

EL PENSAMIENTO IUSFILOSÓFICO DE JOHN FINNIS: INTRODUCCIÓN Y BREVES CONSIDERACIONES

THE LEGAL PHILOSOPHY OF JOHN FINNIS: INTRODUCTION AND BRIEF REFLECTIONS

Juan Gavín Sebastián
Doctorando en Filosofía del Derecho
Universidad de Zaragoza (España)
jgavinsebastian@gmail.com
 orcid.org/0009-0008-6420-9109

Recepción: 7.ago.2025 / Aceptación: 7.oct.2025

CITAR COMO: Gavín Sebastián, J. (2025). El pensamiento iusfilosófico de John Finnis: introducción y breves consideraciones. *Revista de Derecho aragonés*, 31, 127-172
DOI: 10.26754/ojs_deara/deara.12223

RESUMEN

El profesor australiano John Finnis es uno de los máximos exponentes del iusnaturalismo contemporáneo, así como el referente más destacado de la conocida como Nueva Teoría del Derecho Natural. Su filosofía del Derecho explora la autoridad moral y la función del Derecho partiendo del razonamiento práctico de los sujetos a la ley y de los bienes humanos que Finnis identifica como básicos. Se adentra, igualmente, en el eterno problema de las leyes injustas y en la definición del concepto de Derecho. Este estudio pretende ofrecer una introducción general a su pensamiento, así como algunas reflexiones críticas sobre su teoría del Derecho.

Palabras clave: John Finnis, Derecho natural, Nueva Teoría del Derecho Natural, iusnaturalismo, autoridad moral.

ABSTRACT

Australian professor John Finnis is one of the leading figures of contemporary iusnaturalism, as well as the most prominent representative of the New Natural Law Theory. His legal philosophy explores the moral authority and function of law based on the practical reasoning of those subject to it and on those human goods which Finnis identifies as basic. Moreover, he addresses the enduring problem of unjust laws and the definition of the concept of law. This paper aims to provide a general introduction to his thought, along with some critical reflections on his legal theory.

Keywords: John Finnis, Natural law, New Natural Law Theory, Iusnaturalism, Moral Authority.

SUMARIO:

I. INTRODUCCIÓN. II. PRINCIPALES APORTACIONES DE JOHN FINNIS A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO. 1. ¿POR QUÉ EL DERECHO? A. *Los bienes básicos*. B. *Las exigencias de la razonabilidad práctica*. C. *La necesidad de la autoridad*. D. *El Derecho en buen estado como instrumento de coordinación*. 2. EL CASO CENTRAL DEL DERECHO. 3. LEX INJUSTA ¿NON EST LEX? LA OBLIGATORIEDAD DEL DERECHO. III. COMENTARIOS ACERCA DE LA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL DE JOHN FINNIS. 1. ¿UNA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL O UNA TEORÍA NATURAL DEL DERECHO? 2. MÉRITOS Y DEBILIDADES DE LA TEORÍA DEL DERECHO DE JOHN FINNIS. A. *Sobre la autoevidencia de los bienes básicos*. B. *Sobre los conflictos entre bienes básicos y su jerarquización*. C. *Sobre el caso central del Derecho*. D. *Sobre el fundamento teológico de las exigencias de la razonabilidad práctica*. IV. CONCLUSIÓN. V. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

John Mitchell Finnis (28 de julio de 1940, Adelaida, Australia) es un pensador que no deja indiferente a nadie. Considerado por algunos como «el más importante representante de la teoría clásica de la ley natural en el mundo anglosajón»¹, cumple a la perfección con la misión del filósofo, también del filósofo del Derecho: forzar al lector a (re)pensar el porqué de las cosas, a (re)plantearse ideas nuevas y antiguas, con el objetivo final de profundizar en el conocimiento de la naturaleza humana, así como de las actividades y fenómenos que nos rodean, incluido el Derecho.

En efecto, la obra y el pensamiento de Finnis han sido objeto de sonadas controversias. A principios del año 2019, más de seiscientas personas pidieron la

¹ Prólogo de Javier Saldaña Serrano a la obra FINNIS, John, *Estudios de Teoría del Derecho natural*, Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM, México D.F., 2017, p. X.

destitución del profesor por sus opiniones en materia de moral sexual, concretamente, por sus puntos de vista acerca de la homosexualidad². En sus conferencias en la universidad, cuando llegaba el turno de preguntas,

el nivel de los ataques que recibía era en ocasiones fenomenal y, en algunos de los foros a los que lo convocaban, su presencia era garantía de que se gestaría una pequeña gresca intelectual después de su conferencia. Pero lo más llamativo eran el coraje, la perseverancia y la calma con las que mi querido profesor respondía, sin ceder un centímetro jamás³.

Finnis también ha encontrado críticos entre quienes, en principio, debían ser sus aliados intelectuales: los defensores del iusnaturalismo más clásico. El esfuerzo del profesor de Oxford por «hacer accesible esa tradición a los estudiantes secularistas formados en las ideas de David Hume y Bertrand Russell», le llevó a adoptar «un estilo de argumentación y presentación de las ideas que se aleja de los más habituales en el marco de esa tradición»⁴, y que no siempre gustó a los más «ortodoxos».

Llama la atención, por otra parte, que un jurista como Finnis, defensor a ultranza del iusnaturalismo, tuviera a Hart como maestro, quien, no obstante sus diferencias y las críticas de aquel a sus teorías, tuvo un gran aprecio intelectual por él.

Después de esto casi no es necesario justificar el interés en zambullirnos en el estudio de sus ideas, con vistas a descubrir, entre otros asuntos, si John Finnis es un prodigo de la filosofía del Derecho, un peligroso reaccionario o ambas cosas.

John Finnis ha pasado la mayor parte de su vida académica como profesor en Oxford, donde se radicó definitivamente a finales de los años setenta, con estancias en otros lugares como Malawi, Estados Unidos, o Australia⁵. Concluidos sus estudios de grado, ganó una prestigiosa beca que le permitió ir a estudiar a la Universidad de Oxford, donde H.L.A. Hart, quien tenía a su cargo la cátedra de Filosofía del Derecho desde 1952, le dirigiría su tesis doctoral⁶. La influencia de Hart fue decisiva en su obra: adoptó su estilo analítico, dedicó buena parte de su trabajo a criticar el pensamiento de su maestro⁷, y fue el propio Hart quien le

² Artículo de Nueva Revista, disponible en: <https://www.nuevarevista.net/campana-para-apartar-de-oxford-al-profesor-finnis-por-sus-teorias-sobre-la-homosexualidad/> [Consulta: 9 marzo 2025].

³ LEGARRE, Santiago, «John Finnis, el profesor», *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol. 3, nº. 2, 2019, pp. 164-175, la cita en p. 170.

⁴ MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 71, 2014, pp. 229-256, la cita en p. 233.

⁵ LEGARRE, Santiago, «John Finnis, el profesor», *op. cit.*, p. 165.

⁶ *Ibidem*, p. 171.

⁷ Aunque aquí me refiero a Hart como «maestro» de Finnis, en realidad al único al que este ha reconocido como su «maestro» fue Germain Grisez, con quien colaboró estrechamente (LEGARRE, Santiago, «John Finnis, el profesor», *op. cit.*, p. 167).

animó a escribir su primer y más importante libro⁸, a saber, *Natural Law and Natural Rights*, publicado en 1980⁹.

Para entender el pensamiento del australiano es necesario destacar que, todavía siendo un joven filósofo, se convirtió al catolicismo bajo la influencia de filósofos clásicos y santos cristianos. Y lo hizo en medio de un ambiente dominado por el secularismo que hasta el momento él mismo había suscrito. No obstante, no es que su redescubrimiento de la fe le llevara a ver el mundo de forma distinta, sino, más bien, al contrario: fue la razón y el razonamiento lo que le llevó a la fe, fue la reflexión sobre el mundo lo que condujo a Finnis a concluir que hay más cosas que pueden ser entendidas de las que son inmediatamente perceptibles con los sentidos, y que es posible establecer una relación de comunicación y amistad con la fuente trascendente de todo sentido y valor¹⁰. Así, Finnis colaboró con German Grisez en los trabajos preparatorios de las encíclicas de Juan Pablo II *Veritatis Splendor* y *Evangelium Vitae*¹¹, así como en las modificaciones que Grisez había esbozado al primer borrador del *Catecismo de la Iglesia Católica*¹².

Entre 1967 y 2020, John Finnis escribió cinco libros (*Natural Law and Natural Rights*, *Fundamentals of Ethics*, *Moral Absolutes*, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* y *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, este último en colaboración con Germain Grisez y Joseph M. Boyle) y más de doscientos artículos sobre temas variadísimos¹³. En 2011, Oxford University Press publicó una colección de ciento seis artículos selectos de Finnis en cinco volúmenes¹⁴: *The Collected Essays of John Finnis*.

Pese a su singular relevancia en el panorama iusfilosófico anglosajón, ha sido un autor relativamente poco trabajado en España. En efecto, hasta la fecha no han sido traducidas al español la mayoría de sus obras. Destacaremos aquí la traducción al castellano de *Natural Law and Natural Rights*, realizada por Cristóbal Orrego para la editorial argentina Abeledo Perrot en el año 2000¹⁵. Además, en el año

⁸ GEORGE, Robert P., «Introduction. The achievement of John Finnis» en *Reason, Morality and Law*, GEORGE, Robert P. y KEOWN, John (coords.), Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 1-8, la cita en p. 3.

⁹ La traducción de las citas de este libro, así como la de todos aquellos artículos que han sido consultados en su idioma original (inglés), ha sido realizada por el autor de este trabajo. En adelante, por tanto, entiéndase que todas las citas, textuales o no, que lleven vinculadas una obra con título en inglés, han sido objeto de traducción propia.

¹⁰ GEORGE, Robert P., «Introduction...», *op. cit.*, p. 7.

¹¹ Encíclica de Juan Pablo II, publicada en marzo de 1995, sobre el carácter inviolable de la vida humana, en la que el Papa se opone al aborto, al uso de anticonceptivos, la eutanasia o las técnicas de reproducción asistida.

¹² GRIZEZ, Germain, «My collaboration with John Finnis», *Prudentia Iuris*, nº. 77, 2014, pp. 125-128, la cita en p. 125.

¹³ LEGARRE, Santiago, «John Finnis, el profesor», *op. cit.*, p. 173.

¹⁴ Para la elaboración del presente trabajo, se ha estudiado el volumen IV de esta colección, que recoge los artículos de Finnis sobre filosofía del Derecho, llevando este tomo por título, de hecho, «*Philosophy of Law*».

¹⁵ FINNIS, John, *Ley Natural y Derechos naturales*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2000. La tirada fue de pocos ejemplares, de manera que es una obra de difícil acceso. Es por eso por lo que las citas de este trabajo estarán referidas a la obra en su lengua original, el inglés.

2017 el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México publicó *Estudios de teoría del Derecho natural*¹⁶, editado por Javier Saldaña Serrano y Carlos Ignacio Massini-Correas, que reúne algunos de los más relevantes trabajos de John Finnis acerca de la teoría del Derecho, sobre todo del Derecho natural. También existe una traducción de Gabriel García Norro a otro de los libros de Finnis, *Absolutos Morales*¹⁷, publicado por la editorial EIUNSA. Cabe añadir que la revista *Persona y Derecho* dedicó dos números¹⁸ en el año 2020 a celebrar los 40 años desde la publicación de *Natural Law and Natural Rights*.

La intención de este trabajo es, por tanto, acercar a los lectores el pensamiento iusfilosófico del profesor de Oxford, ofreciendo una introducción a sus principales ideas en el ámbito de la filosofía del Derecho, así como una visión crítica de estas. Nos centraremos en su principal obra, *Natural Law and Natural Rights*¹⁹, donde se presenta su teoría del Derecho como parte de un sistema de pensamiento más amplio, que parte de la moral y se acerca finalmente a la teología. La mayoría del resto de trabajos de Finnis amplían o desarrollan aspectos que ya se intuyen en este libro. Por eso, al exponer en los próximos apartados las principales aportaciones del australiano, nos referiremos principalmente al contenido de este libro, aunque acudiremos a otras fuentes (suyas y de otros autores) para completar el estudio.

En primer lugar, trataremos de reproducir el cuidadoso razonamiento que le lleva a afirmar que el Derecho es necesario. Más adelante, nos detendremos a explicar en qué consiste su teoría del caso central del Derecho. A continuación, analizaremos cuál es la visión de Finnis acerca de la obligatoriedad moral del Derecho, qué tratamiento da a las leyes injustas, y cómo entiende él la afirmación «*lex injusta non est lex*». Concluiremos con algunas consideraciones acerca de su pensamiento, resaltando los méritos y debilidades más importantes de este.

II. PRINCIPIALES APORTACIONES DE JOHN FINNIS A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

1. ¿POR QUÉ EL DERECHO?

El razonamiento de Finnis puede dividirse en cuatro grandes movimientos²⁰: 1) constata que ciertos bienes se presentan al hombre de forma autoevidente como

¹⁶ FINNIS, John, *Estudios de Teoría del Derecho natural*, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, México D.F., 2017.

¹⁷ FINNIS, John, *Absolutos Morales*, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, Barcelona, 1992.

¹⁸ Concretamente, me refiero a los números 82 y 83 de la revista.

¹⁹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

²⁰ RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El iusnaturalismo de John Finnis», *Anuario de filosofía del Derecho*, tomo X, 1993, pp. 375-406, la cita en p. 377.

valores o *bienes básicos*, dando sentido a cualquier actividad humana que los persiga; 2) especifica una serie de *exigencias de la razonabilidad práctica*, que son reglas que indican la forma en la que es razonable perseguir esos bienes básicos, y que llevan a descubrir el Derecho natural (moral); 3) demuestra que la satisfacción de estas exigencias requiere la existencia de comunidades con una autoridad respetada; 4) reflexiona acerca de la obligatoriedad moral del Derecho emanado de esa autoridad.

A. Los bienes básicos

Comenzando por los bienes básicos, Finnis observa que los seres humanos somos capaces de captar la existencia de ciertos valores, de ciertos bienes que es bueno tener, o en los que es bueno participar, con independencia de toda circunstancia particular que acompañe al acto o al momento en el cual el sujeto se dio cuenta de la existencia de ese bien²¹. Por ejemplo, una persona que comienza su primera relación de amistad percibe que la amistad es un valor en el que es bueno participar, y ello con independencia de que se refiera a su amistad concreta con esa persona, la de otros con otras personas, etc. Y cuando, en el contexto de esta relación con su amigo, se intente explicar a sí mismo o a otro por qué actúa de una manera concreta, se dará cuenta de que se referirá a la amistad como un móvil suficiente para su actuación. Puede decir «lo hago por conservar nuestra amistad», o «lo hago porque es mi amigo», y esa será una explicación suficiente. Y cualquier persona razonable considerará que alguien, ese niño, por ejemplo, que tiene un amigo, está mejor que alguien que no tiene ningún amigo. Así nos damos cuenta de que la afirmación «es bueno tener un amigo» es aplicable no solo a uno mismo o a la relación concreta que me concierne en un momento puntual, sino en general, en relación con un infinito abanico de situaciones, y para cualquier persona²².

El ejemplo anterior sobre la amistad trata de ilustrar qué es para Finnis un bien o valor básico²³. Decir que la amistad es un valor básico no significa decir que todas las relaciones de amistad son igualmente valiosas, ni que para todas las personas la amistad sea igualmente valiosa, ni que la amistad sea la única forma de bien, o el bien supremo. Tampoco significa por sí mismo que la amistad sea un valor moral, en el sentido de que la afirmación «la amistad es buena» sea una proposición moral que implique que la amistad debe ser perseguida. Además, cuando hablamos aquí de la amistad como un bien básico, nos referimos a

²¹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 61.

²² *Ibidem*.

²³ En *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 61 ss., Finnis utiliza el conocimiento como ejemplo ilustrativo de qué es un bien básico y qué implica eso. He preferido utilizar el ejemplo de la amistad para demostrar que lo que nuestro autor afirma del conocimiento vale para cualquier otro bien básico de los propuestos por él.

aquella que es deseada por sí misma, no por servir como medio para alcanzar otro fin, como lograr un mejor puesto de trabajo, poder veranear en la casa de vacaciones del amigo, etc. Afirmar que la amistad es un bien básico es, tal como apunta Finnis acerca de otro bien (el conocimiento), simplemente decir que

la referencia a la búsqueda del conocimiento hace inteligible (aunque no necesariamente razonable, teniendo en cuenta los demás factores) cualquier actividad y compromiso humano particular envuelto en esa búsqueda²⁴.

Así, los bienes básicos, por constituir cada uno de ellos un aspecto irreductible del perfeccionamiento de las personas humanas, delimitan el ámbito de la acción inteligente, en el sentido de que «cualquier otra cosa que hagamos que, de algún modo, no realice uno de estos bienes es desatinada»²⁵.

Los bienes básicos, por tanto, deben ser entendidos como *razones para la acción*, como bienes en los que infinitas personas pueden participar de infinitas formas y maneras, más allá de cualquier objetivo que una persona concreta pueda perseguir, dando sentido a una infinidad de metas particulares²⁶. Aseveraciones como «la amistad es algo que es bueno tener», son formulaciones de un principio práctico (aún no de una obligación moral), en la medida en que cualquier declaración de este tipo puede ser el punto de partida a la hora de razonar acerca de qué hacer, y por eso diremos que son principios de la razonabilidad práctica²⁷.

Los principios que así expresan los valores básicos, formulando razones reales e inteligentes para actuar, son principios²⁸ prácticos básicos premorales. Son los primeros principios del Derecho natural. Y decimos que son premorales porque no tienen fuerza moral hasta que no se aplican a determinados proyectos, disposiciones o acciones²⁹, sino que, simplemente, orientan el razonamiento práctico de uno y pueden encontrar aplicación en principios prácticos y premisas mucho más concretos³⁰.

Finnis es consciente de que puede parecer estar incurriendo en la falacia naturalista, pasando de un enunciado sobre el ser a otro acerca del deber ser, pues

²⁴ *Ibidem*, p. 62.

²⁵ FINNIS, John, *Absolutos Morales*, *op. cit.*, pp. 46-47.

²⁶ FINNIS, John, «Natural Law and Legal Reasoning», *Cleveland State Law Review*, vol. 38, 1, 1990, pp. 1-13, la cita en p. 2.

²⁷ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 63.

²⁸ Conviene intentar clarificar la relación entre bienes, principios y razones. Los bienes básicos son aspectos del perfeccionamiento humano y, en cuanto tales, ofrecen razones para actuar en orden a participar en ellos. Dicho de otro modo, pueden concebirse como razones inteligibles para la acción. Por su parte, los primeros principios del Derecho natural dirigen el razonamiento práctico y, por tanto, la acción humana, hacia la participación en los bienes básicos, de modo que la conducta se ajuste a las razones que dichos bienes proporcionan.

²⁹ *Ibidem*, p. 101

³⁰ *Ibidem*, p. 63.

podría acusársele de deducir razones para la acción partiendo de una visión concreta de la naturaleza humana. Es decir, pareciere que lo que Finnis sostiene es que como él observa que la amistad es algo que favorece la realización del ser humano, debe buscarse la participación en el valor de la amistad. El australiano se defiende aclarando que, aunque formular los bienes humanos básicos supone proponer una visión de la naturaleza humana, no pretende deducir razones para la acción de esa visión, sino que:

Más bien, una explicación plena de la naturaleza humana solo puede ser dada por alguien que entiende los bienes humanos de forma práctica, esto es, como razones para la elección y la acción, dando pleno sentido a sentimientos, espontaneidades y comportamientos³¹.

Finnis, tras preguntar al lector cuáles son los aspectos básicos de su bienestar, para que así descubra cuáles son los principios básicos de su razonamiento práctico³², propone una lista de bienes básicos que no pretende ser definitiva ni exhaustiva³³, aunque él sí que piensa que el resto de bienes son combinaciones de los siete que ahora se van a enumerar, que por eso son básicos: vida, experiencia estética, amistad o sociabilidad, religión, razonabilidad práctica, juego y conocimiento. El filósofo oxonense argumenta que estos bienes son autoevidentes, que no pueden reducirse a otros más básicos ni considerarse medios para lograr cualquiera de los demás bienes³⁴, y que son todos igualmente importantes, en el sentido de que no puede establecerse una jerarquía objetiva entre ellos³⁵, aunque, claro, cualquiera de nosotros puede elegir razonablemente tratar a uno de ellos como el más importante en su vida³⁶.

³¹ FINNIS, John, «Natural Law and Legal Reasoning», *op. cit.*, p. 2. De forma similar, en *Absolutos Morales* Finnis afirma que: «Una sólida teoría moral no deduce normas morales de algún conocimiento previo de la naturaleza humana, sino más bien de una comprensión de los aspectos básicos del perfeccionamiento humano» (FINNIS, John, *Absolutos Morales*, *op. cit.*, p. 31).

³² FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 85.

³³ *Ibidem*, p. 92. Prueba del carácter no definitivo de la lista es que el propio Finnis la modificó en el *Postscript* de la segunda edición de *Natural Law and Natural Rights*, incluyendo como bien básico el matrimonio, entendido como «la asociación sexual de un hombre y una mujer que, aunque supone tanto la amistad entre los esposos como la procreación y educación de sus hijos, parece tener un sentido y un beneficio compartido que no es reducible ni a la amistad ni a la transmisión de la vida y, por tanto [...], debe ser reconocido como un bien humano básico distinto» (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *Second Edition*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 448).

³⁴ De acuerdo con Robert P. George, seguramente el más prominente discípulo de Finnis en la actualidad, los bienes básicos ni siquiera pueden ser comprendidos como medios para alcanzar la realización humana integral a la que conducen, sino que son aspectos constitutivos de las personas a quienes realizan (GEORGE, Robert P., *Making men moral: civil liberties and public morality*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 14-15). Para una definición más o menos satisfactoria del concepto de realización humana integral, se recomienda ver las páginas 15 y 16 de la obra de Robert P. George a la que nos acabamos de referir, aunque no deja de ser un concepto ciertamente difícil de entender.

³⁵ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 92.

³⁶ *Ibidem*, p. 93.

*B. Las exigencias de la razonabilidad práctica*³⁷

Decíamos antes que los primeros principios del Derecho natural, o principios prácticos básicos, no tienen fuerza moral hasta que no se aplican a proyectos concretos, pues hay, al menos, siete bienes básicos e incontables formas de participar en cada uno de ellos³⁸. Además, nuestra vida está temporalmente limitada y nos vemos obligados a descartar unos proyectos para escoger otros, a decantarnos por centrarnos más en unos bienes básicos en detrimento de otros, etc. El pintor, por ejemplo, se concentra más en la experiencia estética que en el conocimiento. El sacerdote más en la religión que en el juego. Al descubrir la existencia de los bienes básicos y la multitud de caminos por los que podemos optar para participar en cada uno de ellos, nos encontramos con el problema de la decisión inteligente: ¿qué debo hacer? ¿qué descarto? El hecho de poder y tener que responder a esta pregunta, decidiendo la forma concreta en la que participamos en unos u otros bienes, es lo que nos hace reconocernos como seres libres y responsables³⁹.

Apuntábamos también que uno de los bienes básicos es el bien de la razonabilidad práctica. Finnis lo define como «ser capaz de aplicar efectivamente la inteligencia a los problemas de elección de las acciones y estilo de vida propios, así como a la formación del propio carácter»⁴⁰. Pues bien, es precisamente participando en el valor básico de la razonabilidad práctica como podemos enfrentarnos a las cuestiones formuladas en el párrafo anterior. El problema de la razonabilidad práctica o, mejor dicho, el problema que esta trata de solucionar, es el de cómo aplicar concreta y correctamente los primeros principios premorales.

¿Cuándo podemos decir que una decisión es razonable desde el punto de vista de la razonabilidad práctica?⁴¹ Finnis presenta una serie de requisitos o exigencias que, si se cumplen, garantizan que la decisión es razonable, o, lo que es lo mismo, que el agente participa con esa decisión en el bien de la razonabilidad práctica, que el decisor ha elegido participar en los demás bienes básicos de una forma razonable. Las exigencias de la razonabilidad práctica son⁴²: un plan de vida coherente; inexistencia de preferencias arbitrarias entre valores; inexistencia de preferencias

³⁷ Aunque aquí traducimos «*practical reasonableness*» como «razonabilidad práctica», por ser la traducción más literal y extendida de Finnis, Carolina Pereira Sáez traduce «*practical reasonableness*» como «prudencia» y, por tanto, «*requirements of practical reasonableness*» como «exigencias de la prudencia». Según ella, el término español «razonabilidad» no expresa claramente la diferencia que establece Finnis entre «*rational*» y «*reasonable*», siendo lo racional aquello que es comprensible para la razón humana, y «*reasonable*» aquello que se adecua a las exigencias de la inteligencia práctica, y que es lo prudente, lo sensato (PEREIRA SÁEZ, Carolina, *La autoridad del derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, Editorial Comares, Granada, 2008, la referencia en pp. 10-11).

³⁸ *Ibidem*, p. 100.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 88.

⁴¹ *Ibidem*, p. 101.

⁴² *Ibidem*, pp. 103-126.

arbitrarias entre personas; cierto distanciamiento o desapego de los proyectos específicos propios; cierto compromiso con los planes propios; eficiencia (aunque restringida por las demás exigencias, sin caer en el utilitarismo); respeto por todos los bienes básicos en cada acto; favorecer y promover el bien común de nuestras comunidades; seguir la propia conciencia. Finnis, lejos de presentar esta enumeración como una lista arbitraria de normas, explica, uno por uno, por qué es racional actuar conforme a estos requisitos, y por qué es irracional no hacerlo⁴³.

Cabe preguntarse cómo pueden identificarse estos requisitos de la razonabilidad práctica, o cuál es su fundamento. Para responder a este interrogante debe partirse de la existencia de múltiples bienes básicos que, como ya hemos dicho, aportan diferentes razones para la acción, las cuales, a su vez, pueden dar lugar a cursos de acción incompatibles entre sí. Ante este escenario, es obligado tomar decisiones, pues, insistimos, no se puede participar a la vez en todos los bienes. Suponiendo que todas las opciones disponibles estuvieran basadas en razones para la acción (*i.e.*, bienes básicos, comprendidos como razones de primer orden), parecería que decantarse por cualquiera de ellas sería razonable. Desde luego, todas ellas serían decisiones inteligentes, en la medida en que perseguirían participar en uno u otro bien básico. Sin embargo, Finnis explica que

no se obra incorrectamente por limitar las acciones propias a lo inteligente, ni por escoger aquí y ahora intentar alcanzar solo uno o unos pocos de los bienes básicos y no otros, esto también es una limitación que, lejos de ser irracional, es realmente requerida por la razón. Se obra incorrectamente cuando se escogen opciones cuya configuración ha sido dominada por sentimientos [...] que dirigen [...] deteriorando la guía racional de la acción, encadenando nuestra razón, limitando su carácter directivo y doblegándola como sirviente ingeniosa de los sentimientos⁴⁴.

En consecuencia, considerando las formas en las que los sentimientos pueden encadenar la razón y llevar a las personas a ignorar o dañar bienes humanos básicos, pueden identificarse las exigencias de la razonabilidad práctica⁴⁵.

Un ejemplo muy sencillo puede servir para ilustrar este punto. Imaginémosnos a un joven que tiene dentro de pocos días un importante examen. Debe aprobar si quiere ingresar al grado universitario que desea cursar para poder dedicarse en el futuro a ser, pongamos, ingeniero aeronáutico. Ese es el

⁴³ Por ejemplo, para la exigencia de llevar un plan de vida coherente, Finnis (*ibidem*, pp. 103-104) sostiene que los bienes básicos solo pueden ser realizados por quienes, de forma inteligente, dirigen, concentran y controlan sus impulsos e inclinaciones. Afirma que no es razonable vivir siguiendo, momento por momento, los caprichos que van surgiendo, ni vivir a la deriva. Citando a Rawls, Finnis dice que este requisito puede resumirse como «ver nuestra vida como un todo, las actividades de un sujeto racional dispersas en el tiempo. La mera posición temporal o la distancia del presente no es un motivo suficiente para favorecer un momento en detrimento de otro».

⁴⁴ FINNIS, John, *Absolutos Morales*, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁴⁵ GEORGE, Robert P., *Making men moral: civil liberties and public morality*, *op. cit.*, p. 15.

horizonte profesional al que aspira. Sabe que si esta tarde no estudia, no logrará aprobar. Sin embargo, tiene muchas ganas de quedar con sus amigos para ver un partido de fútbol en el bar de debajo de su casa y disfrutar del bien básico de la amistad y el juego. Ante este problema moral, operaría la razonabilidad práctica, concretamente el principio que aconseja llevar un plan de vida coherente y tener un cierto compromiso con los propios planes. Bajar al bar no sería una decisión incomprensible. Lo que perseguiría quien optara por ello sería algo bueno. Pero se trataría de una decisión en la que la razón habría sido encadenada por los sentimientos, perdiendo su papel directivo. Habría obrado incorrectamente o de una forma no razonable.

En cualquier caso, el resultado de aplicar y respetar las exigencias de la razonabilidad práctica es, ahora sí, la moralidad, la obligación moral. El proceso que da lugar a este resultado es el siguiente⁴⁶. Primero, reconocemos que estos requisitos forman parte del bien básico de la razonabilidad práctica, del ser libre y racional. Segundo, al traer estos requisitos a nuestro razonamiento práctico nos percatamos de que, en las circunstancias determinadas que nos rodean, los cursos de acción compatibles con aquellos son uno o varios concretos (Y_1 , Y_2 ..., pero no Y_{10}). *Ergo*, debe hacerse Y_1 , o Y_2 , o... No debe hacerse Y_{10} .

En otros trabajos, Finnis enriquece este sistema conceptual reconociendo la existencia de un principio fundamental de la racionalidad práctica:

toma como premisa al menos una de las razones para actuar [*i.e.*, uno de los bienes básicos] y síguela hasta que consigas de alguna manera realizar ese bien – no actúes sin sentido⁴⁷.

En la misma línea, en otro trabajo⁴⁸ el australiano enuncia el principio fundamental de la moral, que sería:

en toda acción y deliberación, uno debe elegir y, en cualquier caso, querer, aquellas y solo aquellas posibilidades cuyo deseo sea compatible con la realización humana integral – esto es, con la realización de todos los seres humanos y sus comunidades, en todos los bienes humanos básicos.

Los requisitos de la razonabilidad práctica serían especificaciones de este principio fundamental⁴⁹.

⁴⁶ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 126-127.

⁴⁷ FINNIS, John, «Natural Law and Legal Reasoning», *op. cit.*, p. 3.

⁴⁸ FINNIS, John, «Natural Law: The Classical Tradition», en COLEMAN, Jules L., HIMMA, Kenneth Einar y SHAPIRO, Scott J. (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 1-60. También publicado en FINNIS, John, *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 91-156, donde aparece bajo el título «A Grand Tour of Legal Theory», la referencia en pp. 120-121.

⁴⁹ GEORGE, Robert P., *Making men moral: civil liberties and public morality*, *op. cit.*, p. 17.

También recoge Finnis un principio moral intermedio (o principio moral metodológico), situado entre las razones para actuar y las normas morales concretas que, por ejemplo, prohíben matar a otro. Este principio intermedio exigiría actuar de forma justa: no limitar la preocupación de uno por los bienes básicos simplemente por los propios sentimientos de autopreferencia o preferencia por los más cercanos o queridos. Esto no excluiría tratar a diferentes personas de manera diferente, sino, únicamente, que la distinción en el tratamiento esté justificada por los límites inevitables de la acción de uno, o por exigencias inteligibles de los propios bienes básicos⁵⁰. El profesor iusnaturalista sostiene que existen otros principios morales intermedios, como el que excluye «actuar contra una razón básica al elegir destruir o dañar un bien básico en cualquiera de sus concreciones en cualquier persona». Este último principio establecería la interdicción de actuar contra un bien básico como un medio para proteger otro fin, mientras que el primero, nombrado anteriormente, impediría dañar un bien básico como fin de la acción elegida⁵¹.

En cualquier caso, estos principios intermedios, aunque reciben una denominación distinta, recuerdan mucho a las exigencias de la razonabilidad práctica de *Natural Law and Natural Rights* (concretamente, a la de respetar en cada acción todos los bienes básicos), y juegan un papel similar, así que no distorsionan el esquema que estamos tratando de presentar.

En conclusión, las exigencias de la razonabilidad práctica desempeñan un rol fundamental en el esquema de Finnis, pues «expresan el “método iusnaturalista” de extraer el “Derecho natural” (moral) de los primeros “principios del Derecho natural” (premorales)»⁵². Como dice Rodríguez-Toubes, «la razonabilidad práctica es el modelo que permite pasar de los principios prácticos premorales [...] hasta las normas morales»⁵³.

C. La necesidad de la autoridad

Una de las exigencias de la razonabilidad práctica es, recordemos, promover y favorecer el bien común de nuestras comunidades. Esta noción, la de bien común, ha sido y es objeto de múltiples y muy diversas interpretaciones. Para Finnis, el bien común nada tiene que ver con el utilitarista «mayor bien para el mayor número de personas»⁵⁴. El bien común se refiere a:

⁵⁰ FINNIS, John, «Natural Law and Legal Reasoning», *op. cit.*, p. 4.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 103.

⁵³ RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El iusnaturalismo de John Finnis», *op. cit.*, p. 385.

⁵⁴ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 154.

[el] factor o conjunto de factores que, como consideraciones en el razonamiento práctico de alguien, darían sentido a la colaboración de ese alguien con otros y, al mismo tiempo, daría razones a los demás para colaborar entre ellos y con ese alguien⁵⁵.

Finnis niega que la comunidad política tenga un objetivo concreto que pueda y deba ser alcanzado. Tampoco cree que los miembros de la comunidad tengan o deban tener un objetivo de ese tipo que haya de ser apoyado por el Estado. Pero cree que existe el bien común, por un lado, en la medida en que los bienes básicos son bienes para todas y cada una de las personas; por otro, en tanto en cuanto todas las personas pueden participar de infinitas maneras y en incontables ocasiones en cada uno de estos bienes. Además de estos dos «niveles explicativos» del bien común, habría un tercero, que es el empleado por Finnis en *Natural Law and Natural Rights*, según el cual el bien común es el conjunto de condiciones que permite a los miembros de la comunidad alcanzar objetivos razonables, o realizar razonablemente los valores por los cuales tienen razones para colaborar con otros en una comunidad. Es decir, el bien común sería aquello que es necesario para que cada uno de los miembros de la comunidad pueda alcanzar sus propios objetivos⁵⁶.

De acuerdo con Finnis, las implicaciones concretas del requisito de la razonabilidad práctica de favorecer el bien común de nuestras comunidades pueden ser interpretadas como exigencias de la justicia, pues:

La justicia, como cualidad del carácter, es en su sentido general la voluntad práctica de favorecer y promover el bien común de las comunidades de uno mismo, y la teoría de la justicia es, toda ella, la teoría de qué es necesario en general para ese bien común⁵⁷.

De cualquier modo, en el caso de la comunidad política el bien común consiste en asegurar una serie de condiciones (materiales y de otros tipos) que tiendan a favorecer el desarrollo personal⁵⁸ de cada individuo de la comunidad⁵⁹.

⁵⁵ *Ibidem*. Para comprender este concepto, resulta muy útil acudir a los ejemplos que el propio Finnis propone en la página 154 de *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.* Citamos aquí uno de ellos: «En el caso de un juego, el bien común de los participantes es que [haya] una buena partida, lo cual requiere no solo un sustrato de condiciones materiales, sino también una cierta cualidad (conformidad con las normas, deportividad, etc.) en la coordinación en sí».

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 155-156.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 164-165.

⁵⁸ Evidentemente, por «desarrollo personal» no ha de entenderse aquí una suerte de mejora individual en términos psicológicos, sino, más bien, el florecimiento de la persona, la realización humana que es fruto de la participación en los bienes básicos, y que perfectamente puede concretarse en la ejecución de planes y proyectos personales, como formar una familia, desarrollar una determinada carrera profesional, etc.

⁵⁹ Vemos, por tanto, que el bien común siempre está vinculado al bien del individuo, o de los individuos. Finnis llega a decir que «... debemos recordar que el bien común es fundamentalmente

Difícilmente puede satisfacerse este requisito de favorecer el bien común si no se da una colaboración efectiva entre personas (incluyendo deberes de no interferencia y de restricción recíproca) y se coordinan los recursos y las empresas. Sin ello pocos prosperarían y, desde luego, nadie prosperaría de forma segura⁶⁰. Esas condiciones de colaboración y coordinación son el contenido del bien común.

Pues bien, cuando los miembros de la comunidad actúan tratando de favorecer el bien común en el sentido expresado previamente, hallan diferentes formas de promoverlo, y muchas de ellas son razonables. Aun suponiendo que todos los miembros de la comunidad estuvieran comprometidos con el bien común, sería necesario que alguien tomara una decisión acerca de qué es concretamente lo que se va a hacer, cuál de las alternativas que pueden favorecer el bien común se va a escoger, porque muchas no serán compatibles, y aún más no podrán ser llevadas a efecto sin la concurrencia de un número significativo de personas. En caso contrario, ningún curso de acción sería efectivamente emprendido, o se llevarían a cabo iniciativas contradictorias que generarían ineficiencias y objetivos frustrados. De hecho, Finnis afirma que cuanto mayor sea el grado de preocupación de los individuos que forman la comunidad por el bien común, más necesaria será la coordinación (*i.e.*, surgirán más problemas de coordinación), pues más modos de promover el bien común diseñarán⁶¹.

En este punto, es necesario delimitar dos conceptos clave. Primero, el de autoridad. Segundo, el de problema de coordinación. De acuerdo con Finnis:

Una persona trata algo [...] como autoritativo si y solo si lo trata como algo que aporta una razón suficiente para creer o actuar de acuerdo con ello a pesar de que ella, por sí misma, no ve otras razones para pensar o actuar así, o no puede evaluar las razones que ve, o ve algunas razones contrarias a ello, o si, en cualquier otro caso (es decir, en ausencia de aquello que trata como autoritativo), preferiría no actuar así⁶².

Este concepto de autoridad recuerda al que propone Joseph Raz. Así lo reconoce el propio Finnis, quien, destacando la similitud entre ambos, explica que, para Raz:

una persona trata algo como autoritativo cuando lo trata [...] como una razón excluyente, *i.e.*, como una razón para juzgar o actuar en ausencia de razones comprendidas, o para descartar al menos algunas razones que son entendidas y relevantes, y que a falta de la razón excluyente habrían sido suficientes como para justificar un proceder distinto⁶³.

el bien de los individuos (del que la amistad en la comunidad es un aspecto)» (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 168).

⁶⁰ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 165.

⁶¹ *Ibidem*, p. 232.

⁶² *Ibidem*, p. 234.

⁶³ *Ibidem*.

Vemos que Finnis, fiel a su estilo, define los conceptos desde el punto de vista del papel que desempeñan en el razonamiento práctico del individuo. Si los bienes básicos no debían ser entendidos como imperativos morales sino como razones para la acción, lo autoritativo, esto es, el fruto de la autoridad, no es para Finnis, en su significado focal, una imposición externa que obliga a actuar de una forma determinada, sino una razón que es asumida y que excluye otras razones que de otra forma prevalecerían. Por lo tanto, la autoridad se configura como una fuente de razones de segundo orden.

Por su parte, un problema de coordinación es:

cualquier situación en la que, si hubiera coordinación, un número significativo de personas podría obtener resultados significativamente beneficiosos, inalcanzables de otra manera, de forma tal que otras personas podrían considerarla “algo bueno”, incluso siendo dañadas o no beneficiadas por esa opción en esa situación⁶⁴.

Una diferencia importante de esta definición de «problema de coordinación» con la que es típica de la teoría de juegos es que, en el concepto propio de la teoría del Derecho y la teoría política (el que emplea Finnis), se toma en consideración un interés excluido por la teoría de juegos, a saber, el interés en la justicia del juego y del resultado en sí, que cualquier jugador puede preferir a un incremento de sus beneficios individuales⁶⁵.

Frente a este tipo de problemas de coordinación solo existen dos respuestas posibles: la unanimidad o la autoridad⁶⁶. No hace falta decir que la unanimidad es prácticamente imposible en una comunidad compleja. La autoridad, por tanto, se presenta como una necesidad, como un instrumento necesario para proteger el bien común. No (o no fundamentalmente) como una forma de imponer la colaboración frente a los *free riders*, sino como el único camino que posibilita tal coordinación y, a la postre, la satisfacción del requisito de la razonabilidad práctica que exige promover el bien común.

Ahora bien, ¿quién debe ser el encargado de ejercer la autoridad en la comunidad? Si hemos dicho que la autoridad es un instrumento para resolver los problemas de coordinación, estableciendo cuál es la actuación que se va a llevar a cabo de entre todas las posibles y razonables, lo lógico será que la autoridad descansen sobre quien tiene la capacidad de que lo que él (una persona, una institución, un órgano...) diga vaya a ser asumido y ejecutado como una solución válida por los demás. Es decir, debe ostentar la autoridad en una comunidad quien efectivamente es capaz de resolver los problemas de coordinación de esta.

⁶⁴ FINNIS, John, «Law as Coordination», *Ratio Juris*, vol. 2, 1, 1989, pp. 97-104, también publicado en FINNIS, John, *Philosophy of Law*, *op. cit.*, pp. 66-73, la cita en p. 69.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 232.

Este no es el único principio que debe ser tenido en cuenta a la hora de localizar la autoridad, pero sí el primero y el más fundamental⁶⁷.

El mero hecho de que lo que diga una persona (o conjunto de personas, institución, etc.) vaya a ser, en general, de hecho, cumplido y ejecutado tiene, según Finnis:

consecuencias normativas para la razonabilidad práctica. Estas consecuencias normativas derivan de un principio normativo —que la autoridad es un bien (porque se requiere para realizar el bien común)— cuando ese principio se conjuga con el *hecho* de que una persona particular, un cuerpo o una configuración de personas puede, para una comunidad dada y en un tiempo dado, hacer lo que la autoridad debe hacer (*i.e.* asegurar y promover el bien común)⁶⁸.

Esto significa que, presumiblemente, si alguien tiene la capacidad de resolver los problemas de coordinación porque sus decisiones van a ser generalmente acatadas, esas indicaciones suyas tienen una fuerza normativa especialmente intensa, y, desde luego, más intensa de la que tendría esa misma indicación emitida por un sujeto que no tuviera la capacidad de resolver el problema de coordinación estableciendo una solución determinada. Decimos que esta fuerza normativa solo se presume porque si alguien aprovechase su oportunidad material de ejercer autoridad para hacerlo de una forma contraria a la razonabilidad práctica, difícilmente podría justificar que está protegiendo un bien que merezca ser considerado como una razón excluyente que afecte al razonamiento práctico de los destinatarios de la norma⁶⁹. Ese es el problema de las leyes injustas, que será abordado más adelante. Finnis no vacila al afirmar que la autoridad no deriva de una transmisión, un contrato o la costumbre, sino del hecho mencionado en el párrafo anterior. Aun así, cabe preguntarse cuál va a ser la persona o cuerpo cuyas indicaciones todos vamos a ejecutar, esto es, quién o quiénes van a ser los que ostenten la autoridad.

Sin duda, muchos candidatos afirmarían tener la capacidad de resolver los problemas de coordinación, y tratarían de asegurarse de que los demás así lo creyeran. Sería tremadamente complicado alcanzar la unanimidad en torno a quién es el aspirante más adecuado. Y la unanimidad aquí sí que es necesaria porque, si no la hubiera, no se solucionarían los problemas de coordinación futuros. Por eso, Finnis reconoce que:

las necesidades generales del bien común que justifican la autoridad ciertamente también justifican y demandan urgentemente que las cuestiones acerca de la localización de la autoridad sean respondidas, si es posible, mediante la autoridad⁷⁰.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 246.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 249.

Evidentemente, el primero o los primeros que ejerzan la autoridad no habrán sido autorizados para hacerlo por ningún acto de autoridad previo de otros sujetos. Y, normalmente, quienes emergen como ostentadores de la autoridad se aseguran de que la sucesión en el ejercicio de la autoridad quede garantizada por normas dotadas de autoridad, y no al azar o a merced de arriesgados procesos similares a los que soportaron ellos⁷¹.

El propio Finnis admite que este razonamiento (que el hecho de que virtualmente todo el mundo vaya a acatar⁷² lo que una persona diga es una condición presumiblemente necesaria y suficiente para que el juicio de esa persona tenga autoridad en la comunidad) puede resultar escandaloso, pues parece allanar el camino a la tiranía del más fuerte. Pero introduce dos matices. Primero, que la razonabilidad práctica requiere que los miembros de la comunidad acepten o no lo que dice el gobernante (el que pretende tener autoridad) en función de si este ha sido designado o no como tal por las reglas constitucionales dotadas de autoridad en esas circunstancias, si es que existen esas normas. Segundo, que la estipulación de alguien tiene autoridad solo cuando sujetos razonables, con el bien común en mente, consideraran que deben consentirla⁷³. Esto son condiciones o añadidos a la regla general, que es la basada en el *hecho* de la aceptación generalizada. No obstante, ayudan a matizarla y rebajan su dureza introduciendo consideraciones formales y morales. Encontrarán un desarrollo más amplio en el apartado sobre la obligatoriedad del Derecho y las leyes injustas.

En todo caso, debemos decir que estas citas se enmarcan en una cadena de razonamientos que intentan explicar cuál es la función del Derecho, y qué requisitos deben darse para que pueda cumplir su función. Simplemente trata de decir que, dado que concibe el Derecho como instrumento de coordinación, este requiere que sus mandatos estén dotados de autoridad, porque en otro caso serían inhábiles para coordinar. La de Finnis es una empresa de filosofía del Derecho, no de filosofía política, por lo que no creemos que deba interpretarse como una teoría del origen del poder político.

D. El Derecho en buen estado como instrumento de coordinación

Hasta aquí hemos intentado justificar, desde el punto de vista de Finnis, la necesidad de una autoridad en la comunidad política. También hemos analizado qué condiciones debe reunir quien ostente la autoridad. Pero esto no

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 250. El término que utiliza Finnis es «*acquiesce*», que no tiene una traducción exacta al español, y que el australiano distingue de consentir («*consent*»). Se opta por «*acatar*» a falta de un término más preciso en nuestra lengua, aunque «*acquiesce*» parece estar a medio camino entre «*acatar*», que tiene un matiz de sumisión que no está presente en «*acquiesce*», y «*consentir*» («*consent*»), que, en el marco en el que lo emplea Finnis, sugiere una conformidad más expresa.

⁷³ *Ibidem*, p. 251.

explica suficientemente por qué el Derecho debe ser empleado como herramienta por esa autoridad. Resta, por tanto, responder a algunas preguntas que de ninguna manera son secundarias: ¿qué hace que el Derecho sea un instrumento de coordinación idóneo, si lo es? ¿tiene algún tipo de valor moral por sí mismo? Primero estudiaremos qué es o qué características tiene el Derecho y el imperio de la ley y seguidamente veremos si, efectivamente, es adecuado y necesario.

Para Finnis, el caso central del Derecho (veremos en un epígrafe posterior a qué se refiere con «el caso central») es:

el que corresponde al Derecho y sistema jurídico de una comunidad completa, que pretende tener autoridad para dar dirección integradora y supremo a la conducta humana en esa comunidad y para conferir validez jurídica a todas las otras estructuras normativas que afecten a los miembros de esa comunidad⁷⁴.

Es decir, el Derecho es, en su significación focal, un sistema de normas directives de la conducta humana social hacia una de las dimensiones del bien humano: el bien común de la comunidad completa⁷⁵.

Además de las notas sugeridas por la definición anterior, Finnis menciona una serie de rasgos que, aunque no siempre se presentan conjuntamente en los sistemas legales, distinguen al Derecho de otros órdenes. Finnis insiste en que lo característico de la ley no es la coerción, por no ser esta su razón de ser ni su nota principal. Es más, afirma que las características que él denomina «formales»⁷⁶ evidencian que el Derecho sería deseable como instrumento de coordinación incluso en una sociedad en la que no hubiera miembros reacios a cumplir la ley⁷⁷. La primera de ellas consiste en que:

el Derecho introduce definición, precisión, claridad, y, por lo tanto, previsibilidad en las interacciones humanas, mediante un sistema de reglas y de instituciones interrelacionadas de tal manera que las reglas definan, constituyan

⁷⁴ *Ibidem*, p. 260.

⁷⁵ MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *Persona y Derecho*, vol.83, 2020, pp. 435-461, la cita en p. 439. «Comunidad completa» es la expresión que utiliza Finnis para referirse a una «asociación integral en la que las iniciativas y actividades de individuos, familias y de la vasta red de asociaciones intermedias estarían coordinadas» (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 147). El tipo de comunidad que actualmente afirma ser completa y autosuficiente es la comunidad política (*ibidem*, p. 148). En consecuencia, cuando hablemos de «comunidad completa», deberá entenderse que nos referimos a la comunidad política de un Estado.

⁷⁶ Aunque las características «formales» del Derecho que presenta Finnis aportan beneficios muy sustantivos, como la previsibilidad en las interacciones humanas, pueden ser calificadas de «formales» en el sentido de que derivan de la *forma* característica del Derecho, con independencia del contenido de las normas que lo componen.

⁷⁷ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 266-267.

yan, y regulen las instituciones, y las instituciones a su vez creen y administren las reglas, y resuelvan las cuestiones sobre su existencia alcance, aplicabilidad y funcionamiento⁷⁸.

A esta Massini-Correas la denomina «auto-creación y auto-regulación del derecho»⁷⁹. La segunda, a la que podemos llamar «permanencia en principio»⁸⁰ del Derecho, supone que:

cualquier regla o institución jurídica [...] una vez que ha sido válidamente creada permanece válida, en vigor o en existencia, desde la perspectiva del Derecho, hasta que este lo determina de acuerdo con sus propios términos o con algún acto o regla de derogación válidos⁸¹.

La siguiente es que:

las reglas de Derecho regulan no solamente la creación, administración y aplicación de esas reglas [...] sino también las condiciones bajo las cuales un particular puede modificar la incidencia o la aplicación de las reglas [...]. Es decir, los individuos pueden realizar actos jurídicos...⁸².

Se trata de la «participación de los sujetos en la creación del derecho»⁸³, que encuentra una expresión especialmente intensa en el Derecho aragonés, donde la libertad civil de pactos entre particulares (dentro de los límites del Derecho imperativo) se configura como un principio de importancia capital bajo el brocardo «*Standum est chartae*»⁸⁴.

La cuarta es la «presente actualidad de la razón para la acción»⁸⁵, que consiste en otorgar a actos pasados (la aprobación de una ley, el juicio emitido por un tribunal, por ejemplo) la capacidad de dar una razón suficiente y excluyente para actuar en el presente de la manera establecida en ese acto, de modo que:

⁷⁸ *Ibidem*, p. 268.

⁷⁹ MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *op. cit.*, p. 440. A lo largo de este trabajo se ha empleado la palabra «Derecho», en lugar de «derecho», para referirse al Derecho en sentido objetivo. Solo se conserva la expresión «derecho» con ese significado cuando se cita a un autor que ha optado por este término en vez de «Derecho».

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 268.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *op. cit.*, p. 440.

⁸⁴ VICENTE Y GUERRERO, Guillermo, *Introducción al Derecho aragonés*, El Justicia de Aragón, Zaragoza, 2024, p. 124.

⁸⁵ MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *op. cit.*, p. 440.

en un sentido importante, la ‘existencia’ o ‘validez’ de una norma jurídica [...] consiste simplemente en esa relación, esa relevancia continuada del contenido de ese acto jurídico pasado para proporcionar una razón para decidir y actuar en el presente de la forma entonces especificada o prevista⁸⁶.

Por último, el Derecho como técnica se ve reforzado por:

el postulado operativo (“no hay lagunas”) de que toda cuestión práctica o problema de coordinación actual ha sido ‘previsto’, en todos sus aspectos por alguno o algunos de tales actos jurídicos pasados [...]. No es necesario insistir en que este postulado es ficticio...⁸⁷.

A este postulado podemos denominarlo «“plenitud” o “completitud” del sistema jurídico»⁸⁸.

Podríamos añadir a todas estas notas la de la «coactividad», ya que el propio Finnis especifica que «el Derecho necesita ser coercitivo»⁸⁹. Su ausencia en el listado de características formales se explica porque lo que pretende el australiano es presentar las notas que distinguen al orden legal, al Derecho, de otros instrumentos y, concretamente, las que lo distinguirían incluso en el supuesto de que no hubiera ningún problema de desobediencia⁹⁰.

Sea como fuere, la enumeración previa no explica, por sí sola, qué relación hay entre las características mencionadas y las exigencias de la justicia y el bien común⁹¹. Hemos explicado por qué la autoridad es necesaria para favorecer el bien común, y cómo esto es una exigencia de la razonabilidad práctica, que es uno de los bienes básicos que constituyen aspectos del perfeccionamiento humano. Pero todavía no hemos justificado por qué el Derecho, en particular, es necesario para promover el bien común. Finnis trata de hacerlo a través de ocho condiciones (*desiderata*) que afirma que deben concurrir para poder decir que un sistema legal funciona bien o, lo que para el filósofo de Oxford es equivalente, para que rija el imperio de la ley⁹². Estos son:

(i) sus reglas son prospectivas, no retroactivas, y (ii) no son de ninguna forma imposibles de cumplir; (iii) son promulgadas, (iv) claras y (v) coherentes entre sí; (vi) son lo suficientemente estables como para hacer posible a la gente orientarse por el conocimiento de su contenido; (vii) la elaboración de decretos y órdenes

⁸⁶ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 269.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *op. cit.*, p. 440.

⁸⁹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 266.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 267-268.

⁹¹ *Ibidem*, p. 270.

⁹² *Ibidem*.

aplicables a situaciones relativamente limitadas está guiada por normas promulgadas, claras, estables y relativamente generales; y (viii) aquellos que poseen autoridad para crear, administrar y aplicar las reglas en virtud de un cargo oficial, (a) han de dar cuenta del cumplimiento de las reglas aplicables a su actuación y (b) aplicar las leyes consistentemente y según su tenor⁹³.

Finnis comienza a dibujar la relación entre Derecho e imperio de la ley, por un lado, y exigencias del bien común, por otro, aclarando que los *desiderata* previamente expuestos muestran que la ley no puede ser entendida simplemente como un conjunto de normas con un contenido determinado, sino que el Derecho se despliega en el tiempo ordenando los asuntos de las personas, y por eso los *desiderata* no expresan un contenido determinado del Derecho sino «cualidades de instituciones y procesos»⁹⁴. Esto significa que, para Finnis, comprender adecuadamente el Derecho y su relación con el bien común exige percibirse de que la medida en que el primero favorece al segundo está decisivamente condicionada por la forma del sistema legal, más allá del contenido de sus normas. El profesor australiano añade que estas cualidades de las instituciones y los procesos necesitan ser garantizadas por «la institución de una autoridad judicial y su ejercicio por personas profesionalmente preparadas y motivadas a actuar conforme a Derecho»⁹⁵. Estas instituciones judiciales deberían cumplir ciertos requisitos que se erigen en *desiderata* adicionales:

la independencia de la judicatura, la publicidad de los procedimientos judiciales, la potestad de los tribunales para revisar los procedimientos y las acciones, no solo de otros tribunales sino de la mayoría de las otras clases de funcionarios, y la accesibilidad de los tribunales para todos, incluidos los pobres.

Llegamos, por fin, al motivo por el cual el imperio de la ley, el Derecho en buen estado, es necesario para la comunidad y las personas. La razón es que

los individuos solo pueden ser ellos mismos —*i.e.*, tener la “dignidad” de ser “agentes responsables”— si no se les hace vivir sus vidas según lo que convenga a otros, sino que se les permite y se les ayuda a crear una identidad que perdure a lo largo de su vida⁹⁶.

⁹³ *Ibidem*, pp. 270-271.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 271.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 272. Finnis asegura que este es el motivo por el cual el imperio del Derecho es «una virtud» de la interacción humana y de la comunidad. No dice en ese punto que sea «necesario». No obstante, en la página siguiente afirma sin rodeos que «El imperio de la ley es, por tanto, una de las exigencias de la justicia» (*ibidem*, p. 273). Y recordemos que, para Finnis, «la justicia, como cualidad del carácter, es en su sentido general la voluntad práctica de favorecer y promover el bien común de las comunidades de uno mismo, y la teoría de la justicia es, toda ella, la teoría de qué es *necesario* en general para ese bien común» (la cursiva es nuestra) (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, p. 165). Por tanto, decimos «necesario» en la medida en que es el mejor medio para lograr el objetivo

El valor de la predictibilidad propia del Derecho, de la separación de poderes característica del gobierno constitucional y de los *desiderata* que hemos formulados, precisamente, que permiten establecer una «relación de reciprocidad» entre gobernante y gobernado según la cual «las exigencias de la autoridad son respetadas a condición de que la autoridad resalte las exigencias del bien común». El objetivo de los *desiderata* es, por tanto, «asegurar a los sujetos a la autoridad la dignidad de la autodeterminación y la libertad respecto de ciertas formas de manipulación»⁹⁷.

Recapitulando, dijimos que el bien común era aquello que permitía a cada individuo alcanzar sus propios objetivos. El objetivo de un sistema jurídico que funciona correctamente y en el que, por tanto, podemos afirmar que rige el imperio de la ley, es garantizar que cada persona pueda dirigir y organizar su vida, gozando de un cierto grado de seguridad, estabilidad y predictibilidad, sin temor a que nadie (tampoco la autoridad, claro) le impida caprichosamente hacerlo. Difícilmente podría un individuo planificar y poder construir su proyecto de vida y su propia identidad si las normas en vigor fueran imprecisas o incoherentes, si tuviera miedo a que su conducta actual, conforme con los mandatos vigentes, pudiera merecer un castigo en el futuro, si los procedimientos judiciales no fueran públicos y, en consecuencia, estuviera desprotegido frente a manipulaciones de los jueces, o si no supiera si el contrato que ha firmado con un tercero genera obligaciones que pueden ser exigidas en el futuro con el respaldo de la autoridad. Por eso, el Derecho (o, mejor dicho, el Derecho en buen estado, el imperio de la ley) es un requisito de la exigencia de la razonabilidad práctica de favorecer el bien común.

Massini-Correas identifica otro vínculo entre el imperio de la ley y los bienes básicos, concretamente el bien de la amistad o sociabilidad, entendido en sentido amplio⁹⁸. Para él, lo fundamental del imperio de la ley es que este:

hace posible y promociona un tipo de interacción humana, entre los gobernantes y gobernados y entre los ciudadanos entre sí, que realiza efectivamente una de las dimensiones del bien humano básico de la sociabilidad-amistad, que consiste en la concordia entre los ciudadanos en un proyecto común y en la participación de todos en la tarea de coordinar las conductas políticas para hacer posible y realizable el bien común de la comunidad completa⁹⁹.

propuesto y exigido por la razonabilidad práctica: favorecer el bien común y facilitar, así, el «florecimiento humano».

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 272-273.

⁹⁸ Para Finnis, el bien de la amistad o sociabilidad «en su forma más débil se realiza a través de un mínimo de paz y armonía entre las personas, y se extiende a través de las diversas formas de comunidad humana hasta alcanzar su forma más intensa en el florecimiento de la plena amistad» (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 88).

⁹⁹ MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *op. cit.*, p. 447

Por eso afirma también, y suscribimos sus palabras, que el sentido de la defensa que arma Finnis del imperio de la ley «reviste carácter intrínsecamente ético»¹⁰⁰.

Concluimos este apartado con una bella cita de Finnis que nos ayudará a sintetizar el papel que juega el Derecho y la autoridad en su pensamiento:

Gobernar, entendiendo y ejecutando adecuadamente el gobierno, no se trata de mandar sobre otros, si no de hacer por ellos un servicio, de manera que —hablando siempre del caso central, desde el punto de vista interno de la conciencia— *autoridad sobre* es una consecuencia de *responsabilidad de*. La autoridad (el poder), como el Derecho mismo, es un medio para alcanzar un fin que quienes ostentan la autoridad son responsables de promover: el bien común de (todos los que pertenecen a) la comunidad sobre la que tienen autoridad...¹⁰¹.

2. EL CASO CENTRAL DEL DERECHO

Una original aportación de Finnis a la filosofía del Derecho contemporánea es su método del caso central del Derecho, que no deja de ser un desarrollo de la técnica del punto de vista interno también empleada por Hart o Raz.

Finnis parte de la siguiente premisa:

un teórico no puede describir teóricamente ni analizar un hecho social, a menos que participe también en la tarea de evaluar, de entender qué es realmente bueno para las personas y qué es lo que requiere la razonabilidad práctica¹⁰².

Esto, naturalmente, incluye al Derecho como hecho social, e implica la utilidad, según Finnis, de intentar describir el Derecho de una forma neutral, objetiva, sin entrar en valoraciones acerca de lo que debiera ser, esto es, sin describirlo normativamente. Así pues, critica a quienes tratan de dar un concepto del Derecho y describirlo de una forma valorativamente neutral. El problema que, según él, no resuelven estos métodos, es el de responder a la pregunta «¿cómo decide el teórico qué cuenta como Derecho a los efectos de su descripción?»¹⁰³.

Según el australiano, autores como Bentham o Austin plantean una definición de Derecho y luego demuestran cómo los fenómenos legales encajan en su definición y pueden explicarse a partir de ella, pero no justifican por qué la suya es una definición correcta, sino que lo dan por supuesto. Kelsen sí que busca dar

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ FINNIS, John, «A Grand Tour of Legal Theory», *op. cit.*, p. 155.

¹⁰² FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁰³ *Ibidem*.

motivos favorables a su definición, pero de una forma que para Finnis es demasiado simple, a saber:

se toma la palabra “Derecho” [...], se observa el abanico de objetos significados por la palabra en el uso que uno (sin explicación) ha seleccionado. Se busca “un elemento común”. Esta cosa en común es el criterio para la “esencia” del Derecho y, así, es el rasgo único usado para caracterizar y explicar descriptivamente todo el objeto. Hay, así, un concepto que puede predicarse por igual y en el mismo sentido [...] de todo lo que, en un uso preteórico (que el teórico admite que determine su uso teórico), alguien estaba dispuesto a llamar “Derecho”¹⁰⁴.

Para Finnis, la imposibilidad de describir el Derecho de un modo que trascienda las particularidades locales (es decir, como algo más que una simple recopilación de lo que en cada lugar se denomina «Derecho») siendo, a la vez, normativamente neutro, se debe, en buena medida, a que cualquier teoría del Derecho necesariamente debe preferir un concepto de Derecho sobre todos los demás, y las explicaciones de por qué este nuevo concepto que propone el teórico es un concepto mejorado, preferible a otros, están diseñadas para mostrar que ese concepto o teoría responde mejor a la compleja idea de que el Derecho es algo que hay razones para tener¹⁰⁵. Es decir, cualquier teoría del Derecho que pretenda ser más adecuada que otras basará su «supremacía» en que explica mejor las razones por o para las que existe el Derecho, y esto supone haber asumido previamente una concepción concreta de cuál es la función del Derecho, cuál es su sentido, adentrándonos en el plano normativo.

El hecho de que el Derecho pretenda ser obligatorio y tener autoridad implica, por sí solo, una evaluación y una crítica de condiciones o situaciones sociales alternativas (la anarquía o la dominación arbitraria, por ejemplo). Por eso, no puede entenderse adecuadamente qué es lo que caracteriza a los diversos sistemas legales (qué es el Derecho) sin comprender:

la forma en que los rasgos característicos del Derecho por sí mismos (incluso cuando son injustamente manipulados) manifiestan una evaluación crítica y una respuesta constructiva afirmando ciertos valores frente a los tipos de injusticia y otras lesiones del bien humano que son inherentes a toda clase de alegalidad¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰⁵ FINNIS, John, «Law and What I Truly Should Decide», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 48, nº. 1, 2003, pp. 107-129. También publicado en FINNIS, John, *Philosophy of Law*, *op. cit.*, pp. 23-45, bajo el título «Describing Law Normatively»; la cita en p. 35.

¹⁰⁶ FINNIS, John, «Philosophy of Law», en OUYANG, Kang (ed.), *The Map of Contemporary British and American Philosophy*, Dangdai Yingmei Zhuxue Ditu, Bejing, 2005, pp. 388-413. También publica-

En otras palabras, Finnis sostiene que para describir adecuadamente el Derecho es necesario explicar cuáles son sus «bondades», por qué vale la pena o por qué es necesario que el Derecho exista, lo que supone ingresar en el plano del deber ser, dado que el Derecho en sentido focal será aquel que satisfaga las razones por las que existe.

No hemos aclarado todavía qué entendemos por «caso central». Para ello, hemos de explicar el término «significado focal», que fue introducido por Aristóteles y sirve para distinguir entre aquellos casos en los que todos los rasgos característicos de un concepto se manifiestan en un alto grado de aquellos en los que solo se manifiestan algunos de estos rasgos o todos en un grado más moderado. El significado focal de un concepto se refiere a su caso central, que se corresponde con el primero de los supuestos anteriores¹⁰⁷. En el resto de casos estaremos ante manifestaciones no centrales de ese concepto, y entonces diremos que es Derecho (o el concepto que estemos tratando en cada estudio) por analogía, o en un sentido secundario o no focal.

La cuestión ahora es decidir según qué criterio o punto de vista se va a clasificar un significado (del Derecho) como focal y otro como secundario, lo que es tanto como decir cuáles son los rasgos que vamos a entender que deben manifestarse en alto grado para afirmar que nos encontramos ante un caso central. Tras rechazar las propuestas de Hart y Raz, Finnis concluye que:

si hay un punto de vista desde el cual la obligación legal es tratada al menos presumiblemente como obligación moral, un punto de vista según el cual el establecimiento y mantenimiento del orden legal [...] es considerado como un ideal moral o como una fuerte demanda de justicia, entonces ese punto de vista será el caso central del punto de vista legal. Porque solo desde ese punto de vista es de una importancia decisiva que exista la ley, como alternativa distinta a otras formas de orden social, y que, por tanto, sea objeto de la descripción del teórico. [...] Si hay un punto de vista desde el que se considere al menos presumiblemente como exigencias de la razonabilidad práctica la institución del imperio de la ley y el cumplimiento de las normas legales y sus principios de acuerdo con su tenor, ese

do en FINNIS, John, *Philosophy of Law, op. cit.*, pp. 157-173, bajo el título «Legal Philosophy: roots and recent themes»; la cita en pp. 165-166.

¹⁰⁷ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights, op. cit.*, p. 10. Las palabras que utiliza Finnis en esta misma página para explicar la relación entre significado focal y caso central son las siguientes: «... prefiero llamar “caso(s) central(es)” a los estados de cosas a los que se refiere un concepto teórico en su significado focal». Por tanto, el significado focal del Derecho tendrá la forma de una descripción del concepto de Derecho, mientras que caso(s) central(es) son aquellos «Derechos» que se ajusten a las características recogidas en el significado focal. En otras palabras, el significado focal formula en abstracto lo que un sistema debe reunir para poder ser considerado un caso central de Derecho. «Focal» se predica en *Natural Law and Natural Rights* de significados de palabras o conceptos, mientras que «central» se predica de casos de aquellos fenómenos a los que se refieren las palabras.

punto de vista es el punto de vista que debe ser usado como el estándar de referencia por el teórico que describa las características del orden legal¹⁰⁸.

Lo dicho en el párrafo anterior significa que para definir el Derecho lo que debemos tener en cuenta es qué es el Derecho para las personas que lo tratan como algo moralmente (aunque sea solo presumiblemente) obligatorio, como una exigencia de la razonabilidad práctica. O sea, por las personas que, siguiendo el curso de pensamiento expuesto en el apartado previo, han llegado a la conclusión de que el Derecho puede contribuir a la realización humana. Otra manera de formular esto sería decir que Finnis sostiene que lo que hemos de considerar a la hora de describir el Derecho son las características que este debería tener si queremos que las personas razonables lo traten, al menos, como algo presumiblemente obligatorio desde un punto de vista moral.

Lo que el australiano propone, por tanto, es «identificar un caso central del Derecho que está justificado obedecer y que es el significado focal de “derecho”»¹⁰⁹. El método puede resumirse en los siguientes pasos:

(a) indagar, mediante un razonamiento práctico, el sentido, valor o fin que tiene el fenómeno que se investiga —o sus sentidos, valores y fines plurales, en su caso—, así como los rasgos y los elementos del fenómeno que lo(s) confieren; y, con base en ese razonamiento; (b) identificar los supuestos del fenómeno estudiado que poseen tales rasgos y elementos y por ello forman el conjunto más representativo o central de dicho fenómeno; con el fin ulterior de (c) depurar y complementar el conocimiento limitado del fenómeno que cabe obtener con la descripción y el análisis conceptual positivista¹¹⁰.

El razonamiento práctico que investiga el valor o fin del Derecho lo hemos reproducido en el apartado anterior. El significado focal del Derecho resultante de este análisis es:

Normas hechas, de acuerdo con normas jurídicas reglamentarias, por una autoridad determinada y efectiva [...] para una comunidad “completa”, y consolidadas por sanciones de acuerdo con las estipulaciones reglamentarias de instituciones de enjuiciamiento, estando este complejo de normas e instituciones dirigido a resolver razonablemente cualquiera de los problemas de coordinación de la comunidad (y

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 15. Finnis añade aquí que es posible realizar una ulterior distinción. El punto de vista que habría que tener en cuenta sería el de aquellos que no solo apelan a la razonabilidad práctica, sino que son también razonables desde un punto de vista práctico, «es decir; coherentes; atentos a todos los aspectos de la oportunidad y la realización humanas, y conscientes de su limitada commensurabilidad; preocupados por remediar las deficiencias y fallos, y conscientes de sus raíces en diversos aspectos de la personalidad humana y en las condiciones económicas y materiales de la interacción social».

¹⁰⁹ RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», *Persona y Derecho*, vol. 83, 2020, pp. 359-396, la cita en p. 361.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 363.

a ratificar, tolerar, regular o invalidar soluciones coordinativas de cualesquiera otras instituciones o fuentes normativas) para el bien común de esta comunidad, según una forma en sí misma adaptada a ese bien común mediante los rasgos de especificidad, reducción de la arbitrariedad y mantenimiento de una reciprocidad entre los sujetos al Derecho, tanto entre sí mismos como en sus relaciones con las autoridades legales¹¹¹.

Este es, para Finnis, el Derecho que una persona razonable desde un punto de vista práctico trataría como presumible y moralmente obligatorio, es el Derecho que sería razonable obedecer, el Derecho cuya necesidad sería la conclusión de un razonamiento práctico llevado a cabo por una persona razonable, por una persona que:

Considera que la moral y una preocupación imparcial por los otros exigida por la razón requieren su cooperación en el establecimiento y/o mantenimiento del orden legal, distinto no solo de la anarquía, sino también de formas de orden social discrecionales o estáticamente tradicionales¹¹².

El Derecho que no cumple con estas características será Derecho en un sentido periférico, y podrá seguir siendo legalmente obligatorio y jurídicamente válido, pero no representará su caso central¹¹³.

3. LEX INJUSTA ¿NON EST LEX? LA OBLIGATORIEDAD DEL DERECHO

La afirmación de que «la ley injusta no es ley», o de que «el Derecho injusto no es Derecho» ha sido un recurrente objeto de discusión en la filosofía del Derecho. Recuperada de alguna forma por la fórmula Radbruch¹¹⁴, está asociada

¹¹¹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 276-277.

¹¹² FINNIS, John, «On Positivism and the Foundations of Legal Authority: Comment», en GAVISON, Ruth (ed.), *Issues in Legal Philosophy: the Influence of H. L. A. Hart*, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 62-75, también publicado en FINNIS, John, *Philosophy of Law*, *op. cit.*, pp. 74-87, bajo el título «Positivism and 'Authority'»; la cita en p. 80.

¹¹³ Finnis es consecuente con este análisis y llega afirmar que el Derecho Natural, «el conjunto de principios de la razonabilidad práctica que versan sobre la ordenación de la vida y la comunidad humanas» es Derecho solo en sentido análogo, no en su significado focal (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 280).

¹¹⁴ La conocida como «Fórmula Radbruch» enuncia que: «El conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica debería poder solucionarse en el sentido de que el Derecho positivo asegurado por el estatuto y el poder tenga también preferencia cuando sea injusto e inadecuado en cuanto al contenido, a no ser que la contradicción entre la ley positiva y la justicia alcance una medida tan insoporable que la ley deba ceder como 'Derecho injusto' ante la justicia. Es imposible trazar una línea más nítida entre los casos de la injusticia legal y las leyes válidas a pesar de su contenido injusto; pero puede establecerse otra línea divisoria con total precisión: donde ni siquiera se pretende la justicia, donde la igualdad, que constituye el núcleo de la justicia, es negada conscientemente en el

al iusnaturalismo. Sin embargo, para Finnis, este principio no es más que una preocupación secundaria, un teorema subordinado en su teoría del Derecho natural¹¹⁵. Pese a ello, su tratamiento de las leyes injustas y el análisis de sus efectos en la obligación moral de obedecer la ley no deja de ser interesante.

Finnis distingue diferentes tipos de obligación relacionadas con el Derecho. De entrada, asegura que la *obligación legal* de obedecer al Derecho tiene *fuerza legal* invariable, en el sentido de que el individuo que no se ajusta a lo establecido en una disposición legal no puede recurrir en su defensa a consideraciones extralegales, por muy razonables que sean. La propia ley contiene a veces excepciones a las obligaciones que impone, e incluso los jueces y tribunales pueden aplicar principios o atender a justificaciones no explícitamente previstos en la ley, pero, en todo caso, el Derecho restringe este tipo de respuestas al delimitar qué sujetos o instituciones pueden autorizar este tipo de cambios en el contenido de la obligación legal y bajo qué procedimientos¹¹⁶. Por otra parte, Finnis señala que, desde el *punto de vista moral*, la *obligación moral* de obedecer cada ley particular tiene fuerza variable. El razonamiento puramente legal da por sentado que necesitamos cumplir con la ley para favorecer el bien común. Por eso, la conclusión de que es obligatorio obedecer al Derecho es invariable en su fuerza desde un punto de vista legal. En el razonamiento moral, sin embargo, esta premisa (que debemos cumplir con la ley en favor del bien común) es solo presumiblemente cierta, y puede ser superada por otras razones¹¹⁷.

La razón por la que presumimos que cumplir la ley favorece el bien común ha sido explorada en los apartados anteriores (recordemos la necesidad de la autoridad y las características positivas del imperio de la ley). No obstante, podemos reforzar aquí lo expuesto mencionando los dos principales motivos por los que Finnis arguye que la existencia de un sistema legal crea un interés compartido (interés en el mantenimiento de ese sistema) que da razones morales a los sujetos a la ley para considerar al Derecho como moralmente autoritativo. Estos dos motivos son, en realidad, dos características del Derecho:

(a) El Derecho se presenta como una red uniforme¹¹⁸ prohibiendo a sus sujetos escoger solo lo que les gusta y rechazar lo demás [...]. Cuando alguien

establecimiento del Derecho positivo, ahí la ley no es sólo ‘Derecho injusto’, sino que más bien carece totalmente de naturaleza jurídica”. Por ello, se le puede dar la siguiente versión sucinta a la fórmula de Radbruch: “Las normas promulgadas conforme al ordenamiento y socialmente eficaces pierden su carácter jurídico o su validez jurídica cuando son extremadamente injustas”. Más breve incluso: “La extrema injusticia no es Derecho”» (ALEXY, Robert, «Una defensa de la fórmula Radbruch», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, nº. 5, 2001, pp. 75-96, la cita en pp. 75-76).

¹¹⁵ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 351.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 311-312.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 316-318.

¹¹⁸ El término utilizado es «seamless», de difícil traducción en este contexto. Significa «sin costuras», «de una pieza», o «perfecta» en el sentido de completa o uniforme.

es sometido a las cargas de un esquema de coordinación que cree equivocado, puede pensar que ha sido o en algún momento será beneficiado por las cargas que el Derecho ha impuesto o impondrá en otros aspectos sobre otros, incluyendo a aquellos individuos equivocados cuyas exhortaciones, propaganda o costumbres inspiraron esa nueva e inmeritoria ley. (b) Las características procedimentales del Derecho aportan razones para considerarlo con autoridad a la hora de identificar y resolver problemas de coordinación. [Genera] soluciones relativamente inmediatas, claras y sútiles a los problemas de coordinación conforme surgen y cambian. Sus formas y modos de aplicación y ejecución tienden a asegurar, además, que sus soluciones [...] se impondrán a los gorrones y a otros desobedientes de manera que el colaborador voluntario en la solución de coordinación legalmente requerida pueda estar de alguna forma seguro de no ser un bobo o un pagano...¹¹⁹.

Con lo anterior, unido a lo que ya explicamos en apartados previos, basta para justificar la obligación *prima facie* de obedecer al Derecho. Podemos entrar ya a analizar cómo afecta la injusticia de una disposición legal a la obligación de obedecerla. Finnis comienza distinguiendo cuatro tipos de leyes injustas: las que no están dirigidas a promover el bien común, sino el particular de una persona o grupo; las que derivan de actos *ultra vires*; las que no respetan las normas formales del imperio de la ley; las que son sustancialmente injustas desde el punto de vista de la justicia distributiva o comutativa¹²⁰.

Continúa presentando cuatro sentidos en los que podemos hablar de la obligación de obedecer al Derecho: obligación en el sentido de estar empíricamente sujeto a un castigo en caso de incumplir la ley; obligación legal o jurídica en sentido intra-sistémico (es la obligación desde el punto de vista legal de la que hablábamos antes, que parte de la premisa de que es necesario ajustarse a lo dispuesto por el ordenamiento jurídico para proteger y favorecer el bien común); obligación jurídica en sentido moral, que es la que presumiblemente se deriva del reconocimiento de la obligación intra-sistémica, pero que desaparece si las disposiciones de la autoridad son contrarias al bien común; obligación moral no derivada de la legalidad de la estipulación, sino de alguna fuente colateral de obligaciones (*v.gr.*, obligación de obedecer una ley injusta para no debilitar el sistema legal en su conjunto)¹²¹.

En los dos primeros sentidos, la pregunta por la obligación de cumplir con una ley injusta no tiene demasiado interés, al menos así lo cree Finnis¹²². Para él, es poco probable que cuando alguien pregunte cómo afecta la injusticia de una norma a la obligación de obedecerla, se esté refiriendo a si es probable que sea castigado o no como consecuencia de su incumplimiento, pues se trata, dice el

¹¹⁹ FINNIS, John, «Law as Coordination», *op. cit.*, p. 71.

¹²⁰ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 352-354.

¹²¹ *Ibidem*, p. 354.

¹²² *Ibidem*, pp. 355-357.

australiano, de una cuestión banal desde un punto de vista teórico¹²³. Por otro lado, es evidente que la obligación legal intra-sistémica pervive si, a pesar de la injusticia de la ley, ha sido confirmada como obligatoria por las instancias más altas del sistema legal¹²⁴. Es, entonces, en el tercer y cuarto significado en los que tiene sentido preguntarse por el efecto de la injusticia de una ley en la obligación (aquí, obligación moral) de actuar conforme a ella.

En el tercer sentido, la pregunta exacta sería:

dado que la obligación legal presumiblemente implica una obligación moral, y que el sistema legal es, en general, justo, ¿una ley injusta particular impone sobre mí un deber moral de cumplirla?¹²⁵

La respuesta de Finnis no es más que una consecuencia lógica del razonamiento plasmado hasta ahora en estas páginas. Si se reconoce autoridad a alguien y una obligatoriedad moral *prima facie* a sus disposiciones simplemente porque esto es necesario para favorecer el bien común, y esa autoridad estipula algo contrario al bien común, la conclusión será que esos dictados «carecerán de la autoridad que de otra forma tendrían simplemente en virtud de su origen»¹²⁶. Toda ley que sea injusta por incurrir en cualquiera de los cuatro tipos de injusticia (dañar el bien común, traspasar los límites legales de su poder, no respetar los requisitos formales del imperio de la ley, o ser contraria a la justicia distributiva o comunitativa) no genera una obligación moral de ser cumplida en el tercer sentido. Es desde este punto de vista desde el que Finnis afirma que *lex injusta non est lex*, por mucho que sea legalmente válida u obligatoria en el «limitado sentido» de que:

(i) emana de una fuente legalmente autorizada, (ii) será, de hecho, efectivamente aplicada por los tribunales u otros funcionarios y/o (iii) se habla de ella como “ley” igual que de las demás¹²⁷.

¹²³ *Ibidem*, p. 355. Pese la falta de recorrido teórico de esta cuestión, puede interesar discutirla por su propio interés sociológico: ¿cuándo las exigencias legales inmorales dejan de hecho de contar con el respaldo de sanciones?

¹²⁴ Finnis precisa que hay muchos casos en los que ante un tribunal se puede alegar que una ley legalmente válida, que en principio generaría una obligación legal, en ese caso no genera esa obligación porque es injusta (*ibidem*, p. 357). Por eso introducimos aquí el matiz de «confirmada como obligatoria por las instancias más altas de un sistema legal». Lo que Finnis sugiere es que si la instancia suprema encargada de aplicar la ley estima que la ley no es injusta o que, a pesar de serlo, debe continuar aplicándose como cualquier otra norma, tiene poco interés preguntarse si esa ley es obligatoria desde un punto de vista legal intra-sistémico: es evidente que sí, al menos mientras ese órgano supremo no cambie de opinión. Si lo hiciera, cabría preguntarse en qué momento habría desaparecido la obligación legal intra-sistémica: ¿desde el preciso instante en que se publicó la resolución de aquella instancia? ¿desde el momento a partir del cual se aplican los efectos de esa decisión? ¿o podría decirse que nunca existió, realmente, esa obligación?

¹²⁵ *Ibidem*, p. 357.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 360.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 360-361.

En el cuarto sentido, la pregunta que surge es si el hecho de que el incumplimiento de una ley injusta (que no genera obligación en su tercera acepción) pueda debilitar la efectividad o el respeto del resto de ciudadanos por la autoridad y por un sistema legal que, en su conjunto y en general, es justo, genera una obligación de cumplir con esa ley injusta para no perjudicar al bien común. Este deber derivaría, como vemos, de un «hecho colateral» (que el incumplimiento pueda dañar a un sistema generalmente favorable al bien común), no del bien relacionando con actuar conforme a esa ley injusta¹²⁸. Por eso, esta clase de obligación:

no requerirá el cumplimiento de las leyes injustas de acuerdo con su tenor o con su “intención legislativa”, sino solo el grado de cumplimiento que sea necesario para evitar el “desprecio” del “Derecho” (en su conjunto)¹²⁹.

Este grado de conformidad a la ley será diferente en función de las circunstancias concretas del caso¹³⁰, así que es una obligación en cierto sentido variable.

Otra posible clasificación de los tipos de obligatoriedad en la teoría de Finnis es la planteada por Rodríguez-Toubes¹³¹, quien distingue entre «obligatoriedad moral intrínseca (debida a la satisfacción directa de las exigencias de la razón práctica)» y aquella «derivada de la que poseen otros mandatos cuyo cumplimiento permite la satisfacción indirecta de aquellas exigencias». Partiendo de esta tipología, reconoce los siguientes principios en el pensamiento de Finnis:

A) *En cuanto a la obligatoriedad moral intrínseca*: 1) El Derecho obliga en su significado focal, pero no en sus significados secundarios. 2) Las leyes justas obligan, pero no las injustas. B) *En cuanto a la obligatoriedad moral derivada*: 3) El Derecho obliga, debido a la necesidad moral de una autoridad respetada; esta obligación derivada es solo presunta (*prima facie*). 4) El Derecho obliga, debido a la necesidad de preservar la eficacia de sus partes justas; esta obligación “colateral” es graduable. [...] 5) Las leyes justas que forman parte válida del Derecho (en todos sus sentidos) obligan en virtud del tercer principio, pero no así las leyes injustas. 6) Todas las leyes que forman parte válida del Derecho (en todos sus sentidos) obligan en virtud del cuarto principio.

La virtud de esta síntesis es que traduce los dos sentidos de obligatoriedad moral de Finnis en dos categorías separadas por una línea clara, que es la de la ponderación de la moralidad intrínseca de la norma. Es decir, Rodríguez-Toubes define un sentido de obligatoriedad moral basado en el contenido de la norma jurídica y otro basado en el ser norma jurídica. El australiano, por el contrario,

¹²⁸ Es por eso por lo que Finnis llega a decir que el deber de obedecer en estos casos es una obligación «disminuida, colateral y, en un importante sentido, extra-legal» (*ibidem*, p. 362).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 361.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El iusnaturalismo de John Finnis», *op. cit.*, pp. 395-396.

mezcla en su tercer sentido de la obligatoriedad la consideración de la moralidad intrínseca de la norma con la obligación *prima facie* de obedecer al Derecho por un motivo derivado, ajeno al contenido de la norma, a saber, por la necesidad de la autoridad para promover el bien común. Creemos que la taxonomía de Rodríguez-Toubes es, por este motivo, más acertada.

Finnis termina aclarando que su interpretación de lo que significa *lex injusta non est lex* es, en realidad, la que subyace en el pensamiento de Tomás de Aquino y de la tradición central de la teoría del Derecho natural. Según él, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, cuando afirmaron de una manera u otra que las leyes injustas no son leyes, estaban diciéndolo, como él, desde el punto de vista de la irrestricta razonabilidad práctica, del razonamiento moral, y no desde un prisma histórico o sociológico¹³².

Con su argumentación, Finnis espanta a los fantasmas que acusan al iusnaturalismo de defender algo tan ingenuo como que una ley injusta no es ley en ningún sentido. La visión del filósofo australiano es incluso compatible con el análisis positivista, pues «no pretende interferir en [él], sino que [lo] rebasa al adentrarse en el área de la moral y la filosofía política»¹³³.

III. COMENTARIOS ACERCA DE LA TEORÍA DEL DERECHO DE JOHN FINNIS

1. ¿UNA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL O UNA TEORÍA NATURAL DEL DERECHO?

John Finnis ha sido siempre encuadrado dentro de los defensores del Derecho natural, del iusnaturalismo, como teoría en principio opuesta al iuspositivismo. Y por «Derecho natural» se entiende en ocasiones una especie de ordenamiento paralelo al positivo (ya proceda de la revelación divina, de la razón aplicada a la naturaleza humana, o de cualquier otra fuente) que goza también de carácter prescriptivo y que se pretende constituir, en realidad, como el verdadero Derecho, determinando, en consecuencia, hasta qué punto el Derecho positivo es auténtico Derecho.

Pues bien, si uno espera encontrar en *Natural Law and Natural Rights* o en otras obras de Finnis un código de normas paralegal y una justificación de por qué ese ordenamiento paralelo al positivo tiene carácter jurídico, probablemente resulte decepcionado. La de Finnis no es fundamentalmente una teoría que pretende explicar la existencia de un cuerpo normativo «natural». Del pensamiento del australiano nace algo que puede llamarse Derecho natural, que sería

¹³² FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 363-366.

¹³³ RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El iusnaturalismo de John Finnis», *op. cit.*, p. 396.

el resultado de combinar el respeto a los bienes básicos con las exigencias de la razonabilidad práctica, pero no se llega a otorgar verdadero valor jurídico a este Derecho natural. Explica adecuadamente por qué la protección de los bienes básicos y la consideración de los requisitos de la razonabilidad práctica son necesarios para alcanzar el florecimiento o realización humanas, pero no pretende convencer al lector de que eso sea verdadero Derecho¹³⁴ o de que, por sí solo, debiera ser legalmente obligatorio¹³⁵.

En efecto, la visión de los bienes humanos de Finnis es esencialmente moral, y no jurídica, los bienes básicos no aparecen como derechos o bienes estrictamente jurídicos, sino como aspectos del bien humano integral¹³⁶. El Derecho natural esbozado por Finnis se manifiesta, así, como un camino, como la vía adecuada para acercarse a la realización humana integral. En cuanto que sus aportaciones sobre los bienes humanos son aportaciones morales, que trascienden el específico ámbito jurídico, parece que su doctrina, en este punto, no es estrictamente jurídica o, al menos, no tiene en cuenta la distinción entre el objeto propio de la ciencia moral —el bien humano integral— y el de la ciencia jurídica —lo justo—.

¹³⁴ Ya vimos anteriormente que el propio Finnis reconoce que el Derecho natural, tal como lo define él, no es Derecho en sentido focal, sino solo en sentido análogo (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights, op. cit.*, p. 280).

¹³⁵ Respecto a algunos bienes básicos, como la vida, sí que puede decirse que deben ser objeto de protección por el Derecho positivo (al menos, desde la perspectiva de Finnis) y, en general, no es necesario dar mayores explicaciones para entender cuál es el tipo de exigencias que el respeto a ese bien básico impone al Derecho positivo (dejando a un lado el debate en torno al aborto, la eutanasia o la pena de muerte). El ejemplo más básico de estas exigencias sería: el ordenamiento jurídico debe prohibir el homicidio. Pero si ponemos la atención en otros bienes, como el conocimiento, la amistad o la experiencia estética, no está claro cómo el Derecho positivo podría o, más aún, debería hacer obligatoria su protección, pues no parecen ser materia de justicia (entendida como la voluntad de dar a cada uno su derecho) sino, fundamentalmente, de bien moral, de bien para la persona que participa en ellos. Por eso, aunque el Derecho natural de Finnis puede indicar, por ejemplo, que el conocimiento debe ser perseguido, valorado, y que, de acuerdo con las exigencias de la razonabilidad práctica, su búsqueda debe encuadrarse en un plan de vida coherente, no tiene mucho sentido reclamar la obligatoriedad legal de este u otros mandatos del Derecho natural *finnisiano*. Ello sin perjuicio, claro, de que el Derecho positivo pueda partir de la existencia de esos bienes humanos para fomentar instituciones que los favorezcan (ejemplo de lo cual serían las leyes que otorgan financiación a universidades, las que promueven la cultura y el arte, las que facilitan el surgimiento de asociaciones civiles...).

¹³⁶ ERRÁZURIZ, Carlos José, *El Derecho como bien jurídico. Una introducción a la filosofía del Derecho*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 2023, la referencia en pp. 155-156. En otras palabras, es posible exigir al otro que respete la vida de uno, y esa es una afirmación de justicia (es injusto atentar contra la vida de uno, tengo derecho a que el otro respete mi vida) que puede ser reflejada legalmente, pero, en general, no es posible exigir al otro que respete mi conocimiento. En otro punto de la obra que acabamos de citar se sintetiza perfectamente la crítica que tratamos de hacer aquí a Finnis: «Finnis desarrolla excelentemente varias líneas de investigación sobre la postulación de la “bondad” moral del derecho, pero esta investigación no va seguida de una investigación similar sobre la juridicidad del “bien”» (p. 114).

No obstante, la adopción de ese «camino» moral conduce a afirmar la necesidad del Derecho (positivo), del *rule of law*, por lo que la teoría de Finnis, lejos de representar una amenaza para el respeto al Derecho positivo mediante la defensa de un ordenamiento realmente jurídico de origen extralegal, resulta ser una justificación del Derecho positivo, aunque sea una justificación de origen «natural». En palabras suyas¹³⁷: «... los principios del Derecho natural explican la fuerza obligatoria de las leyes positivas [...], incluso cuando estas leyes no puedan deducirse de esos principios». De ahí que consideremos más adecuado concebir la filosofía de Finnis como una «teoría natural del Derecho», que como una teoría del Derecho natural¹³⁸.

Ciertamente, la teoría de Finnis no es solo una que expone, descubre o da lugar a algo que podemos llamar Derecho natural, sino que también es (o es fundamentalmente) una reflexión acerca del Derecho (positivo), una genuina teoría del Derecho, pues aporta una explicación acerca de qué es el Derecho o, más bien, de cuál debe ser la esencia y función del Derecho si queremos que este tenga sentido a ojos de una persona razonable, explorando, igualmente, qué papel puede jugar el Derecho en el razonamiento práctico de las personas¹³⁹.

En este sentido, afirmamos que es una teoría natural del Derecho porque parte de la naturaleza humana, aunque la dependencia entre esta naturaleza y los elementos de su teoría (los bienes básicos y las exigencias de la razonabilidad práctica) sea una dependencia ontológica, no epistemológica, pues nunca deduce un enunciado normativo de un enunciado fáctico relativo al ser del hombre. Es natural también porque el razonamiento que culmina con la necesidad del Derecho como instrumento de coordinación es un razonamiento natural, en la medida en que se parte de unos conceptos préjurídicos, como son los bienes básicos y, aplicando la razón, facultad que posee el hombre por naturaleza, se van deduciendo las consecuencias lógicas¹⁴⁰ hasta desembocar en la mencionada conclusión. No se recurre a la existencia de un contrato social, ni se hace referencia a un momento histórico en el que el Derecho se impone o se crea artificialmente, sino que el Derecho, o la necesidad y justificación del Derecho, surge

¹³⁷ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹³⁸ Cabría preguntarse si Finnis, al admitir que el verdadero Derecho empieza y se encuentra en la norma, está asumiendo como teoría del Derecho el positivismo jurídico, aunque legitimado externamente —no jurídicamente— por bienes morales. Recordemos que, según Finnis, el significado focal del Derecho es el de «Normas hechas, de acuerdo con normas jurídicas reglamentarias...» (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 276-277).

¹³⁹ No hemos profundizado en la obligatoriedad moral del Derecho en este trabajo, ni en su papel en el razonamiento práctico de las personas, pero se recomienda en este sentido la consulta del capítulo «Law's Authority and Social Theory's Predicament», publicado en FINNIS, John, *Philosophy of Law*, *op. cit.*, pp. 46-65.

¹⁴⁰ No utilizamos el término «lógicas» en sentido formal, estricto, lógico-matemático. Nos referimos a «lógicas» como razonables, como consecuencias legítimas, coherentes con las premisas de las que parte, aunque no mecánicamente deducibles.

de un razonamiento que cualquier persona puede llevar a cabo por sí misma. Se puede prescindir de todo hecho externo al sujeto que razona para explicar la creación y conveniencia del Derecho en buen estado: de la voluntad de un conjunto de personas de someter a otras, de la revelación divina... resulta, por tanto, una consecuencia natural del razonamiento práctico de cualquier persona. Es, así, una justificación ahistorical¹⁴¹, puramente razonable, del Derecho.

No queremos decir con esto que la teoría del Derecho natural de Finnis se limite a apoyar cualquier Derecho positivo. Simplemente queremos aclarar que no se trata de una teoría que pretende minusvalorar el Derecho positivo en favor de normas extralegales de procedencia moral o religiosa. Es posible, sin embargo, que las normas positivas contravengan los principios del Derecho natural que propone Finnis, en cuyo caso el Derecho, aunque seguirá siendo Derecho, será defecuoso por no ser conforme a los principios que de otro modo lo justificarían¹⁴².

En cualquier caso, desde este segundo punto de vista, el de la consideración de la teoría de Finnis como teoría natural del Derecho, que creemos que es el punto de vista adecuado, el pensamiento iusfilosófico del profesor oxoniense es muy sólido y coherente. Aporta razones válidas para valorar positivamente el Derecho y para explicar su surgimiento. No obstante, no está exento de algunas debilidades, como a continuación veremos.

2. MÉRITOS Y DEBILIDADES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE JOHN FINNIS

A lo largo de este trabajo se ha profundizado en diferentes puntos de la teoría del Derecho natural de Finnis. Se habrá podido comprobar que se trata de una elaboración muy cuidada y compleja. Sin perjuicio de todo esto, pueden plantearse algunas dudas o críticas al filósofo de Adelaida.

A. *Sobre los bienes básicos y su autoevidencia*

La primera crítica, y seguramente la más obvia, tiene que ver con la autoevidencia de los bienes básicos. Es este un punto tan vital como sensible.

¹⁴¹ Podría argumentarse que el hombre es un ser histórico por naturaleza, que se ve influido por la historia y que actúa dentro de las opciones que la historia le concede. Una justificación ahistorical del Derecho podría parecer, por tanto, antinatural. A mi juicio, el hecho de que la teoría de Finnis sea ahistorical le suma «naturalidad», entendida como independencia de lo artificial, de los artificios de los hombres, de los hechos históricos. A su vez, esta característica dota a la teoría de un carácter más universal. Además, la naturaleza humana, de la que dependen ontológicamente (no epistemológicamente) los bienes básicos, es, pienso, ahistorical. Que los bienes básicos favorezcan la realización humana no es, según mi criterio y el de Finnis, un efecto secundario del devenir histórico. Que la historia condicione lo que el hombre puede hacer y lo que puede llegar a ser no quiere decir que determine lo que es, su esencia. Y en el pensamiento de Finnis el Derecho es justificado precisamente con base en los aspectos que perfeccionan esa esencia.

¹⁴² FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 24.

Vital, porque sobre él descansa el resto de su construcción teórica. Sensible, porque es difícil disipar las dudas de quien considere insuficiente como justificación de la existencia de los bienes básicos la simple afirmación de que estos son evidentes por sí mismos (*per se nota*). En verdad, Finnis precisa hábilmente a qué se refiere con que los bienes básicos son autoevidentes, y, sobre todo, a qué no se refiere. No significa que todas las personas los valoren por igual, ni siquiera que todos los valoren en absoluto, ni que sea un deseo universal participar en ellos¹⁴³. Entonces, ¿qué puede demostrar suficientemente que los bienes básicos son, efectivamente, bienes, y que son autoevidentes? Desde el punto de vista de la lógica, nada es *necesario* para justificar que algo es evidente, pero sí que podríamos exigir que se nos diera una prueba *suficiente* de ello. La respuesta de Finnis, suponemos, sería repetir algo parecido a lo que dijimos al inicio de este estudio hablando de una persona que descubre el valor de la amistad:

...cuando, en el contexto de esta relación con su amigo, se intente explicar a sí mismo o a otro por qué actúa de una manera concreta, se dará cuenta de que se referirá a la amistad como un móvil suficiente para su actuación. Puede decir «lo hago por conservar nuestra amistad», o «lo hago porque es mi amigo», y esa es una explicación suficiente. Y cualquier persona razonable considera que alguien, ese niño, por ejemplo, que tiene un amigo, está mejor que alguien que no tiene ningún amigo. Así nos damos cuenta de que la afirmación «es bueno tener un amigo» es aplicable no solo a uno mismo o a la relación concreta que me concierne en un momento puntual, sino en general, en relación con un infinito abanico de situaciones, y para cualquier persona¹⁴⁴.

Es decir, creemos que la autoevidencia de los bienes básicos se prueba con la experiencia personal de ellos. En efecto, compartimos con Finnis que cualquiera que participe en el valor de la amistad, de la vida, de la belleza del arte, del conocimiento, de la razonabilidad práctica, o incluso de la religión, en el sentido amplio que le da Finnis¹⁴⁵, descubrirá que está «mejor» que antes, y que estos bienes pueden perfectamente ser razones para su acción.

No obstante, el escéptico siempre podrá, y con razón, alegar que no es posible probar de una forma estrictamente racional que la vida (el conocimiento, la amistad...) es algo valioso. En cualquier caso, toda teoría necesita partir de algo autoevidente. El escéptico, al criticar la noción de bienes básicos de Finnis por recurrir a la autoevidencia como demostración de su existencia, ha de partir de la premisa de que el uso de su razón para lograr una

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 65-66.

¹⁴⁴ Insistimos en que esta no es una cita del propio Finnis, sino un fragmento del presente artículo. No obstante, la idea de que se puede necesitar experimentar o participar de alguna forma en el bien básico para apreciar su existencia se sugiere, en relación con el bien del conocimiento, en FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁵ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 89-90.

mejor comprensión de la realidad es algo bueno, valioso, a no ser que acepte que su labor crítica es absurda, carente de valor y propósito. Y lo debe hacer sin asumir que es evidente que es mejor ser racional que no serlo, salvo que termine por recurrir a aquello (la autoevidencia) cuyo empleo censura. Tampoco puede decir que el uso de la razón nos ayuda, por ejemplo, a actuar de una forma que nos permite ser más felices, o sobrevivir más tiempo, o, si lo hace, debe partir de que la vida o la felicidad del hombre es un bien que merece la pena proteger. Al final, cualquier razonamiento esconde una regresión infinita que solo se detiene cuando se rinde y abraza una autoevidencia¹⁴⁶. Por tanto, el recurso de Finnis a este concepto (el de la autoevidencia) no es del todo criticable.

B. Sobre los conflictos entre bienes básicos y su jerarquización

Otra cuestión delicada en su esquema es la de cómo resolver los conflictos entre los bienes humanos básicos. Los bienes humanos, de acuerdo con Finnis, son incommensurables e igualmente fundamentales. Si se nos presentan dos cursos de acción que satisfacen las exigencias de la razonabilidad práctica y tienden hacia dos bienes humanos básicos distintos, ¿cuál elegir? Parece que «solo la voluntad arbitraria puede elegir uno u otro sin justificar su preferencia»¹⁴⁷. Esto no encaja demasiado bien con el tono lógico y racional de toda la obra del australiano. En realidad, Finnis ha respondido a esta crítica. Defiende que la elección entre opciones incommensurables puede ser racional en dos sentidos: cumple con los requisitos de la razonabilidad práctica y se opta por la alternativa escogida por los motivos que la hacen racionalmente atractiva (aunque no ilimitadamente más atractiva que el resto de opciones)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Uno puede sostener un razonamiento en un hecho cierto o en un postulado innegable sin contradicción que, por sí mismos, no sean autoevidentes, y la mayoría de las veces no será necesario ir más allá de ese hecho o postulado para que se acepte la conclusión a la que se llega a partir de ellos. Sin embargo, siempre se podrá exigir a quien sostenga su razonamiento en esos hechos o postulados que intente explicar su fundamento. Entonces, habrá que retrotraerse en la cadena de razonamientos que nos llevaron a ellos hasta un punto en el que encontraremos una autoevidencia, que puede ser, por ejemplo, un principio elemental de lógica formal como el de no contradicción.

¹⁴⁷ POOLE DERQUI, Diego, «Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez y Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 82, 2020, pp. 39-64, la cita en p. 51.

¹⁴⁸ FINNIS, John, «Concluding Reflections», *Cleveland State Law Review*, vol. 38, 1, 1990, pp. 231-250, también publicado en FINNIS, John, *Philosophy of Law, op. cit.*, pp. 353-374, bajo el título «Practical reasoning in law: some clarifications»; la cita en p. 360. Podemos poner un ejemplo para ilustrar los dos sentidos en los que la decisión entre dos opciones incommensurables puede (o no) ser racional. En el primer sentido, no sería racional dedicar un día entero a contemplar una obra de arte en un museo, participando en el bien de la experiencia estética, si el sujeto que la contempla es un padre de familia que debería estar trabajando y corre el riesgo de ser despedido por su ausencia, pues estaría quebrantando la exigencia de la razonabilidad práctica consistente en llevar un plan de vida coherente o de tener cierto compromiso respecto a los proyectos en los que uno se embarca. En el segundo sentido, el padre de familia no elegiría racionalmente si escogiera ir a trabajar en vez de ir al museo

Si la crítica es que la teoría de Finnis no aporta suficientes argumentos como para poder, ante cualquier situación, elegir la única opción correcta, la que es racionalmente preferible a las demás, la crítica debe ser aceptada. Pero tampoco pretende Finnis que sea de otra forma. Él advierte constantemente de que ese tipo de elección (en la que hay una razón dominante) no es realmente elección racional, solo cálculo y juicio¹⁴⁹, y también insiste en la infradeterminación de las exigencias de justicia por los principios de la razoñabilidad práctica y los bienes básicos, que permiten una pluralidad de formas de realización humana a través de diversos planes de vida¹⁵⁰. De hecho, una de las grandes diferencias entre Finnis (además de otros teóricos de la *New Natural Law Theory*, como Robert P. George) y Aristóteles, es, precisamente, que mientras este último defendió la idea de una única forma superior de vida, el australiano ha insistido en que existe una multiplicidad de bienes humanos y un abanico inmenso de formas de llevar una vida buena participando en esos bienes¹⁵¹. Por tanto, esta objeción, aunque acertada, no desmonta para nada la teoría de Finnis.

Un aspecto que sí puede ser objeto de crítica es la negativa de Finnis a establecer una jerarquía entre todos o algunos de los bienes básicos que enumera. Concretamente, llama la atención que el bien básico «vida» no ocupe un escalón superior al de los demás bienes. La preservación de la igualdad entre bienes básicos responde al afán de Finnis de insistir en el carácter «básico» de los bienes y en su incommensurabilidad. Sin embargo, no creemos que reconocer que la vida, como condición necesaria para poder participar en cualquiera de los demás bienes básicos, tiene una importancia superior a, pongamos, el juego, la experiencia estética o la amistad, destruyera la estructura teórica del autor que nos ocupa.

En el apartado de *Natural Law and Natural Rights* dedicado a analizar el igual carácter fundamental de todos los bienes básicos, Finnis sostiene que «cada uno de nosotros puede razonablemente elegir dar mayor importancia en su vida a uno o algunos de los valores [i.e., bienes básicos]»¹⁵², y pone el ejemplo del académico que otorga mayor importancia al conocimiento que a la amistad o a la experiencia estética. Podríamos imaginar también al sacerdote, que prioriza la religión al juego, o al artista, que se centra en la experiencia estética por encima

no porque cree que es lo mejor para sostener a su familia (lo que podría entenderse como requerido por el deseo de participar en el bien de la amistad, en un sentido muy amplio), sino porque quiere comprarse el bollo que más le gusta en la máquina de *vending* de la empresa.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 359.

¹⁵⁰ CRUZ DE LANDÁZURI, Luis María, «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 75, 2017, pp. 115-147, la cita en p. 128.

¹⁵¹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵² *Ibidem*, p. 93.

de la amistad. En todos estos casos, diría Finnis, cada uno se ha formado un orden subjetivo de prioridades entre los bienes básicos, algo que es esencial para poder actuar con un propósito, pero este orden subjetivo no se basa en diferencias entre el valor intrínseco de los bienes¹⁵³.

Sin embargo, ¿es razonable alguien que prioriza la experiencia estética, la amistad, el juego, la religión, la razonabilidad práctica o el conocimiento sobre la vida? Ciertamente, uno puede elegir sacrificar su vida por alguno de estos bienes, como la amistad o la religión (preferir morir antes que traicionar a un amigo condenándolo a una muerte segura, o que apostatar). No obstante, sigue siendo cierto que esa persona no podría haber tenido un amigo ni haber profesado una religión si no hubiera recibido la vida. Además, es difícil pensar en un caso en el que sea razonable sacrificar la vida por otros bienes básicos, como el juego, la experiencia estética, la razonabilidad práctica o el conocimiento.

Podemos llegar, por tanto, a una triple conclusión en torno a la (falta de) jerarquización de los bienes básicos: (a) la vida podría ocupar un lugar privilegiado frente al resto de los bienes por ser condición necesaria para poder participar en ellos, de forma que no sería razonable sacrificar ese bien superior (la vida) por otro bien, excepto que (b) se trate del bien de la religión, en cuyo caso quien reconozca la existencia de un Dios creador que le haya otorgado la vida como un don podría razonablemente valorar más la fidelidad a ese Dios que su propia vida¹⁵⁴, sin perjuicio de lo cual (c) puede ser razonable sacrificar la propia vida en favor de la vida de otro, pues se trataría de un conflicto entre bienes igualmente importantes en el que el deseo del bien del otro (amistad) podría inclinar la balanza hacia el sacrificio propio, en virtud también de la exigencia de la razonabilidad práctica consistente en no tener preferencias arbitrarias entre personas, incluyendo a uno mismo.

La cuestión, como se ve, es compleja, quizá porque no está claro qué ha de entenderse por «importancia» en relación con los bienes básicos ni qué papel juega en este esquema el sacrificio voluntario de un bien propio en favor del bien de otro. De cualquier modo, debemos destacar la dificultad que siempre implica pasar de un enunciado genérico cierto a una serie de afirmaciones que concretan ese enunciado genérico mediante manifestaciones particulares de la verdad de aquél. Finnis no se ha contentado con quedarse en el nivel abstracto, y al arriesgarse a determinar cuáles son los bienes básicos, posiblemente haya incurrido en algún error de los que hemos apuntado o en otros. Ya precisamos

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 93-94.

¹⁵⁴ Esto de ninguna manera pretende justificar el sacrificio de la vida propia con el objetivo de causar la muerte de otros siguiendo un mandato asumido como divino. La problemática que abre esta cuestión es demasiado compleja como para ser abordada aquí. Como aproximación provisional, podríamos decir que, si se cree en un ser X dador de vida, por fuerza tiene creerse que X valora la vida de todas las personas creadas, por lo que no sería razonable pensar que X ordena acabar con la vida de otros para agradarle (¿por qué iba a crear X algo que desprecia y cuya muerte desea?).

más arriba que el propio autor reconocía que la lista que él proponía podía no ser exhaustiva y estaba sujeta a revisiones ulteriores¹⁵⁵.

C. Sobre el caso central del Derecho

Hemos visto más arriba que Finnis desconfiaba de los teóricos que pretendían ofrecer un concepto neutral del Derecho y criticaba, entre otros, el intento de Kelsen de formular una definición del Derecho partiendo del elemento común a todos los objetos significados por la palabra «Derecho» en el uso preteórico seleccionado por el propio Kelsen.

Sin duda, no toma Finnis como referencia a la hora de elaborar su noción de Derecho el elemento común de todo aquello que comúnmente se quiere significar al referirse a este concepto. Sin embargo, Finnis, de la misma manera que Kelsen, necesariamente debe partir de un concepto preteórico de Derecho discrecionalmente seleccionado por él, pues en su metodología se trata de descubrir cómo debería ser el Derecho para que una persona razonable lo considerase valioso y moralmente obligatorio (al menos, presumiblemente)¹⁵⁶. No parece posible dar una definición depurada de un fenómeno (el Derecho) con base en el valor o sentido que ese fenómeno ha de tener sin partir de una definición o, al menos, una idea preconstituida de ese fenómeno, pues «seleccionar en el derecho un caso central requiere preseleccionar qué es derecho»¹⁵⁷.

Probablemente, Finnis no tendría ningún inconveniente en admitir que, para poder aplicar su método de investigación del caso central del Derecho, parte de la idea común que se tiene del Derecho, investigando qué características concretas debe revestir ese fenómeno aún no teóricamente definido para que tenga sentido. De hecho, Finnis reconoce que «empezaríamos estas reflexiones con una conciencia, lingüística, de experiencia y por referencias, del Derecho de nuestro propio tiempo y ciudad o país»¹⁵⁸.

No obstante, lo que demuestra lo anterior es que la crítica que realiza a Kelsen no es válida, al menos en ese punto, pues él mismo incurre en un «error» (necesario, según nuestro parecer) semejante.

Como apunta acertadamente Rodríguez-Toubes:

... la necesidad de contar con un concepto de derecho que puedan reconocer en común los teóricos que discuten sobre él es insoslayable. ¿Cómo podría tener utilidad la teoría jurídica sin una cierta convicción de que quienes la practican hablan de lo

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵⁶ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁵⁷ RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», *op. cit.*, p. 373.

¹⁵⁸ FINNIS, John, «Describing Law Normatively», *op. cit.*, p. 23.

mismo? También los teóricos que diferencian un sentido propio o central del derecho y unos sentidos impropios o marginales, como hace Finnis, [y que] trazan esa distinción asumen un concepto preteórico o preconcepción del derecho que hace la tesis inteligible a sus interlocutores. ¿De qué, si no, se postula un sentido *propio* o *central*? [...] Pues bien, creo que el candidato más plausible para cumplir como concepto preteórico de derecho es el significado común de la palabra «derecho»¹⁵⁹.

Se han planteado otras críticas al concepto de Derecho propuesto por Finnis argumentando, en síntesis, que, aunque la adopción del punto de vista de la persona razonable que considera al Derecho como algo que goza de autoridad parece muy adecuado para identificar el mejor Derecho, no está claro por qué ese punto de vista es el que debe tomarse para delimitar el concepto de Derecho¹⁶⁰.

Consideramos que estas críticas son válidas, aunque debemos recordar que el concepto de Derecho propuesto por Finnis no marca la frontera entre lo que es Derecho y lo que no es Derecho, sino entre lo que es Derecho en sentido focal y lo que es Derecho en sentido análogo. Por lo tanto, aunque Finnis estuviera equivocado por lo que respecta al caso central del Derecho, su error no parece tener consecuencias especialmente graves. Además, su propuesta de significado focal del Derecho resulta estar bastante aislada del desarrollo teórico que realiza en los sucesivos capítulos de *Natural Law and Natural Rights* y de muchos de sus artículos, de forma que los posibles fallos en aquella no invalidan el resto de su construcción.

D. Sobre el fundamento teológico de las exigencias de la razonabilidad práctica

Hemos argüido anteriormente que la teoría del Derecho natural de Finnis no logra otorgar obligatoriedad a las prescripciones derivadas de combinar los bienes básicos con las exigencias de la razonabilidad práctica. Sin embargo, es cierto que en el capítulo final de *Natural Law and Natural Rights*, Finnis propone una motivación adicional para cumplir con su «Derecho» natural.

Todo el edificio teórico de Finnis se sostiene sobre una piedra angular, que es la premisa de que el hombre debe actuar de forma razonable, y, por eso, ha de respetar las exigencias de la razonabilidad práctica y buscar la participación en los bienes básicos que contribuyen a la realización humana.

¹⁵⁹ RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», *op. cit.*, p. 364.

¹⁶⁰ Esta es una de las críticas centrales que plantea Rodríguez-Toubes en «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», así como otros autores que este autor cita en el mencionado artículo, como Rodríguez-Blanco, quien apunta que «el argumento [de Finnis] no explica por qué el derecho como razonabilidad práctica debería ser el caso central de concepciones diferentes». (La cita está tomada del artículo de Rodríguez-Toubes, «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», *op. cit.*, p. 374).

Si no hubiera ningún motivo para ser razonable, tampoco tendríamos por qué favorecer el bien común, y, en consecuencia, el Derecho no sería necesario. Dada la trascendencia de esta premisa, creemos que Finnis no insiste lo suficiente en cuál es la razón última por la que el hombre ha de preocuparse por el bien común y actuar como una persona razonable. Se trata aisladamente esta cuestión en el capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights*. En él, Finnis se plantea la posibilidad de dar una explicación más profunda de, entre otras cosas, por qué ha de favorecerse el bien común y del sentido de vivir de acuerdo con los principios y exigencias de la razonabilidad práctica¹⁶¹. En esta parte final, Finnis reflexiona sobre la posible existencia de una causa incausada argumentando a partir de la realidad y las características generales del mundo. Según él, estos razonamientos no nos ayudan a responder a las preguntas fundamentales que mencionábamos anteriormente, y dejan todo su esquema de bienes básicos y exigencias de la razonabilidad práctica como algo subjetivo. Sin embargo, dice:

la razón natural puede postular especulativamente que la causa incausada existe algo así como en el modo de una vida personal, y que su causalidad tiene cierta analogía con la autodeterminación e intencionalidad de las decisiones creativas humanas. Esta forma de pensar sobre la causa incausada permite especular que la causa incausada puede, de alguna manera, revelarse a sí misma al entendimiento humano, a través de un acto de comunicación inteligible. Esta especulación adicional, a su vez, permite al especulador esperar que la causa incausada se revele como susceptible de ser amada, y que pueda probarse que el “observador ideal” que la razonabilidad práctica postula como test de arbitrariedad tiene un correlato real y substancial¹⁶².

Lo importante es que, según Finnis, si se confirmaran las especulaciones anteriores, podría darse una explicación más básica de la obligación, una razón más para favorecer el bien común:

por amistad o amor al ser personal (“Dios”) que no solo hace posible cualquier tipo de bienestar de las personas, sino que también favorece positivamente (aunque a veces de formas ininteligibles para nosotros) ese bien común [...] Porque en la amistad, uno valora lo que su amigo valora [...] por la sola razón de que él lo valora¹⁶³.

Las exigencias de la razonabilidad práctica también cobrarían un sentido más allá de sí mismas: ese sentido es el *juego* de cooperar con Dios. Así, la razonabilidad práctica:

¹⁶¹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, *op. cit.*, p. 405.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 405-406.

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 406-407.

No necesita ser considerada en el fondo como una forma de auto-perfección. Ese no es su significado final. Ni, por otro lado, son sus exigencias meros imperativos categóricos; ellos obtienen fuerza práctica a partir de la explicación más básica que puede darse de ellos – que son lo que se necesita para participar en el juego de Dios [...] [L]a manera en la que la persona humana realiza su amistad propuesta con Dios se construye sobre todas las exigencias de la razonabilidad práctica en la búsqueda y el respeto de todas las formas básicas del bien humano¹⁶⁴.

Con independencia de lo convincentes que encontremos estas explicaciones de Finnis¹⁶⁵, el caso es que, sin ellas, su sistema de pensamiento queda incompleto. Para alguien que no acepte sus conclusiones sobre la relación de Dios con el bien común y la razonabilidad práctica, las ideas de Finnis pueden seguir resultando tremadamente interesantes y su lógica muy sólida, pero su razonamiento deberá detenerse en la premisa «debe favorecerse el bien común, y (o “porque”) debo actuar razonablemente», sin contar con una justificación ulterior.

Es comprensible que Finnis no esté constantemente refiriéndose a Dios como base de su teoría, porque, en caso de hacerlo, seguramente sería descalificada como irracional o desfasada, pero no podemos dejar de advertir que la forma de presentación de sus ideas en torno a Dios y su influencia en su esquema iusnaturalista puede dar lugar a confusión y llevar a pensar que es un asunto de importancia secundaria¹⁶⁶ cuando, en realidad, es, en todos los sentidos de la palabra, trascendental.

IV. CONCLUSIÓN

El pensamiento iusfilosófico de John Finnis merece, en nuestra opinión, una valoración genérica muy positiva por su solidez argumentativa y sus geniales intuiciones sobre el razonamiento práctico del hombre. La justificación del «deber ser» de la razonabilidad práctica y, en consecuencia, de todo el contenido de la ley natural, es, quizás, el punto más pobemente tratado en su obra. Como

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 410.

¹⁶⁵ Así expuesta, puede que no resulte especialmente atractiva la concepción de la razonabilidad práctica como la manera de contribuir al juego de Dios. En cualquier caso, se recomienda la lectura sosegada del capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights*, pues los argumentos de Finnis, leídos directamente de él, tienen mucha más fuerza racional de lo que podría parecer.

¹⁶⁶ Por ejemplo, Diego Poole, en POOLE DERQUI, Diego, «Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez y Finnis», *op. cit.*, dice que «la doctrina de la NNLT [New Natural Law Theory, de la que Finnis, junto a Joseph M. Boyle, Germain Grisez y Robert P. George, es uno de los máximos representantes] centra el objeto de su reflexión en la evidencia de los principios del obrar, considerando marginal para su justificación la referencia a Dios y a la ley eterna».

hemos visto, este defecto pierde relevancia si se entiende la teoría de Finnis como una teoría natural del Derecho, y no como una teoría de la ley natural.

Habría sido interesante también que Finnis hubiera desarrollado y concretado más algunos conceptos como el de «realización» o «florecimiento» humano, o el de «bien común de la comunidad completa», del que se nos dice que es aquello que es necesario para que cada uno de los miembros de la comunidad pueda alcanzar sus propios objetivos.

Más allá de estos pequeños detalles y de los fallos que la teoría del autor examinado pueda tener, el estudio del pensamiento de Finnis resulta indispensable para todo aquel que desee conocer cabalmente cuáles son los postulados de una de las corrientes actuales más potentes del iusnaturalismo. El positivista quizá se sorprenda al encontrar que muchos de los argumentos esgrimidos contra las teorías del Derecho natural no son aplicables a la filosofía del australiano, y se verán estimulados a revisar su propia concepción del Derecho para poder presentarla como preferible o más precisa que la del profesor de Oxford. Es posible, incluso, que puedan enriquecer su visión con las ideas de Finnis, que, en parte, no son incompatibles con el iuspositivismo. Quienes, decididamente, cierren sus teorías a cualquier influencia de las teorías del Derecho natural y se quieran erigir en enemigos acérrimos de estas, tampoco pueden ignorar la aportación de John Finnis, pues en él descubrirán a un enemigo verdaderamente temible, al rival a batir. Por supuesto, a los partidarios del iusnaturalismo les sobran los motivos para prestar atención a las ideas del pensador aquí analizado. La lectura de sus escritos probablemente les reafirme en sus posiciones y les sirva para reforzarlas con argumentos más sofisticados.

El presente estudio pretende haber descubierto para el lector a un pensador inteligentísimo, valiente y original. Inteligentísimo por la exquisitez de sus argumentos y la meticulosa elaboración y conexión de todos los eslabones de la cadena de su esquema teórico. Valiente por atreverse a recuperar ideas muchas veces denostadas, sobre todo en los últimos tiempos, por considerarse anticuadas, retrógradas o, simplemente, superadas, y también por comenzar descendiendo hasta las profundidades de la filosofía («¿qué es el bien?») para terminar elevándose hasta lo más alto («¿existe Dios? ¿qué papel jugaría en la vida del hombre y en la moral?»). Original por presentar esta sabiduría antigua de una forma novedosa, racional y formalmente atractiva, con un rigor y una fuerza capaces de seducir al más escéptico. El mérito de Finnis es haber vertido vino viejo en odres nuevos, sin que estos se rompan ni aquel se estropee (Mt 9, 17).

V. BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, Robert, «Una defensa de la fórmula Radbruch», *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, nº. 5, 2001, pp. 75-96.
- CRUZ DE LANDÁZURI, Luis María, «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 75, 2017, pp. 115-147.
- ERRÁZURIZ, Carlos José, *El Derecho como bien jurídico. Una introducción a la filosofía del Derecho*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona, 2023.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- , «On Positivism and the Foundations of Legal Authority: Comment», en GAVISON, Ruth (ed.), *Issues in Legal Philosophy: the Influence of H. L. A. Hart*, Oxford University Press, Oxford, 1987, pp. 62-75.
- , «Law as Coordination», *Ratio Juris*, vol. 2, 1, 1989, pp. 97-104.
- , «Natural Law and Legal Reasoning», *Cleveland State Law Review*, vol. 38, 1, 1990, pp. 1-13.
- , «Concluding Reflections», *Cleveland State Law Review*, vol. 38, 1, 1990, pp. 231-250.
- , *Absolutos Morales*, Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S.A., Barcelona, 1992.
- , «Law and What I Truly Should Decide», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 48, nº. 1, 2003, pp. 107-129.
- , «Natural Law: The Classical Tradition», en COLEMAN, Jules L., HIMMA, Kenneth Einar y SHAPIRO, Scott J. (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 1-60.
- , «Philosophy of Law», en OUYANG, Kang (ed.), *The Map of Contemporary British and American Philosophy*, Dangdai Yingmei Zhexue Ditu, Bejing, 2005, pp. 388-413.
- , *Natural Law and Natural Rights, Second Edition*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- , *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- , *Estudios de Teoría del Derecho natural*, Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM, México D.F., 2017.
- GEORGE, Robert P., *Making men moral: civil liberties and public morality*, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- , «Introduction. The achievement of John Finnis» en *Reason, Morality and Law*, GEORGE, Robert P. y KEOWN, John (coords.), Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 1-8.
- GRIZEZ, Germain, «My collaboration with John Finnis», *Prudentia Iuris*, nº. 77, 2014, pp. 125-128.
- LEGARRE, Santiago, «John Finnis, el profesor», *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol. 3, nº. 2, 2019, pp. 164-175.

- MASSINI-CORREAS, Carlos Ignacio, «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 71, 2014, pp. 229-256.
- , «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *Persona y Derecho*, vol.83, 2020, pp. 435-461.
- PEREIRA SÁEZ, Carolina, *La autoridad del derecho. Un diálogo con John M. Finnis*, Editorial Comares, Granada, 2008.
- POOLE DERQUI, Diego, «Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez y Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 82, 2020, pp. 39-64.
- RODRÍGUEZ-TOUBES MUÑIZ, Joaquín, «El iusnaturalismo de John Finnis», *Anuario de filosofía del Derecho*, tomo X, 1993, pp. 375-406.
- , «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», *Persona y Derecho*, vol.83, 2020, pp. 359-396.
- VICENTE Y GUERRERO, Guillermo, *Introducción al Derecho aragonés*, El Justicia de Aragón, Zaragoza, 2024.