyes que las muchas que se requerirían para juzgar de cada caso en particular. Segunda, porque los que hacen las leyes estudian detenidamente cada una de ellas,

² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 60, art.5.

³ Cf. ibídem objs. 2 y 3 y *ad* 2 y 3.

⁴ Cf. ibídem obj. 1 y *ad* 1.

⁵ Cf. ibídem art. 6.

⁶ *Suma Teológica*, I-II, q. 95, art.1, obj. 2.

pero los juicios sobre singulares se refieren a casos que ocurren de improviso, y es más fácil discernir lo justo examinando muchos casos que considerando uno solo. Tercera, porque los legisladores juzgan en universal y refiriéndose al futuro, en cambio quienes presiden un tribunal juzgan sobre hechos presentes, respecto de los cuales fácilmente se dejan influir por sentimientos de amor, de odio o de cualquier otra pasión, con lo cual su juicio queda pervertido. Por consiguiente, dado que el derecho viviente del juez no abunda mucho y es demasiado elástico, era necesario determinar por medio de leyes, siempre que fuera posible, lo que se ha de considerar justo, dejando poquísimas cosas al arbitrio de los hombres”⁷.

El argumento epistemológico para contar con leyes escritas es la premisa básica del deber de los jueces de sujetarse a ellas. El argumento epistemológico, sin embargo, es complejo, y es muy sensible a las preocupaciones actuales de la hermenéutica filosófica. Por una parte, se trata de la desigual distribución de la capacidad epistémica general (el buen juicio, la prudencia y la sabiduría): *es más fácil encontrar las pocas personas doctas capaces de hacer buenas leyes que las muchas que se requerirían para juzgar de cada caso en particular*. Por otra parte, se advierte una ventaja metodológica, que se ha de aprovechar siempre que sea posible prever esquemáticamente los tipos de casos futuros: *es más fácil discernir lo justo examinando muchos casos que considerando uno solo*. Este argumento sirve para dar valor de ley general a la acumulación de sentencias particulares en precedentes estables. Se trata de un argumento intermedio entre el de la mayor sabiduría de unos pocos (los legisladores) y el argumento moral con que se remata la cadena argumentativa. En efecto, en tercer lugar, el Doctor Angélico hace presente el influjo cognitivo de las pasiones, es decir, de las disposiciones morales: *los legisladores juzgan en universal y refiriéndose al futuro, en cambio quienes presiden un tribunal juzgan sobre hechos presentes, respecto de los cuales fácilmente se dejan influir por sentimientos de amor, de odio o de cualquier otra pasión, con lo cual su juicio queda pervertido*. Este argumento moral es, con todo, también epistemológico: se centra en el influjo de las disposiciones morales sobre el acto cognitivo práctico de la prudencia, que emite el juicio concreto del juez, sobre lo cual volveremos al final.

Se sostiene, pues, que unos relativamente *pocos* hombres más sabios pueden prever las circunstancias generales y estar menos influidos por las pasiones para dictar esas normas legales. Después unos relativamente *muchos* hombres menos sabios, pero rectos, se encargarán de aplicar a los casos particulares esas reglas. El argumento es evidentemente *epistemológico*; pero no supone una noción de la epistemología referida a los asuntos especulativos solamente, sino con una referencia, a mi parecer clara, a la sabiduría práctica. Por tanto, el argumento hace presente un componente ético y otro intelectual de la

⁷ Ibídem, ad 2.

posibilidad de hallar hombres sabios. Puesto que son pocos los hombres sabios, mejor dejémosles a ellos la definición general de lo justo para la mayoría de los casos, dejando a esa dimensión particular solamente los casos que se puedan salir de esa previsión general. La función del juez también es la de un hombre sabio, pero que no tiene por qué ser tan sabio como el legislador.

3. *El optimismo epistemológico de la modernidad ilustrada*

Ese argumento de santo Tomás, de carácter epistemológico con componente ética, ya nos muestra algo, a lo que me referiré hacia el final, que está muy en sintonía con la mentalidad hermenéutica post-ilustrada. Antes, sin embargo, atendamos a ese intermedio entre la concepción clásica y cristiana y la nueva hermenéutica filosófica: la Ilustración, con su optimismo sobre la razón, que se da tanto respecto de la ley como respecto del juez.

En la concepción ilustrada de la democracia, el juez está sometido a la ley no ya por una desconfianza respecto de la razón, no por una necesidad o conveniencia epistemológica, sino, sobre todo, por una fundamentación política de su autoridad. Se trata de un argumento de legitimidad más que de capacidad epistémica. El juez debe someterse a la voluntad general, que está expresada en la ley. En cierto sentido, preserva un aspecto del argumento principal de santo Tomás: la autoridad del juez procede de una justicia general que él no crea, sino que está recogida en las leyes. El pensador dieciochesco o decimonónico, sin embargo, no comparte el realismo tomista y sí que exhibe cierto optimismo epistemológico respecto del juez. Se piensa que la función de aplicar la ley es relativamente sencilla. Esto dio lugar a esas versiones del positivismo jurídico denominadas *positivismo jurídico legalista* o *jurisprudencia mecánica*. Cualquiera sea la denominación (v.gr., en el ámbito continental, la llamada *escuela de la exégesis*, y, en el ámbito angloamericano, la *jurisprudencia mecánica*), siempre está detrás una crítica a esa supuesta pasividad del juez ilustrado, que se atiene a la ley general (o a los precedentes vinculantes) y la aplica a los casos particulares de un modo más o menos mecánico, silogístico y sin consideraciones de equidad o de justicia suprallegal.

Después vino el positivismo *suavizado* (i.e., suave en comparación con el legalismo logicista) de un Kelsen o de un Hart, donde, por otra parte, la desconfianza de la razón práctica ya es un hecho consumado. Ahora ya se plantea la cuestión de la razón como capaz de establecer normas generales sólo como *marcos de referencia* para elecciones discrecionales por parte de los que tienen que aplicar esas normas, los funcionarios sometidos al legislador, el juez paradigmáticamente. De todos modos, en ese modelo también parece haber una confianza en la capacidad de la razón para establecer esas normas generales y para comprenderlas como marcos normativos, unida a una discrecionalidad en los ámbitos particulares. Entra la voluntad del juez, claramente, pero

como una voluntad acotada por una razón capaz de describir normas generales⁸.

4. La revuelta antipositivista y la hermenéutica filosófica

Frente al positivismo jurídico, fruto tardío del optimismo ilustrado, ha habido algunas reacciones en el siglo XX. La primera fue la progresiva toma de conciencia de la *orientación moral del juicio jurídico*. Este hecho ha de afirmarse con independencia de las etiquetas que les pongamos a los autores: si los vamos a llamar iuspositivistas renovados, o si los vamos a llamar iusnaturalistas. Si un autor como Ronald Dworkin piensa que en los casos difíciles se puede hallar casi siempre una única respuesta correcta, o si un autor como Robert Alexy piensa que se puede elaborar una teoría de la argumentación jurídica para alcanzar por lo menos un rango de respuestas discursivamente posibles, en los dos casos el trasfondo es la convicción de que hay principios orientadores que van más allá de las reglas positivas. Se trata de principios vigentes con independencia de las reglas describibles sin referencia a esos principios, es decir, se trata de principios de orden moral, o racional, que no reciben su validez de su pedigrí o de su origen, sino que la reciben de su racionalidad intrínseca.

Esta afirmación de un derecho válido por sí mismo, no por su creación histórica convencional, es una forma de reacción frente a esa idea más bien mecánica de que primero la razón establece un marco descriptivo de carácter normativo y después interviene la voluntad, acotada solamente dentro de ese marco.

Con todo, hay otra reacción mucho más profunda, que es la de la hermenéutica filosófica. Normalmente se tienen como referentes de esta reacción antilustrada o postilustrada, a Heidegger, a Gadamer y a Ricoeur, quienes, en contra de la Ilustración, recuperan a un sujeto plenamente situado.

Adquieren mucha importancia algunos conceptos como los de *historia efectual*, o, quizás más interesante en el contexto que ahora nos ocupa, la idea del *perspectivismo* de todo conocimiento (que en Nietzsche ya era una disolución del ideal ilustrado, más que una corrección realista), de la relatividad de toda interpretación. Esta idea, naturalmente, si es atendible, admite ella misma muchas interpretaciones. Así, por ejemplo, puede entenderse de manera *realista*, en el sentido del realismo metafísico, como que todos estamos situados, e interpretamos la realidad desde una perspectiva, con lo cual queremos decir o significar que todo nuestro conocimiento *verdadero* es, sin dejar de ser verdadera captación de lo real, algo *relativo* en el sentido de limitado solamente: en cuanto que vemos un aspecto de cada cuestión, que otros quizás no ven, y viceversa. Pero también podría darse, a esa

⁸ Cf. Chäim Perelman, *La lógica jurídica y la nueva retórica* (Madrid, Civitas, 1979), págs. 35-71.

observación realista, una connotación relativista: afirmar que todos los puntos de vista y todas las interpretaciones tienen el mismo valor de verdad. Entonces empieza a desaparecer la noción de la posibilidad de una *interpretación correcta* junto a otras interpretaciones que no sean correctas. Y, por último, ya en el extremo, existe esa *hermenéutica nihilista* en la cual simplemente todo sentido es atribuido por el sujeto, y, por tanto, es creado por la voluntad que lo impone a algo que no tiene sentido en sí mismo.

La visión realista queda recogida en estas palabras de Francesco D'Agostino, quien rechaza el nihilismo como una tentación de la hermenéutica:

“La hermenéutica, de hecho, si por una parte se preocupa de afirmar el carácter irreducible, múltiple, personal, antidogmático, inobjetivable de la interpretación, por otra huye precisamente de cualquier tentación relativista y nihilista. Si todas las interpretaciones tienen el mismo valor, ninguna interpretación tiene propiamente ningún sentido: pero esto es justamente lo opuesto de lo que postula la hermenéutica, es decir la inagotabilidad del sentido que se ofrece en la interpretación. Y un sentido inagotable es un sentido que, lejos de no tener valor, tiene un valor inagotable”⁹.

Por otra parte, surge la idea del *círculo hermenéutico* o la *espiral hermenéutica*, en la cual cobran importancia los prejuicios o preconceptos, no ya como algo negativo, sino como algo positivo. Los preconceptos nos ayudan a tener un punto de partida para la comprensión. Por eso la tradición y la autoridad adquieren un valor epistemológico positivo, contra el prejuicio ilustrado. La tradición proporciona los preconceptos normativos para la comprensión. La autoridad custodia esa comprensión común. La Ilustración, en la mayoría de sus versiones, había desconfiado de las autoridades y de las tradiciones como de algo que impedía el conocimiento, que estorbaba la libertad, etc., y he aquí que la hermenéutica filosófica recupera todo aquello, tradición y autoridad, como algo que posibilita, en realidad, tanto el conocimiento como la libertad.

Así se explica que los dos autores más importantes, Gadamer y Ricoeur, no incurran en el nihilismo o, por lo menos, que quepa una interpretación razonada de esos autores *en un sentido realista, aunque no perfecto*, donde se desvinculen sus tesis principales de la tentación relativista.

Gadamer, por ejemplo, es expreso en vincular la interpretación al texto. En esos conocidos pasajes de *Verdad y Método* acerca de la interpretación en el derecho, presenta una recuperación de la idea de equidad, sin negar el carácter vinculante del derecho justo. No niega el

⁹ Francesco D'Agostino, “Hermenéutica y derecho natural”, en Renato Rabbi-Baldi Cabanillas (ed.), *Las razones del derecho natural* (Buenos Aires, Ábaco de Rodolfo de Palma, 1.ª ed., 2000), págs. 301-314, en p. 310.

sentido de la ley cuando afirma que “la ley siempre es deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas”¹⁰. Sin embargo, los sentidos posibles son acotados por los textos legales: “El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto”¹¹. Por eso es posible “la seguridad jurídica en un estado de derecho: uno puede tener una idea de a qué atenerse”¹².

Paul Ricoeur observa, por su parte, que la idea de equidad, y de hacer excepción a un texto legal, no anula el sentido de la sujeción general al texto, sino que más bien lo presupone. La excepción presupone que hay un sentido común. Sólo porque hay ese sentido común se puede comprender la idea de excepción. Por eso, en su propia propuesta, a veces se tiene la sospecha de que Ricoeur puede ser incluso más legalista de lo que desde una perspectiva clásica se admitiría. Por ejemplo, cuando Ricoeur establece la necesidad de una ley escrita, al parecer de una manera más perentoria que Aristóteles o santo Tomás, para quienes podría haber derecho que sea solamente consuetudinario¹³.

Ahora bien, Ricoeur es consciente de que, cuando se tiene una ley escrita, se pueden añadir sentidos indefinidamente. Pero el juez debe resolver conflictos. Detrás de los conflictos hay una forma de violencia, dice Ricoeur¹⁴. Pero el juez está llamado a decidir, y por lo tanto a establecer un sentido, no solamente a añadir un sentido más entre los otros. Esto implica que hay un ejercicio del poder. Y ese ejercicio del poder, una de dos: o es un poder *legítimo*, como sostiene Robert Spaemann, y es posible un poder legítimo, o simplemente se trata de la imposición de un sentido sobre otros sentidos en virtud de la fuerza, sin ninguna posibilidad de decir que hay un bien de carácter humano, de carácter moral, que se está realizando con esta imposición del sentido. Ricoeur interpreta el acto de hacer justicia, la decisión justa, como culminación de un discurso racional que se opone de esa manera a la violencia, aunque lo justo sea respaldado por la fuerza pública¹⁵.

En la visión clásica, tal como la recoge santo Tomás se puede ver que siempre está presente la distinción entre lo violento y lo legítimo. Por ejemplo, cuando trata el tema de la rebelión contra el tirano, en el marco de su discusión sobre el pecado mortal de la sedición, el Aquinate se plantea esta objeción: “Son alabados quienes liberan a la multitud del poder tiránico. Pues bien, esto no puede llevarse a cabo sin alguna disensión en el seno de la multitud, ya que una parte se esfuerza por

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, vol. I (Salamanca, Ed. Sígueme, 2003), p. 390.

¹¹ *Ibíd.*, p. 335.

¹² *Ibíd.*, p. 402.

¹³ Cf. Paul Ricoeur, “El acto de juzgar”, en *Lo justo* (Santiago, Ed. Jurídica, 1997), págs. 183-189, en p. 184.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, p. 187.

¹⁵ Cf. *ibíd.*, págs. 185-187.

retener al tirano, y la otra, a toda costa, quiere derrocarlo. La sedición, pues, puede darse sin pecado”¹⁶. Su clásica respuesta, en la que se basa la doctrina tradicional sobre el derecho a la rebelión aparentemente violenta (por el uso de la fuerza), reza así:

“El régimen tiránico no es justo, ya que no se ordena al bien común, sino al bien particular de quien detenta el poder, como prueba el Filósofo en III *Polit.* y en VIII *Ethic.* De ahí que la perturbación de ese régimen no tiene carácter de sedición, a no ser en el caso de que el régimen del tirano se vea alterado de una manera tan desordenada que la multitud tiranizada sufra mayor detrimento que con el régimen tiránico. El *sedicioso es más bien el tirano*, el cual alienta las discordias y sediciones en el pueblo que le está sometido, a efectos de dominar con más seguridad. Eso es propiamente lo tiránico, ya que está ordenado al bien de quien detenta el poder en detrimento de la multitud”¹⁷.

Si la acción de derrocar a un tirano, por ejemplo, se puede considerar legítima, es porque el tirano ha devenido él mismo sedicioso. Con su tiranía se ha convertido en sedicioso. Y, por lo tanto, el ejercicio del poder, cuando el gobierno es justo, es contrario a la violencia: es natural. Y, al revés, cuando el régimen es gravemente injusto, el ejercicio del poder es antinatural, y el ejercicio de la rebelión es lo que se convierte en natural. Eso implica que los sentidos de la interpretación de lo justo van a estar siempre cargados o de violencia o de legitimidad. La función del juez es ejercer ese sentido o determinar ese sentido de acuerdo con la justicia, y, por tanto, el juez ejerce un poder según un orden legítimo.

La hermenéutica filosófica, aunque a menudo decae en nihilismo, también puede llevar a afirmar el sentido realista de la distinción entre lo natural y lo violento. De esta manera, la justicia se torna en una realidad objetiva, a la que la mente necesita adaptarse tanto cuando conoce como cuando decide.

5. *Hermenéutica del hacer justicia: primacía de lo justo*

Finalmente llegamos a rescatar la perspectiva hermenéutica realista en Tomás de Aquino. Uno de los grandes elementos de la hermenéutica filosófica contemporánea, a pesar de sus limitaciones, es el realce de cómo se involucran razón y voluntad en la determinación del sentido de lo justo. La imbricación de lo intelectual y de lo apetitivo tanto en el juicio práctico en general como en el juicio del juez o en el juicio respecto del derecho.

Normalmente se suele decir que en la filosofía premoderna había una especie de *realismo ingenuo*. Contra esa simplificación, cuando uno

¹⁶ *Suma Teológica*, II-II, q. 42, art.2, obj. 2.

¹⁷ *Ibíd.*, ad 3. Énfasis añadido.

lee los textos realistas de los grandes clásicos, a mi parecer no hay tal ingenuidad. Incluso puede ser al revés. A veces me parece que la ingenuidad está en muchas de las versiones modernas sobre lo que es la interpretación. Por ejemplo, tras la revolución hermenéutica nos parece ingenua la esta idea de que primero concurre la razón, para fijar el marco normativo de la decisión, y después entra la voluntad a elegir una de las alternativas. La nueva hermenéutica sostiene que no es así. Cuando uno lee los textos clásicos, tan matizados, también se da cuenta de que no es así. En todo tiempo, como dice santo Tomás, la voluntad está en la razón¹⁸. Las dos potencias están mutuamente imbricadas.

Con el fin de mostrarlo más claramente, sugiero el análisis, o una breve reflexión, sobre dos cuestiones de la *Suma Teológica*. Primero, sobre aquella en la que Santo Tomás se pregunta *si el imperar es un acto de la razón o de la voluntad*.¹⁹ Y después sobre su pregunta acerca de *si el juicio es un acto de la voluntad o de la razón*.²⁰

Sucede entonces algo curioso. Nosotros tendemos, en la época moderna, a pensar *prima facie* que el juicio es un acto fundamentalmente de la razón. Santo Tomás, en cambio, va a decir que es primariamente un acto de la voluntad. Va a explicar, con todo, en qué sentido lo es, sin negar que la potencia que profiere el juicio es el intelecto. Y nosotros también tendemos a pensar, como lo hacían algunas de las objeciones que se puso Santo Tomás, que el imperar es un acto de la voluntad. Y Santo Tomás va a decir que es primariamente un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad. Parece que se invierten las intuiciones, por decirlo así.

En el caso del imperio, santo Tomás lo trata en distintos lugares: al analizar el acto humano, pero también al analizar los actos de la prudencia. En los dos casos, coherentemente, dice que es esencialmente un acto de la razón: “Imperar es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad”²¹.

La razón es que los dos actos, de la razón y de la voluntad, se influyen mutuamente: “ocurre que un acto de la razón previene un acto de la voluntad, y al revés, porque los actos de la voluntad y de la razón pueden referirse entre sí: la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere reflexionar. Y porque la virtud del primer acto permanece en el acto siguiente, a veces sucede que hay un acto de la voluntad en el que permanece virtualmente algo del acto de la razón, como se dijo del uso (q.16 a.1) y de la elección (q.13 a.1); y al contrario, que hay un acto de la razón en el que permanece virtualmente algo del acto de la voluntad. Ahora bien, imperar es esencialmente acto de la razón, porque quien impera ordena a aquello a lo que impera hacer algo, advirtiendo o intimando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón. Pero la razón puede advertir o intimar algo de dos modos. Uno, absolutamente, y esta intimación se hace con un verbo en modo

¹⁸ Cf. *Suma Teológica*, I, q. 82, donde se remite al libro III del *De Anima*.

¹⁹ Cf. *Ibíd.*, I-II, q. 17, art. 1.

²⁰ Cf. *Ibíd.*, II-II, q. 60, art. 1.

²¹ *Ibíd.*, I-II, q. 17, art. 1.

indicativo, como si uno dijera a otro: Tienes que hacer esto. Otras veces, en cambio, la razón intima algo a alguien moviéndolo a ello, y esta intimación se expresa con un verbo en modo imperativo; por ejemplo, cuando uno dice: Haz esto. Por otra parte, es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma para el ejercicio de un acto, como se dijo (q.9 a.1; 1 q.82 a.4). Por consiguiente, como lo segundo que mueve sólo lo hace en virtud de lo primero que mueve, se sigue que el hecho mismo de que la razón mueva, al imperar, lo tiene de la virtud de la voluntad. De esto se desprende que imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, en virtud del cual mueve mediante su imperio al ejercicio del acto”²².

Este análisis del Doctor Común da una cierta primacía al intelecto en el imperar, aunque reconozca la moción previa de la voluntad. En una especie de paradoja paralela, respecto del acto de juzgar (referido especialmente al juzgar por el juez acerca de lo justo) invierte la prioridad entre entendimiento y voluntad:

“Juicio se le llama propiamente al acto del juez en cuanto que es juez, y al juez se le llama tal porque es quien pronuncia el derecho. Mas el derecho es el objeto de la justicia, como ya se ha demostrado (q.57 a.1). Y, por esto, el juicio implica, en la primera acepción del nombre, la definición o determinación de lo justo o del derecho. Por otra parte, el que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud; como, por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad. De ahí que el juicio, puesto que comporta la recta determinación de lo que es justo, corresponda propiamente a la justicia. Por lo cual dice el Filósofo, en V *Ethic.*, que los hombres acuden al juez como a cierta justicia animada”²³.

El Aquinate reconoce que para juzgar rectamente se requiere “la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón, pues decir o definir algo es propio de la razón”²⁴. Sin embargo, da prioridad a otra condición necesaria, la que más involucra a la persona misma. Se requiere “la disposición del que juzga, por la cual tiene la idoneidad para juzgar rectamente”²⁵. De manera que “en aquellas cosas que pertenecen a la justicia, el juicio procede de la justicia, como también en las que pertenecen a la fortaleza proceden de ésta”²⁶. Por tanto, “el juicio es acto de justicia, según que ésta se incline a juzgar rectamente, y de prudencia, en cuanto que esta virtud pronuncie el juicio”²⁷.

La dimensión hermenéutica, en el sentido de que considera la situación del agente, se hace presente respecto de todas las virtudes. Esto

²² Ibídem.

²³ Ibíd, II-II, q. 60, art. 1.

²⁴ Ibídem.

²⁵ Ibídem.

²⁶ Ibídem.

²⁷ Ibídem.

significa que el juez, en cuanto juez, será recto en la medida en que esté bien dispuesto respecto de todas las materias sobre las que ejerza jurisdicción. Y así resulta que ya en los autores clásicos, de los cuales santo Tomás es una cumbre, la perspectiva hermenéutica está más presente que en la Ilustración, y quizás con una sutileza analítica y una precisión que dan menos lugar a dudas que los textos de los hermeneutas contemporáneos nuestros. Porque juzgar rectamente es hacer justicia, un acto moral que nace de las profundas disposiciones del juez.