

DEL VECCHIO, Giorgio: *La justicia*. Editorial Depalma, Buenos Aires, 1952; XXI + 276 págs.

La presente edición española de la obra de Giorgio del Vecchio sobre la justicia, obliga a renovar entre nosotros la meditación sobre motivo tan antiguo de la humana preocupación. La obra se presenta, en efecto, con un carácter de «fruto maduro y definitivo», que pudiera llevar —erróneamente— a la creencia de que sobre la justicia ya está todo dicho o poco menos. Leída por primera vez el 19 de noviembre de 1922, a raíz de la inauguración del año académico en la Universidad de Roma, y publicada en el *Anuario* de dicha Universidad (1922-1923, págs. 37 a 77), *La Giustizia* delvecchiana aparece notablemente aumentada en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (año III, 1923, fasc. II a IV), y también por separado (2.ª ed., Bolonia, 1924). Sucesivamente se edita en español (traducción de L. Rodríguez-Camuñas y C. Sancho, con introducción de Q. Saldaña, Madrid, 1925), en búlgaro (trad. de Z. Torbov, con prefacio de V. Ganey, Sofía, 1935), en rumano (trad. de V. Boanta, con introducción de M. Djuvara, Bucarest, 1936), en francés (volumen *Justice, Droit, État*, con prefacio de H. Lévy-Ullmann, París, 1938), en alemán (trad. de F. Darmstädter, Basilea, 1940) y en inglés (con notas adicionales de A. H. Campbell, Edinburgo, 1952). La cuarta edición italiana —última de que tenemos noticia— es de 1951.

Tal variedad de ediciones y reediciones, así como la bibliografía casi exhaustiva que en forma de notas llena más espacio que el mismo texto, pudiera inducir, como decimos, a creer que nos encontramos ante una obra *definitiva*, en la que nada quedó fuera. Sin embargo, no es así. Más aún: yo diría que es correcta precisamente la afirmación contraria, verbigracia, que todo ha quedado fuera. Pues ¿qué es, en qué consiste la justicia? A lo largo de los casi tres centenares de páginas del libro no se afronta esta cuestión fundamental de la única forma que es posible hacerlo para tales cuestiones, a saber: en toda su radicalidad. Se verifican intentos, a veces el lector tiene la impresión de que va a dar comienzo una toma de posición radical; pero la impresión se desvanece rápidamente y el libro acaba dejando el tema sin radicalizar. Y cuando una actitud temática no es auténtica resulta imposible alcanzar claridad; resulta imposible derramar sobre las cosas aquella luz conceptual que con toda razón ha demandado urgentemente en ocasiones el egregio profesor de la Universidad de Roma.

La mera exposición de la doctrina sostenida en el libro nos pone sobre aviso de que algo en ella se cuarteo. Veámoslo.

Del Vecchio —a quien por demás admiro y reconozco como uno de nuestros grandes maestros de filosofía jurídica— distingue entre una *noción formal* y una *exigencia absoluta* de la justicia. El primer término es claro: se trata de una serie de elementos lógicos «deducidos de una consideración trascendental de nuestra naturaleza misma» (pág. 110), y que se presentan como *neutrales* a toda posible

realización concreta (pág. 139). Como tal noción formal es, además, *universal*, «comprende y adecua a todos los casos de la experiencia jurídica, permaneciendo una e inmutable (*adiáfora*) frente a su múltiple y variado contenido» (pág. 140).

El segundo término de la contraposición queda, en cambio, menos perfilado. Del Vecchio reconoce (pág. 142) que nuestro espíritu no se satisface con esos supuestos elementos comunes de toda experiencia jurídica. Importa también fijar un criterio de graduación y jerarquía de los valores. Es aquí cuando el lector recibe la impresión de que se empieza a tomar una base firme en el discurso; pero es aquí, súbitamente, cuando la satisfacción se torna pasajera. Del Vecchio continúa: «Si bien advertimos, tal principio (el criterio de graduación y jerarquía de valores; el que realmente nos orientaría en el problema, cabe decir) se halla implícito en la misma vocación de nuestro ser, anunciada en nosotros como motivo de conocimiento a la vez que de acción, como *idea* y *sentimiento* a un tiempo» (páginas 142-3). Y las palabras significativas terminan. A continuación escribe: «Este motivo fundamental —la superación de la individualidad, la actitud transubjetiva o metaegoísta del yo bajo la especie de otro—, que torna posible la concepción formal de la justicia...» Suspendamos la transcripción del texto por un momento. Es importante: ¿Cómo es posible, en efecto, tamaña confusión? ¿Cómo es posible escribir entre guiones, es decir, en una especie de revelación de lo que es contenido del «principio valorativo», aquello que cabalmente es *actitud necesaria* para el concepto formal? ¿Cómo es posible, repetimos, semejante confusión? La aclaración de Del Vecchio es insuficiente: dicho motivo fundamental de la conciencia —prosigue el texto—, «que torna posible la concepción formal de la justicia, constituye el puntal y la base de una exigencia que en dicha forma puede verificarse o no, sin dejar de verificar, empero, su valor de exigencia y de *criterio ideal*, que está más allá de toda realización empírica y lleva, además, *por excelencia, el nombre de justicia*» (págs. 143-6; los subrayados son míos). O sea, Del Vecchio empieza a darnos la razón: la justicia, por excelencia, es *un criterio de valor*. Mas cabe interrogarle, según lo dicho en el libro, ¿cuál?

La estructuración de la noción formal de justicia arranca del aserto de una forma específica de conciencia en el hombre —*la conciencia trasubjetiva*—, «por la cual el sujeto se contrapone objetivamente a otros y se reconoce a sí mismo como perteneciente a un orden de relaciones con otros» (pág. 99). Es decir, se basa en la existencia de una conciencia de sí en forma objetiva, mediante la cual la subjetividad se proyecta en una coordinación. Incurriendo en una notoria falta de precisión, Del Vecchio nos dirá que «la esencia de la justicia radica en (esta) *posición objetiva de la subjetividad* y en la *coordinación intersubjetiva* que deriva de ella» (pág. 103). La imprecisión es grande: ¿cómo va a consistir la «esencia» de la justicia precisamente y a la par en una *posición* y en una *coordinación*? Pero es aún más curioso advertir que no puede consistir *ni en lo uno ni en lo otro*.

Del Vecchio presenta una enumeración de los elementos lógicos de la justicia: la alteridad o bilateridad, la paridad, la reciprocidad, el contracambio o compensación y la remuneración. Como elementos lógicos son admisibles. En último término, poco difieren de las clásicas fórmulas grecorromanas. Ahora bien, ¿es que el problema de la justicia quedó resuelto, o al menos planteado, en aquellas fórmulas? ¿No es por ventura más exacto afirmar que tales pensadores incurrieron en una vacía tautología y que en el «dar a cada uno lo suyo» se olvidaron de que antes del mismo *dar* hay que hacer incidir nuestra atención en esa realidad —tal vez misteriosa— que formulamos cuando decimos «lo suyo»? Misteriosa y decisiva realidad, desde luego, que marca belicosamente los senderos de lo humano; realidad con una potencialidad y una fuerza movilizadora tan irresistibles que lo mismo construye las catedrales de nuestra gloria —porque era «lo suyo», de Dios— que cerca los campos de libertad de nuestra historia —porque era «lo suyo», del otro dios, del Estado—. En nombre de «lo suyo» —es decir, con un criterio jurídico antepuesto a los móviles económicos— nacen los pueblos y se escriben las páginas de la Historia (1). Individuos, grupos, colectividades y masas, si tienen algún sentido en su obrar diario y en el mayor caminar de los siglos, es precisamente porque quieren «lo suyo». En esto no hay discusión. La discrepancia empezará cuando se intente precisar si «lo suyo» son bienes económicos, si son valores espirituales o aquello otro de un sentido mucho menos constructivo, porque son, justamente, medios de destrucción (*interpretación bélica de la Historia*). Pero por la conquista de «lo suyo» —que los agitadores de multitudes cuidan de camuflar convirtiéndolo en «nuestros derechos»—, al mismo grito, en una u otra fórmula, se enardecen los hombres y dibujan los bocetos de la Historia. Noble y grande expresión que marca, en efecto —sin titubeos y sobre todas y cada una de aquellas vacías fórmulas de nuestros mayores—, la ruta de esa cosa terrible que se llama el destino histórico de los pueblos.

Mas aunque las fórmulas sean huera sigamos la línea del pensamiento delvecchiano antes de entrar en la consideración de las mismas.

A mitad de *La Giustizia* el lector queda sorprendido ante un párrafo que parece que va a ser decisivo. Dice Del Vecchio: «El elemento de trascendencia que la noción de justicia lleva consigo no se traduce únicamente, en suma (está, pues, rematando este momento del discurso), en la universalidad adíafora de la forma lógica, sino que vale también, en la plenitud de su expresión, para constituir *el criterio de última instancia* y el paradigma ideal con respecto a la totalidad de su posible contenido» (págs. 150-1; subrayado mío). Y

(1) Esta afirmación sería piedra angular de una construcción interpretativa de la Historia desde un punto de vista jurídico, y en la que los revolucionarios —esos sujetos del fenómeno violento más destacado en las interpretaciones *al uso*— serían impulsados, más radicalmente que por el deseo de conquistar esto o aquello, por una convicción profunda de que tales cosas les pertenecían, de que eran «lo suyo».

el texto se hace mucho más decisivo cuando prosigue: «Dicho criterio y el paradigma ideal de la justicia no pueden consistir sino en el reconocimiento integral de la personalidad de cada uno considerada objetivamente —o sea fuera del sujeto mismo— en su carácter inteligible, vale decir, como entidad absoluta y autónoma» (página 151). He aquí, insisto, el punto culminante de toda esta construcción; y he aquí, también, donde nuestras esperanzas empiezan a defraudarse. Pues si el *criterio* para reconocer si *una norma concreta es justa o no* —única cuestión, en esta línea, radical; otra cosa diríamos si previamente se hubiesen distinguido, como era conveniente, dos aspectos temáticos: la *justicia subjetiva*, como virtud, y la *justicia objetiva*, como cualidad de una relación; distinción que en modo alguno considera Del Vecchio y queda por ello como único criterio el reconocimiento de una personalidad nebulosa, al modo de algo meteórico (*absoluto*) que volara por esos mundos de Dios y del diablo (véase la distinción en Radbruch: *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Méjico, 1951, pág. 31)—; si el criterio de justicia es «el reconocimiento integral de la personalidad», ¿es que resulta suficiente con decir que esa personalidad habrá que considerarla «objetivamente, en su carácter inteligible (yo diría *e inteligente*), como entidad absoluta y autónoma»? El mismo Del Vecchio advierte (pág. 152, n. 14) que no hay creencia, por muy absurda y supersticiosa que sea, la cual —al alcanzar un cierto grado de difusión e intensidad social— no se traduzca en normas jurídicas. En estas normas jurídicas —y esto ya no lo advierte Del Vecchio— se reconoce también a su modo la personalidad. Y siuviésemos que mantener polémica con los autores de una tal legislación, en base a este criterio delvecchiano sería imposible llegar con ellos a un acuerdo sobre si es la suya o la nuestra la forma integral y auténtica de reconocimiento. No olvidemos que, como ha subrayado últimamente Kelsen («The Metamorphoses of the Idea of Justice», en *Interpretations of Modern Legal Philosophies*, New York, 1947, Oxford University Press), cada hombre está inclinado a hacer valer su propia idea de la justicia como la única correcta y absolutamente válida. Y no olvidemos que estas «propias ideas» son tan *propias* que nos presentan la dolorosa realidad de que apenas si es posible, de entre ellas, sacar un elemento común y definidor.

Urge, pues, precisar un poco más. ¿En qué consiste el reconocimiento integral de la personalidad humana? Del Vecchio, haciendo un estratégico viraje, abandona la problemática y se echa en brazos del derecho natural racional. Escribe: la exigencia absoluta de la justicia impone «el reconocimiento igual y perfecto, *según la pura razón*, de la calidad de persona *en sí como en todos los otros* y para todas las posibles interferencias entre diversos sujetos» (pág. 153; subrayo «según la pura razón»). ¿Y qué es esto sino expresión acabada de un racionalismo en la forma y casi con la misma terminología que usaron los autores del derecho racional, de aquel viejo *Vernunftrecht*? Pero la problemática quedó allí en pie y queda en pie en Del Vecchio, que no se decide a afrontarla en toda su radicalidad.

¿Puede la razón, en efecto, erigirse en criterio definidor de la justicia?

En el mundo antiguo, como es sabido, la hazaña racionalista pretendió encontrar una fórmula satisfactoria en la doctrina del *mesótes*. Aristóteles fué su formulador máximo. Observando el Estagirita que una obra resulta perfecta cuando no se le puede agregar ni quitar nada, cree —racionalmente— haber encontrado el criterio de justicia, que en su pensamiento se concibe como «la virtud perfecta» (*Ética a Nicómaco*, V, 1, 15, 1129 b). Pues si el criterio para saber qué es lo bueno en una obra reside en que no se le puede agregar ni quitar nada, entonces la virtud (la justicia) se caracteriza del mismo modo que el punto que divide a una línea en dos partes iguales. Formulación insuficiente que no resuelve nada (cfr. la crítica de Kelsen, loc. cit.). Basten para nuestro intento dos objeciones —las más directamente relacionadas con la construcción de Del Vecchio, quien afirma que «ambas tradiciones, la griega y la romana, se fundieron en una sola que dominó incontrastable (y aún domina) el pensamiento jurídico de todo el mundo civilizado» (págs. 88-89).

1.^a Dice Aristóteles: la virtud es un estado medio entre dos extremos, los cuales son vicios, uno por exceso y el otro por defecto. Y siendo la justicia la principal entre las virtudes, lo justo, por esencia, se identifica con lo igual, o sea, con aquella medida que representa el medio o la equidistancia entre lo mucho y lo poco (véase especialmente *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106 a, 27 y ss.; V, 6, 1131 a, 9 y ss.). Ahora bien, ¿es que pueden lícitamente *cuantificarse* de este modo los valores morales —la justicia— hasta afirmar que es «un punto medio» gracias a una pretendida infalibilidad del método matemático-geométrico, que nos dirá inequívocamente cuándo una acción es *más o menos justa* según se acerque poco o mucho a ese punto medio de la virtud? La primera objeción a la doctrina del *mesótes* es ésta. Porque nada es «cinco metros justo» o «tres palmos injusto», sino justo o injusto a secas. «La ética se maneja solamente con cualidades, con las cualidades de lo bueno y lo malo, lo lícito y lo ilícito, la conformidad o disconformidad con una norma supuesta como válida.» Y como una conducta humana es buena o mala, lícita o ilícita, conducirse de cierto modo es virtud o vicio, en relación a que la conducta se *a-juste* o no a una norma presupuesta.

2.^a Pero es que, por otro lado, admitir que la virtud es un punto medio sólo es posible en el caso de que previamente se nos fije con toda precisión *qué son* o, al menos, *dónde están* los extremos (los vicios). ¿Y qué otra cosa es un vicio sino la disconformidad de una conducta a una norma *dada*? Lo que indica, en último término, que para conocer la esencia de un vicio tenemos que poseer de antemano el sentido de la norma (ya dada); como si dijéramos, la línea en la que pretendemos señalar el punto medio.

Pero resulta que este punto medio lo es con relación a dos extremos. ¿Cuáles? Aristóteles nos dirá que los vicios. En cuyo caso la complicada operación se convierte en una huera tautología, pues

quien conoce la esencia de un vicio posee también —con anterioridad a la operación divisoria— la esencia de la virtud.

En definitiva —y el mismo Aristóteles fué con ello consecuente en su obra—, cualesquiera ética fundada en la doctrina del *mesótes* deja la solución de su verdadero problema —la determinación de qué es el mal y el vicio, y por añadidura la determinación de qué es el bien y la virtud— en manos de otra autoridad. Remisión racionalista que denuncia simplemente un abandono del problema.

Del Vecchio, empero, se aferra a su posición, y escribe: «La justicia quiere que en el tratamiento recíproco se tenga en cuenta esta identidad de naturaleza metaempírica y se excluya, por consiguiente, toda disparidad que no se funde en el efectivo ser y obrar de cada uno» (pág. 154; subrayo yo). O sea, que la disparidad cabe únicamente en el caso de que el efectivo ser y obrar sean distintos, vale decir *siempre*, pues nunca, que sepamos, se producen dos comportamientos humanos idénticos.

Sentada como premisa fundamental esta efectiva disparidad, el problema empieza precisamente ahora, cuando necesitamos un criterio para calificar estas conductas diferentes. Del Vecchio podría argumentarnos que este criterio es la razón, «ya que a la pura razón corresponde discernir y aclarar tales derechos (naturales)» (pág. 156). ¿La razón pura? ¿Qué es ello sino una ingente e ilusoria abstracción? Pues la razón humana —amén de otras limitaciones y sujeciones, cuyo desarrollo temático excedería los márgenes de la presente nota (2)— vive en un determinado momento histórico; está condicionada en sus dictámenes por este mundo suyo, hasta el punto de que si cargamos el acento sobre estos elementos condicionantes estamos «dando la razón» a una de las corrientes menos sospechosamente delvecchianas de la moderna filosofía del Derecho. Del Vecchio nos replicará que él habla sólo de «pura razón»; a lo que el lector menos avisado puede contestar que, cabalmente por esta grave abstención suya ante el problema, deja la puerta abierta para todas las direcciones y todos los errores.

Porque una segunda remisión racionalista será negar la posibilidad de establecer un criterio de lo justo y encomendar esta tarea al derecho positivo. De este modo puede Kelsen sostener que el Derecho positivo —legitimado por esa vacía tautología del *sum cuique* grecorromano (delvecchiano)—, «el derecho positivo cumple fácticamente la empresa que la filosofía jurídica es incapaz de realizar: establecer lo debido por cada uno» («The Metamorphoses of the Idea of Justice», cit.). ¿Podrá quedar reducida y aprisionada en semejan-

(2) Ultimamente, Ernst Weigel, refiriéndose a la pretendida superación que en la teoría del Derecho natural supuso su formulación como *Vernunftrecht*, advierte: «Indessen ist auch die Vernunft ein höchst problematischer Begriff, der dazu verleitet, in der Rechtslehre von einem rein apriorischen Rechtsbegriff auszugehen, was dann zu den gleichen Verirrungen führen muss, wie sie die alte Naturrechtslehre aufweist» («Recht und Naturrechtslehre», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXXIX/1, pág. 119).

te positivismo la más grande de las virtudes, «la virtud perfecta» que dijera Aristóteles, y que las almas desde ahora lleven «una vida que no es vida», según el célebre anatema de San Agustín?

Para contestar negativamente el interrogante es preciso empezar a escribir precisamente donde Del Vecchio acaba.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA

FREHIERR VON DER HEYDTE, Friedrich August: *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*. Josef Habel, Regensburg, 1952; 475 págs.

El tema del Estado descubre de día en día la necesidad de partir en su investigación de la índole rigurosamente histórica de su objeto. El pensamiento que trabaja la realidad política, desde el supuesto del Estado como una categoría lógica absoluta, esto es, como un concepto formal que traduce la realidad de toda forma política organizada en la que existencialmente el hombre aparece inscrito, renuncia de antemano a comprender lo que de específico y singular hay en una de esas formas: el Estado, una creación producto de la capacidad genesiaca del europeo a la que están decisivamente condicionadas sus formas culturales de vida. El Estado es un fenómeno de la realidad histórica, no sólo porque emerge de un fondo general de vida histórica respondiendo a una cronología más o menos precisa, sino —y sobre todo— porque traduce su condición de producto del crear humano, y hasta demasiado humano, en lo que Vico —al despertar el europeo a la conciencia de la Historia— veía la clave articuladora del mundo histórico. Con ello queda dicho que el Estado, visto de esta forma, se separa en su esencia misma de las formas políticas que le preceden en el tiempo histórico, y funciona como una realidad conectada a supuestos también rigurosamente históricos, de los que pende su propia normalidad.

La consideración del Estado desde este punto de vista fué una de las más iluminadoras aportaciones del pensamiento de Gierke, el cual se esforzó en profundizar la distinción entre las comunidades políticas medievales y el Estado moderno como forma de coexistencia que luchaba por albergar en sí misma todo su sentido. En realidad todo el rico tejido de significaciones que la historia de la cultura ha puesto al descubierto para dar acceso a la categoría cultural de lo *moderno* encuentra aquí, en el brote de una ordenación de la coexistencia humana desde lo humano mismo, su expresión más plástica y vigorosa. Cultura moderna y Estado moderno están así en una íntima y decisiva dependencia. Todas las formas diferenciadas de esa cultura en cuanto moderna están animadas por el estímulo del Estado, mientras que éste mismo se despliega hacia su plenitud por el desarrollo de aquella forma de vida.

Von der Heydte ha brindado hace unos meses una espléndida contribución a esta comprensión historicista del Estado, consuman-