

# Trabajo Fin de Grado

La filosofía del Derecho de John Finnis  
Vino viejo en odres nuevos

The philosophy of Law of John Finnis  
Old wine into new wineskins

Autor

**Juan Gavín Sebastián**

Directora

**M<sup>a</sup> José González Ordovás**

Programa conjunto Derecho – Administración y Dirección de Empresas

FACULTAD DE DERECHO

2024

## ÍNDICE

<b>I. INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>3</b>
<b>II. JOHN FINNIS: BIOGRAFÍA ACADÉMICA .....</b>	<b>5</b>
<b>III. PRINCIPALES APORTACIONES DE JOHN FINNIS A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO .....</b>	<b>7</b>
1. ¿POR QUÉ EL DERECHO? .....	7
1.1 Los bienes básicos .....	7
1.2 Las exigencias de la razonabilidad práctica .....	10
1.3 La necesidad de autoridad .....	13
1.4 El Derecho como instrumento de coordinación .....	18
2. EL CASO CENTRAL DEL DERECHO .....	23
3. LEX INJUSTA ¿NON EST LEX? LA OBLIGATORIEDAD DEL DERECHO ...	27
<b>IV. INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE JOHN FINNIS EN EE.UU. Y EUROPA.....</b>	<b>31</b>
1. FINNIS VS. DWORKIN: IUSNATURALISMO CONTRA IUSNATURALISMO .....	32
2. FINNIS VS. RAZ: LA AUTORIDAD MORAL DEL DERECHO .....	38
3. FINNIS, HERVADA, Y UNA MISIÓN IMPOSIBLE: ESCAPAR DE LA FALACIA NATURALISTA .....	44
<b>V. MÉRITOS Y DEBILIDADES DE LA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL DE FINNIS.....</b>	<b>50</b>
<b>VI. CONCLUSIÓN.....</b>	<b>54</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>55</b>
<b>WEBGRAFÍA.....</b>	<b>57</b>

## I. INTRODUCCIÓN

John Finnis es un pensador que no deja indiferente a nadie. En este sentido, cumple a la perfección con la misión del filósofo, también del filósofo del Derecho: forzar al lector a pensar y repensar los porqués de las cosas, plantearse y replantearse 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.

Es, como se verá en este trabajo, un intelectual típico y singular al mismo tiempo. Decimos que es típico porque, en palabras de Santiago Legarre, «la mayor parte de la obra de Finnis es “analítica”, muy técnica y, en cierto sentido, aburrida. También, por lo mismo, la mayor parte de su obra es muy difícil de entender. Finnis no es un autor catequético o de divulgación, a lo cual se suma, especialmente para quienes el inglés no es su lengua nativa, un estilo y un vocabulario que reservan sus escritos solo para los más aptos y versados»<sup>1</sup>. Lo calificamos como singular por su valentía para tratar los temas más espinosos y presentar sus ideas tal como las cree, sin tapujos ni medias tintas. En este sentido, podríamos afirmar que es un jurista-filósofo polémico.

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 destitución del profesor por sus opiniones en materia de moral sexual, concretamente, por sus puntos de vista acerca de la homosexualidad<sup>2</sup>. En el importante periódico británico *The Guardian* se publicaron varios artículos apoyando esta petición, afirmando que «no es una cuestión de libertad académica. Los escritos del profesor de Derecho [Finnis] deshumanizan a muchos de sus estudiantes»<sup>3</sup>, o que es un reaccionario cuyas opiniones son «odiosas»<sup>4</sup>. 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

---

<sup>1</sup> LEGARRE, S., «John Finnis, el profesor», en *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol.3, nº.2, 2019, p. 174.

<sup>2</sup> <https://www.nuevarevista.net/campana-para-apatar-de-oxford-al-profesor-finnis-por-sus-teorias-sobre-la-homosexualidad/> (12/01/2024)

<sup>3</sup> <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/11/john-finnis-oxford-university-academic-freedom-law> (12/01/2024)

<sup>4</sup> <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/13/fire-people-for-their-beliefs-and-we-might-all-be-out-of-job> (12/01/2024)

coraje, la perseverancia y la calma con las que mi querido profesor respondía, sin ceder un centímetro jamás»<sup>5</sup>.

Finnis también encontró 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»<sup>6</sup>, 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 prodigio de la filosofía del Derecho, un peligroso reaccionario o ambas cosas. Nos centraremos, en particular, en lo que es propiamente su teoría del Derecho, dejando a un lado aquello que se aleja del ámbito estrictamente filosófico-jurídico y se adentra en temas tan interesantes como el aborto, los absolutos morales, la disuasión nuclear o la moral sexual. El trabajo comenzará con un breve comentario de su biografía académica, seguido de una exposición de sus principales aportaciones a la filosofía del Derecho. A continuación, a través de algunos ejemplos concretos, trataremos de mostrar la influencia del pensamiento de Finnis en Estados Unidos y Europa, para cerrar el trabajo con el planteamiento de algunas posibles críticas y objeciones a su teoría.

Sirva como aviso que el presente trabajo no tiene ánimo de exhaustividad, solo vamos a explicar algunos aspectos, los más importantes, esperemos, de la filosofía del Derecho de Finnis. Mucho más se puede decir de él, y seguramente más preciso. El humilde objetivo de nuestra exposición es que sirva al lector para hacerse una idea coherente y más o menos genérica de cuáles son los principales postulados de la teoría del Derecho de John Finnis.

---

<sup>5</sup> LEGARRE, S., «John Finnis, el profesor», *cit.*, p. 170.

<sup>6</sup> MASSINI-CORREAS, C.I., «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», en *Persona y Derecho*, vol. 71, 2014, p. 233.

## II. JOHN FINNIS: BIOGRAFÍA ACADÉMICA

John Finnis es un filósofo tomista, nacido el 28 de julio de 1940 en Adelaida, Australia<sup>7</sup>, aunque 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 en la propia Australia<sup>8</sup>.

Finnis estudió Derecho en su Adelaida natal de 1958 a 1961. 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 doctoral, realizada entre 1962 y 1965<sup>9</sup>. 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 maestro<sup>10</sup>, y fue el propio Hart quien le animó a escribir su primer y más importante libro<sup>11</sup>, a saber, *Natural Law and Natural Rights*, publicado en 1980<sup>12</sup>. Aunque se enfrentó a las críticas de Finnis a su trabajo, Hart tuvo un gran aprecio por la potencia intelectual y la fuerza de los argumentos de su joven discípulo<sup>13</sup>.

El filósofo australiano inició su actividad como profesor en Oxford a finales de los sesenta, aunque ya en 1962 se había vinculado al *University College* de esta universidad como estudiante doctoral. En la Facultad de Derecho de la Universidad de Oxford, fue sucesivamente *Lecturer in Law*, de 1967 a 1972; *Rhodes Reader in Laws of British Commonwealth and United States*, de 1972 a 1989; y *Professor of Law and Legal Philosophy*, de 1989 a 2010. En su *College*, fue *Fellow and Tutor in Law* desde 1966 a 2010. Finnis se jubiló de su cátedra en la Universidad de Oxford en 2010, al cumplir 70 años de edad, momento en el cual pasó a ser *Emeritus Professor* de la Facultad y *Emeritus Fellow* del *University College*<sup>14</sup>.

---

<sup>7</sup> Biblioteca Nacional de España: <https://datos.bne.es/persona/XX956421.html> (18/01/2024)

<sup>8</sup> LEGARRE, S., «John Finnis, el profesor», *cit.*, p. 165.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>10</sup> Aunque aquí me refiero a Hart como «maestro» de Finnis, en realidad al único al que John reconoció como su «maestro» fue a German Grisez, con quien colaboró estrechamente (LEGARRE, S., «John Finnis, el profesor», *cit.*, p. 167).

<sup>11</sup> GEORGE, R.P., «Introduction. The achievement of John Finnis», en *Reason, Morality and Law* George y Keown (coords.), Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 3.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> LEGARRE, S., «John Finnis, el profesor», *cit.*, p. 165.

Fue también profesor en la Universidad de Nôtre Dame (en South Bend, Estado de Indiana, Estados Unidos) entre 1995 y 2020, permaneciendo allí cada año desde el mes de agosto hasta el mes de noviembre para impartir el curso «Social, Political, and Legal Thought of Thomas Aquinas». De mediados de enero a mediados de mayo, viajaba solamente un mes a Indiana para enseñar el curso titulado «Social, Political, and Legal Thought of Shakespeare» dando a lo largo de ese primer semestre clases de Filosofía del Derecho para la citada universidad en la sede que esta tiene en Londres<sup>15</sup>.

Para entender el pensamiento del australiano, es necesario destacar que, todavía siendo un joven filósofo, Finnis se convirtió al catolicismo, en medio de un ambiente dominado por el secularismo que hasta el momento él mismo había suscrito, bajo la influencia de filósofos clásicos y santos católicos. No obstante, no es que su redescubrimiento de la fe le llevará 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 entablar una relación de comunicación y amistad con la fuente trascendente de todo sentido y valor<sup>16</sup>. Así, Finnis colaboró con German Grisez<sup>17</sup> en los trabajos preparatorios de la encíclica de Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, en la elaboración de *Evangelium Vitae*<sup>18</sup>, y en las modificaciones al primer borrador del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

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 German Grisez y Joseph Boye), y más de doscientos artículos sobre temas variadísimos<sup>19</sup>. En 2011, Oxford University Press publicó una colección de ciento seis artículos selectos de Finnis en cinco volúmenes<sup>20</sup>: *The Collected Essays of John Finnis*.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>16</sup> GEORGE, R.P., «Introduction...», *cit.*, p. 7.

<sup>17</sup> GRIZEZ, G., «My collaboration with John Finnis», en *Prudentia Iuris*, nº 77, 2014, p. 125.

<sup>18</sup> 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.

<sup>19</sup> LEGARRE, S., «John Finnis, el profesor», *cit.*, p. 173.

<sup>20</sup> 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».

### III. PRINCIPALES APORTACIONES DE JOHN FINNIS A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

*Natural Law and Natural Rights*<sup>21</sup> es la principal obra de John Finnis. En ella 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. El resto de los 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 a la filosofía del Derecho, nos centraremos en el contenido de este libro, aunque acudiremos a otras fuentes (suyas, y de otros autores) para completar el estudio.

En el primer apartado, trataremos de reproducir el cuidadoso razonamiento que le lleva a afirmar que el Derecho es necesario. En el segundo, nos detendremos a explicar en qué consiste su teoría del caso central del Derecho. En el tercero y último de este epígrafe, 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*.

#### 1. ¿POR QUÉ EL DERECHO?

El razonamiento de Finnis puede dividirse en cuatro grandes movimientos<sup>22</sup>: 1) constata que ciertos bienes se presentan al hombre de forma autoevidente como 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.

##### 1.1 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

---

<sup>21</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, Oxford, 1980.

<sup>22</sup> RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El iusnaturalismo de John Finnis», en *Anuario de filosofía del Derecho*, tomo X, 1993, p. 377.

bien<sup>23</sup>. 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 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 persona<sup>24</sup>.

El ejemplo anterior sobre la amistad trata de ilustrar qué es para Finnis un bien o valor básico<sup>25</sup>. Decir que la amistad es un valor 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 prioritaria en un momento concreto para una persona, 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. Cuando hablamos aquí de la amistad como un bien básico, nos referimos a 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, en palabras de Finnis, simplemente decir que «la referencia a la búsqueda de [la amistad] hace inteligible (aunque no necesariamente razonable, teniendo en cuenta los demás factores) cualquier actividad y compromiso humano particular envuelto en esa búsqueda»<sup>26</sup>.

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,

---

<sup>23</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 61.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> En *Natural Law and Natural Rights*, 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.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 62.



más allá de cualquier objetivo que una persona concreta pueda perseguir, dando sentido a una infinidad de metas particulares<sup>27</sup>. 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 práctica<sup>28</sup>. Los principios que así expresan los valores básicos formulando razones reales, inteligentes, para actuar, son principios 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 acciones<sup>29</sup>, sino que, simplemente, orientan el razonamiento práctico de uno y pueden encontrar aplicación en principios prácticos y premisas mucho más concretos<sup>30</sup>.

Finnis es consciente de que puede parecer estar incurriendo en la falacia naturalista, pasando de un enunciado de hecho a uno de derecho, pues podría acusársele de deducir razones para la acción partiendo de una visión concreta de la naturaleza humana. Es decir, pareciera que lo que Finnis sostiene es que como él observa que la amistad es algo que favorece la realización de la naturaleza humana, 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 «[m]ás 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 comportamientos»<sup>31</sup>.

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 práctico<sup>32</sup>, propone una lista de bienes básicos que no pretende ser definitiva ni exhaustiva<sup>33</sup>, 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,

---

<sup>27</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», en *Cleveland State Law Review*, vol. 38, 1, 1990, p. 2.

<sup>28</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 63.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>31</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», cit., p. 2.

<sup>32</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 85.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 92.

razonabilidad práctica, juego y conocimiento. El filósofo oxoniense argumenta que estos bienes son autoevidentes, que no pueden reducirse a otros más básicos ni considerarse medios para lograr cualquiera de los demás bienes, y que son todos igualmente importantes, en el sentido de que no puede establecerse una jerarquía objetiva entre ellos<sup>34</sup>, aunque, claro, cualquiera de nosotros puede elegir razonablemente tratar a uno de ellos como el más importante en nuestra vida<sup>35</sup>.

## 1.2 Las exigencias de la razonabilidad práctica

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 ellos<sup>36</sup>. 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, por ejemplo. El sacerdote, más por la religión que por 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 responsables<sup>37</sup>.

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 que lleva uno a cabo y su estilo de vida y a la formación del propio carácter»<sup>38</sup>. 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 concretamente los primeros principios premorales.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 88.

¿Cómo podemos decir que una decisión es prácticamente razonable?<sup>39</sup> Finnis presenta una serie de requisitos o exigencias de la razonabilidad práctica 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 son<sup>40</sup>: un plan de vida coherente; inexistencia de preferencias arbitrarias entre valores; inexistencia de preferencias 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 hacerlo<sup>41</sup>.

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 siguiente<sup>42</sup>. 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 sentido»<sup>43</sup>. En la misma línea, en otro trabajo<sup>44</sup> el australiano enuncia el principio fundamental de la moral, que

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 103-126.

<sup>41</sup> Por ejemplo, para la exigencia de llevar un plan de vida coherente, Finnis (*ibid.*, pp. 103-104) dice 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».

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>43</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», *cit.*, p. 3.

<sup>44</sup> FINNIS, J., «A Grand Tour of legal theory», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 120 - 122.

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». Este principio sería el resultado de combinar la normatividad de las razones para la acción (de los bienes básicos), y se concretaría en: no responder a un daño con otro, no hagas el mal para obtener un bien, y hacer a los demás lo que le gustaría que le hicieran a uno.

También recoge 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 básicos<sup>45</sup>. 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 elegida<sup>46</sup>.

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. Los principios fundamentales de la moral y de la racionalidad práctica enunciados más arriba tampoco creemos que aporten nada distinto a lo que está implícito en los bienes básicos y en las exigencias de la racionalidad práctica.

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”

---

<sup>45</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», *cit.*, p. 3.

<sup>46</sup> *Ibid.*

(premorales)»<sup>47</sup>. Como dice Rodríguez – Toubes, «la razonabilidad práctica es el modelo que permite pasar de los principios prácticos premorales [...] hasta las normas morales»<sup>48</sup>.

### 1.3 La necesidad de autoridad

Una de las exigencias de la razonabilidad práctica es, recordemos, promover y favorecer el bien común de nuestras comunidades. El bien común del que habla Finnis nada tiene que ver con el utilitarista «mayor bien para el mayor número de personas»<sup>49</sup>. El bien común se refiere al «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 alguien»<sup>50</sup>. 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 algo como el bien común en la medida en que los bienes básicos son bienes para todas y cada una de las personas, y cada uno de estos valores es, por otra parte, un bien común porque pueden participar en él innumerables personas de infinitas maneras y en incontables ocasiones. En el sentido relevante para Finnis, 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<sup>51</sup>. Es decir, el bien común sería aquello que es necesario para que cada uno de los miembros de la comunidad pueda alcanzar sus propios objetivos<sup>52</sup>.

Las implicaciones concretas del requisito de la razonabilidad práctica de favorecer el bien común de nuestras comunidades pueden ser analizadas como exigencias de la justicia<sup>53</sup>, muy relacionadas con el requisito de no tener preferencias arbitrarias entre personas y con el bien básico de la amistad. En efecto, para Finnis «la justicia, como cualidad del carácter, es en un 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,

---

<sup>47</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 103.

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El iusnaturalismo de John Finnis», cit., p. 385.

<sup>49</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 154.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 164.

toda ella, la teoría de qué es necesario en general para ese bien común»<sup>54</sup>. 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 ellas, pocos prosperarían, y, desde luego, nadie prosperaría de forma segura<sup>55</sup>. Esas condiciones de colaboración y coordinación son el contenido del bien común.

La justicia, tan relacionada en el pensamiento de Finnis con el bien común, tiene dos dimensiones o aspectos: distributivo y conmutativo. El primero se refiere a la asignación de recursos, oportunidades, beneficios y ventajas, es decir, del *stock* común (por ejemplo, la energía solar, los ríos o aquellos productos que han surgido de la colaboración de varias personas para mejorar su posición, como un muro construido por varias personas para protegerse de una amenaza) y de las empresas comunes (como la seguridad de la comunidad política, y las tareas y responsabilidades asociadas a ella)<sup>56</sup>. Diremos que una disposición es justa desde un punto distributivo si es una solución razonable al problema de la asignación de algo que es esencialmente común, pero que necesita ser adjudicado (*appropriated*) a los individuos en favor del bien común<sup>57</sup>. La dimensión conmutativa concierne a lo que es equitativo o justo en una relación y se requiere para el bienestar individual en la comunidad, al margen de las exigencias de la distribución<sup>58</sup>.

No vamos a explicar aquí los criterios de justicia distributiva ni los deberes de justicia conmutativa que Finnis recoge en el capítulo VII de *Natural Law and Natural Rights*, pues, aunque interesantes, no afectan directamente a la relación que intentamos establecer entre el Derecho y los bienes básicos, pasando por las exigencias de la razonabilidad práctica. Tampoco vamos a adentrarnos en su visión de qué son los derechos (capítulo VIII del mismo libro), por los mismos motivos. Lo que nos interesa aquí es que, según él, 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<sup>59</sup>. Aun suponiendo que todos los miembros de la comunidad estuvieran comprometidos con el bien común, sería necesario que

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>58</sup> RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El iusnaturalismo de John Finnis», *cit.*, p. 387.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 232.

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 diseñarán.

En este punto, es necesario delimitar dos conceptos clave. Primero, el de autoridad. Segundo, el problema de coordinación. «Una persona trata algo [...] como autoritativo si y solo si él lo trata como algo que aporta una razón suficiente para creer o actuar de acuerdo con ello a pesar de que él, por sí mismo, 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 así»<sup>60</sup>. Este concepto de autoridad de Finnis es similar, como él mismo reconoce seguidamente, al que propone Joseph Raz, según el cual «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 distinto»<sup>61</sup>.

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, la autoridad, en su significado focal, no es para Finnis una imposición externa que me obliga a actuar de una forma determinada, sino una razón que asumo y que excluye otras razones que de otra forma prevalecerían.

Por su parte, un problema de coordinación es «cualquier situación en la que, si hubiera coordinación, resultados significativamente beneficiosos, que de otro modo serían inalcanzables, pueden ser obtenidos por un número significativo de personas de

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>61</sup> *Ibid.*

una forma que otras personas, incluso siendo dañadas o no beneficiadas por esa opción en esa situación, podrían considerar “algo bueno”»<sup>62</sup>. 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 individuales<sup>63</sup>.

Frente a este tipo de problemas de coordinación solo existen dos respuestas posibles: la unanimidad o la autoridad<sup>64</sup>. 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 descansa 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. 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 fundamental<sup>65</sup>.

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

---

<sup>62</sup> FINNIS, J., «Law as Coordination», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 69.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 232.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 246.



comunidad dada y en un tiempo dado, hacer lo que la autoridad debe hacer (*i.e.* asegurar y promover el bien común)»<sup>66</sup>. 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 tuyas 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. Digo que esta fuerza normativa se presume porque si alguien aprovecha su oportunidad empírica de ejercer autoridad de una forma contraria a la razonabilidad práctica, difícilmente podría justificar que está creando un bien que merezca ser considerado como una razón excluyente que afecte al razonamiento práctico de los destinatarios de la norma<sup>67</sup>. 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 tremendamente complicado alcanzar la unanimidad en torno a quién es el aspirante más adecuado. Y la unanimidad aquí sí que es necesaria porque, si no, 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 autoridad»<sup>68</sup>. 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 asegurada por normas dotadas de autoridad, y no al azar o a la merced de arriesgados procesos similares a los que soportaron ellos<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>69</sup> *Ibid.*

El propio Finnis admite que este razonamiento (que el hecho de que virtualmente todo el mundo vaya a aceptar<sup>70</sup> 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. Pero prevé dos condiciones. 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) 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 las estipulaciones de un hombre tienen autoridad si un sujeto prácticamente razonable, con el bien común en mente, pensara que debe aceptarlas<sup>71</sup>. 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 suavizan su dureza introduciendo consideraciones formales y morales. Encontrarán un desarrollo más amplio en el apartado sobre la obligatoriedad del Derecho y las leyes injustas.

#### 1.4 El Derecho 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 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 política, que pretende tener autoridad para dar dirección comprehensiva y suprema a la conducta humana en esa comunidad y para conferir validez jurídica a todas las otras disposiciones normativas que afecten a los miembros de la comunidad»<sup>72</sup>. Es decir, el Derecho es, en su significación focal, un sistema de normas directivas de la

---

<sup>70</sup> El término que utiliza Finnis es «acquiesce», que no tiene una traducción exacta en español, y que el australiano distingue de consentir («consent»). Podríamos traducirlo como «mostrar aquiescencia».

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 260.

conducta humana social hacia una de las dimensiones del bien humano: el bien común de la comunidad completa<sup>73</sup>.

Para que un sistema que cumpla la definición anterior pueda ser denominado «Derecho», ha de satisfacer, en primer lugar, cinco características formales. Finnis insiste en que lo característico de la ley no es la coerción, no es esta su razón de ser ni su nota principal, y que las características formales que ahora vamos a enumerar evidencian que el Derecho sería deseable como instrumento de coordinación incluso en una sociedad en la que no hubiera miembros reacios a cumplir la ley<sup>74</sup>. 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, 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 funcionamiento»<sup>75</sup>. A esta, Massini-Correas la denomina «auto-creación y auto-regulación del derecho»<sup>76</sup>. La segunda, a la que podemos llamar «permanencia en principio»<sup>77</sup> 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 termina [su duración] de acuerdo con sus propios términos o con algún acto o regla de derogación válidos»<sup>78</sup>. 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 individuo privado puede modificar la extensión o la aplicación de las reglas [...]. Es decir, los individuos pueden realizar actos jurídicos»<sup>79</sup>. Se trata de la «participación de los sujetos en la creación del derecho»<sup>80</sup>. La cuarta, la «presente actualidad de la razón para la acción»<sup>81</sup>, es que «en un sentido importante, la ‘existencia’

---

<sup>73</sup> MASSINI – CORREAS C.I., «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», en *Persona y Derecho*, vol.83, 2020, 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, J., *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 147). El tipo de comunidad que actualmente afirma ser completa y autosuficiente es la comunidad política (*ibid.*, p. 148). En consecuencia, cuando hablemos de «comunidad completa», deberá entenderse que nos referimos a la comunidad política de un Estado.

<sup>74</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 266.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>76</sup> MASSINI – CORREAS C.I., «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *cit.*, p. 440.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 268.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> MASSINI – CORREAS C.I., «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *cit.*, p. 440.

<sup>81</sup> *Ibid.*

o ‘validez’ de una regla 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 prevista»<sup>82</sup>. 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...»<sup>83</sup>. A este postulado podemos denominarlo «“plenitud” o “completitud” del sistema jurídico»<sup>84</sup>.

Podríamos añadir a todas estas notas la de la «coactividad», ya que el propio Finnis especifica que «el Derecho necesita ser coercitivo»<sup>85</sup>. Su ausencia se explica porque el australiano lo que quiere es presentar las características que distinguen al orden legal, al Derecho, de otros instrumentos, y, concretamente, las que lo distinguirían aun en el supuesto de que no hubiera ningún problema de desobediencia<sup>86</sup>.

Sea como fuere, la enumeración previa no explica qué relación hay entre las características mencionadas y las exigencias de la justicia y el bien común<sup>87</sup>. Es decir, todavía no hemos justificado por qué el Derecho es necesario siguiendo el esquema bienes básicos-exigencias de la razonabilidad práctica (bien común)-autoridad. 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 ley<sup>88</sup>. 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) el dictado de decretos y órdenes [ha de ser al menos] relativamente general; y (viii) aquellos que poseen autoridad para crear, administrar y aplicar las reglas en virtud de un cargo oficial, (a) han de dar cuenta de su cumplimiento de las reglas aplicables a su actuación y (b) aplicar el derecho consistentemente y según su tenor»<sup>89</sup>.

---

<sup>82</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 269.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> MASSINI – CORREAS C.I., «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», cit., p. 440.

<sup>85</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 266.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 267-268.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 270-271.

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»<sup>90</sup>. Esto significa que para Finnis es necesario, en orden a comprender adecuadamente el Derecho y su relación con el bien común, tener en cuenta que no solo el contenido, sino también la forma del sistema legal, es decisiva en cuanto a que el Derecho favorezca o no, o en qué medida, al bien común. 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»<sup>91</sup>. 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 es bueno 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 vida»<sup>92</sup>. El valor de la predictibilidad propia del Derecho, de la separación de poderes propia del gobierno constitucional y de los *desiderata* que hemos formulado es, 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 respeta 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»<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 272 – 273.

Resumiendo, 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 imperio y de la ley y bienes básicos, concretamente con el bien de la amistad. Para él, lo fundamental del imperio de la ley es que este «hace posible y promueve 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 socialidad-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 completa». 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»<sup>94</sup>.

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

---

<sup>94</sup> MASSINI – CORREAS C.I., «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», *cit.*, p. 447.

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...»<sup>95</sup>.

## 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 que «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 práctica»<sup>96</sup>. Esto, naturalmente, incluye al Derecho como hecho social, e implica la futilidad, 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 que cuenta como Derecho a los efectos de su descripción?»<sup>97</sup>.

Según el australiano, tanto Bentham como Austin plantean una definición de Derecho y luego demuestran como 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, lo dan por supuesto. Kelsen sí que busca dar 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”»<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> FINNIS, J., «A Grand Tour of legal theory», *cit.*, p. 155.

<sup>96</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 4.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 6.

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 del Derecho sobre todos 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 tener<sup>99</sup>. 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 (aun cuando son injustamente manipulados) manifiestan una evaluación crítica de, y una respuesta constructiva positiva afirmando ciertos valores a, los tipos de injusticia y otras lesiones del bien humano que son inherentes a la alegalidad de cualquier clase»<sup>100</sup>. O sea, 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 (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

---

<sup>99</sup> FINNIS, J., «Describing Law Normatively», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 35.

<sup>100</sup> FINNIS, J., «Legal Philosophy: roots and recent themes», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 165-166.



refiere a su caso central, que se corresponde con el primero de los supuestos anteriores<sup>101</sup>. 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 a un significado (del Derecho) como focal y a 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 a su tenor, ese 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 legal»<sup>102</sup>.

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 forma de formular esto sería decir que Finnis sostiene que lo que hemos de tener en cuenta a la hora de describir el Derecho es qué características debería tener el Derecho si queremos que las personas razonables desde un

---

<sup>101</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 10.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 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 prácticamente razonables, «es decir: coherentes; atentos a todos los aspectos de la oportunidad y la realización humanas, y conscientes de su limitado comensurabilidad; 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».

punto de vista práctico lo traten como algo al menos 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 del Derecho<sup>103</sup>. 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 positivista»<sup>104</sup>.

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 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 legales»<sup>105</sup>.

Este es el Derecho que una persona razonable desde un punto de vista práctico trataría como presumiblemente 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 que él coopere

---

<sup>103</sup> RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», en *Persona y Derecho*, vol.83, 2020, p. 361.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>105</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 276-277.

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 tradicionales»<sup>106</sup>. 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 central<sup>107</sup>.

### 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 típico objeto de discusión en la filosofía del Derecho. Recuperada de alguna forma por la fórmula Radbruch<sup>108</sup>, está asociada al iusnaturalismo. Sin embargo, para Finnis, este principio no es más que una preocupación secundaria, un teorema subordinado en su teoría del Derecho natural<sup>109</sup>. 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 distintos 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 en 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 procedimientos<sup>110</sup>. 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

---

<sup>106</sup> FINNIS, J., «Positivism and “Authority”», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 80.

<sup>107</sup> Finnis es consecuente con este análisis y llega a 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, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 280).

<sup>108</sup> La conocida como «Fórmula Radbruch» enuncia que: «Por seguridad jurídica debe prevalecer la ley, pero cuando la ley es insoportable por injusta, ha de ceder ante la justicia porque el Derecho extremadamente injusto no es Derecho. Pero, además, para tener naturaleza jurídica, la ley ha de respetar el derecho de igualdad». (<https://revista.reicaz.es/n-016/la-formula-radbruch-sobre-el-derecho-extremadamente-injusto/>, consultado el 05/01/2024)

<sup>109</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 351.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 311-312.

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 razones<sup>111</sup>.

La razón por la que presumimos que cumplir la ley favorece el bien común ha sido explorado en los apartados 1.3 y 1.4 (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) [e]l Derecho se presenta como una red perfecta<sup>112</sup> prohibiendo a sus sujetos escoger solo lo que les gusta y rechazar lo demás [...]. Cuando alguien 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 sutiles 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 *free-riders* 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 chivo expiatorio...»<sup>113</sup>.

Con lo anterior, unido a lo que ya explicamos en apartados anteriores, 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

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 316-318.

<sup>112</sup> 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.

<sup>113</sup> FINNIS, J., «Law as Coordination», *cit.*, p. 71.

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 conmutativa<sup>114</sup>.

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)<sup>115</sup>.

En los dos primeros sentidos, la pregunta por la obligación de cumplir con una ley injusta que, a pesar de serlo, ha sido confirmada como obligatoria por las instancias más altas de un sistema legal<sup>116</sup>, no tiene demasiado interés<sup>117</sup>. Es evidente que esa obligación legal desde el punto de vista legal pervive. 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?»<sup>118</sup>. La respuesta de Finnis no es más que una consecuencia lógica del razonamiento plasmado hasta aquí 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

---

<sup>114</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 352-354.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 354

<sup>116</sup> 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 (*ibid.*, p. 357). Por eso introducimos aquí el matiz de «confirmada como obligatoria por las instancias más altas de un sistema legal».

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 355-357.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.357.

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»<sup>119</sup>. 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 distributiva o conmutativamente injusta), 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 ejecutada por los tribunales u otros funcionarios y/o (iii) se habla de ella como “ley” igual que sobre las demás»<sup>120</sup>.

En el cuarto sentido, la pregunta que surge es si el hecho de que mi 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 relacionado con actuar conforme a esa ley injusta<sup>121</sup>. 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)»<sup>122</sup>. Este grado de conformidad a la ley será diferente en función de las circunstancias concretas del caso<sup>123</sup>, 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 – Toubes<sup>124</sup>, 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*

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>120</sup> *Ibid.*, pp. 360-361.

<sup>121</sup> 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» (*ibid.*, p. 362).

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El iusnaturalismo de John Finnis», cit., pp. 395 - 396.

*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 moralidad intrínseca de la norma. El australiano 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 por este motivo es más acertada.

Finnis termina aclarando que esta interpretación suya 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, y no desde un prisma histórico o sociológico<sup>125</sup>.

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»<sup>126</sup>.

#### **IV. INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE JOHN FINNIS EN EE.UU. Y EUROPA**

En el epígrafe previo hemos intentado exponer las principales aportaciones de John Finnis a la teoría del Derecho contemporánea. A continuación, trataremos de mostrar

---

<sup>125</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 363 - 366.

<sup>126</sup> RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El iusnaturalismo de John Finnis», cit., p. 396.

la influencia que su pensamiento ha tenido en EE.UU. y Europa. Para ello, y conscientes de las limitaciones de este trabajo, hemos optado por confrontar las ideas de Finnis con las de tres autores, dos de ellos provenientes del mundo anglosajón (aunque uno de ellos es de nacionalidad israelí), y otro con un impacto más limitado a España. Se trata de Ronald Dworkin, Joseph Raz y Javier Hervada. Nuestra intención es demostrar que la teoría de Finnis no se desarrolla en el vacío ni se queda en un compartimento estanco, sino que interactúa con otras. Lo haremos a la luz de comentarios de terceros autores, acreditados como voces autorizadas en filosofía del Derecho por sus méritos académicos, que han estudiado los debates entre Finnis y los tres pensadores mencionados, o que, simplemente, han comparado y enfrentado sus teorías. También nos ayudaremos de los comentarios y críticas del propio Finnis a algunas posiciones de Dworkin y Raz. Por tanto, hemos de advertir que no se ha llevado una lectura directa de los libros y trabajos de Dworkin, Raz y Hervada, como sí se ha hecho de Finnis. Discúlpese así que la presentación del pensamiento de estos tres juristas pueda resultar algo pobre a ojos de un especialista en la materia.

## 1. FINNIS VS. DWORKIN: IUSNATURALISMO CONTRA IUSNATURALISMO

Finnis ha cuestionado algunos de los postulados de la teoría del Derecho de su colega en Oxford, Ronald Dworkin. Señaladamente, el australiano criticó la conocida afirmación de Dworkin de que existe una única respuesta correcta para cada caso jurídico concreto, incluyendo los casos difíciles (*hard cases*).

En el razonamiento judicial, según dice el norteamericano, se emplean dos criterios de juicio que permiten hallar la respuesta correcta para el caso. Estas dos dimensiones son: «adecuación» (*fit*), entendida como coherencia con el ordenamiento jurídico preexistente, con las decisiones políticas pasadas, y «solidez» (*soundness*) o «justificabilidad» (*justifiability*), que se refiere a la solidez moral inherente, sustantiva, de la respuesta al caso<sup>127</sup>. Una interpretación es «adecuada» si el sentido de la ley que se descubre en ella (en esa interpretación) es coherente con los materiales previamente identificados como jurídicos. Por lo que respecta a la solidez, son los principios morales los que se utilizan para juzgar la *soundness* de una interpretación de una práctica jurídica, y diremos que una teoría interpretativa o una interpretación es «sólida» si desarrolla al

---

<sup>127</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», *cit.*, p. 8.



máximo los valores morales, que son los que muestran al Derecho como el mejor ejemplo posible del género al que pertenece<sup>128</sup>.

Teniendo en cuenta los dos «filtros» ideados por Dworkin, diremos que un caso es difícil cuando no solo hay más de una propuesta que no vulnera ninguna norma aplicable, sino que, además, las alternativas disponibles pueden ser clasificadas en distinto orden en cada criterio de evaluación<sup>129</sup>. Si una de las alternativas superara a las demás en ambos criterios, la elección sería clara, pero en ese supuesto no estaríamos ante un caso difícil, sino ante un caso fácil, y es en el primer tipo en el que es especialmente interesante contar con criterios de elección entre alternativas.

La objeción principal de Finnis se basa en la inconmensurabilidad de los criterios propuestos por Dworkin. Al intentar calibrar una respuesta jurídica con los parámetros «dworkinianos», resulta que unas respuestas obtendrían una mejor valoración en el criterio de la adecuación que otras respuestas alternativas, pero peor valoración en el criterio de justificabilidad, o al contrario. Lo que surge aquí, para Finnis, es un problema de intransitividad de las preferencias<sup>130</sup>. La respuesta R1 puede ser preferible a R2 en términos de coherencia con las decisiones políticas pasadas, pero es moralmente menos sólida que R2. R2 puede ser más coherente legalmente que R3, pero menos atractiva desde el punto de vista de la solidez. A su vez, R3 sería menos «adecuada» que R1 y que R2, pero más «justificable» que ambas. ¿Cuál es, en este caso, la respuesta única correcta? El australiano piensa que no existen razones suficientes para proclamar a una como legalmente mejor que otra. Para Finnis, intentar encontrar una única solución preferida

---

<sup>128</sup> LIFANTE, I. «La teoría de Ronald Dworkin: la reconstrucción del Derecho a partir de los casos», en *Jueces para la democracia*, nº36, 1999, p. 44. En este trabajo puede encontrarse una explicación más detallada de la función de estos criterios y de su sentido en el contexto de las etapas de la interpretación propuestas por Dworkin. Basta aquí decir que el criterio *fit* opera en la llamada etapa interpretativa, y *soundness* en la postinterpretativa. En la etapa interpretativa: «... todos los materiales jurídicos deben verse como una unidad, unidad que viene conformada por el conjunto de principios por los que haya optado cada interpretación. En este sentido, el intérprete debe operar como si el Derecho fuera fruto de “una” voluntad y esos principios representaran “sus” intenciones. En esta segunda etapa el concepto clave es el de adecuación (*fit*) entre el “sentido” descubierto a través de cada interpretación, y los materiales previamente identificados como jurídicos en la etapa interpretativa» (p. 44). En la etapa postinterpretativa: «... se trata de elegir una de entre las distintas teorías desarrolladas en la etapa anterior y que pugnan por ofrecer la mejor interpretación de los materiales jurídicos. Los criterios que en opinión de Dworkin sirven para llevar a cabo esta elección se basan en los valores que pueden mostrar a la práctica en cuestión como el “mejor ejemplo posible” del género al que se considera que pertenece. Cuáles son esos valores que aquí deben operar vendrá establecido por los denominados “juicios primarios evaluativos” (aquellos que nos dicen qué es lo valioso en cada género), que en el caso de las prácticas sociales determinan que hay que acudir a los valores morales» (*ibid.*).

<sup>129</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», *cit.*, p. 8.

<sup>130</sup> *Ibid.*

en estos casos es tan absurdo como tratar de identificar la novela americana más corta y más romántica<sup>131</sup>. Se están intentando aplicar dos criterios de evaluación inconmensurables.

La objeción de Finnis, que parte de la inconmensurabilidad de los criterios defendidos por Dworkin, es la proyección al problema de las decisiones judiciales de una idea más amplia, transversal a toda la obra de Finnis, a saber, la de la inconmensurabilidad de los bienes y razones presentes en toda elección moralmente significativa<sup>132</sup>. Según esta, no existe ninguna métrica racional que permita que se dé una compensación entre los males y los bienes en juego en una decisión política o moral. Un importante corolario de esta teoría es que no existirían las elecciones moralmente significativas si uno de los diferentes posibles cursos de acción pudiera demostrarse mejor en una escala única que clasificara todas las opciones transitivamente. Si así fuera, las opciones inferiores no serían racionalmente atractivas en esa situación, sería irracional actuar conforme a ellas, y por eso, dice Finnis, no habría elección, en el sentido moralmente significativo del término, aunque siempre quedaría la posibilidad de actuar irracionalmente. Precisamente porque no existe tal método que permita clasificar unívocamente y de forma transitiva las alternativas que pretenden realizar distintos bienes humanos, o los mismos bienes humanos de distintas formas, en racionalmente superiores o inferiores, existen elecciones moralmente significativas<sup>133</sup>.

De igual forma<sup>134</sup>, un caso es difícil solo si hay más de una respuesta correcta, más de una respuesta racionalmente atractiva en el sentido explicado anteriormente. Esto viene a confirmar la visión clásica según la cual, así como hay muchas formas de hacer el mal, en la mayoría de las situaciones que se presentan la vida social y política también hay muchas opciones correctas incompatibles entre sí. Para Finnis, la teoría de Dworkin (la aplicación de sus criterios de *fit* y *soundness*), que pretende ser contraria a esta visión, pone de manifiesto que esta última es correcta, y que, por tanto, no hay una única respuesta correcta disponible en cualquier caso en el que sean identificables varias

---

<sup>131</sup> FINNIS, J., «Reason and authority in Law's Empire», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 292.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>134</sup> Finnis matiza en «Practical reasoning in law: some clarifications», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV, cit.*, p. 363, que la inconmensurabilidad entre las dos dimensiones de Dworkin no es exactamente una concreción o proyección para un caso particular de la inconmensurabilidad de los bienes humanos básicos presentes en cualquier elección moralmente significativa, sino solo una especie de analogía.

respuestas que no vulneren ninguna de las normas vinculantes para el juez o decisor<sup>135</sup>. Por consiguiente, el papel de la razón práctica en los casos difíciles queda limitado al de descartar alternativas claramente irracionales que contravengan alguno de los absolutos morales, esto es, de aquellas opciones que supriman bienes humanos básicos<sup>136</sup>.

El problema de la intransitividad de las preferencias no ha sido ignorado por Dworkin. Este, consciente de la validez de esta objeción, propuso una solución *a priori* convincente: fijar un umbral mínimo de *fit*, a partir del cual se elegiría una alternativa u otra teniendo en cuenta únicamente el criterio de justificabilidad o solidez moral. Así, sí es posible seleccionar una alternativa entre R1, R2 y R3 en el contexto planteado anteriormente: de las que superasen el umbral marcado de adecuación, se optaría por aquella con mayor solidez<sup>137</sup>.

Finnis no queda satisfecho con esta respuesta de Dworkin y subraya que este no identifica ningún criterio que permita concretar cuál es el nivel mínimo de coherencia (*fit*) en el que se fija el umbral a partir del cual opera solo el criterio de solidez. Añade que las propuestas sobre dónde fijar ese umbral podrían ser, a su vez, clasificadas según los criterios de adecuación y solidez, entrando en una regresión infinita. Aduce, por último, que el propio Dworkin abandonó esta solución en su obra *Law's Empire*, donde, según la lectura que de él hace Finnis, el norteamericano reconoce que «... a falta de una métrica que permite conmensurar los diferentes criterios, la indicación de ponderarlos [...] puede significar legítimamente simplemente “tener en cuenta conscientemente todos los factores relevantes y elegir”»<sup>138</sup>.

Hasta aquí hemos visto lo que Finnis critica de la teoría de Dworkin. Lo que presenta Finnis en su lugar es una visión bastante realista del proceso de decisión judicial. Para él, los jueces y legisladores terminan resolviendo de una forma racional, pero, a la vez, racionalmente infradeterminada<sup>139</sup>. Sus decisiones no dejan de ser racionales si

---

<sup>135</sup> FINNIS, J., «Reason and authority in Law's Empire», *cit*, p. 291.

<sup>136</sup> VIGO, R.L., «¿Hay una respuesta correcta para cada caso jurídico? Dworkin vs. Finnis», en *Revista Jurídica Austral*, vol.2, nº 2, 2021, p. 633.

<sup>137</sup> DALCOURT G.J., «Finnis and legal language and reasoning», en *American Journal of Jurisprudence*, vol. 40, 1995, p. 48.

<sup>138</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», *cit*, p. 9.

<sup>139</sup> La idea de la infradeterminación racional está también muy presente en la obra de Finnis. Es, entre otras cosas, lo que justifica la necesidad de la autoridad y, a la postre, de la existencia del Derecho. La autoridad elige una opción racional de entre todas las opciones racionales disponibles, y, una vez ha adoptado esta decisión, la alternativa escogida, hasta el momento racional pero no exigida necesariamente por la razón, pasa a ser obligatoria. En «Natural Law and Legal Reasoning», *cit*, p.12, Finnis toma el elocuente ejemplo de los límites de velocidad para explicar esta idea: la decisión de fijar el límite de velocidad en la carretera

escogen alguna de las alternativas no descartadas por la razón práctica (por atacar un bien básico). No obstante, la determinación definitiva de cuál de entre las opciones racionales es finalmente seleccionada, resulta más bien de sus sentimientos y actitudes hacia el asunto discutido<sup>140</sup>. No existe una única solución correcta previa a la decisión, es la decisión la que crea una única solución correcta en los sentimientos y en la disposición del decisor, en el sentido de que, una vez escogida, los factores que favorecen la opción parecerán, a ojos del agente, imponerse a aquellos que la desaconsejan o que favorecen las alternativas<sup>141</sup>.

Concluimos este apartado recogiendo las críticas que Gerald Dalcourt<sup>142</sup> ha realizado a las objeciones de Finnis frente a la teoría de Dworkin<sup>143</sup>. Primero, alega con razón que Finnis incurre en una cierta contradicción cuando defiende, por un lado, que el Derecho es un instrumento que hemos creado racionalmente para alcanzar nuestras metas comunes y, por otro, que, debido a la inconmensurabilidad de los bienes básicos, las decisiones de jueces y legisladores, y, a la postre, el Derecho, *deben* estar basados en lo que los sentimientos de estos les llevan a decidir. Dalcourt afirma que esto no es consistente porque la ley no puede ser un constructo racional y estar basada en sentimientos al mismo tiempo<sup>144</sup>. En defensa de Finnis, diremos que el filósofo australiano no dice que los jueces o los legisladores *deban* decidir con base en sus sentimientos, educación, actitudes... sino que, de hecho, así deciden, porque el juicio estrictamente racional no aporta suficientes razones para preferir una alternativa frente a otra, siempre que las dos sean razonables (es decir, no sean descartadas por la razón práctica). Que el proceso de decisión judicial no sea enteramente racional no es necesariamente contradictorio con que el Derecho sea un instrumento racional.

---

en 50 km/h, por ejemplo, estuvo racionalmente infradeterminada (podría haberse fijado en 40 o 60 km/h, siendo igualmente racional), pero una vez establecido este límite, la decisión provee una medida plenamente determinada para condenar a aquellos que lo han rebasado.

<sup>140</sup> DALCOURT, G.J., «Finnis and legal language and reasoning», *cit.*, p. 56.

<sup>141</sup> FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», *cit.*, p. 9.

<sup>142</sup> Gerald Joseph Dalcourt (1927-2012), fue profesor de filosofía durante treinta y seis años en la *Seton Hall University* de Nueva Jersey, aunque había dado clase previamente en la *Villanova University*, también de filosofía. Publicó tres libros, siendo el más notable *The Methods of Ethics*, dos docenas de artículos periodísticos y de enciclopedia, así como numerosas reseñas de libros. Además, fue un miembro activo de varias asociaciones profesionales, como la *American Catholic Philosophical Association*. (Información extraída a 26/12/2023 de: <https://goo.su/LfNY>).

<sup>143</sup> Estas críticas aparecen en su artículo «Finnis and legal language and reasoning», *cit.*

<sup>144</sup> DALCOURT, G.J., «Finnis and legal language and reasoning», *cit.*, p. 57.

Segundo, Dalcourt afirma que los bienes básicos sí que pueden ser clasificados y ordenados, aunque de una forma aproximada<sup>145</sup>. Para él, por ejemplo, es posible defender que el conocimiento es superior como bien básico a la salud, pues «... como animales racionales, aunque necesitamos un cuerpo sano para florecer, nuestro florecimiento consiste más fundamentalmente en entendernos a nosotros mismos y a nuestro mundo. Pues una persona puede tener una existencia floreciente a pesar de estar enfermo toda su vida, e.g., Spinoza y Hawkins. Por tanto, podemos clasificar al conocimiento por encima de la salud entre los bienes básicos, pero no tenemos motivos para afirmar que es tres o cuatro veces mejor»<sup>146</sup>. No queda claro, sin embargo, por qué es preferible llevar una vida plena en términos de conocimiento y pobre en salud, como la de Hawkins, a una menos fructífera intelectualmente pero menos penosa a nivel físico. Tampoco estaría claro, como el propio Dalcourt reconoce, qué nivel de prosperidad intelectual sería suficiente para compensar una deteriorada salud, ni qué nivel de salud compensaría una mayor pobreza en conocimiento. Es difícil conmensurar los bienes básicos si no se propone una medida exacta para su compensación.

Tercero, con respecto a la solución del umbral diseñada por Dworkin, Dalcourt cree que las críticas de Finnis fallan por diferentes motivos. Piensa que Dworkin sí que ofrece un criterio para especificar el umbral de adecuación a partir del cual prevalece el criterio de solidez. Este sería «el grado en el que diferentes interpretaciones de la ley requerirían que más o menos interpretaciones pasadas fueran erróneas»<sup>147</sup>. Esta explicación no termina de resultar convincente porque no nos dice nada sobre cuál es exactamente el grado a partir del cual consideramos cumplido el requisito de adecuación, solo nos dice qué es lo que se tendría en cuenta, en general, para valorar si se cumple o no el criterio de *fit*.

Cuarto, frente a la suposición de Finnis de que las posibles respuestas a la pregunta de cuándo es suficientemente adecuada una interpretación, serían clasificadas atendiendo a los mismos criterios de *fit* y *soundness*, Dalcourt aclara acertadamente que estos filtros se aplican a las opciones disponibles ante un caso jurídico, no a opciones metodológicas como estas<sup>148</sup>. Han sido pensados por Dworkin para valorar interpretaciones legales

---

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>148</sup> *Ibid.*

alternativas, no para operar en cualquier tipo de disyuntiva. En consecuencia, no hay riesgo de regresión infinita.

Por último, Dalcourt sostiene que Dworkin no abandonó sus criterios en *Law's Empire*, como dice Finnis, sino que los incorpora a su visión del Derecho como una integridad, ocupando así un rol subordinado pero importante, y por eso Dworkin dice en esta obra que «...es analíticamente útil distinguir diferentes aspectos o dimensiones de cualquier teoría. Esto incluye convicciones acerca de la adecuación y de la justificabilidad»<sup>149</sup>.

Como conclusión, diremos que, aunque los criterios de Dworkin presentan bastantes problemas debido a su inconmensurabilidad y a su inconcreción, la solución que propone Finnis tampoco es demasiado satisfactoria, aunque sí más ajustada a la realidad.

## 2. FINNIS VS. RAZ: LA AUTORIDAD MORAL DEL DERECHO

John Finnis y Joseph Raz representan corrientes de pensamiento filosófico-jurídico en buena medida opuestas. A pesar de poderse adjetivar al primero como iusnaturalista y al segundo como iuspositivista, comparten más ideas de las que podría parecer. En este epígrafe, no obstante, nos centraremos en su discusión en torno a la obligación *prima facie* de obedecer al Derecho, lo cual no deja de ser una derivada de la disputa acerca de la capacidad del Derecho para crear una obligación moral independiente de su contenido. Nos ayudaremos, además de algunos escritos de Finnis, de los trabajos de Luis M. Cruz Ortiz de Landázuri<sup>150</sup> y de Swaminathan Aiyar<sup>151</sup> sobre la discusión entre Finnis y Raz en este punto.

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>150</sup> Doctor en Derecho y en Filosofía, acreditado por la ANECA como Profesor Titular de Universidad (2010). Ha sido profesor de Filosofía y Teoría del Derecho en la Universidad Miguel Hernández de Elche (2000-2003), en la Universidad da Coruña (2003-2011) y la Pontificia Università della Santa Croce de Roma (2011-2016). Y ha realizado estancias de investigación en el University College de Londres, en el “Seminars für Staatsphilosophie und Rechtspolitik” de la Universidad de Colonia, en la Universidad Austral de Buenos Aires y en el “International Center for Transitional Justice” en Nueva York. (Información extraída a 09/01/2024 de: <https://www.villanueva.edu/profesor/luis-maria-cruz-ortiz-de-landazuri/>)

<sup>151</sup> Swaminathan S. Anklesaria Aiyar, graduado por el *St. Stephen's College*, de la Universidad de Delhi y por el *Magdalen College*, de la Universidad de Oxford, es un académico titular de investigaciones con enfoque especial en la India y Asia que trabaja en el Centro para la Libertad y la Prosperidad Global del Cato Institute. Sus investigaciones se concentran en el cambio económico en países en desarrollo, los derechos humanos y los conflictos sociales, la economía política, la energía, el comercio y la industria. Es un prolífico columnista y comentarista en televisión en la India, muy conocido por su columna semanal titulada «Swaminomics» en el periódico Times of India. (Información extraída a 09/01/2024 de: <https://www.elcato.org/swaminathan-s-anklesaria-aiyar>; <https://swaminomics.org/>).

Como hemos visto ya en apartados anteriores, Finnis sostiene la existencia de una obligación moral presunta de obedecer al Derecho. Las características propias del Derecho lo hacen preferible a otras formas de orden social para resolver problemas de coordinación, permitiéndonos promover el bien común. Además, el Derecho, como punto de referencia estable que aporta claridad y predictibilidad a las relaciones humanas, habilita a las personas para organizar su vida, crear proyectos de futuro y forjarse una identidad perdurable. El gobierno constitucional (que para Finnis va unido al Derecho en buen estado), establece cierta justicia sistémica (sus soluciones se aplican igual a todos los individuos, de manera imparcial) y procedimental, así como limitaciones al abuso de poder. Por último, el orden legal fomenta la participación en el bien básico de la amistad, entendida en sentido amplio, en la medida en que se forma una comunidad y se protege el bienestar de los demás<sup>152</sup>. Por todo esto, Finnis cree que el Derecho proporciona la mejor forma de orden social para la defensa del bien común.

El australiano comparte con Raz que existen razones morales para cooperar con vistas a alcanzar ciertas metas (el bien común). Partiendo de esta premisa, el argumento de Finnis para defender la obligatoriedad moral del Derecho es que «lo que es instrumental para asegurar un fin moralmente obligatorio debe ser él mismo moralmente obligatorio, a menos que haya otro instrumento que sirva igual o mejor»<sup>153</sup>. *Ergo*, es moralmente obligatorio obedecer al Derecho. Este razonamiento no depende del contenido concreto de la norma. Por eso Finnis dice que la obligación moral de obedecer al Derecho solo es *prima facie*, porque el hecho de tratar los dictados de la autoridad como razones excluyentes para la acción implica descartar algunas de las razones contrarias que podrían operar en el razonamiento práctico del agente, pero no todas<sup>154</sup>. Por tanto, puede haber razones ulteriores, relacionadas con el contenido de la norma, que desaconsejen la desobediencia al Derecho, como hemos visto en el apartado sobre la obligatoriedad de las leyes injustas.

Antes de adentrarnos en la explicación de la postura de Raz, debemos adelantar que este, además de la obligación moral de preocuparse por el bien común, comparte con

---

<sup>152</sup> AIYAR, S.S., «The problema of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation», en *Law and Philosophy*, vol. 19, nº 4, 2000, pp. 467 – 469.

<sup>153</sup> FINNIS, J., «Law's Authority and Social Theory's Predicament», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 48.

<sup>154</sup> AIYAR, S.S., «The problema of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation», *cit.*, p. 471.

Finnis la visión de que el Derecho es instrumental para protegerlo<sup>155</sup>, que el caso central de la autoridad jurídica es la autoridad legitimada moralmente (aquella autoridad cuyas disposiciones se apoyan en razones para la acción y no en meros actos de voluntad), y que «las razones jurídicas son razones excluyentes o invariables, que establecen lo que los miembros de una comunidad política deben hacer, y que no pueden ser sopesadas o derrotadas con otras razones que no hayan sido anticipadas o concebidas por el propio sistema jurídico»<sup>156</sup>. Ahora bien, Raz niega que exista una obligación moral genérica de cumplir con la ley. Por el contrario, él piensa que la obligación de obedecer depende del contenido de la norma y de las circunstancias en las que se encuentre el agente. Por tanto, según él no se puede hablar de un deber moral universal e independiente de actuar conforme a la ley<sup>157</sup>.

El filósofo israelí formula su teoría de la autoridad a través de tres tesis. Según la tesis de la dependencia «“todas las directivas de la autoridad deben estar basadas en razones que ya se aplican independientemente a los destinatarios de las mismas y que son relevantes para su acción en las circunstancias cubiertas por la directiva”». De este modo, las directivas de la autoridad, en tanto que razones excluyentes, dependen de otras razones, que subyacen a las directivas»<sup>158</sup>. La segunda es la tesis de la justificación normal, de acuerdo con la cual «“la forma normal de establecer que una persona tiene autoridad sobre otra requiere mostrar que es más probable que el presunto sometido a la autoridad adecue mejor su conducta a las razones que se le aplican (distintas de las supuestas directivas autoritativas) si acepta las directivas de la presunta autoridad como autoritativamente vinculantes e intenta seguirlas, que si trata de seguir las razones que le son directamente aplicables”»<sup>159</sup>. Estas dos primeras tesis tienen carácter normativo, lo que significa que son requisitos que la autoridad debe cumplir para poder considerarse legítima. La tesis del reemplazo, la tercera, es un corolario de las anteriores, y declara qué significa para alguien tratar una directiva como autoritativa: «tratar algo como autoritativo es tratar el hecho de que la autoridad requiere la ejecución de una acción

---

<sup>155</sup> FINNIS, J., «Law's Authority and Social Theory's Predicament», *cit.*, p. 48.

<sup>156</sup> CRUZ, L.M., «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», en *Persona y Derecho*, vol. 76, 2017, p. 117.

<sup>157</sup> AIYAR, S.S., «The problema of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation», *cit.*, p. 471.

<sup>158</sup> CRUZ, L.M., «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», *cit.*, p. 119.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 119 – 120.



como una razón para esa acción. Además, esta razón reemplaza otras razones para llevar a cabo (o no) esa acción»<sup>160</sup>.

Por tanto, la postura *raziana* es que para que los sujetos a la autoridad la traten como tal, las disposiciones de esta tienen que basarse en razones que se aplicarían igualmente (en ausencia de ley) a los destinatarios, y, además, siguiendo estas disposiciones, los sujetos deben satisfacer mejor las exigencias de la razonabilidad práctica que si decidieran ellos de forma independientemente cómo actuar razonablemente<sup>161</sup>. El agente debe aceptar la vinculatoriedad moral de la ley solo si se cumplen estas condiciones de legitimidad de la autoridad, en cuyo caso las normas emanadas de la autoridad han de ser tratadas como razones que reemplazan a las demás, o que protegen unas razones subyacentes frente a otras<sup>162</sup>. En la teoría de Raz, «[e]l Derecho refuerza la protección de posibilidades e intereses moralmente valiosos y estimula y apoya formas valiosas de cooperación social, pero al hacerlo no genera por sí mismo ninguna obligación de obediencia»<sup>163</sup>. El Derecho, entonces, no genera por sí solo una obligación moral de cumplir con la ley, de manera que habrá que analizar críticamente si, dado un sujeto y unas circunstancias particulares, una disposición concreta merece moralmente ser obedecida. Así, si una persona tiene mejor información sobre una situación que la que tiene la autoridad, y con esa información puede decidir de acuerdo con la razonabilidad práctica mejor que como lo haría siguiendo la ley, para ese individuo esa ley no tiene autoridad (moral)<sup>164</sup>.

En conclusión, si para Raz no hay obligación de obedecer *prima facie* al Derecho es porque el deber moral de cumplir con la ley no deriva de ninguna manera de su condición jurídica, o sea, de que el mandato se haya estipulado legalmente, sino de las razones de primer orden que protege<sup>165</sup>.

Finnis rebate las tesis de Raz en este campo. Considera que no es compatible creer, como hace Raz, que la ley tiene como una de sus funciones principales «asegurar

---

<sup>160</sup> AIYAR, S.S., «The problema of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation», *cit.*, p. 472.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> CRUZ, L.M., «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», *cit.*, p. 126.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>164</sup> AIYAR, S.S., «The problema of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation», *cit.*, p. 473.

<sup>165</sup> CRUZ, L.M., «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», *cit.*, p. 137.

esquemas de cooperación moralmente deseables»<sup>166</sup>, y, al mismo tiempo, que la autoridad moral de una disposición no depende para nada de que esta haya sido legalmente impuesta. El ejemplo que sirve de campo para la confrontación entre estos dos filósofos es el de una ley que prohíbe la contaminación de un río. Ambos están de acuerdo en que es si un número grande de personas se abstiene de arrojar desechos al agua, el río estará limpio, y en que cualquier persona tiene motivos para cooperar para mantenerlo en buen estado<sup>167</sup>. Raz, además, afirma que la ley puede contribuir a mantener un esquema de cooperación que asegure que se va a frenar la contaminación. Y ello no solo mediante el establecimiento de sanciones, sino también «designando de una forma abierta y pública cuál es este esquema y qué debe hacer cada persona para contribuir»<sup>168</sup>. Hasta aquí, Finnis no tiene nada que criticar. Las divergencias nacen cuando Raz sostiene que «no importa para nada al razonamiento moral de una persona si la práctica de mantener los ríos limpios es sancionada por la ley, mantenida por exhortaciones y propaganda, llevada a cabo por entusiastas, o si esta práctica surgió enteramente de forma espontánea»<sup>169</sup>.

La respuesta de Finnis tiene como base la complejidad de los bienes humanos y de las concepciones sobre él. El australiano piensa que frente a un individuo (un granjero, supongamos) que obtiene beneficios de arrojar residuos al agua, y que cree que no está justificada la prohibición de contaminar el río, solo el Derecho aporta motivos que pueden operar en el razonamiento práctico de esta persona, llevándole a cumplir con la ley y, a la postre, a cooperar en la limpieza del río. ¿Por qué? Por la red de beneficios y cargas que impone el Derecho a todos los sujetos a él. Para aclarar este punto, Finnis simula el razonamiento práctico de esta persona en principio reticente a no contaminar. Su razonamiento podría ser como sigue:

«Debería cumplir con esta ley, a pesar de que no favorezca el interés nacional ni el mío [...] porque obtengo muchos beneficios de “la ley”, del sistema legal dentro del que vivo. Mi granja está protegida de daños; mis ventas de los productos de la granja son exigibles frente al comprador al precio de compra; estos precios están apoyados por una política gubernamental [...] Obteniendo estos beneficios de la ley, debo aceptar sus cargas. Aunque podría beneficiarme aún más mediante mi desobediencia secreta, quiero ser un ciudadano justo y recto, de la misma manera que quiero que los demás sean justos

---

<sup>166</sup> FINNIS, J., «Law's Authority and Social Theory's Predicament», *cit.*, p. 48.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Ibid.*

y rectos en sus acuerdos conmigo [...]. Además, creo que los votos a los representantes electos son un método justo y útil de resolver los problemas nacionales; en este caso mi visión no ha prevalecido en el proceso político, pero a veces la visión que favorezco es la mayoritaria, y en esos casos espero que la ley sea obedecida; así que debo cumplirla cuando estoy en el lado perdedor de la votación»<sup>170</sup>.

Ni la propaganda ni la práctica espontánea es capaz de generar este razonamiento práctico, porque solo el Derecho impone otras cargas y beneficios que afectan a este y a otros sujetos. Aparece de nuevo la idea de la ley como red sin fisuras, que conecta a los individuos sujetos a ella aplicándose por igual a todos, y que impide que cada uno elija lo que quiere que se le aplique y lo que no. Así, «todos los que están sometidos al Derecho están, al menos en un sentido importante, bajo una situación similar, y, en efecto, están actualmente, en más de un sentido, unidos unos a otros por una red de protecciones y otros beneficios que el Derecho asegura a cada uno imponiendo restricciones y exacciones sobre todos»<sup>171</sup>.

Por otra parte, las virtudes procedimentales del imperio de la ley<sup>172</sup> aportan una razón adicional para creer que el Derecho es el mejor método de resolución de los problemas de coordinación, y, en consecuencia, para considerarlo moralmente obligatorio *prima facie*. En efecto, las instituciones jurídicas generan soluciones a estos problemas de una forma más rápida y clara que la propaganda, la exhortación o las costumbres<sup>173</sup>. Y, como ya dijimos, «sus formas y modos de aplicación y ejecución tienden a asegurar, además, que sus soluciones [...] se impondrán a los *free-riders* 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 chivo expiatorio...»<sup>174</sup>.

A estos motivos que el granjero podría tener para obedecer la ley con independencia de su contenido, o incluso a pesar de su contenido, habría que sumar la voluntad de tratar la amistad y la justicia como lo que, para Finnis, son: bienes básicos que ayudan a la realización humana. Concretamente, este sujeto puede creer que el mantenimiento del orden legal en sí mismo es un bien que le aporta un interés suficiente

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, pp. 49 – 50.

<sup>171</sup> FINNIS, J., «Law as Coordination», *cit.*, p. 71.

<sup>172</sup> *Vid.* apartado III.1.4 de este trabajo.

<sup>173</sup> CRUZ, L.M., «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», *cit.*, p. 140.

<sup>174</sup> FINNIS, J., «Law as Coordination», *cit.*, p. 71.

en cooperar cumpliendo la ley contra la contaminación. El bien que discierne el individuo en este caso es el bien de contar con un «método justo de relacionar cargas y beneficios, personas y personas, sobre un conjunto de individuos inmensamente complejo y perdurable, aunque cambiante, y sobre sus aspiraciones y transacciones. Solo el orden legal puede prometer un método así»<sup>175</sup>.

En resumen, para Raz no existe una obligación genérica de obedecer al Derecho, pues la autoridad moral de este depende de las razones subyacentes, de las razones de primer orden que subsistirían en ausencia de un sistema legal. Por tanto, el deber moral de cumplir con la ley depende del sujeto y del caso concreto, siendo necesario comprobar si se satisfacen las tesis de la teoría de la autoridad de Raz. Que una disposición tenga la forma de ley no añade nada en términos de peso en el razonamiento práctico del individuo a aquello que tendría esa misma disposición emitida de otra forma. Finnis, sin embargo, cree que sí que hay un obligación moral *prima facie* de obedecer al Derecho por ser el mejor instrumento disponible para resolver problemas de coordinación, y por crear una red de imposición de beneficios y cargas que conecta a las personas generando un interés común en su mantenimiento.

Como conclusión, suscribimos las siguientes palabras de Ayiar: «Raz se opone a la declaración de Finnis de que deberíamos tratar una ley contra la contaminación de un río como autoritativa mientras tratamos a las campañas de propaganda, las referencias al espíritu comunitario o a las prácticas desarrolladas o en desarrollo como fenómenos sin consecuencia alguna. Quizá Finnis exagera al despreciar la importancia de estos métodos de coordinación no legales en nuestro razonamiento sobre el bien común. Sin embargo, está en lo cierto al afirmar que ellos no dan lugar a una razón para la acción independiente del contenido como da el Derecho. No hay un interés compartido en cumplir con las campañas de propaganda por sí mismas como el que hay por cumplir con el Derecho por sí mismo»<sup>176</sup>.

### 3. FINNIS, HERVADA, Y UNA MISIÓN IMPOSIBLE: ESCAPAR DE LA FALACIA NATURALISTA

---

<sup>175</sup> FINNIS, J., «Law's Authority and social theory's predicament», *cit.*, pp. 64 – 65.

<sup>176</sup> AIYAR, S.S., «The problema of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation», *cit.*, p. 486.

Dentro de las líneas de pensamiento que podemos situar bajo el paraguas de la expresión «teorías del Derecho natural», existen sensibles diferencias. Dentro de aquellas, Javier Hervada<sup>177</sup> es un paradigmático representante de la tradición del iusnaturalismo clásico, mientras que Finnis es el más destacado exponente de la llamada «Nueva Escuela del Derecho Natural»<sup>178</sup>. Aunque el campo de lo común entre ellos es muy amplio, en este apartado trataremos de mostrar las divergencias que se dan entre sus concepciones del Derecho natural, especialmente en torno a la estrategia que emplea uno y otro para escapar de la falacia naturalista, que impide pasar del «ser» al «deber ser». En esta tarea, seguiremos en buena medida la exposición que Carlos Ignacio Massini-Correas<sup>179</sup> realiza sobre este tema en uno de sus trabajos.

Para Hervada, la ley natural es «“el conjunto de preceptos de la razón natural que regulan el obrar humano en orden a los fines del hombre [...]. Según lo dicho -sintetiza- podemos describir la ley natural como el conjunto de leyes racionales que expresan el orden de las tendencias o inclinaciones naturales a los fines propios del ser humano, aquel orden que es propio del hombre como persona”<sup>180</sup>». Asegura, por tanto, que el hombre tiene una serie de inclinaciones naturales, que se sitúan en el plano del «ser». Al igual que hace Finnis con los bienes básicos, Hervada se aventura a proporcionar una lista de inclinaciones humanas (por cierto, bastante similar a la de los valores básicos del australiano), que estaría formada por la inclinación a la vida e integridad física; a la unión conyugal; a la relación con Dios; al trabajo y, vinculado con él, al descanso y a la actividad lúdica; a la sociedad política y otras formas de asociación; a la comunicación; al conocimiento y a las diversas formas de cultura y arte<sup>181</sup>. Estas tendencias, que expresan

---

<sup>177</sup> MASSINI-CORREAS, C.I., «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», en *Persona y Derecho*, vol. 71, 2014, pp. 233: «Hervada es un autor español, originariamente canonista, que dedicó por más de treinta años su labor intelectual a la filosofía del derecho, principalmente en la Universidad de Navarra, donde fue catedrático de esa asignatura entre los años 1973 y 1999, en que se retiró de la docencia. Escribió numerosos libros de filosofía del derecho y de derecho canónico, y entre los primeros el que más se destaca es la breve (188 páginas) “Introducción crítica al derecho natural” [...], claramente su libro más original y ciertamente el más difundido, ya que fue objeto de muy numerosas ediciones en español -más de diez- en España, Colombia, México, Perú y la Argentina, además de traducciones al inglés, francés e italiano».

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> Carlos I. Massini-Correas (1944) es abogado, doctor en Ciencias Jurídicas y doctor en Filosofía; ha sido Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Argentina, becario del DAAD alemán y visiting scholar en las universidades de Münster, Nôtre Dame, Navarra, Panamericana de México, Los Andes de Chile, La Coruña y París. Ha sido también catedrático de Filosofía Jurídica, Ética y Bioética en la Universidad de Mendoza. Ha publicado veintiocho libros y numerosos artículos científicos. (Información extraída a 10/01/2024 de: <https://goo.su/8bsuEG4>).

<sup>180</sup> MASSINI-CORREAS, C.I., «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», *cit.*, p. 236.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 237.

las dimensiones centrales del modo de ser del hombre, son las que determinan el contenido de la ley natural, pero no son la ley natural en sí misma, pues «...la ley natural, es la regla racional de esas inclinaciones, no las inclinaciones mismas: es una prescripción de la razón, un precepto racional»<sup>182</sup>). Así, no puede haber ley natural partiendo únicamente de las inclinaciones humanas. Es necesario otro elemento, que son los fines naturales, fines hacia los que la ley natural (plano normativo) ordenará el actuar humano. Los fines o bienes humanos no son distintos de los objetos de las tendencias humanas (vida, integridad física, conocimiento, relación con Dios, etc.).

En consecuencia, dice Hervada, el «deber ser», la ley natural, no deriva directamente de las inclinaciones naturales (no hay paso del «ser» al «deber ser»), sino del fin. El fin es el objeto del deber. Y el fin, como tal, aún no es, aún no se ha logrado, sino que debe ser (a través de la ley natural). Por eso, según él, su teoría no incurre en la falacia naturalista. No hay paso injustificado del plano descriptivo al normativo porque el fin aún no es. «“La crítica de los analíticos -escribe- carece de validez referida a la finalidad humana, porque el deber no es [el hecho de] la inclinación sino el fin; y el fin, en tanto que no está conseguido y consecuentemente de él decimos que debe ser, aún no es. Porque aún no es, debe ser. La ley natural no expresa como deber-ser lo que ya es, sino lo que todavía no es. No hay, pues, tránsito de lo que es a lo que debe ser, sino al contrario”»<sup>183</sup>.

Ahora bien, ¿por qué debe ser ese fin? ¿por qué debemos intentar alcanzar los bienes o fines humanos? Hervada responde que el ser del hombre es exigente, en el sentido de que tiende a su perfección, reclama su «realización perfecta». «“El fin está en el ser, como principio constitutivo suyo, en forma de ordenación al fin”<sup>184</sup>». Entendemos, entonces, que el fin del hombre es su perfección, y su perfección se alcanza participando en los fines-bienes hacia los que la ley natural ordena la conducta del individuo. En otras palabras, «los bienes son fines por su perfección, y a ellos se ordenan las normas -proposiciones racionales deónticas- que expresan las tendencias apetitivas, que a su vez se corresponden con las dimensiones constitutivas de la naturaleza humana»<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 240.

Por el momento, al menos una objeción puede plantearse al razonamiento de Hervada: si el fin está en el ser («como principio constitutivo suyo, en forma de ordenación al fin»), si forma parte de él, entonces tanto las inclinaciones como el fin forman parte del «ser», por lo que se incurre en la falacia naturalista. Claro que el fin aún no se ha conseguido, aún no se ha llegado a él, pero ya es, aunque sea como fin, ya está presente en la naturaleza del hombre, y de él se están deduciendo las normas del Derecho natural. Decir que el fin no forma parte del «ser» porque aún no se ha logrado sería equiparable a argüir que las inclinaciones humanas no forman parte del «ser» porque aún no han sido satisfechas plenamente. Y Hervada sí que admite que las inclinaciones se sitúan en el plano descriptivo.

Por otra parte, la única justificación de la normatividad de los fines humanos (al menos, según la explicación de las ideas de Hervada de Massini-Correas) es que el hombre «reclama su realización perfecta, su finalidad»<sup>186</sup>. El fin es obligatorio porque el hombre (por naturaleza) reclama su realización. Se pretende que el fin no esté en el plano del «ser», pero sí su justificación. Aunque aceptáramos esto, no dejaríamos de estar pasando de nuevo de un enunciado de hecho (el hombre reclama la realización del fin) a uno de derecho (el hombre debe perseguir el fin).

Concluimos que, al menos aparentemente, Hervada no logra esquivar satisfactoriamente la falacia naturalista. Consigue evitar saltar de un enunciado del tipo «el hombre tiene una inclinación natural hacia la unión conyugal», a otro como «el hombre debe tratar de unirse conyugalmente», o, en el plano jurídico, «el Estado debe proteger las uniones conyugales». Pero lo hace trasladando el problema a un eslabón posterior del razonamiento, pasando de «el hombre exige constitutivamente su perfección», a «el hombre debe tratar de unirse conyugalmente», mediando la premisa «la unión conyugal es un fin humano que contribuye a su perfección».

Si en la exposición de Hervada la naturaleza humana tenía un papel protagonista en el descubrimiento de la ley natural, la postura de Finnis se aparta de esta argumentación y otorga una primacía explicativa a los bienes humanos básicos. El australiano parte del «“principio epistemológico” de Aristóteles y Tomás de Aquino según el cual “no se puede conocer la naturaleza de las cosas sin conocer las capacidades de esas “cosas”, las que, a su vez, no podemos comprender sin el conocimiento de las actividades que las actualizan,

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 238.

las que no pueden -por su parte- entenderse adecuadamente sin conocer los objetos de esas actividades»<sup>187</sup>. No se puede conocer la naturaleza humana sin conocer los objetos de las actividades humanas que actualizan sus capacidades. Es decir, sin conocer los bienes básicos. Por eso, Finnis concluye que, «el conocimiento adecuado de la naturaleza humana no es la fuente de nuestro acceso a la comprensión de los fines humanos, bienes o perfecciones. Más bien, ese conocimiento es el resultado de nuestra comprensión de los objetos inteligibles de la voluntad humana y de su acción, objetos que son los bienes inteligibles».<sup>188</sup>

El argumento de Finnis debe ser correctamente entendido. No niega que exista una naturaleza humana que pueda ser conocida, y ni siquiera defiende que los bienes humanos deriven de alguna forma de ella. De hecho, reconoce que si la naturaleza humana fuera distinta, también lo serían los bienes básicos. En este sentido, los bienes básicos dependen ontológicamente de la naturaleza humana<sup>189</sup>. Lo que sostiene es que no es necesario un conocimiento teórico previo de la naturaleza humana para poder descubrir el contenido de la ley natural, es decir, no hay dependencia epistemológica entre ellas<sup>190</sup>. Los primeros principios del Derecho natural derivan más bien de la percepción de unos bienes básicos autoevidentes<sup>191</sup>. A partir de la combinación de los bienes básicos con las exigencias de la razonabilidad práctica surge el contenido de la ley natural<sup>192</sup>.

Mucho podría discutirse acerca de la autoevidencia de los bienes básicos de Finnis. Algo apuntamos en el apartado III.1.1. de este trabajo. Lo que aquí nos interesa es que él no los deduce de la naturaleza humana. Es más, reconoce que «aunque la búsqueda de los bienes básicos es psicológicamente posible gracias a las correspondientes inclinaciones e instintos de la naturaleza de la persona, también hay muchas inclinaciones e instintos que no corresponden o apoyan a ningún bien básico. [...] No es necesario considerar si estos instintos son más o menos naturales [...]. Porque no estoy intentando justificar nuestro reconocimiento y búsqueda de los bienes básicos deduciéndolos a partir de, y ni siquiera refiriéndome a, ningún tipo de inclinación. La idea, más bien, es que el egoísmo [...] no corresponde algo tan autoevidentemente bueno como el instinto de

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>190</sup> *Ibid.*

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>192</sup> POOLE DERQUI, D., «Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez y Finnis», en *Persona y Derecho*, vol. 82, 2020, pp. 41 – 42-



supervivencia corresponde al bien autoevidente de la vida humana. El egoísmo, la crueldad, etc., necesitan alguna explicación de un modo que la curiosidad, la amistad, etc., no<sup>193</sup>».

Por tanto, la respuesta de Finnis a la acusación de que cae en la falacia naturalista es que, directamente, no está empleando ningún enunciado de tipo descriptivo para deducir el contenido de la ley natural.

Como vemos, las posturas de Finnis y Hervada tienen bastantes similitudes. Ambos reconocen la existencia de una naturaleza humana, de unos instintos naturales, creen que existen unos bienes a los que se ordena el obrar humano, y que la razón expresa las exigencias en el obrar del hombre ordenando su actuación hacia los bienes mencionados. La diferencia, como acertadamente precisa Massini-Correas, está en el orden en el que exponen su esquema. «Hervada utiliza el esquema teórico-genérico: naturaleza humana, inclinaciones, razón práctica, fines-bienes humanos, mientras que Finnis los presenta según un diseño cognitivo práctico-teleológico: bienes humanos, acciones, razón práctica, inclinaciones, naturaleza humana. Es bastante claro que la diferencia radica principalmente en el modo de aproximación utilizado por cada uno: teórico-ontológico en el caso de Hervada y práctico-ético y cognitivo en el de Finnis»<sup>194</sup>.

Con este cambio de orden que lleva a cabo Finnis, logra solucionar de una forma algo más convincente el problema de la falacia naturalista. Su esquema, no obstante, no está exento de debilidades. La justificación de la autoevidencia de los bienes básicos no es del todo sencilla, y menos sin aludir de una forma más o menos velada a la naturaleza humana. Tampoco puede explicar Finnis por qué debemos actuar de forma razonable, por qué es moralmente obligatorio hacerlo, sin adentrarse en el plano metafísico y casi teológico. Y si no hubiera una razón para ajustar nuestro comportamiento a la razonabilidad práctica, no habría un «deber ser» realmente fundado. Finnis habría logrado prescindir del «ser» para construir una teoría del «deber ser», pero habría fracasado al haberse quedado a las puertas de la normatividad. Parece inevitable utilizar la llave del «ser» para abrirlas. Él mismo admite que cabe preguntarse, cuando hablamos de las exigencias de la razonabilidad práctica, a qué nos referimos con «exigencias»<sup>195</sup>, y

---

<sup>193</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 91.

<sup>194</sup> MASSINI-CORREAS, C.I., «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», cit., p. 249.

<sup>195</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 342.

también que su razonamiento, dejando a Dios a un lado, no responde a la cuestión de por qué es necesario favorecer el bien común<sup>196</sup>. Es en el capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights* donde el profesor de Oxford expone cómo la creencia en Dios puede dar una nueva razón por la que favorecer el bien común y actuar de acuerdo con las exigencias de la razonabilidad práctica. Sin estas explicaciones ulteriores, no queda claro por qué el Derecho natural es Derecho, aún en sentido secundario, esto es, por qué obliga moralmente.

## V. MÉRITOS Y DEBILIDADES DE LA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL DE 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 bastante sólida. Sin perjuicio de todo esto, pueden plantearse algunas dudas o críticas al filósofo de Adelaida.

La primera crítica, y seguramente la más obvia, tiene que ver con la autoevidencia de los bienes básicos. En varios momentos de nuestro estudio hemos mencionado que este es un punto tan vital como sensible. Vital, porque es el camino por el que Finnis escapa de la trampa del *is-ought*. Sensible, porque es difícil disipar las dudas de quienes claman a este respecto: ¡petición de principio! En verdad, Finnis precisa hábilmente a qué se refiere con qué 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 valores en absoluto, ni que sea un deseo universal participar en ellos<sup>197</sup>. 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 que sería repetir lo que dijimos en el apartado III. 1.1 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

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>197</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 65 - 66.

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 persona.

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 Finnis<sup>198</sup>, 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 debe probar que el uso de la razón para resolver los problemas es algo bueno. Y lo debe hacer sin decir que es evidente que es mejor ser racional que no serlo. No 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. Cualquier razonamiento esconde una regresión infinita que solo se detiene cuando se rinde y abraza una autoevidencia.

Otra cuestión delicada en su esquema es la de cómo resolver los conflictos entre los deseos humanos básicos. Los bienes humanos 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»<sup>199</sup>. 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

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, pp. 89 – 90.

<sup>199</sup> POOLE DERQUI, D., «Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez y Finnis», *cit.*, p. 51.

que el resto de opciones)<sup>200</sup>. Si la crítica es que la teoría de Finnis no aporta suficientes argumentos como para poder, ante cualquier situación, elegir la única opción correcta (recordemos lo dicho en torno a la polémica Finnis vs. Dworkin), 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 juicio<sup>201</sup>, y también insiste en la infradeterminación de las exigencias de justicia por los principios de la razonabilidad práctica y los bienes básicos, que permiten una pluralidad de formas de realización humana a través de diversos planes de vida<sup>202</sup>. Por tanto, esta objeción, aunque acertada, no desmonta para nada la teoría de Finnis.

Cabe añadir una última crítica o comentario, que da continuidad a las reflexiones que hacíamos al final del apartado sobre las diferencias entre Finnis y Hervada. 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. 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 favorecer el bien común y del sentido de vivir de acuerdo con los principios y exigencias de la razonabilidad práctica<sup>203</sup>. 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

---

<sup>200</sup> FINNIS, J., «“Rational choice” and incommensurability», en *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 360.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>202</sup> CRUZ, L.M., «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», *cit.*, p. 128.

<sup>203</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, p. 405.

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 amorosa, y que pueda probarse que el “observador ideal” que la razonabilidad práctica postula como test de tiene una contrapartida real y substancial»<sup>204</sup>.

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 valora»<sup>205</sup>. Respecto a 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 «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»<sup>206</sup>. Concluye que «la 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 de, y el respeto por, todas las formas básicas del bien humano»<sup>207</sup>.

Con independencia de lo convincentes que encontremos estas explicaciones de Finnis<sup>208</sup>, 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 tremendamente

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, pp. 405 – 406.

<sup>205</sup> *Ibid.*, pp. 406 – 407.

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 409 – 410.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>208</sup> Personalmente, no me resulta 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.

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 secundaria<sup>209</sup>, cuando, en realidad, es trascendental.

En resumen, la teoría del Derecho natural 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 quizá, el punto más pobremente tratado en su obra, refiriendo su explicación a la existencia de Dios y a la relación humana con él, algo que, *per se*, puede ser tan lógico como interesante, pero que, en el caso concreto de Finnis y de su principal libro, no se lleva a cabo con una claridad y atractivo suficientes.

## VI. CONCLUSIÓN

Este trabajo, dentro de sus limitaciones y las de su autor, ha tratado de exponer, en líneas generales, las principales ideas de Finnis y su interacción con otras teorías más o menos dispares. Aunque, como se ha visto, el australiano es un autor meticuloso y su teoría es bastante completa, se echa en falta una explicación más detallada del motivo por el que el Derecho natural, como combinación de las exigencias de la razonabilidad práctica con los bienes básicos, tiene valor de prescripción moral, es decir, de por qué «debemos» ser razonables. Habría sido interesante también que Finnis hubiera desarrollado y concretado más algunos conceptos como el de «realización» o «floreCIMIENTO» humano, que se supone que es lo que se alcanza con la participación de los bienes básicos, o el de «bien común de la comunidad completa», del que se nos dice

---

<sup>209</sup> Por ejemplo, Diego Poole, en POOLE DERQUI, D., «Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez y Finnis», *cit.*, dice que «la doctrina de la NNLT [*New Natural Law Theory*, de la que Finnis, junto a Robert P. George, es el máximo representante] 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».

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 y el realista jurídico quizá se sorprendan 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 y el realismo jurídico. 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).

## **BIBLIOGRAFÍA**

- AIYAR, S.S., «The problema of Law's Authority: John Finnis and Joseph Raz on legal obligation», en *Law and Philosophy*, vol. 19, nº 4, 2000, pp. 465 – 490.

- CRUZ, L.M., «La obligatoriedad en sentido jurídico y las pretensiones del Derecho. Una aproximación desde Joseph Raz y John Finnis», en *Persona y Derecho*, vol. 76, 2017, pp. 115 – 147.
- DALCOURT, G.J., «Finnis and legal language and reasoning», en *American Journal of Jurisprudence*, vol. 40, 1995, pp. 49 – 70.
- FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, Oxford, 1980.
- FINNIS, J., «Natural Law and Legal Reasoning», en *Cleveland State Law Review*, vol. 38, 1, 1990, pp. 1 - 13.
- FINNIS, J., *Philosophy of Law. Collected Essays: Volume IV*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- GEORGE, R.P., «Introduction. The achievement of John Finnis», en *Reason, Morality and Law*, George y Keown (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 1 - 8.
- GRISEZ, G., «My collaboration with John Finnis», en *Prudentia Iuris*, nº 77, 2014, pp. 125-128.
- LEGARRE, S., «John Finnis, el profesor», en *Revista Jurídica Digital UANDES*, vol.3, nº.2, 2019, pp.164-175.
- LIFANTE, I., «La teoría de Ronald Dworkin: la reconstrucción del Derecho a partir de los casos», en *Jueces para la democracia*, nº36, 1999, pp. 41 – 46.
- MASSINI-CORREAS, C.I., «John Finnis y la defensa ética del Rule of Law», en *Persona y Derecho*, vol.83, 2020, pp.435 – 462.
- MASSINI-CORREAS, C.I., «Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis», en *Persona y Derecho*, vol. 71, 2014, pp. 229 – 256.
- POOLE DERQUI, D., «Crítica a la teoría del conocimiento práctico de Grisez y Finnis», en *Persona y Derecho*, vol. 82, 2020, pp. 39 – 64.
- RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El iusnaturalismo de John Finnis», en *Anuario de filosofía del Derecho*, tomo X, 1993, pp. 375-406.
- RODRÍGUEZ-TOUBES, J., «El significado de “Derecho” y el concepto de Derecho», en *Persona y Derecho*, vol.83, 2020, pp.359-396.
- VIGO, R.L., «¿Hay una respuesta correcta para cada caso jurídico? Dworkin vs. Finnis», en *Revista Jurídica Austral*, vol.2, nº 2, 2021, pp. 629 – 638.



## WEBGRAFÍA

- Petición de destitución de Finnis en la Universidad de Oxford: <https://www.nuevarevista.net/campana-para-apartar-de-oxford-al-profesor-finnis-por-sus-teorias-sobre-la-homosexualidad/> (12/01/2024);  
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/11/john-finnis-oxford-university-academic-freedom-law> (12/01/2024);  
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jan/13/fire-people-for-their-beliefs-and-we-might-all-be-out-of-job> (12/01/2024)
- Datos biográficos básicos de Finnis: <https://datos.bne.es/persona/XX956421.html> (18/01/2024)
- Fórmula Radbruch: <https://revista.reicaz.es/n-016/la-formula-radbruch-sobre-el-derecho-extremadamente-injusto/> (05/01/2024)
- Información sobre Gerald Dalcourt: <https://goo.su/LfNY> (26/12/2023)
- Información sobre Luis María Cruz Ortiz de Landazuri: <https://www.villanueva.edu/profesor/luis-maria-cruz-ortiz-de-landazuri/> (09/01/2024)
- Información sobre Swaminathan S. Anklesaria Aiyar: <https://www.elcato.org/swaminatian-s-anklesaria-aiyar> (09/01/2024);  
<https://swaminomics.org/> (09/01/2024)
- Información sobre Carlos Ignacio Massini-Correas: <https://goo.su/8bsuEG4> (10/01/2024)