

NOTAS sobre LA JUSTICIA en JOHN FINNIS

José Antonio RETAMAR
Universidad de Navarra

Pamplona, 1 de Junio de 2017.

1.- Introducción.

El análisis que estas líneas encabezan pretende constituir una valoración de la noción de justicia que ofrece el célebre profesor oxioniense, John Finnis, al cual se la atribuye, como es sabido, el liderazgo¹ de la corriente de pensamiento que ha dado en llamarse “Nueva Escuela del Derecho Natural”². Se suele incluir entre sus miembros a GRISEZ, BOYLE, GEORGE y MAY como los más destacados.

Para ello, dirigiremos nuestra atención al tratamiento que el autor australiano dispensa al concepto de justicia en su *opus magnum*, *Natural Law & Natural Rights*³; la focalización mencionada se justifica, no sólo en el hecho de que se trata de su obra más

¹ La prominencia de John Finnis en el marco de esta línea doctrinal queda reconocida tanto por autores incardinados en la misma, cfr., GEORGE, R.P., “Introduction”, en GEORGE, R.P. (ed.), *Natural Law*, Ashgate Darthmouth, p. XVII, como por otros distanciados de los planteamientos iusnaturalistas; entre estos últimos, GREENAWALT, K., “How persuasive is natural law theory?”, *Notre Dame Law Review*, vol. 75, 2000, p.1648.

² Esta denominación tiene su origen en HITTINGER, R., quien en 1987 la incluyó en *Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987, p. 5 “(...) it is important to consider the work of Germain Grisez and John Finnis. For lack of a better term, their work constitutes a new natural law theory.” GEORGE, R. P., reconoció ese término acuñado en *In Defense of Natural Law*, Oxford: Clarendon Press, 1999, p. 1: “Part one of this book comprises six essays that explain and defend central features of what is sometimes called the “new natural law theory” or the “Grisez-Finnis theory””. Otras denominaciones de esta misma corriente de pensamiento son “Grisez School theory”, como señala BLACK, R., en “Introduction: The New Natural Law Theory”, en Nigel Biggar and Rufus Black (ed.), *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot Ashgate, 2000, p.1: “The natural law theory developed by the Grisez School is a sophisticated and supple moral theory”; también, “The New Classical Natural-Law theorists (NCNLTs)”, como refiere CHARTIER, G., “Toward a consistent natural-law ethics of false assertion”, *Am. J. Juris.*, 51, 2006, p. 43, ó “GFB theory” según prefieren, entre otros, GOLDSWORTHY, J., “Fact and Value in the New Natural Law Theory”, *Am. J. Juris.*, vol. 41, 1996, p. 21, y MURPHY, Mark C., en “Natural law, impartialism, and others' good”, *Thomist: a Speculative Quarterly Review*, vol. 60, no 1, 1996, p. 53, ambos en atención a sus tres autores más emblemáticos: Germain Grisez, John Finnis y Joseph Boyle. En línea similar se refiere SMITH, J.E., a Germain Grisez, Joseph Boyle, John Finnis y William May bajo el acrónimo “GBFM” en “Natural Law: Does it evaluate choices or acts?” y SMITH, J.E., “Natural Law: Does It Evaluate Choices or Acts”, *Am. J. Juris.*, vol. 36, 1991, p. 177. Otra formulación es la de “Neoclásicos” que en España ha sido utilizada por POOLE, D., “Historia del Iusnaturalismo tomista del siglo XX en los Estados Unidos” (inédito).

³ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, Oxford University Press, New York (USA), 2011² (primera edición, 1980). Brian Leiter (profesor de filosofía del Derecho en la Universidad de Austin, Texas) incluyó esta obra entre las diez más importantes de la jurisprudencia contemporánea.

representativa, sino en que es precisamente en el contexto iusfilosófico, donde nos parece que, con más precisión puede percibirse la originalidad del diseño de su idea de justicia, tanto en lo que tiene que ver con su configuración propia como en lo que atañe a su relación con otros conceptos básicos que acompañan la teoría jurídica que en esta obra se inaugura⁴.

FINNIS⁵ recoge en este libro las líneas maestras de la estructura ética alumbrada por GRISEZ quince años antes, la cual se apoya en lo que el profesor de Oxford denomina, indistintamente, bienes humanos básicos o formas básicas del bien. La singularidad de esta concepción doctrinal residiría en que estos bienes son conocidos al ser captados por la inteligencia como primeros principios; indemostrables por ser evidentes. Esta es la razón por la que, tanto FINNIS como GRISEZ, señalan que la inteligencia humana no llegaría a ellos a través de un proceso de inferencia o demostración⁶.

La lista de bienes humanos recogida en *Natural Law & Natural Rights*, y que desde la publicación de esta obra ha devenido célebre, se compone de los siete

⁴ El alumbramiento de la corriente doctrinal en que la doctrina jurídica de Finnis se inserta, se suele asociar al trabajo del teólogo norteamericano, GRISEZ, G., titulado: “The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a.2”, *Natural Law Forum*, 10, 1965, pp. 168-201. Hay una edición traducida al español, preparada por POOLE, D., “El primer principio de la razón práctica. Un comentario al art.2 de la q.94 de la I-II de la Suma Teológica de Sto. Tomás”, *Persona y Derecho*, 52, Pamplona (ESPAÑA), 2005, pp.275-337. Grisez se pregunta en su artículo si la ley natural comprende muchos preceptos o uno sólo, y para dar contestación a este interrogante sigue el texto del artículo segundo de la cuestión 94 de la Suma Teológica I-II (*). Grisez avanza en su exposición tras enunciar el primer principio de la ley natural, que es también, el primer principio de la razón práctica: *el bien ha de hacerse y buscarse; y el mal ha de evitarse*. A partir de su constatación de que la forma lingüística empleada por el aquinate es el gerundivo (*bonum es faciendum et prosequendum*, et *malum vitandum*) recorre un camino que le lleva a afirmar la condición dinámica de la verdad práctica que se descubriría, cumpliría y verificaría en la experiencia de nuestras acciones, radicando su característica identitaria en el carácter intencional; siguiendo este planteamiento, la verdad práctica no residiría, pues, en nuestros pensamientos sobre el mundo o las cosas. Sobre la aportación del teólogo norteamericano, FIGUEROA, P., refiere que “a pesar de las innovaciones de Grisez, fue sólo a través de *Natural Law & Natural Rights* (...) de Finnis que la Nueva Teoría de la Ley Natural pasó a ser ampliamente discutida en los círculos éticos” (FIGUEROA, P., “¿Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre metafísica y moral”, *Persona y Derecho*, vol.46, 2002, p. 404.

⁵ MONTGOMERY, John Warwick. “Law and Justice”, *Law & Justice – The Christian Law Review*, 120, 1994, pp.14: “The most impressive contemporary effort to rehabilitate natural law is provided by John Finnis, Fellow of University College, Oxford. Finnis is a Roman Catholic and much concerned with interpretation of Thomas Aquinas vis-à-vis the arguments he presents, but Finnis’ great work, *Natural Law and Natural Rights*, is not disguised theologizing. He is thoroughly trained in analytical philosophy and attempts to show in the most general sense that “practical reasonableness” in ordering human affairs requires an approach to the state, law, and justice that will preserve and extend human goods...” “There are human goods, he writes, that can be secured only through the institutions of human law, and requirements of practical reasonableness that only those institutions can satisfy”.

⁶ Merece la pena traer a colación una precisión que recoge Finnis matizando los detalles del proceso en virtud del cual, el sujeto humano identificaría los bienes humanos básicos, Vid. FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 82: “Recall, first of all, the distinction between the brute fact of an urge (or drive or inclination or tendency) and the forms of good which one who has such urges can think it worthwhile to pursue and realize, on the ground not that he has the urges but that he can see the good of such pursuit and realization”.

siguientes: La vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad (amistad), la razonabilidad práctica y la religión⁷.

Sin embargo, estos bienes simplemente constituyen el principio del razonamiento práctico y su espacio propio es sólo el *pre-moral*, según propia descripción de FINNIS. El razonamiento práctico, para poder elaborar el contenido concreto de la ley natural (siempre a partir de los principios de la misma), debe contar con el concurso de las reglas de la razón práctica, que son las que enseñarán el camino apropiado⁸. Estas reglas permitirán configurar un “método” para establecer, ya sí, en el plano moral, cuáles son las acciones que deben ser realizadas y cuáles deben omitirse. Ellas forman la lista de las llamadas por FINNIS, “exigencias de la razonabilidad práctica”.

La razonabilidad práctica figura en el esquema finnisiano como bien humano básico *pre-moral*, pero a él le es encomendado la misión de estructurar la búsqueda de los bienes en la promoción de los distintos proyectos personales planteables, y esto sí será objeto de la ética. Esta labor, que culmina en la decisión práctica, debe someterse a los siguientes ocho requisitos: un plan de vida coherente, ninguna preferencia arbitraria entre los bienes humanos, la imparcialidad fundamental entre los sujetos humanos, cierto desprendimiento respecto de los propios proyectos, eficiencia de las acciones en orden a causar un bien propio y/o ajeno, el respeto por todo valor básico en todo acto, seguir la propia conciencia y favorecer y promover el bien común de las propias comunidades⁹.

⁷ Interesa señalar que Grisez recoge los siete siguientes, entre los cuales se incluye, expresamente, el bien de la justicia: a) Self-integration, b) Practical reasonableness or authenticity, c) Justice and friendship, d) Religion or holiness, e) Life, f) Knowledge, and g) Activities of skilfull work and of play (GRIZEZ, G., *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Vol. 1 of *The Way of the Lord Jesus*, Chicago, 1983, pp. 124). En el marco de una perspectiva iusnaturalista de corte más clásico, HERVADA, se refiere a las “inclinaciones naturales cuyas reglas racionales forman la ley natural”, mencionando las siguientes: a) La inclinación o tendencia a la conservación del ser –vida e integridad física y moral-, frecuentemente llamada instinto de conservación, b) La inclinación a la unión conyugal de varón y mujer, formando ambos la comunidad primaria de la especie humana, ordenada a la generación y educación de los hijos, c) La inclinación a la relación del hombre con Dios, como manifestación de la *creaturidad*, dimensión constitutiva del ser del hombre, d) La tendencia al trabajo, como expresión de la índole dominadora y transformadora del hombre respecto del mundo circundante, y en conexión con ella la tendencia al descanso y a la actividad lúdica, e) La inclinación a la sociedad política y a las varias formas de asociación, que proviene de la índole social del hombre, f) La tendencia a la comunicación, expresión también de la sociabilidad humana, y g) La inclinación al conocimiento y a las diversas formas de cultura y arte” (HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho natural*, Eunsa, Pamplona, 2001, p.146).

⁸ En este sentido, vid. APARISI, A., *Deontología jurídica*, Ibáñez, Bogotá, 2011, p. 93.

⁹ Estas exigencias tienen su correlato en los “modos de responsabilidad” fijados por GRIZEZ: a) One should not be deterred by felt inertia from acting for intelligible goods, b) One should not be pressed by enthusiasm or impatience to act individualistically for intelligible goods..., c) One should not choose to satisfy an emotional desire except as part of one’s pursuit and/or attainment of an intelligible good other than the satisfaction of the desire itself..., d) One should not choose to act out of an emotional aversion except as part of one’s avoidance of some intelligible evil other than the inner tension experienced in enduring that aversion, e) One should not, in response to different feelings toward different persons, willingly proceed with a preference for anyone unless the preference is required by intelligible goods themselves..., f) One should not choose on the basis of emotions which bear upon empirical aspects of intelligible goods (or bads) in a way which interferes with a more perfect sharing in the good or avoidance of the bad, g) One should not be moved by hostility to freely accept or choose the destruction, damage, or impeding of any intelligible good, h) One should not be moved by a stronger desire for one instance of an

2.- Idea de justicia en el planteamiento iusfilosófico de John Finnis.

Hechas las indicaciones anteriores sobre los respectivos papeles que cumplen los bienes humanos básicos y las exigencias básicas de la razonabilidad práctica en la concepción finnisana, corresponde, propiamente, analizar cómo encaja el autor australiano su concepción de la justicia en su teoría jurídica.

Antes de ello interesa señalar, a efectos aclaratorios, que no incidiremos¹⁰ en el hecho de que GRISEZ haya reservado a la justicia (con criterio distinto al mantenido por el profesor de Oxford) el papel de bien humano básico¹¹. Tampoco nos detendremos en un análisis de los términos en que ambos autores han venido revisando sus respectivas listas de bienes, como así han reconocido¹². La concepción de la justicia que se analiza, es la del autor oxioniense, y en el espacio de su propio planteamiento iusfilosófico¹³.

FINNIS configura la justicia, principalmente, como lo que llama una “exigencia de la razón práctica” que consiste en la necesidad de buscar y respetar los bienes humanos, no sólo en el propio beneficio, sino también para la comunidad¹⁴. En la medida en que asignemos esta orientación a nuestro actuar estaremos promoviendo el bien común¹⁵. Esto supone entender la justicia como una implicación de un principio de segundo orden y en un plano estrictamente moral; el carácter fundamentalmente metodológico de todas las exigencias de la razonabilidad práctica con respecto a los primeros principios prácticos, ordena en este caso la promoción y defensa de los bienes humanos en un plano distinto: el común; por eso cabe concluir que la justicia es la

intelligible good to act for it by choosing to destroy, damage, or impede some other instance of an intelligible good... (GRISEZ, G., *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Vol. 1 of The Way of the Lord Jesus, Chicago, 1983, pp. 189-192; 205-222).

¹⁰ Aunque tal empeño no carezca de importancia de cara a una posible valoración de la completa consistencia del esfuerzo sistemático del autor y del conjunto de la corriente de pensamiento en la que su doctrina se inserta.

¹¹ HITTINGER, F.R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana (USA), 1989, p. 41.

¹² Sirva como ejemplo de este reconocimiento, GRISEZ, G., BOYLE, J., and FINNIS, J., “Practical principles, moral truth and ultimate ends”, *Am. J. Juris.* vol. 32, 1987, p. 107: “In other works we have provided somewhat different lists of the most general categories of basic goods. But the following seven categories now seem to us adequate”.

¹³ En este contexto, entenderemos que cualquier corrección o añadidura en relación con la posición originalmente manifestada en la primera edición de *Natural Law & Natural Rights* queda suficientemente atendida acudiendo a los comentarios que acompañan a la segunda edición de la obra, en 2011. Por si hubiera, alguna duda, así lo indica el propio autor en el “Preface to the second edition” de FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, op.cit., p. ix: “The aim of the Postscript (...) it is to indicate where the original needs, I think, amendment or supplementation”.

¹⁴ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, op.cit., p. 161.

¹⁵ *Ibidem*, p. 125.

implicación de la exigencia de la razonabilidad práctica que postula la búsqueda y promoción del bien común¹⁶.

Si esta aseveración resulta adecuadamente formulada, y así lo entendemos, podremos afirmar sin mucho margen para el error, no sólo que la concepción de la justicia de FINNIS es notoriamente singular sino que se aleja de los fundamentos tradicionales que aquella noción encontraba en los manaderos del iusnaturalismo clásico.

Lo especialmente novedoso de este planteamiento es la relación que FINNIS establece entre el deber moral de atender el bien común y la idea de justicia. La justicia pasa a concebirse sólo como correlato de ese deber previo. Sin embargo, y a modo de ejemplo, si la justicia finnisiana se configura alrededor de las características de alteridad, deber e igualdad¹⁷, bien podría ocurrir que se dejara al propio agente fuera de su órbita, aún cuando este participara al lado de otros miembros de la comunidad; lo cual no parecería deseable, según ha señalado BOURKE¹⁸.

Esto nos lleva a concluir que el deber de defensa del bien común, implica la justicia, como refería MASSINI; pero no se funda en ella¹⁹.

3.- Contrastes entre Finnis y el realismo jurídico clásico en torno a la idea de justicia.

Según mi parecer, en el planteamiento de FINNIS, el acto de justicia también es un acto segundo (una “implicación”) con respecto de un primero que no es tanto el derecho –lo suyo, lo justo, como hemos visto en el caso de HERVADA- cuanto el deber de defensa del bien común. Así, refiere Finnis:

“It is often, however, though not inevitably or irremediably, a hindrance to clear thought when the question is: What *are* the demands of justice? The aspects of human well being are many”²⁰ ó “The common good, which is the object of all justice...”²¹.

¹⁶ En este sentido, MASSINI, C., *La Ley Natural y su interpretación contemporánea*, 2006, p.253.

¹⁷ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, pp. 161-162.

¹⁸ BOURKE, V., “Justice as Equitable Reciprocity: Aquinas Updated.” *Am. J. Juris.* , vol. 27, 1982, p. 27: “That means that justice is not merely for the good of others: it is directed to the good of all parties, including the agent, in any interpersonal transaction”.

¹⁹ En este sentido, pero desde una posición adscrita al realismo jurídico clásico, HERVADA también se refiere a que el acto de justicia sea un acto segundo, ya que esta sigue al derecho; en opinión del profesor de Navarra, el derecho preexistiría a la justicia. De esta manera, si la justicia consiste en dar a cada uno su derecho –lo suyo, lo justo-, para que haya un acto de justicia debe haber un derecho constituido. El acto de justicia es pues un acto segundo en la medida en que presupone el acto de constitución del derecho, el cual sería el acto primero” Cfr.,HERVADA, J., “Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico”, *Persona y Derecho*, vol. 18, 1988, p. 289 y pp. 289-290.

²⁰ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 210.

²¹ *Ibidem*, p. 168.

No obstante, reservando ambos planteamientos la calidad de *actos segundos* para la justicia, el realista jurídico clásico, atribuye al derecho una condición, como se ha indicado, de primer acto. Así, dice HERVADA:

“Porque el *iustum* –o sea, el *ius* o derecho- es el objeto de la justicia...”²².

El profesor navarro aporta un argumento etimológico en orden a establecer la secuencia entre ambos *actos*:

“*Ius* sirve para designar el objeto del arte del derecho: es lo que determina y dice el jurista. De *ius* derivan *iustum* y *iustitia*. Justicia es la virtud del *ius* y *iustum* es el mismo *ius* en cuanto es obrado por la justicia...”²³.

Hay otro elemento que diferencia el planteamiento realista apuntado, con el finnisiano. Para HERVADA, como genuino realista que es, “lo suyo, lo justo, el derecho o *ius* es una cosa”²⁴. Sostiene que la fórmula de la justicia se desglosa en tres partes: primera, *dar*; segunda, *a cada uno*; tercera, *lo suyo*. Y dar no quiere decir, en ningún caso, *deber dar*; no se puede cambiar la fórmula de la justicia por la de virtud que *debe dar* a cada uno lo suyo. Para Finnis, sin embargo, la justicia como acto segundo enlaza con el *acto primero* (la defensa del bien común) en términos deontológicos, de moralidad.

Resulta de ayuda para valorar la singularidad de la concepción de la justicia en la obra del autor australiano seguirla contrastando con el modelo tradicional de realismo jurídico, en un marco que podría mostrarnos un *acto tercero* en la secuencia sistemática de los dos modelos que estamos comparando²⁵.

Desde el planteamiento finnisiano, el concepto que aparecería en este tercer momento, sería el concepto de derecho, entendido como derecho subjetivo. El marco del presente trabajo no permite sino dar algunas apretadas pinceladas sobre este asunto que tiene especial relevancia dentro del contexto de la obra del australiano. Anotamos ahora, en primer lugar, que el sentido que atribuye Finnis a la idea de derecho es, primordialmente, el de derecho subjetivo²⁶; un *poder*, una *libertad*²⁷, o una “clase de

²² HERVADA, J., “Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico”, op.cit., p. 283.

²³ *Ibidem*, p. 283.

²⁴ *Ibidem*, p. 285.

²⁵ Recogemos en este punto la fructífera equiparación establecida por ORREGO: “A mi modo de ver, este libro (*Introducción crítica al derecho natural*, la obra de Javier Hervada en la que estas ideas quedan presentadas –Eunsa, Pamplona (ESPAÑA), 1993⁷ (primera ed. 1981)-), no obstante su carácter introductorio y quizás precisamente por eso, es equiparable, en cuanto a la coherencia con sus puntos de partida (...) a *Natural Law and Natural Rights* (Finnis)”, en ORREGO, C., “Aciertos y certidumbres”, *Persona y Derecho*, vol. 40, 1999, p. 113. Entre otros autores, LEGARRE contrasta también los planteamientos de ambos modelos. cfr. LEGARRE, S., “El concepto de derecho en John Finnis”, *Persona y Derecho*, vol. 40, 1999, p. 84.

²⁶ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, op.cit., p. 209: “There should be no question of wanting top ut back the clock back. The modern idiom of rights is more supple and, by being more specific in its standpoint or perspective, is *capable* of being used with more differentiation and precisión than the pre-modern use of “the right” (*jus*)”. En lengua española se han referido lúcidamente a la génesis histórica y conceptual de la noción de derecho subjetivo, entre otros, POOLE, D., en “Bien común y derechos”,

poder moral (*facultas*) que todo hombre tiene, ya sobre sus propios bienes ya respecto de aquello que le es debido”²⁸. En la lectura de la génesis conceptual de lo que FINNIS llama “el lenguaje moderno de los derechos” constatamos el importante protagonismo que este autor atribuye a SUÁREZ, en *Natural Law & Natural Rights*, y que suele descansar en la recurrente idea del distanciamiento de planteamientos del jesuita español con respecto a Santo Tomás, aunque con signo diverso, según el caso; podremos ver que, por un lado, se interpreta la evolución del pensamiento del jesuita con respecto a Santo Tomás, como una conquista del pensamiento moderno que es asumida como propia cuando tiene que fundamentar su personal teoría del derecho, y simultáneamente, podría ver SUÁREZ cómo FINNIS le imputa el cargo de haber oscurecido la verdadera teoría ética de Santo Tomás²⁹ gracias a una indebida interpretación suya que habría provocado un incorrecto entendimiento de la verdadera concepción de la ley natural hasta bien avanzado el siglo XX³⁰.

El derecho subjetivo constituiría el *tercer acto* del esquema sistemático de Finnis y ello como conclusión a la que se llega tras leer los elementos que componen sus propias idea de justicia³¹ y de bien común. En particular, define el bien común como “el bien de los individuos cuyo *beneficio*, derivado del cumplimiento del deber³² por parte

Persona y Derecho, vol.59, 2008, pp. 97-133 y GALLEGO, E., en *Fundamentos para una Teoría del Derecho*, DYKINSON, Madrid, 2003, pp.72-76.

²⁷ FINNIS se refiere a que la idea de este *poder* o *libertad* es la resultante de una transformación del significado primario del *jus* tomasiano, que queda referido, exclusivamente, al beneficiario de la relación justa; sobre todo a sus acciones y posesiones. Cfr. FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 207. Aquí se aprecia la herencia del concepto de libertad de nuevo cuño alumbrado por Guillermo de Ockham y que refiere, POOLE, D., en “Bien común y derechos”, *op.cit.* p. 103.

²⁸ SUÁREZ, F., *De Legibus*, I, ii, 5, cit. en FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 207.

²⁹ Tómese en consideración que uno de los propósitos aducidos por GRISEZ y FINNIS para justificar el nacimiento de la Nueva Escuela del Derecho Natural es el de rescatar la versión fidedigna de la teoría de la ley natural de Santo Tomás.

³⁰ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, pp. 45 y 47. GRISEZ ya había esbozado este mismo planteamiento en su trabajo considerado por muchos como fundacional de esta escuela de pensamiento dentro de un exclusivo contexto filosófico-moral: “Suárez se refiere a los pasajes donde Sto. Tomás trata del alcance de la ley natural. Sin embargo, aun consciente de que Santo Tomás incluye en ella tanto los consejos como los preceptos, Suárez imita su atención a los asuntos de estricta obligación: “Pero propiamente nosotros investigamos acerca de los preceptos” Y Suárez nunca se pregunta por qué da un alcance más reducido a la ley que el que dio Sto. Tomás (...). Suárez, al igual que la mayoría de los intérpretes posteriores de Sto.Tomás, considera que la bondad o maldad moral depende sólo de la conformidad o disconformidad entre la acción y la naturaleza, y sostiene que la obligación de hacer lo uno y de evitar lo otro surge de la imposición de la voluntad de Dios (cita a SUÁREZ, F., *De Legibus*, II, 7,11), GRISEZ, G., “El primer principio de la razón práctica” (trad. POOLE, D.), *op. cit.*, pp. 310 y 311.

³¹ Finnis define la justicia en términos de exigencias de razonabilidad práctica que existen porque la persona debe realizar y defender los bienes humanos en el ámbito comunitario. Para su configuración no acude a criterios etimológicos (no hay referencias al *iustum*) ni realistas (*res*). Tras esa definición, el australiano prosigue la explicación de la justicia a través de de su descomposición en tres elementos: a) Alteridad, b) *Debitum*-cuya consecuencia es el derecho-, y c) Igualdad. (FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 162).

³² Finnis indica que el concepto de deber, obligación o exigencia, desempeña un rol más explicativo y estratégico que el concepto de derechos, FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 210.

de otros, constituye su *derecho* porque les es *exigido* a esos otros en justicia”³³. En contraposición con esta idea, HERVADA sostiene que el derecho subjetivo no es derecho en sentido primario, sino una consecuencia del *ius* (el objeto de la justicia), que recibe el nombre de derecho por analogía de atribución³⁴.

La comparación con el modelo sistemático de HERVADA sigue siendo válida para extraer más conclusiones a la hora de delimitar el planteamiento finnisano. Si pensáramos en un *tercer acto* para cerrar la representación del diseño realista podríamos referirnos a la equidad. Para este autor, el derecho es el arte de lo justo y lo equitativo, siendo la equidad el arte de armonizar la justicia con las otras virtudes que regulan las relaciones humanas; y todo ello, “en virtud de que la justicia no puede ser contemplada aisladamente, sino en el contexto general de las relaciones humanas y del bien común”³⁵. Muy claramente afirma que “la función de la equidad es mejorar la justicia”³⁶ y, por lo tanto, favorecer el bien común³⁷.

Tan sólo para acabar, haré una breve mención a algo que ya ha quedado bosquejado, y que no obstante ser merecedor de un tratamiento que este trabajo no puede recoger, debe al menos ser aludido con el propósito de contextualizar la teoría de la justicia del australiano dentro de su planteamiento iusfilosófico general. Para ello me seguiré valiendo de la ayuda que me está brindando poder acudir al contraste con HERVADA.

La filosofía jurídica de FINNIS es una de las tres patas de una mesa. Las otras dos patas serían, por un lado, una filosofía moral innovadora (inspirada en Grisez), y, por otro, una filosofía política con elementos tanto aristotélicos como de la moderna democracia liberal. No se trata de compartimentos estancos, ya que su mutua interrelación determina los contenidos respectivos de los demás; y de los resultados de estas relaciones obtiene Finnis los fundamentos necesarios para su aproximación al tema que, precisamente, da nombre al título de su obra: La ley natural y los derechos naturales.

Es por ello, que cuando Finnis tiene que plantearse las primeras cosas sobre la ley natural y los derechos naturales, sus puntos de referencia fundamentales sean las ideas del bien humano, la razonabilidad práctica y del derecho.

³³ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 210.

³⁴ HERVADA, J., “Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico”, *Persona y Derecho*, vol. 18, 1988, p. 289.

³⁵ *Ibidem*, p.298.

³⁶ *Ibidem*, p.299.

³⁷ Para el realismo con raigambre aristotélica, existe una diferencia de “justicias” entre la especie, podríamos decir, “legal” y otra “mejorada”, que sería lo “equitativo” (vid. GONZALEZ, A., “Dos versiones del derecho: La epiqueya en Aristóteles y en Kant”, *Persona y Derecho*, vol.46, 2002, p. 249). Esta diferencia se desdibuja en FINNIS, para el que toda justicia se relacionaría directamente con el bien común sin necesidad del concurso de la equidad, como factor de “corrección” (Vid. FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 165: “La teoría de la justicia es, en todas sus partes, la teoría de lo que, en líneas generales, se requiere para ese bien común”).

A la hora de ver explicados los tipos de conocimiento humano, una de las primeras clasificaciones con que nos solemos topar, es la que distingue entre conocimiento “especulativo o teórico”, cuyo fin sería el conocimiento de la verdad (cómo son las cosas), y conocimiento “práctico”, cuyo fin sería el conocimiento del bien (como deben ser las cosas en el ámbito humano). FINNIS nos recuerda que el contenido de *Natural Law & Natural Rights*, y por ende, de su teoría jurídica³⁸ trata, en su práctica totalidad, del ejercicio de la razón práctica en la ordenación de la convivencia humana y de la solución de los problemas que se puedan generar en ese ámbito.

¿Cuál es la descripción y valoración que hace Finnis del derecho? Para responder a esta pregunta el autor concluye que hay bienes humanos que sólo se pueden conseguir a través de: a) La ley humana, y de atender a b) Las exigencias de la razonabilidad práctica de la ley humana³⁹.

Para el oxioniense, el derecho es al mismo tiempo una ciencia social y una práctica social; y su objeto es práctico. Para saber qué es el derecho hay que atender a su finalidad. Y la finalidad es algo práctico. No hay una idea (digamos, platónica) de derecho a la que haya que acomodarse.

¿Cómo distingue FINNIS la práctica social del derecho de aquella otra que no lo es? Poniendo encima de la mesa, la idea de *caso central* (la realidad sin atenuantes, absolutamente considerada) frente a la de *casos periféricos* o aguados (significan esa realidad por participar de sus propiedades en alguna medida). Usa la herramienta de la analogía que utilizó Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*.

Con este rudimento, FINNIS se propone valorar si el derecho injusto es derecho en alguna medida, o si, como dice HERVADA, el derecho injusto es corrupción del derecho y por tanto no se le puede considerar tal. Es en este punto en el que el australiano ofrece un punto de encuentro entre el positivismo y el iusnaturalismo; lo cual conlleva, a su vez, que muchos autores lo ubiquen a medio camino entre ambas tradiciones.

Con todo el riesgo que entraña cualquier generalización, se podría resumir que para el iusnaturalismo clásico, el derecho es lo que los juristas romanos llamaron *ius*. El *ius* es lo justo –el *to dikaion* aristotélico–, que es aquello que se obra o practica por el hombre en función de la virtud. Esa virtud es la otra parte de la idea de justicia arisotélica: *-dikaiosyne-*⁴⁰, y ello en virtud –valga la redundancia– de la operatividad impuesta por la voluntad en dirección hacia lo justo. El objeto de la justicia, como virtud, es el derecho; no un deber (genérico u orientado hacia el bien común), ni un derecho subjetivo, sino dar, a cada uno la misma cosa justa; y cuando este ejercicio se revela insuficiente en orden a la preservación del bien común, debe entrar a actuar la equidad, que es de otra especie.

³⁸ Y por extensión, de su teoría de la justicia.

³⁹ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 3

⁴⁰ HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, EUNSA, Pamplona, 2000³ (primera ed. 1992), pp.102-103.

Para Finnis, el derecho es, principalmente (el caso focal), la práctica social de la coordinación autoritativa de conductas mediante reglas. El objeto de la justicia o exigencia de la razonabilidad práctica en el orden comunitario es el deber de preservar y promover el bien común; a resultas de este deber quedaría configurado el derecho (en su versión subjetiva, como “poder para exigir”). Ese deber es el correlato de la idea de justicia en Finnis. Le equidad no sería necesaria al estar implícita dentro de una idea de justicia con esa orientación directa hacia el bien común.

Los elementos que integran el concepto de derecho del profesor de Oxford son: a) Reglas producidas de acuerdo con normas jurídicas regulativas, b) Por una autoridad determinada y efectiva, c) Para una comunidad completa, d) Apoyada por sanciones establecidas de forma estipulada, e) Dirigidas a resolver razonablemente cualquier problema de la comunidad, f) Para el bien común, y g) De una manera adaptada al bien común.

Para Finnis, el caso central del derecho serían las normas y no la cosa justa, y el derecho natural no es derecho en sentido focal sino analógico. Por eso se considera a Finnis por varios autores como legalista o normativista. La juridicidad del derecho natural es algo no demasiado tratado por Finnis.

4.- La justicia finnisiana y su relación con la virtud.

Aristóteles distingue claramente entre la idea de justicia, como virtud o hábito (*dikaiosine*), de lo que es justo, propiamente (*to díkaion*). Finnis parte de este planteamiento del estagirita y concluye que mientras la primera acepción se refiere a lo justo *qua* legal (conforme a la pauta), la segunda se orienta hacia lo justo *qua* igual (conforme a la porción propia).

En la primera versión de *Natural Law & Natural Rights* Finnis hace hincapié en la segunda acepción, aunque se refiere de soslayo a la primera⁴¹. Se ha percibido por algunos autores un cierto rechazo inicial de Finnis en referirse a la justicia en términos de virtud para concentrarse en la segunda perspectiva⁴².

⁴¹ Santo Tomás, en cambio, recoge su principal tratado sobre la justicia allí donde trata, de forma más profunda, las virtudes. Vid. *Summa Theologiae*, II-II, qq. 58-122. Es en este ámbito donde el aquinate trata la virtud de la justicia y sus virtudes anejas, de forma preferencial. En este sentido, BOURKE, V., “Justice as equitable reciprocity: Aquinas updated” *Am. J. Juris.*, 27, 1982, pp. 19 y 25. Igualmente, HOCEVAR, M., “La justicia según John Finnis”, *Universidad de los Andes, DYKAIOSINE 18*, vol.10, 2007, pp. 50: “Aunque la justicia general es un hábito o inclinación a actuar de cierto modo, Finnis, en general, prefiere no hablar de ella en términos de virtud. Más que una virtud o aspecto del carácter, para Finnis la justicia es más bien una consecuencia o el resultado de actuar correctamente. Lo que interesa a nuestro autor en las deliberaciones prácticas no tiene que ver con la virtud. Lo que necesitamos en la acción moral es entender lo que la razón exige y qué acciones son coherentes con los primeros principios prácticos que nos orientan al bien”.

⁴² FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 102: “...it is all well for Aristotle to assert that ethics can be satisfactorily expounded only by and to those who are experienced and wise and indeed of good habits(...) Such assertion can scarcely be denied. But they are scarcely helpful to those who are wondering whether their own view of what is to be done is a reasonable view or not”.

No obstante parecer ser cierta la apreciación indicada, ha de reflejarse que desde 1980, Finnis ha cambiado de opinión sobre este particular, y así lo refleja en su Postcript de la segunda edición de *Ley Natural y Derechos naturales*⁴³.

5.- Conclusión.

Las líneas que anteceden son el resultado de mi pretensión de presentar algunos de los aspectos más singulares de la teoría de la justicia de John Finnis, según quedaría ésta recogida en las dos versiones que se han publicado de *Natural Law and Natural Rights*, y que se insertaría en la corriente de pensamiento iniciada por Grisez. Para ello, se ha expuesto la trabazón sistemática de la noción de justicia en el marco de acompañamiento de los elementos básicos de la propia teoría de la justicia finnisiana, y esta, dentro del más general planteamiento iusfilosófico del autor. Para ello, he tenido la suerte de poder contar con el modelo realista clásico hervadiano, que me ha servido para un fructífero e iluminador contraste.

El amplio y profundo campo conceptual que maneja el emérito profesor de Oxford a la hora de fundamentar sus conclusiones y su presentación en un esquema sistemáticamente completo han hecho que la investigación de las novedades que el planteamiento de la ley natural que este autor nos presenta, haya supuesto para mí un gran disfrute intelectual y ocasión de aprendizaje⁴⁴.

⁴³ FINNIS, J., *Natural Law & Natural Rights*, *op.cit.*, p. 460: "(...) the book could with advantage have given more attention to virtue as stability of disposition, shaped up by choices as lasting, i.e. as an immanent, intransitive effect of choosing, the virtuous and virtue-making choices being those guided accurately by practical reasonableness"

⁴⁴ NOTAS:

1. En el texto se han recogido en inglés las referencias al texto original de *Natural Law & Natural Rights*. En algunos casos, y por dar consistencia al relato en español, se ha optado por presentar traducidas las referencias y/o citas correspondientes; para esta labor me he apoyado en la versión de la obra traducida por Cristóbal Orrego (FINNIS, J., *Ley Natural y Derechos Naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000).
2. Finnis se ha referido al tema de la justicia tras la publicación de *Natural Law & Natural Rights*. Este trabajo se centra, como se ha indicado, en la exposición que de la justicia se incluye en la citada obra por dos razones: a) Es su obra más importante y la que constituye el armazón de la teoría jurídica de la corriente de pensamiento en la que el concepto de justicia se integra, y b) Es en el contexto de esa obra donde se pueden analizar mejor las relaciones, aportaciones y coherencias entre los distintos elementos y planteamientos que sirven de soporte a la noción de justicia de John Finnis.