

REFLEXIONES EN TORNO A CUATRO ESTUDIOS SOBRE LA JUSTICIA

POR NICOLÁS M.^a LÓPEZ CALERA

Granada

I. PERMANENCIA Y RANGO DE LA JUSTICIA

La preocupación por la justicia ha sido una constante en la historia de la humanidad. La justicia ha constituido y constituye la piedra angular de donde penden las más importantes condiciones vitales del desarrollo humano. Erik Wolf subraya a este respecto las palabras de Kant sobre la necesidad de la justicia. Cuando la justicia cae, no tiene sentido y ningún valor que los hombres vivan sobre la tierra. A ello añade con cierto tono dramático, el pensador alemán, que dos grandes guerras y tres cambios radicales de constitución política han mostrado cuán necesaria es la justicia y cuán lejos se estaba y se está aún de su realización¹. Y es que su misma relevancia social genera continuamente una permanente inquietud a su alrededor.

Pero dicha preocupación —llamémosla humana o existencial— no es toda la preocupación sobre la justicia. El intelectual, el estudioso de los problemas jurídicos se ha detenido y se detiene siempre ante este tema. En torno a la justicia juegan una serie de valores, que no se pueden olvidar, pero ni aun siquiera relegar a un segundo plano. De la justicia está dependiendo desde la misma vida del hombre, al que se le puede negar lo «suyo» vital, hasta la recta ordenación de una administración munici-

¹ ERIK WOLF, *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tübingen, 1948, pág. 9.

pal. «Mundo, sociedad y persona, como dimensiones unitarias del ser del hombre —afirma Herrera Figueroa—, que es un ser en el mundo, según la feliz definición de Heidegger, son armonizados por la reina de todas las virtudes, como llamara Cicerón a la justicia. Ella es la organizadora de la libertad, en tanto sinónimo de existencia humana»².

Y no solamente en este especial enfoque el tema de la justicia ha sido objeto de atención. Conceptualmente, a la luz de la filosofía, la justicia ha sido traída y llevada desde los albores de la humanidad. En el Antiguo Testamento, en los clásicos griegos, en Cicerón, en Sto. Tomás ha sido considerada y sublimada como la más excelente de las virtudes. No obstante, hubo una época de matiz burgués en la que la «moralidad» y la «heroicidad» se ponían como el bien del hombre; pero nuevamente, sostiene Joseph Pieper, se tiene por seguro «que de todas las virtudes humano-naturales, la justicia es textualmente la fundamental»³. Pero la variedad de entendimientos sobre su estructura formal y, en especial, sobre su contenido, ha hecho que se pregunte y se continúe preguntando sobre qué es y qué exige la justicia en sí misma. Cuestión si se quiere meramente intelectual, pero en la que nuestro espíritu y nuestra misma actividad y realidad espiritual se encuentran comprometidos. En su lenguaje de corte neohegeliano Max Ascoli ha entendido así la cuestión: «El problema de la justicia, si no quiere negar la filosofía moderna, no puede ser eludido, porque es el problema de la unidad y de la actualidad de nuestro espíritu, conseguida sin recurrir a trascendencias, pero encontrando los elementos en la dialéctica de toda acción»⁴.

Concretamente esta inquietud de tipo intelectual-científico sobre la justicia se ha fijado sobre su concepto. Pero en este terreno a la inquietud se ha unido también la inseguridad, precisamente la inseguridad de poder llegar a un acuerdo sobre su naturaleza. May, por ejemplo, ha llegado a la conclusión de que sea «preferible no servirse del término justicia, por razón de su ambigüedad»; y L. Tanon, por su parte, ha sostenido la imposibilidad de una definición unitaria de la justicia⁵. Werner Goldschmidt ha entendido el problema con una visión optimista. Ha considerado la variedad de enfoques que se han ofrecido sobre la justicia. La Ética la considera como virtud, la filosofía del Derecho atiende a los criterios de atribución, a su contenido y estructura, y la teología atiende al con-

² MIGUEL HERRERA FIGUEROA, *Justicia y sentido*, Tucumán, 1955, pág. 65.

³ JOSEPH PIEPER, *Über die Gerechtigkeit*, München, 1953, pág. 48.

⁴ MAX ASCOLI, *La Giustizia (Saggio di Filosofia del Diritto)*, Padova, 1930, pág. 161.

⁵ MAY, *Introduction a la science du droit*, 2 ed., París, 1925, pág. 160; L. TANON, *L'évolution du droit et la conscience sociale*, 3 ed., París, 1911, pág. 98. Cfr. G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, Roma, 1959, 5 ed. revisada, pág. 2, nota 2.

cepto más perfecto y completo de la justicia: la justicia de Dios. Por ello que diga: «Lo que hace falta es una captación unitaria de la justicia»⁶. Y tomando de aquí punto de partida considera necesario crear una disciplina dentro de las ciencias humanas que sistematice estos varios enfoques. El análisis precisamente de la justicia en el sentido indicado constituye la doctrina de la justicia, es decir, la *Dikelogía*. «La *dikelogía* pertenece, como la ética, a la axiología. Dentro de la axiología hay que incluir la *dikelogía* en la Moral (*mores* = costumbres), la cual se ocupa de los valores que recaen preferentemente sobre las conductas interhumanas...»⁷.

Sin embargo, para Recasens Siches la cuestión estriba en otro punto: en el análisis de todas las doctrinas sobre la justicia, desde los pitagóricos hasta el presente, se pone de manifiesto que entre todas las teorías se da la medular coincidencia de concebir la justicia como regla de armonía, de igualdad proporcional, de proporcionalidad entre lo que se da y lo que se recibe en las relaciones interhumanas. Pero la dificultad estriba para Recasens no en la idea de justicia, en la que se coincide generalmente, sino en una serie de supuestos, de referencias y de implicaciones que ella nos plantea. «Las dificultades y la discusión se centra en torno a cuáles sean los valores relevantes para promover la proporción o armonía, se centran en torno a qué sea lo que deba atribuirse a cada cual como suyo»⁸.

La permanencia del tema de la justicia, en su problematicidad, pone sobre el tapete la naturaleza de su rango. Vitalmente y desde un punto de vista social-existencial, hemos visto que la justicia no puede ser eludida. Conceptualmente tampoco puede ser ignorada precisamente por su rango fundamental como virtud. En este sentido es como cabe entender la permanente atención que en el sector filosófico y jurídico se ha dedicado a la justicia. Si vitalmente la justicia interesa por su misma necesidad para la vida social, científicamente —valga el término— la justicia interesa por la importancia que ofrece su objeto y su sujeto referencial. Por su objeto la justicia, al decir de Pieper, es la más fundamental de las virtudes, porque regula al hombre no sólo en sí mismo, sino respecto a los demás. Y por el sujeto es tal, en cuanto entiende al sujeto como ser espiritual. El ser justo es el más íntimo centro del querer espiritual⁹.

En la historia de las ideas aparece así clara la inquietud sentida por la justicia, debida a su relevancia y rango. A la justicia no se la puede eludir. Hay que enfrentarse con ella y entenderla. De lo contrario están

⁶ WERNER GOLDSCHMIDT, *La Ciencia de la Justicia (Dikelogía)*, Madrid, 1958, pág. 3.

⁷ WERNER GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pág. 10.

⁸ LUIS RECASENS SICHES, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, 2.^a ed., México, 1961, pág. 482.

⁹ JOSEPH PIEPER, *op. cit.*, págs. 48 y ss.

al capricho, a la intemperie de la arbitrariedad, los valores humanos más trascendentales. Una sociedad sin justicia es una sociedad sin orden, un caos político.

II. CUATRO ESTUDIOS SOBRE LA JUSTICIA

Es nuestro propósito replantearnos críticamente cuatro estudios sobre la justicia, dos escritos con anterioridad a la segunda guerra mundial, y dos posteriores¹⁰. Cada uno de ellos encierra sus elementos característicos, su orientación definida. Representan, a nuestra manera de ver, cuatro meditaciones, más o menos conseguidas, pero serias, sobre la justicia. Unas reflexiones sobre algunos puntos de dichos trabajos nos proporcionarán la oportunidad de extraer algunas conclusiones sobre el debatido tema.

El estudio del Prof. del Vecchio ofrece todo el valor de un tratado clásico sobre la justicia y una cierta expresividad ideológica de corte neoidealista. Más bien diríamos que predomina lo primero. El problema de la justicia lo considera desde un enfoque histórico, en donde analiza las diversas corrientes que se han manifestado al respecto. Sin embargo, el problema clave es el de la ambigüedad del término. «De aquí la necesidad —dice— de una investigación a la que nuestra conciencia no puede evadirse y que constituye la cuestión suprema de la filosofía del Derecho»¹¹. En su obra se destaca el tema de justicia y divinidad, que analiza en sus más importantes consideraciones, es decir, en el mundo oriental, en la primitiva Grecia, en el mundo hebraico-cristiano, en Duns Scotto, en Suárez, en Vázquez y en el portugués Rebellus. En un terreno ya de análisis de contenidos, del Vecchio sostiene que la justicia cabe entenderse o como virtud universal o como virtud particular, por lo que trae a colación las obras de Platón y Aristóteles, principalmente. Al hacer referencia a la cuestión de la alteridad, toma del idealismo crítico la antítesis entre el Yo y el no-Yo, afirmando la existencia de una forma de conciencia transubjetiva. Y, finalmente, no evita tampoco del Vecchio ciertos temas de clásico interés, como son justicia social, justicia y Derecho, justicia y Estado.

Con orientaciones hegelianas analiza Max Ascoli el tema de la justicia, cuyo problema le parece encerrar toda la importancia de un concepto

¹⁰ G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, 5 ed. revisada, Roma, 1959; MAX ASCOLI, *La Giustizia (Saggio di Filosofia del Diritto)*, Padova, 1930; JOSEPH PIEPER, *Über die Gerechtigkeit*, München, 1953; y WERNER GOLDSCHMIDT, *La Ciencia de la Justicia (Dikelo-gía)*, Madrid, 1958.

¹¹ G. DEL VECCHIO, op. cit., pág. 1.

que se irradica en la misma actualidad del espíritu. Ello le lleva a analizar el concepto de justicia, que coloca como punto de enlace entre lo teórico y lo práctico, así como las relaciones entre justicia y legalidad.

El estudio de Joseph Pieper es una manifestación de su interés por los temas de las virtudes¹². Su obra sobre la justicia respira un sano influjo clásico-escolástico, que no le impide sin embargo asomarse a modernas orientaciones, sobre todo al tratar el problema del «suum».

Werner Goldschmidt, en su obra, ha dedicado amplia extensión al tema de la justicia. Hay en él una clara preferencia por el enfoque axiológico y axiosófico de la cuestión, pero siempre con cierta originalidad por la extraña mescolanza que hace de los principios de la filosofía de los valores con ciertos criterios justicialistas de corte norteamericano. Indudablemente el trabajo del Goldschmidt encierra todo el valor de un sincero esfuerzo, detenido y ambicioso, pero peca de cierto confusiónismo de ideas, como sucede, por ejemplo, al tratar de los objetos a repartir por la justicia¹³.

Estas son las líneas generales por las que se desenvuelven los cuatro estudios que nos ocupan. Saquemos a la luz algunos puntos de interés en ellos contenidos, que nos proporcionarán materia de reflexión y conclusión sobre el tema de la justicia.

III. EL ENTENDIMIENTO DESCRIPTIVO DE LA JUSTICIA

No se puede negar a la justicia como tal, entendida objetivamente o como virtud, el carácter de cierta adecuación. El problema de qué tipo de adecuación es no viene al caso ahora y de ello nos ocuparemos más adelante. G. del Vecchio, recordando a la antigüedad, ha considerado la justicia de este modo. En un sentido amplio, justicia es sinónimo de «justeza»¹⁴. Pero si se quiere ver más concretamente, aun dentro de este plano de generalidad en que nos movemos, qué significa la justicia, digamos con

¹² J. PIEPER, *La prudencia*, Madrid, 1957.

¹³ W. GOLDSCHMIDT, op. cit., págs. 370 y ss.

¹⁴ G. DEL VECCHIO, op. cit., pág. 3, nota 6. También destaca y admite con especial sentido esta idea en la antigüedad clásica Cayetano Betancur, para quien dicha justeza ha de ponerse entre nuestras acciones y lo que nosotros somos, que son los dos términos de la relación. Pero esta concepción de la justeza tiene ya más de contenido material que de verdadera descripción o entendimiento formal de la justicia. De la justicia en este sentido nos ocuparemos al tratar el problema del «suum», que es el que supera la consideración meramente formal de la justicia. Vd. CAYETANO BETANCUR, *La idea de justicia y la teoría imperativista del Derecho*, en «Anuario de Filosofía del Derecho», Madrid, 1956, págs. 105-106.

del Vecchio que «justicia indica una conformidad, una proporción cualquiera: *congruitas ac proportionalitas quaedam*, como dijo Leibniz»¹⁵. Y así se suele llamar justa no sólo a una ley y una sentencia, sino a una previsión, una observación crítica, una operación lógica o aritmética.

El aspecto formal de las indicaciones del profesor romano es claro. Pero más que de un aspecto formal hablaríamos del sentido descriptivo que encierran sus palabras. Justicia, congruencia, justeza, conformidad son sinónimos que dejan sin resolver el problema de la sustantividad de la justicia. Sin embargo, esta simple descripción, si se mueve en un plano de realidades contingentes e históricas sin pretensiones de elevarse a un plano metafísico, tiene un decisivo valor, que supera a veces los descubrimientos de las profundas investigaciones filosóficas.

En un artículo publicado en la Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto y titulado «Giustizia e diritto», G. del Vecchio, insistiendo sobre este enfoque, incide en similares afirmaciones. Pero al mismo tiempo añade que, en verdad, decir igualdad, armonía o proporción no significa dar por resuelto el problema de la esencia misma de la justicia, pues la igualdad es una relación que se aplica a todas las especies de realidad cognoscible. Es un instrumento lógico del pensamiento, una categoría. Por ello que se haya de añadir la nota de la intersubjetividad¹⁶. Sin embargo, penetrar en la nota de la intersubjetividad como propia de la justicia significa ya colocarse en un plano de observación y estudio de contenidos, que supera el enfoque formal y descriptivo que ahora nos interesa.

Como se ve, el concepto de justicia, en este sentido general, lleva lógicamente al concepto de relación. La congruidad, la conformidad o la justeza preexigen al menos dos términos. No entramos aquí en señalar qué tipo de relación se ofrece, pero el hecho indubitable es que se precisan dos términos para predicar la justicia. Y es que pasar ya a indicar criterios valorativos y de contenido de la relación de justicia es desbordar este campo de descripción en que nos movemos. Pero ello no significa ignorar o negar una segunda parte del problema, consistente en una tarea de profundización en el mismo ser de esa relación. No en balde decimos esto, porque ha habido algunos, concretamente Hans H. Walz, que ha ido demasiado lejos por quedarse en un planteamiento de la justicia como relación. Walz, llevado quizá por su formación teológica de tipo protestante, que le obliga a un desconocimiento de las exigencias objetivas para apoyarse en las fuentes reveladas, sostiene que el concepto de justicia no es precisamente un concepto formal, sino concepto de relación, más exactamente

¹⁵ G. DEL VECCHIO, op. cit., pág. 1.

¹⁶ G. DEL VECCHIO, *Giustizia e diritto*, en «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto», 1934, págs. 419-420.

el concepto de la conformidad de una relación misma. Pero he aquí dónde la tesis de Walz se hace más agudamente equívoca: «Se puede comprender perfectamente la justicia como un valor absoluto, no dependiente de nada, pero que hace afirmaciones relativas»¹⁷. No se puede sostener que la justicia sea un valor absoluto que no depende de nada, pues en última instancia tiene un contenido ontológico en sus aspectos fundamentales y un contenido humano en su realización contingente. Con ello queremos poner un punto medio en dos extremos que podrían darse al respecto: por una parte, un excesivo materialismo, al que sólo interesaría el objeto de la justicia, y por otra, un formalismo, que limitaría la justicia a pura estructura formal.

Max Ascoli ha buscado otros derroteros dentro de un plano ideológico distinto. Lo que encuentra a primera vista en una meditación sobre la justicia es su exigencia de enlace entre lo teórico y lo práctico. Para Ascoli el problema de la justicia no puede ser eludido, en cuanto exigencia de la actividad espiritual del ser, de tal manera que para una comprensión de lo teórico y lo práctico se precisa de su entendimiento. Así surge la exigencia de la justicia «como búsqueda de una mediación entre la infinita normatividad jurídica y la absoluta unidad del imperativo ético, como aspiración a un criterio constante que apoye el desenvolvimiento de la actividad práctica y que discipline la repercusión de la ética en los esquemas jurídicos»¹⁸. Y es que para el italiano la justicia es paradigma ideal, que ha de procurar evitar un absolutismo en la validez del derecho o un relativismo y escepticismo, que pudiera traer consigo un eticismo exagerado. Con ello Ascoli salva la dificultad de adentrarse en la concepción clásica de la justicia como justeza o proporcionalidad para traer a su terreno la descripción de la justicia. Pero Ascoli ha olvidado ciertas categorías, que no son clásicas ni escolásticas, sino expresión de auténticas realidades. Desviar la cuestión al terreno de la realización del espíritu subjetivo para soslayar la exigencia de conformidad que expresa la justicia en sí es, sin más, equivocar el camino.

Ahora bien, no basta entender la justicia como justeza o igualdad, sino que cabe también comprender como igualación o criterio de igualación. En un encuentro intuitivo y descriptivo con la justicia nos enfrentamos no sólo con que estamos ante una justeza, sino también con una igualación o un criterio de igualación, que supone en los términos de la relación una cierta desigualdad. En esto Llambías de Acevedo ha puesto el dedo

¹⁷ HANS HERMANN WALZ, *Gerechtigkeit in biblischer Sicht*, en «Gerechtigkeit und Recht. Eine oekumenische Studie zur Rechtstheologie von H. H. Walz und H. H. Schrey», Frankfurt am Main, 1955, pág. 18.

¹⁸ M. ASCOLI, op. cit., pág. 155.

en la llaga, al decir que «la justicia no es, en rigor, una igualdad, sino una igualación. No consiste en la comprobación de que dos cosas son iguales sino en un tratamiento igual de las relaciones humanas»¹⁹. Sin embargo, la cuestión de entender la justicia como igualación no aparece tan clara, no ya en un terreno objetivista y de contenidos, sino aun dentro del terreno formal y descriptivo en que nos movemos, pues se plantea el problema de si es la justicia auténtica igualación o simple insinuación de igualación. Este problema lo ha planteado concretamente Cesarini Sforza, quien moviéndose en un plano de cierto relativismo jusnaturalista parece olvidar otro problema muy fundamental relacionado con éste, como veremos seguidamente. «La justicia —dice—, como principio de acción, no es jamás definición genérica de igualación, sino es siempre indicación de tratamientos iguales dentro de una determinada clase; esto porque no se puede pensar la igualación sino como derivación de una norma, que operando necesariamente como clase, iguala, unifica los componentes de ésta»²⁰. Lo que sucede aquí es que se ha confundido e involucrado la cuestión. No es lo mismo la realización que la validez de la justicia. La justicia vale de por sí y sirve de criterio en cuanto ofrece un contenido objetivo, aunque su eficacia sea nula. Si Cesarini Sforza ha querido limitar la justicia a su valor de orientación y de criterio, no es sino porque ha olvidado que la justicia también puede tenerse como igualación. Y es que la justicia expresa igualación, bien como auténtico principio de acción y de efectiva indicación de unificación, bien como auténtica realización de un estado intrínsecamente justo.

Huir, por tanto, del sentido de igualación que lleva anejo la justicia es renunciar a su verdadera comprensión y olvidar que la justicia puede existir en tanto cada uno no tiene lo «suyo». Pero estamos también de acuerdo en que limitar la justicia a mera igualación o proposición de relaciones justas es un formalismo inexpressivo. Ahora bien, si tras ello se coloca un verdadero contenido de criterios objetivos y de intuiciones esenciales, el valor descriptivo del término igualación encierra especial importancia.

Joseph Pieper y Werner Goldschmidt no se han detenido en un estudio descriptivo de la justicia. El primero se ha limitado a plantarse ante el tema de la justicia sobre el presupuesto de la definición clásica para adentrarse en la cuestión de lo que corresponde (das Zustehende) a cada uno por justicia, es decir, en el problema del «suum». Cuando Pieper ha-

¹⁹ JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO, *Algunas reflexiones sobre la justicia y el problema del principio del Derecho*, en «Anuario de Filosofía del Derecho», Madrid, 1957, pág. 95.

²⁰ W. CESARINI SFORZA, *Il problema della giustizia*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1961, pág. 49.

bla de justicia se refiere generalmente a la conmutativa. Indirectamente habla de la igualdad como un elemento propio del concepto de justicia. Pero la igualdad se entiende aquí no como justeza o como igualación, sino como condición o requisito para la acción justa, que sólo puede realizarse entre individuos del mismo rango²¹.

W. Goldschmidt, por su parte, se ha preocupado más de un estudio axiológico y estrictamente formal de la justicia que de una descripción «ad hoc» también muy necesaria. Parte del convencimiento de que ningún ensayo de una axiología de la justicia brinda un sistema satisfactorio. Ni la matemática de los pitagóricos o de los pitagorizantes, ni la lógica ni la axiología de Max Scheler y Robert H. Hartmann satisfacen²². Por ello ofrece en su obra «La Ciencia de la justicia» dos partes fundamentales que son la axiología y la axiosofía. Trata la primera de la estructura formal del ejercicio de la justicia y de sus diversas formas, mientras que la axiosofía se ocupa del contenido de la justicia en sus diversas irradiaciones²³. Su estudio, por tanto, sobre la justicia comienza directamente ya con un análisis de su estructura formal que lleva a entenderla como «reparto de bienes», sin preocuparse de una descripción preliminar y orientadora sobre su misma realidad.

Las ambiciones metafísicas que han impregnado la historia de las ideas a través de todos los tiempos, han hecho olvidar a veces el valor de lo descriptivo, de la simple descripción de las realidades morales que lleva consigo un conocimiento provisional de indudable relevancia. Lo descriptivo, como mero subrayar y destacar notas muy generales y fácilmente comprensibles, ofrece el valor de la claridad, aunque ciertamente un auténtico estudio no deba fijar aquí sus ambiciones. A la justicia se la puede y se la debe considerar descriptiva, formal y esencialmente. Por eso la descripción, por ser más intuición que discurso o reflexión, no debe supervalorarse. Pero si se acompaña de una promesa de un análisis de contenidos y aun de estructuras formales encierra entonces todo el atractivo de la impresión rápida y fugaz de una intuición esencial. De aquí que no se deba desconsiderar a la justicia como justeza, como adecuación e igualación.

IV. LA OBJETIVIDAD FORMAL DE LA JUSTICIA

Si en una consideración descriptiva la justicia aparece como igualdad o igualación, no quiere decirse con ello, como hemos indicado, que ahí

²¹ J. PIEPER, *op. cit.*, pág. 66.

²² W. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pág. 24.

²³ W. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pág. 107.

acabe la auténtica comprensión de su esencia. Hay que acudir a estratos más profundos, aun moviéndonos dentro de una visión estrictamente formal-estructural.

Para soslayar la imprecisión que acompaña a toda descripción intuitiva de la justicia, conviene indicar lo que objetiva y estrictamente comprende la justicia. Objetivamente, por cuanto aquí nos interesa la justicia no como virtud, sino como valor realizado, como estado (*Zustand*) de hecho que ha de ser puesto por el hombre en sus relaciones a través de una «constante y perpetua voluntad». Y estrictamente, dado que la realización y la existencia objetiva de una proporción no nos ofrece un entendimiento preciso de lo que en sí es la justicia. Es decir, conviene analizar la justicia objetiva formalmente y específicamente.

No es la justicia para G. del Vecchio, en su aspecto propio y jurídico, cualquier congruencia o correspondencia, sino que ha de referirse y verificarse «en las relaciones entre varias personas. No es cualquier proporción entre objeto cualquiera, sino es —como dice Dante— *hominis ad hominem proportio*»²⁴. La justicia y la proporción que implica la justicia es algo que debe darse entre los hombres. De aquí que se hable de la alteridad como nota típica y distintiva de la justicia. «Encontramos la esencia de la justicia, por decirlo brevemente, en la posición objetiva de la subjetividad y en la coordinación intersubjetiva que en ella se obtiene»²⁵. Pero sobre dicho carácter específico nos ocuparemos más adelante.

Lo que interesa subrayar aquí es que este entendimiento formal de la justicia tiene un contenido objetivo. La justicia no expresa simplemente una virtud o una exigencia de nuestra conducta, es decir, un principio normativo, sino que pone de relieve un estado humano proporcionado que es o que ha de realizarse. La justicia, formal y objetivamente considerada, es adecuada disposición y pertenencia del «*suum*» correspondiente a los términos de la relación que implica. Si se la mira como valor, es un valor objetivo, algo que ha de darse y se da por encima de las determinaciones subjetivas. «La justicia es un valor de la conducta humana y, en este sentido, un valor moral...»²⁶

Este carácter objetivo de la justicia ha sido considerado por Goldschmidt, sin llegar a una feliz solución por el término que emplea, fácil a prestarse a equívocos. Goldschmidt parte del supuesto de que el concepto fundamental de la ciencia del Derecho no es el concepto del Derecho, sino el del reparto (como acto y como resultado) y el más amplio de la distribución. De aquí que sostenga que «la justicia se realiza por el reparto de

²⁴ G. DEL VECCHIO, *op. cit.*, pág. 2.

²⁵ G. DEL VECCHIO, *op. cit.*, pág. 93.

²⁶ J. LLAMBIÁS DE AZEVEDO, *op. cit.*, pág. 94.

todos los objetos dignos del mismo entre todos y cada uno de los hombres, por repartidores autorizados, según criterios determinados y con arreglo a ciertas formas»²⁷. Dicho reparto ha de tener como modelo la justicia divina y como criterios los dados por la ley natural. Con ello ha ofrecido un concepto que más tiene de subjetivo que de objetivo, pese a su distinción del reparto como acto y como resultado; pues repartir implica una acción y si como resultado quiere entenderse ha de hablarse más que de reparto de pertenencia adecuada. Pero Goldschmidt cree que este es el concepto objetivo de justicia. «La justicia, en sentido objetivo, es el reparto de todos los bienes y todos los males repartibles entre todas y cada una de las personas, por repartidores, según los criterios de la ley natural y de la ley humana, y de modo más amplio la distribución de objetos repartibles entre hombres y entes personales, en virtud de determinados criterios»²⁸.

Goldschmidt, en este punto, no ha reparado en la carga de subjetividad que su definición implica. No ha separado convenientemente la justicia en sentido objetivo de la justicia como virtud por causa del concepto mismo de «reparto». El reparto y la distribución, como él mismo indica, caben ser entendidos como acto y como resultado. El reparto significa, pues, una actividad, algo radicado en un sujeto, aunque, por otra parte, sea algo objetivo como fruto de dicha actividad. Indudablemente el valor «reparto» encierra una expresividad hasta ahora no puesta de relieve tan detenidamente. Pero querer darle a la justicia un sentido objetivo por el solo hecho de entenderla como reparto representa un intento que supera los mismos principios en que se apoya.

En este sentido objetivo, es de destacar cómo Goldschmidt entiende la justicia plena de una función categorial y pantónoma. Categoría es una condición esencial del mundo, pero dentro de las categorías distingue unas que son pantónomas, es decir, que se ponen en una totalidad y la dominan, como es la justicia, y otras que son monomas, como es la belleza. La categoría pantónoma de la justicia exige así que la distribución de bienes y males entre las personas sea justa, de modo que cualquier injusticia efectiva basta para que el ideal se frustre. De aquí que, en cuanto la justicia no pueda llegar a los más íntimos estratos del sujeto y abarcar efectivamente todos los objetos, hable Goldschmidt de una «justicia fraccionada», que siempre tendrá como idea la perfecta justicia divina²⁹.

El entendimiento de la justicia como algo objetivo toma en Joseph Pieper especiales matices, que aparta el problema hacia otros campos. Pieper plantea la cuestión como un problema de distinción entre la justicia y

²⁷ W. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pág. 9.

²⁸ W. GOLDSCHMIDT, *op. cit.* pág. 90.

²⁹ W. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, págs. 54 y ss.

otras virtudes, aun concretamente entre lo justo y lo moral. Y así asigna a la justicia la característica de la objetividad. No se necesita ser justo para hacer lo justo. De ello se sigue que se puede hacer también injusticia sin ser injusto. Esto es posible, porque lo injusto se da objetivamente, como lo justo, mientras carece de sentido hablar de algo «objetivamente cobarde o paciente»³⁰. Esta característica de la objetividad del elemento subjetivo que entra en la justicia puede ser referido y relacionado con el sentido de objetividad formal de que hablamos. Y ello es ante todo porque justicia significa objetiva justeza y proporción de la intersubjetividad de los seres humanos. Para que haya una relación justa basta esta proporción objetiva, esto es, la misma justeza de la relación humana de que se trate. No interesa aquí el elemento intencional de los sujetos que realizan dicha proporción, lo cual importa sólo al juicio moral. Así pues, del elemento de la objetividad que exige y expresa la amoralidad (indiferencia moral) de la virtud de la justicia se desprende que la justicia es algo objetivo, que está por encima de los sujetos y sus intenciones, para residir primordialmente en la misma adecuación de los sujetos con el «suum» que les corresponde.

Esta característica de objetividad de la justicia se ve claramente en lo que el filósofo alemán llama misión reparadora de la justicia o la justicia como reparación. Pieper hace referencia al estado de equilibrio o igualdad correspondiente a la época paradisiaca, el cual fue violado. Dicho estado tiene que ser «reparado» por la justicia³¹. Lo que la justicia persigue, por tanto, es el reestablecimiento de un orden objetivo. Por ello que cuando las distintas partes que entran en una relación de justicia se encuentran en perfecta armonía con la pertenencia de lo suyo correspondiente, la justicia ha sido realizada. A este propósito señala Pieper, recordando a Sto. Tomás, que la justicia domina y rige, cuando las tres relaciones fundamentales de la vida comunitaria («ordo partium ad partes», «ordo totius ad partes» y «ordo partium ad totum») están «rectamente ordenadas»³².

Esta comprensión de la justicia en sentido objetivo tiene un indudable valor práctico. No es mera especulación, pues significa un reconocimiento de que lo justo está más allá de la subjetividad de un elemento de la relación. Y más aún significa que la justicia se establece, o debe establecerse, bajo este punto de vista: que lo justo no nace de una adecuación meramente formal o lógica, sino del establecimiento de una auténtica armonía, según su naturaleza, entre las partes que entran en la relación. No es la justicia sólo adecuación objetiva —formal entre sujetos, sino tam-

³⁰ J. PIEPER, op. cit., pág. 44.

³¹ J. PIEPER, op. cit., pág. 72.

³² J. PIEPER, op. cit. pág. 59. Vd. Sto. Tomás de Aquino, II-II, q. 61, a. 1.

bién adecuación objetiva— material. No basta la simple adecuación, sino dicha adecuación ha de responder a unas exigencias de contenido que le ofrece, en última instancia, la naturaleza del ser. La justicia, basada en el contenido objetivo de la naturaleza que disciplina, sirve así de referencia como valor ideal y como criterio objetivo a su concreta realización por los sujetos. Matizando algunos aspectos de su opinión, se puede traer a colación las palabras de Lino Rodríguez-Arias: «Esta referencia (a la justicia como *valor ideal*) no es un producto del arbitrio. No es, por consiguiente, una referencia del agente, del sujeto; es una *referencia de la cosa misma*. Luego los valores son *arquetipos ideales absolutos*, cuyo ser no está condicionado por ningún concepto subjetivo sobre los mismos y cuya inserción en las cosas no depende de ninguna voluntad individual, sino que, por el contrario, depende de la misma *naturaleza* de esas cosas»³³. Nosotros sustituiríamos el término «cosa», que se presta a varios equívocos, por el de «naturaleza», lo cual nos expresaría el criterio fundamental y último en el que la armonía e igualación, propias de la justicia, han de inspirarse. Pero ello supera ya lo formal para caer dentro de un estudio del contenido mismo de la justicia. Lo que interesa en este momento destacar es cómo la justicia ha de estar objetivamente puesta y que dicha posición de la justicia ha de responder a lo que objetivamente o por naturaleza se exige.

Ahora bien, la objetividad de la justicia no acaba solamente en expresar que la armonía que significa está por encima de lo caprichoso o arbitrario, o que dicha proporción ha de ser objetiva justeza de la relación, sino que dicha objetividad formal ha de estar referida expresamente a una intersubjetividad, como más arriba insinuábamos. La justicia expresa una consideración del otro como otro. «La justicia dice: existe el otro que no es como yo y a quien sin embargo le corresponde lo suyo. El justo es justo en cuanto ratifica al otro en su alteridad y le proporciona lo que le corresponde»³⁴. La alteridad así es nota distintiva de la justicia en sentido objetivo, no sólo como virtud. Para que haya una armonía y proporción de justicia se exige que los términos de la relación sean un Yo y un «alter». Así del Vecchio afirma: «Interesa, ante todo, para nuestro objeto reconocer este principio: que hay una forma específica de la conciencia que podemos llamar *transubjetiva*, por la cual el sujeto se contraponen objetivamente a otros, y se reconoce como perteneciente a un orden de relaciones

³³ LINO RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE, *Justicia y Seguridad*, en «Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Prof. Luis Legaz y Lacambra», Santiago de Compostela, 1960, t. I, pág. 363.

³⁴ J. PIEPER, *op. cit.*, pág. 30.

con los otros ; hay, en suma, una conciencia de sí en forma objetiva, por la cual la subjetividad se proyecta en una coordinación»³⁵.

Si la justicia persigue ser una objetiva proporción ha de procurar que dicha proporción tenga como base la alteridad. Solamente cuando se comprende que el otro término de la relación es verdaderamente un «alter» con sus propias exigencias y correspondencias, puede decirse que va a darse una objetividad justa. Habrá entonces no una formalidad de justeza, sino una formalidad de justicia. Con la alteridad hay ya posibilidad de un recíproco respeto y una recíproca capacidad de impedir la injusticia. «Si la alteridad en la virtud de la justicia sólo justifica que otro es su objeto intencional, la alteridad en la justicia en sentido objetivo, en cambio, se refiere a la concatenación de conductas de diferentes hombres»³⁶. Objetivamente, la alteridad está en relación con esta coordinación de «alteridades», aunque indudablemente no se puede olvidar que en la actividad que realiza la justicia es indispensable esta especie de sentimiento de la egocidad del otro. De aquí que Nicolai Hartmann haya intuído que el primer sentido de la justicia es el de tendencia contrapuesta al brutal egoísmo del individuo. El egoísta toma siempre la postura de todo para mí. «Die Gerechtigkeit stellt dem die Tendenz gegenüber: nicht alles für mich, sondern mir und dem Anderen das Gleiche»³⁷.

A través de este discurso hemos llegado a dos conclusiones que nos parece de claro interés. Por una parte, que la justicia es objetiva igualdad y proporción y no, por tanto, una mera congruidad o conformidad, como un análisis descriptivo puede proporcionarnos. Esto va contra cualquier forma de relativismo y formalismo jurídico, que vea en la justicia una simple igualdad de término sin mayor alcance sustancial y real. Pero, por otra parte, no basta una justeza objetiva, sino que a ella se precisa añadir la nota de la alteridad. Si se puede hablar de justicia en sentido estricto es porque hay un elemento humano en juego. Pero dicho elemento humano no es simplemente la presencia de una naturaleza racional, sino el enfrentamiento de dos subjetividades, esto es, la intersubjetividad, que lleva al reconocimiento del yo ajeno (alter) con sus exigencias y derechos (suum). Sin embargo, estas dos conclusiones no deben suponer un agotamiento de la esencia misma de la justicia. Precisamente reconocer la alteridad como nota específica de la justicia nos plantea el problema de lo debido, del «suum», pues la caridad que supera la justicia, también exige una alteridad y no por ello es tal justicia. El derecho, en este sentido y como objeto de la justicia, determina así la objetividad y la alteridad pro-

³⁵ G. DEL VECCHIO, op. cit., pág. 90.

³⁶ W. GOLDSCHMIDT, op. cit., pág. 92.

³⁷ NICOLAI HARTMANN, *Ethik*, 3. Aufl., Berlín, 1949, 419.

pías de la justicia. Por lo que corresponde al sujeto de la relación de justicia sabemos que dicha objetividad, que ha de poseer ésta para no ser mera formalidad o adecuación lógica, es una efectiva objetividad justa y no un artificio intelectual. Y también, por el «suum» encontramos más nítida la separación de los «yo» que intervienen en la relación, viéndose más patente la alteridad que especifica a la justicia.

V. LA SUBJETIVIDAD ORIGINARIA DE LA JUSTICIA

Una comprensión total de la justicia no puede olvidar que, sobre la consideración objetiva de la justicia, ésta se da como virtud. Para realizar la justeza que implica la justicia en la intersubjetividad de una relación, se precisa de la actividad de un sujeto que dé al «alter» lo suyo. Este es el sentido subjetivo de la justicia, de la justicia como virtud. «La justicia como virtud, es decir en sentido subjetivo, es aquella disposición de la voluntad que tiende a realizar la justicia en sentido objetivo, esto es, la creación de relaciones iguales entre las personas respecto a la distribución de los bienes y a la resolución de los conflictos»³⁸. Salvando, pues, lo que la afirmación de James Goldschmidt encierra de absoluta y de imprecisa, hemos de reconocer que la justicia como virtud persigue precisamente el establecimiento de una justicia objetiva, es decir, de una proporción obje-

³⁸ JAMES GOLDSCHMIDT, *Problemi generali del diritto*, Padova, 1950, pág. 31. Dicha afirmación de James Goldschmidt plantea la cuestión sobre la «igual igualdad» o la «desigual igualdad» que ha de realizar la virtud de la justicia, concretamente al hablar de que ha de crear «relaciones iguales». A nuestra manera de ver, hay una igualdad fundamental de los hombres y una desigualdad contingente, que hace que en la concreción histórica de la justicia no se pueda hablar de una absoluta igualdad entre los hombres, sobre todo en las relaciones que se fundan en los acuerdos humanos. Así señala Edgar Bodenheimer: «Tratar a hombres iguales, en circunstancias iguales, de modo igual, es el primero y más importante de los mandamientos de la justicia. Pero este mandamiento implica también que hombres y situaciones desiguales sean tratados desigualmente». Vd. E. Bodenheimer, *Teoría del Derecho*, México, 1942, pág. 51. La tesis de Bodenheimer tiene el acierto de señalar la relatividad de la realización de la justicia en su aspecto concreto e histórico, pues en un plano fundamental dicho aserto es falso. La justicia ha de atender, aun suponiendo la igualdad fundamental de los hombres, a lo que concretamente corresponde a cada uno. Erik Wolf toma una posición media desde su enfoque protestante de la cuestión. Así sostiene que los dos principios formales de tratar «lo igual igualmente» y «lo desigual desigualmente» toman a la luz del pensamiento cristiano una peculiar fuerza, pues nosotros no somos iguales, como Hippias enseñaba, porque respiramos por la boca y por la nariz, sino «porque somos hijos y siervos de Dios». Vd. Erik Wolf, op. cit., págs. 29-30.

tiva de la relación humana. Por ello que se pueda hablar, respecto de la justicia en sentido objetivo, de un origen de su realización en la subjetividad que la justicia como virtud expresa.

Ahora bien, lo que interesa subrayar aquí es el significado de la justicia como virtud, esto es, como «constante y perpetua voluntad de dar a cada uno». Dicha fórmula no ha sido reconocida tan universalmente como a primera vista pareciera. Platón, por ejemplo, rechaza que la justicia tenga la función específica de dar a cada uno lo suyo³⁹. Con ello intenta Platón una comprensión de la justicia como virtud universal, dándole un carácter y una forma ética o deontológica. Así que diga G. del Vecchio: «El rápido y concorde reconocimiento de la justicia, como virtud universal, se explica por la amplitud propia de este concepto, el cual, aplicado como nuevo principio de orden y de armonía, no concierne a un motivo particular ni prescribe una actitud determinada, sino que expresa únicamente la exigencia de que suceda lo que debe (éticamente) suceder, que sea una exacta correspondencia entre el hecho y la norma a ello referente»⁴⁰. Para Aristóteles la justicia es tenida también como virtud total en cuanto igualdad⁴¹, abarcando todas las virtudes. «El influjo de la doctrina platónico-aristotélica se revela más directamente en la Escolástica, especialmente en la obra del Aquinate, en la cual (junto a determinaciones particulares, tomadas también de Aristóteles), se reafirma la noción de la justicia como virtud general y se explica que ella *inter omnes virtutes morales praecellit*, porque está más cerca que las demás a la razón, y porque su objeto es más amplio, comprendiendo no sólo las acciones que el hombre cumple en sí mismo, sino también las que se cumplen con respecto a los demás»⁴².

Pero lo que interesa destacar es el concepto de justicia como virtud particular. Aristóteles, junto a la justicia como virtud universal, señala que hay una justicia distributiva y una justicia correctiva o sinalagmática, que se divide en conmutativa y judicial⁴³. La justicia como virtud particular se realiza en la dación de algo al sujeto que le corresponde para establecer una justicia y una igualación entre los sujetos que intervienen en la relación. Esta esencialidad de la justicia, que consiste en estar referida a otro, fue puesta de relieve por Sto. Tomás. Ya no se trata aquí, como en la anterior consideración de la justicia en sentido objetivo, de una simple

³⁹ PLATÓN, *República*, I, 331 e, ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, t. I, pág. 9.

⁴⁰ G. DEL VECCHIO, op. cit., pág. 21.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, V, 3, 1130 a, Ed. Ateneo, Buenos Aires, 1959, págs. 372 y ss.

⁴² G. DEL VECCHIO, op. cit., págs. 28-29.

⁴³ ARISTÓTELES, op. cit., V, 4 y ss., págs. 374 y ss.

coordinación de sujetos, sino de una acción del sujeto que busca entregar al otro lo suyo. «Lo propio de la justicia entre las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas relativas a otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre evidencia; en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan se *ajustan*. Y la igualdad se establece en relación a otro. En cambio, las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen a sí mismo»⁴⁴.

Este concepto estricto de la justicia limita aquel más amplio de la justicia como virtud universal. De esta manera se entiende como principio exclusivamente social. Esto hace pensar ya en que para hablar de justicia hay que hablar de intercomunicación social. Así pues, si la justicia como virtud (particular) es ante todo hábito, inclinación habitual a dar a cada uno lo suyo (perpetua y constante voluntad), no se puede olvidar, sin embargo, que la activación o actualización de dicha voluntad implica una referencia social. «La justicia tiene precisamente su lugar en la vida comunitaria; si pregunto sobre la realización de la justicia, tengo que dirigir la mirada a la vida de la comunidad, a la familia, al sector industrial, al pueblo organizado políticamente»⁴⁵.

Ello plantea la cuestión de si se puede hablar estrictamente de una «justicia social», como frecuentemente se hace. El problema se plantea en si la justicia es social por sí misma o si cabe hablar con propiedad de una justicia social sin caer en una tautología. «Que la justicia tenga una naturaleza esencialmente social, sólo se explica propiamente allí donde las acciones y las exigencias de los demás sujetos se encuentran con la función específica de señalar entre ellos un límite y una armónica proporción»⁴⁶. Ciertamente la justicia en cuanto tal, precisamente por la nota de la alteridad que la especifica y por su finalidad de establecer una igualación entre los sujetos con «derecho», ofrece una naturaleza esencialmente social. Entonces ¿por qué se habla modernamente de una «justicia social»? Goldschmidt ha expresado claramente la solución. Dándole a la justicia un especial contenido se puede hablar de justicia social como término justificado por su uso referido a un muy determinado contenido. «Con respecto a la justicia social —escribe—, hay que admitir que, si se entiende *social* en sentido formal, toda justicia es social, así como todo círculo es redondo (Michel); este hecho deriva, por un lado, de la alteridad de la justicia, y por otro de su relación con el bien común. En un sentido más especial, se entiende por justicia social la distribución justa de los bienes

⁴⁴ STO. TOMÁS DE AQUINO, II-II, q. 57, a. 1. c., ed. B.A.C., «Suma teológica», t. VIII, Madrid, 1956, pág. 232.

⁴⁵ J. PIEPER, op. cit., pág. 57.

⁴⁶ G. DEL VECCHIO, op. cit., pág. 49.

económicos, de la organización del trabajo y de los salarios de los obreros. En atención a este sentido la justicia social aparece ora como distributiva, ora como conmutativa. Lo que al concepto de justicia social le da su fuerza motriz no es, sin duda alguna, su independencia conceptual, sino su contenido»⁴⁷. Este sentido ha sido reconocido recientemente por José Delgado Pinto, quien amplía el concepto de justicia social aun al de justicia legal, lo cual no indica Goldschmidt. «En realidad —dice—, según el sentido que real e históricamente ha representado y representa, la justicia social significa simplemente la exigencia de proteger y realizar el bien común en todas las relaciones social-económicas, tanto si tales relaciones pertenecen, según los casos, a la esfera de la clásica justicia legal, como si pertenecen a la de la distributiva o de la conmutativa»⁴⁸.

Pero volvamos a lo que en sí es la justicia como virtud. «La justicia, en sentido subjetivo, es, según la definición clásica de Ulpiano, la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo. La justicia, en sentido subjetivo, es un principio de operación (un *habitus*) bueno y, como tal, una virtud. Como virtud, la justicia en sentido subjetivo pertenece a la ética, a no ser que, inclusive, se confunda con ella»⁴⁹. El elemento volitivo de la definición clásica de justicia, recogida por Goldschmidt, plantea interesantes cuestiones. En la voluntad nace la justicia. Pero ¿qué significa que el origen de la justicia está en la voluntad? Significa ante todo que la justicia como virtud es principio de acción que realiza un estado justo. Dado que originariamente la justicia está en la voluntad, es por lo que hablamos, respecto de la justicia objetiva, de la subjetividad originaria que la realiza. Así pues, la justicia como virtud está evidentemente en la voluntad. Ahora bien, ¿de qué modo? ¿Qué se exige para que originariamente y finalmente se dé la justicia? Es decir, ¿qué se precisa para que haya una justicia subjetiva y una justicia objetiva y que por tanto la realidad total de la justicia se ponga? De la justicia objetiva ya hemos hablado. De la justicia en sentido subjetivo hemos indicado su carácter de origen con que se presenta. Pero el problema se centra en saber si *hacer lo justo* implica *ser justo*. Pieper señala que a la justicia no interesa el *cómo*, sino el *qué*, lo que objetivamente realiza la voluntad como justo o injusto. Cuánto vino puedo (*darf*) beber sin lesionar la virtud de la templanza es algo que nadie fuera de mí puede señalar. Por el contrario, cual-

⁴⁷ W. GOLDSCHMIDT, op. cit., pág. 7.

⁴⁸ JOSÉ DELGADO PINTO, *La Justicia social. Contribución al esclarecimiento de su significado dentro de una teoría general de la justicia*, separata de «Anales de Moral Social y Económica», vol. I, Madrid, 1962, pág. 71.

⁴⁹ W. GOLDSCHMIDT, op. cit., págs. 90-91.

quiera puede determinar cuánto le debo al posadero. Ello plantea el problema de la «moralidad» de la justicia y del Derecho⁵⁰.

Respecto al cumplimiento de la norma jurídica se habla de si es posible la prestación «amoral», en el sentido de que la ley jurídica en cuanto tal pueda ser observada con cualquier ánimo. A ello responde Graneris que «sin el ánimo del agente tendremos lo justo, pero no la justicia-virtud»⁵¹. Joseph Pieper, al respecto del problema de la justicia, se ha expresado así: No se necesita ser justo para hacer «lo justo», por lo que se puede hacer algo injusto sin ser injusto. Pero a la justicia como virtud hay que decir que interesa no sólo que el hombre haga lo justo, sino que también sea justo⁵². En dicha concepción encontramos un cierto moralismo o entendimiento cerrado de la justicia como virtud estrictamente moral. A ésta se la entiende como hábito operativo bueno o como inclinación habitual al acto humano moralmente bueno, en el que el elemento intencional-subjetivo es decisivo. A la justicia interesa indudablemente la realización de lo justo y si interesa el momento intencional del sujeto es en cuanto pueda tener cierta relevancia para la comprensión exacta de lo justo objetivo. Max Ascoli, apartado de esta zona de influencia de tipo escolástico, entiende la justicia como equilibrio que precisa del elemento intencional, y del respeto, aceptación y realización de lo que la norma propone. «La justicia es equilibrio y voluntad de equilibrio del hombre frente a su obra, es actividad y operatividad suprema de la ética, es sobre todo el momento de nuestra vida espiritual en el que nos es dado conocer la libertad bajo la tutela de la norma moral y dominando las normas jurídicas. No formulable en leyes y asimismo desvinculada de toda ley en la cual se expresa, la justicia es el ideal al cual no se puede jamás cesar un momento de orientarse, afrontando los deberes y las responsabilidades que impone: porque el control de la vida espiritual no está tanto en el pensamiento que descubre la unidad, sino en la mediata y responsable acción del hombre que quiere ser justo. Y el pensamiento encuentra el mayor y propio valor cuando sea a la vez afirmación de unidad espiritual y obra de justicia»⁵³.

La justicia, pues, subjetivamente considerada, es virtud, inclinación habitual a dar a cada uno lo suyo. En esta subjetividad se encierra el ori-

⁵⁰ Vd. G. GRANERIS, *L'amoralità del diritto di fronte alla dottrina di S. Tommaso*, en «Rivista di Filosofia neoscolastica», 1940; y *L'amoralità della legge giuridica di fronte alla dottrina di S. Tommaso*, en *ibid.*, 1946. Vd. Sto. Tomás de Aquino, II-II, q. 57, a. 1. c., *ed. cit.*, pág. 232.

⁵¹ G. GRANERIS, *L'amoralità del diritto...*, pág. 138. Vd. REGINALDO PIZZORNI, *Diritto e morale in S. Tommaso*, en «Filosofia del Diritto e discipline affini». *Atti del III Congresso nazionale di Filosofia del Diritto*, Milano, 1958, págs. 243-256.

⁵² J. PIEPER, *op. cit.*, págs. 44-45.

⁵³ M. ASCOLI, *op. cit.*, pág. 217.

gen mismo de la objetividad justa que ha de establecerse. De aquí que hablemos de la subjetividad originaria de la justicia. Sin embargo, la justicia en este sentido no abarca todo el complejo subjetivo e intencional de la persona que pone una relación justa. Su misma referencia a la ordenación intersubjetiva, que la hace expresarse como exterioridad, exige que se realice una adecuación objetiva entre los términos de la relación de justicia. La amoralidad de la justicia puede entenderse así como justificada. Solamente cuando las intencionalidades subjetivas, como hemos dicho, puedan tener una relevancia en el orden social y humano, cabe pensar que la justicia no es absolutamente amoral.

VII. EL PROBLEMA DE LA MATERIALIDAD DE LA JUSTICIA

Lleva razón Luis Recasens cuando afirma que el auténtico problema sobre la justicia estriba no en su concepto, sino en su contenido, es decir, en lo que se ha de dar a cada uno como suyo⁵⁴. Sin embargo, dicha opinión no es tan comúnmente aceptada, en cuanto ha habido alguno, como Nicola D'Amati, quien, por la misma variedad de contenidos que la justicia ofrece, sostiene que está totalmente imprejuizado el problema sobre la existencia de un concepto universal de la justicia⁵⁵. Este clima de inseguridad respecto al contenido mismo de la justicia ha hecho que, no sólo se dude de alcanzar un concepto universal de la justicia, sino que también se caiga en un radical pesimismo sobre las posibilidades de alcanzar unos criterios válidos de atribución de lo que a cada uno corresponde⁵⁶.

Joseph Pieper parte del supuesto de que la justicia presupone el derecho, pero preguntándose qué es lo suyo, llega a tal afirmación: «El concepto de lo correspondiente, el concepto del derecho es así un concepto originario, que no puede ser referido a un concepto anterior y subordinado, es decir, puede a lo más describirse, pero no puede ser definido»⁵⁷. Pero lo que interesa aquí no es tratar sobre qué clase de categoría mental sea el «suum», sino precisamente cuál sea su fundamento. Sto. Tomás indica que

⁵⁴ L. RECASÉNS SICHES, op. cit., pág. 482.

⁵⁵ N. D'AMATI, *La diversità degli ordinamenti giuridici positivi e il concetto universale di giustizia*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1954, págs. 38-39. Parecida postura adopta N. Bobbio, quien ataca a la metafísica como universalización de una fórmula de la justicia, válida para todos los tiempos y lugares. Vd. N. BOBBIO, *Sulla nozione di giustizia*, en «Archivio giuridico», 1952, págs. 16 y ss.

⁵⁶ Vd. A. H. CAMPBELL, *Giustizia e tolleranza*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1954, pág. 177. Campbell sostiene que aún no se ha encontrado el criterio de la igualdad e inigualación de los hombres.

⁵⁷ J. PIEPER, op. cit., pág. 18.

algo puede tenerse como propio según los acuerdos, los contratos, promesas y determinaciones legales o según la naturaleza de la cosa. Pero Pieper, llevado de una sincera preocupación metafísica, quiere aclarar dónde cabe encontrar la base de ese «suum» en última instancia. Así contesta que algo es propio, correspondiente al hombre y éste tiene algo como *suyo* inalienable, como derecho no lesionable por los demás, en cuanto el hombre es persona. «Wenn anderseits die Personalität des Menschen nicht als etwas ungeschmälert Reales anerkannt wird, dann kann Recht und Gerechtigkeit unmöglich begründet werden»⁵⁸. Lo que no indica el filósofo alemán es en qué consiste la personalidad. Más bien parece que quiere aclararla con otro concepto, en el que se basa lo que al hombre le corresponde por justicia. En la base de la creación —sostiene Pieper— nace la posibilidad de decir: algo me corresponde. «La última razón por la que algo corresponde al hombre, es que es creatura. Y como creatura el hombre tiene la incondicionada obligación de dar a cada uno lo suyo»⁵⁹. En este mismo sentido, aunque con muy especiales matices, el filósofo y teólogo protestante Emil Brunner parte de la creación bíblica para encontrar el criterio del «suum». El orden de la «pertenencia» está señalado por el orden revelado. Derecho justo es aquel que proporciona validez a los derechos humanos, concordes con la creación y las exigencias humanas⁶⁰. Indudablemente, si por creación se entiende una ordenación de tipo sobrenatural, por la que Dios asigna a cada ser lo suyo correspondiente, el concepto de creación no puede ofrecernos un auténtico criterio de pertenencia. Nos movemos en un campo propio de la justicia natural, por lo que cualquier referencia a fuentes reveladas supera el mismo contenido de aquélla. Ahora bien, si por creación se entiende una verdadera ordenación, dada por el mismo Ser primero que hace participar de su ser a las creaturas, en última instancia cabría admitir que el fundamento de algo como correspondiente al hombre se encuentra en la creación.

Dentro de la sistemática de su *Dikelogía*, W. Goldschmidt coloca el problema del «suum» dentro de la *Axiosofía* de la justicia, que enfoca los contenidos del valor justicia, no en su estructura formal como hace la *Axiología*. De aquí que la *Axiosofía* sea *Estimativa*⁶¹. Recordando que

⁵⁸ J. PIEPER, op. cit., pág. 18.

⁵⁹ J. PIEPER, op. cit., pág. 25.

⁶⁰ Vd. E. BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich, 1943, pág. 249. Cfr. H. RYFFEL, *Emil Brunners Buch über die Gerechtigkeit*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1949/50, pág. 261.

⁶¹ Así considera LUIS RECASÉNS que a la *Estimativa* jurídica corresponde encontrar los criterios de atribución de lo propio de cada uno. Ella ha de determinar los valores supremos, como son la dignidad moral del hombre, el principio de la libertad como esfera de autonomía y el principio de la paridad fundamental ante el Derecho. Asimismo,

para Goldschmidt la justicia es ante todo reparto de bienes, no es de extrañar que centre la cuestión sobre los criterios que han de regir dicho reparto, es decir, los principios supremos en los que se ha de inspirar la justicia. «El principio supremo de la justicia arraiga, por un lado, en el *humanismo*, y por otro, en la *tolerancia*. El humanismo proclama que toda la humanidad constituye una gran familia, en la cual no hay hijos y entenados, sino en la que todos los hombres somos iguales, pero poseyendo cada hombre su unicidad. La tolerancia significa que el único camino que cada cual está dispuesto a tomar para convencer a los demás de la verdad o de la bondad de sus opiniones va a través de la razón y de la convicción de los demás»⁶².

Junto a este principio supremo habla Goldschmidt de unos principios generales, que son menos importantes, siendo, por formales, generales e inviolables, un *numerus apertus*. Dichos principios son: la preferencia de lo bueno, a cada cual lo suyo, «*pacta sunt servanda*», «*do ut des*», la igualdad, la convivencia, etc.⁶³. Pero refiriéndose en concreto a lo que puede ser objeto de reparto, señala que se debe distinguir entre objetos repartibles y objetos indignos de reparto. Por los primeros entiende todo aquello que resulte susceptible de ser repartido, y susceptible de ser repartido también en cuanto esté sometido al dominio humano. Y así habla del espacio, de la tierra, el tiempo, etc. Pero para determinar los objetos dignos de repartos hay que atender a cuáles sean los indignos, a los cuales dedica mayor atención. Ante todo, «no son dignos los objetos que perjudiquen o impidan el libre desenvolvimiento de la personalidad». Así señala la vida, que sólo cabe quitar por legítima defensa; el cadáver, como residuo de la personalidad y del honor; la libertad, como exigida por el principio del humanismo; la verdad, en cuanto no se puede inculcar la convicción y la evidencia de algo; la actividad, pues la personalidad de un hombre se despliega en su actividad; el amor, la tranquilidad⁶⁴. Todo ello plantea una serie de problemas marginales de indudable importancia que no son

ha de averiguar la Estimativa jurídica qué otros valores pueden y deben normar la elaboración del Derecho en determinados casos; esclarecer qué valores, a pesar de serlo y aun de ocupar un alto rango en la jerarquía axiológica, en ningún caso y de ninguna manera pueden ser transcritos en las normas jurídicas; inquirir las leyes de la relación de combinación e interferencia de las valoraciones que confluyen en cada uno de los tipos de situaciones sociales; y estudiar las leyes de realización de los valores jurídicos. Vd. L. RECASÉNS, op. cit., págs. 494-495.

⁶² W. GOLDSCHMIDT, op. cit., pág. 199. Líneas más arriba había indicado, de modo más conciso y coincidiendo con Pieper, que «el principio supremo de la justicia estatuye la libertad del desarrollo de la personalidad», pág. 189.

⁶³ W. GOLDSCHMIDT, op. cit., pág. 240 y ss.

⁶⁴ W. GOLDSCHMIDT, op. cit., págs. 368 y ss.

del momento analizar. Pero lo que importa destacar es cómo Goldschmidt va directamente al problema de determinar el «suum», declarando una serie de valores que señalan el contenido del reparto propio de la justicia. A pesar de ello los criterios fundamentales en que se basa la dignidad o indignidad de dichos objetos que indican pecan en exceso de formalismo. El principio del humanismo no implica nada de auténtica relevancia material obre la justicia. Indica tan sólo un postulado o una exigencia como punto de partida, pero no se ofrece, ni con él ni con el principio de la tolerancia, una firme base material ontológica para comprender el motivo de la pertenencia de algo como propio.

El Prof. del Vecchio ha tomado un camino resolutivo. Del Vecchio se enfrenta con la crítica que se hace al concepto formal de justicia. La correlación intersubjetiva, que constituye la esencia de la justicia, tiene como esquema lógico un significado puramente formal (*sum cuique tribuere, neminem laedere*). Se ha hecho, con razón, la crítica de que ninguno de ellos contiene determinación de lo que verdaderamente sea propio de cada uno. «Desde el aspecto lógico no se puede considerar como un defecto esta *neutralidad* de dichos preceptos respecto a su posible contenido, sino como una condición de la universalidad de su valor»⁶⁵. El valor de la justicia en este concepto formal es absoluto, pero sin una referencia objetiva y de contenido puede quedar en ser mera estructura lógica o artificio intelectual sin posible realidad y efectividad. De aquí que el profesor italiano, reconociendo esta exigencia, admita que los principios formales de la justicia «sea comúnmente entendido e invocados *como si tuviesen un contenido*, es decir, con referencia a una medida, que en realidad no es expresada por ella sino ofrecida tácitamente por la misma conciencia»⁶⁶.

En el problema de la materialidad de la justicia, de su mismo contenido, hay siempre el peligro de caer en un formalismo vacío e inexpressivo, o de reducirse a una casuística minimizadora, como sucede en Goldschmidt. Para la auténtica comprensión de la justicia, en este sentido, es decir del «suum», conviene no olvidar la referencia ontológica insoslayable que la justicia, como todo lo jurídico, exige en su última realidad. El estado objetivo de proporción, y aun la misma virtud de la justicia, no encuentran su verdadero sentido sino como expresión y realización de un orden dado por las exigencias de la naturaleza. Cicerón había visto esta referencia ontológica que la justicia humana ha de observar al tener su fundamento en la misma naturaleza⁶⁷.

⁶⁵ G. DEL VECCHIO, op. cit., págs. 121-122.

⁶⁶ G. DEL VECCHIO, op. cit., págs. 123-124.

⁶⁷ CICERÓN, *De inventione*, II, 51, 161, texto citado por Llambías de Azevedo, del que dice: «No hay texto en toda la literatura clásica que revele con tanta claridad lo

Así pues, la justicia, si como virtud es voluntad de dar a cada uno lo suyo y como objetividad formal es objetiva proporción, no puede dar de lado a lo que por naturaleza le corresponde al hombre en su misma seidad, tanto como sustancia, como animalidad y como racionalidad. Sin embargo, no se puede olvidar que lo suyo no surge simplemente de la naturaleza, sino que también en la determinación y creación jurídica y obligacional humana encuentra su apoyo para determinar su objeto. Por esto mismo para el encuentro del «suum» se necesita una cierta sabiduría de lo que el hombre es en sí y lo que la naturaleza le ofrece como irrenunciable y propio. Pero dicha sabiduría debe dirigirse también y más concretamente a lo que el hombre, por acuerdo o decisión autorizada (ley humana), ha establecido como correspondiente al sujeto. Para hacer lo justo se precisa juzgar lo que es propio y juzgar implica conocer los términos de la relación. Francesco Carnelutti ha puesto en su lugar adecuado dicha necesidad de sabiduría: «La sabiduría no es suficiente para generar justicia; pero por otra parte es, sin duda, necesaria. Para ser justo se necesita, ante todo, juzgar; para juzgar se necesita ante todo saber».⁶⁸

Así pues, el problema de la materialidad de la justicia, que es el problema del «suum», se reduce a una auténtica sabiduría sobre las exigencias jurídico-naturales y a un análisis de lo debido por un consentimiento sinalagmático. Dar de lado a lo primero significa hundirse en un positivismo jurídico, en el que no cabe encontrar nunca un fundamento serio y definitivo a la justicia y sí muchos motivos para caer en un relativismo paralizador y antijurídico. Olvidar lo segundo supondría caer en un «esencialismo» jurídico-social, desprovisto de auténtica realidad, que se limitaría a reconocer lo «esencialmente» correspondiente a cada sujeto, ignorando lo que los nombres entre sí se han prometido. El problema, sin duda, ofrece una complejidad que no es lugar aquí para tratar. Basten estas insinuaciones que señalan unas directrices generales para una comprensión última del mismo ser total de la justicia.

VII. CONCLUSIÓN

El análisis de las obras de Ascoli, Goldschmidt, Pieper y Del Vecchio sobre la justicia nos han servido así, por su variedad temática y de orien-

que significa el *suum*». Vd. J. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, op. cit., pág. 97. En esta línea sostiene Llambías que «el suyo primero no se funda en lo que el hombre haga o rinda, sino en lo que el hombre es», *ibid.*, pág. 101. Esta referencia ontológica que implica una consideración última de la justicia ha sido agudamente tratada por H. Welzel. Vd. H. WELZEL, *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Göttingen 1955.

⁶⁸ F. CARNELUTTI, *Discorsi intorno al diritto, Opere*, vol. III, Padova, 1961, p. 207.

tación, como materia para unas reflexiones, siquiera provisionales, sobre el tema de la justicia. Así hemos visto que en un sentido descriptivo la justicia no cabe sino entenderla como justeza y que dicho conocimiento superficial y susceptible de revisión ofrece todo el acierto de la simplicidad y la expresividad. Pero si la justicia es proporción y armonía, ha de serlo de un modo objetivo, real, entre los términos de la relación que implica. Y dicha objetividad formal que ha de expresar la justicia tiene su origen en la misma subjetividad, esto es, en la justicia como virtud o acción que da lo suyo correspondiente. Pero dicho hacer lo justo no puede soslayar una cierta sabiduría de lo que el hombre es en sí, pues la justicia tiene una referencia ontológica sin la que quedaría reducida a simple artificio intelectual, pleno de relatividad, que haría imposible mantener una convivencia y un orden social-humano.