

LA JUSTICIA SEGÚN J. FINNIS

*Mayda Hocevar**

Departamento de Metodología y Filosofía del Derecho
Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
mayda.hocevar@gmail.com

Resumen

Se presenta la concepción de la justicia según el iusnaturalista contemporáneo John Finnis. Básicamente se señalan algunas divergencias de Finnis respecto a la interpretación que algunos neoescolásticos hicieron de la versión de Tomás de Aquino así como sus divergencias respecto a otras concepciones contemporáneas de la justicia.

Palabras clave: Justicia, iusnaturalismo, razonabilidad práctica.

JUSTICE ACCORDING TO JOHN FINNIS

Abstract

We show how John Finnis consider justice and explain what, according to him, are neoescolastic misinterpretations of Aquinas

*Mayda Hocevar es abogada, magíster en Filosofía y doctora en Derecho. Imparte sus enseñanzas de Filosofía del Derecho en la Escuela de Derecho de la ULA. Ha llevado a cabo diversas investigaciones en torno a esta temática patrocinadas por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT-ULA). Ha participado como conferencista y ponente en diversos eventos científicos y culturales nacionales e internacionales. Asimismo, es autora de numerosos artículos publicados en revistas arbitradas e indexadas, dentro y fuera del país. Este trabajo forma parte del

Proyecto «La Filosofía del Derecho actual», financiado por el CDCHT-Código: D-313-06-06-AA.

Fecha de recepción del artículo: 02.04.2007

Fecha de aceptación: 15.04.2007

ideas of justice and also we show other of Finnis critics towards some contemporary theories of justice.

Key words: Justice, natural law theory, practical reasonableness.

1. Finnis aborda el tema de la justicia siguiendo las líneas clásicas sentadas por Aristóteles y Tomás de Aquino que, con mayor o menor rigor, han sido ampliamente difundidas. No pretende presentar su postura como una contribución al debate contemporáneo y entre los pocos autores que toma en cuenta para distanciarse de ellos se encuentran J. Rawls y H.L.A. Hart y de modo más periférico, Aristóteles. Dice diferenciarse de Rawls porque su teoría de la justicia no se reduce, como la de éste, a las instituciones sociales básicas ni está circunscrita a las condiciones ideales de una comunidad humana en la que todo el mundo se somete a los principios e instituciones de justicia¹. Tampoco se identifica con la postura de Hart para quien las exigencias de justicia se derivan del principio según el cual hay que tratar los casos semejantes de modo semejante y los casos distintos de modo distinto². Por ejemplo, la prohibición de la tortura es un principio de justicia, independientemente de que 'se sea justo' aplicando la tortura por igual y con la misma intensidad a todos los integrantes de un regimiento de prisioneros de guerra juzgados por un mismo delito³.

Finalmente, dice separarse de Aristóteles porque su teoría no se restringe a las relaciones entre hombres maduros y libres en la comunidad política⁴. La teoría de Finnis no se limita a las interacciones humanas que tienen lugar en el ámbito de la sociedad política sino que pretende ser aplicable igualmente y en el mismo sentido, en el ámbito de la comunidad familiar⁵. Para Finnis una teoría de la justicia se ocupa de todo lo que tiene que ver con y para el bien común, en otras palabras, de aquello que es o no razonable en la conducta humana con respecto a otro⁶. ¿Pero qué entiende Finnis por justicia?

2. Aunque no ofrece una definición explícita⁷, dice que se trata de un concepto complejo y analógico cuya definición contiene tres elementos igualmente analógicos: alteridad (*other-directedness*), el deber o lo debido a otro y, correlativamente, lo que otro me debe y a lo cual tengo derecho y, finalmente, la igualdad. Como puede notarse, estos tres elementos son clásicos en la caracterización del concepto de justicia que ya emplea Aristóteles, luego los jurisconsultos romanos y posteriormente, Tomás de Aquino⁸. Para Finnis estos elementos son necesarios y suficientes para que una evaluación o juicio (*assessment*) sea uno de justicia. La justicia es para Finnis, como para Tomás

de Aquino, un asunto básicamente intersubjetivo o interpersonal que alude al comportamiento razonable en la interacción humana⁹. Puesto que el segundo elemento de la justicia se refiere al deber y lo debido, la justicia, para Finnis, está en la base de los derechos y es la raíz de toda obligación o deber¹⁰. Intentando precisar la noción, Finnis nos dice que la justicia no se ocupa de toda interacción humana razonable sino sólo de aquellas interacciones que son necesarias o apropiadas para evitar un agravio (*for avoinding of a wrong*)¹¹. Decir que la adecuación a lo justo es un modo de evitar el agravio o la conducta irrazonable en las interacciones humanas no supone pretender que sólo hay un modo justo de evitar el agravio o la conducta irrazonable, al contrario, según Finnis hay diversos modos de conductas interactivas entre seres humanos que son razonables, y precisamente por ello necesitamos de una autoridad que imponga uno de entre los varios modos posibles de ‘hacer justicia’¹². Tampoco significa que ese modo se extrae a partir de la comparación con otros posibles y razonables modos de evitar el agravio¹³. Cuando Finnis se refiere al elemento de la igualdad, una idea o noción tan controvertida y sobre la que se ha escrito tanto, precisa que se trata del elemento de la justicia cuyo sentido es aún más analógico que el de los otros elementos. La igualdad es un principio residual¹⁴. En todo caso, dada la cantidad de sentidos en que una cosa puede ser igual a otra, Finnis prefiere sustituir el término igualdad por el de proporcionalidad, equilibrio o balance¹⁵. Y, con respecto al criterio para poder establecer una relación comparativa de proporcionalidad, Finnis nos dice que el tipo de criterio de proporcionalidad que se escoja no es, en principio, relevante para que una afirmación pueda considerarse en términos de justicia o injusticia¹⁶. Habiendo precisado estos tres elementos, caracteres o condiciones de la justicia, Finnis confía haberle dado al término suficiente precisión para ser útil en un análisis de la razonabilidad práctica que, en el ámbito social, se extiende al análisis de los derechos (*rights*), la autoridad, el Derecho (*law*) y la obligación¹⁷. Cabe decir, sin embargo, que la caracterización finniseana de la justicia en los términos vistos parece incompleta o poco precisa tratándose, nada más y nada menos, que de una exigencia de la razonabilidad práctica y de un concepto central para el análisis del Derecho. Siendo la justicia, en el esquema de Finnis, una herramienta para participar y actualizar correctamente los bienes básicos, la vaguedad que ofrece esta primera caracterización de la justicia no proporciona ni al menos prefigura criterios claros para la acción razonable en las relaciones intersubjetivas.

3. En el libro V de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles habla de la virtud de la justicia y la divide en justicia general o legal y particular, siendo ésta de dos

especies, distributiva y correctiva o rectificativa. Cada subtipo de justicia pretende regular un ámbito específico de las relaciones humanas. Tomás de Aquino, siguiendo de cerca la noción y división de la justicia del Estagirita la proyecta en el 'Tratado de la justicia' de la *Suma*. Allí presenta la justicia como una virtud que se distingue de las demás porque está orientada al otro. Constituye para él, como para Aristóteles, una virtud total que comprende todas las virtudes. Esta es la justicia legal que es virtud general¹⁸. Como Aristóteles, divide la justicia particular en distributiva y conmutativa, denominación esta última que sustituye a la correctiva o rectificativa del Estagirita.

Seguidores de Tomás de Aquino como Francisco Vitoria y Tommaso de Vio, conocido como el Cardenal Cayetano, entendieron la división de la justicia como formando una trilogía compuesta de tres clases de justicia, la legal o general, la distributiva y la conmutativa. Esta división se fundamenta en el elemento de la alteridad, es decir, en los modos en que, según Tomás de Aquino, una cosa se relaciona con otra. Según estos modos, la justicia legal se ocuparía de regular las relaciones y deberes de las partes o individuos con respecto al todo o a la sociedad, la distributiva regularía las relaciones y deberes de la sociedad para con los individuos mientras que la justicia conmutativa se encargaría de regular las relaciones de las partes o individuos entre sí. Como veremos, Finnis se opone a la concepción que se deriva de tal división de la justicia.

Se dice que el Tratado de la justicia de Tomás de Aquino constituye una síntesis no sólo del pensamiento de Aristóteles sobre el tema sino también de los estudios anteriores¹⁹. El Tratado a la vez da lugar a múltiples reelaboraciones y a todo un cuerpo doctrinal que, a lo largo de los años, se encargaron de construir los continuadores del Doctor Angélico²⁰.

Puede decirse que las contribuciones a la teoría de la justicia en los siglos posteriores siguieron, en lo fundamental, el modelo tomista y sus variantes escolásticas²¹.

Si ponemos la mirada en el siglo XX, por ejemplo el estudio de Chaim Perelman sobre la justicia, de 1945, puede considerarse un análisis y reelaboración de las concepciones antiguas y clásicas de la justicia²². Lo mismo puede decirse de la obra de Giorgio del Vecchio²³, uno de los pocos escritos sobre la justicia, al margen por supuesto de los autores clásicos, al que Finnis en algunos lugares hace referencia.

Autores positivistas como H.L.A. Hart tampoco escapan a los límites del modelo clásico y presentan un esquema de justicia en términos de distribución y compensación o reparación de daños de escasa originalidad²⁴. Y si nos fijamos en Alf Ross notaremos que la presentación que hace de la justicia con el objeto de probar que no es posible determinar racionalmente qué es lo que exige, se basa también en la concepción clásica, que identifica con el iusnaturalismo²⁵; aunque pone la mayor atención sobre la justicia distributiva, que considera paradigmática ya que materializa el principio de la igualdad con el que, desde los pitagóricos, se ha identificado a la justicia.

Puede decirse que no es sino en 1971, con la obra de John Rawls, que el planteamiento del tema de la justicia cambia por completo. Como se sabe Rawls se ocupa de fundamentar los principios de justicia que deben informar la estructura básica de la sociedad y al mismo tiempo, construir el método para llegar a un acuerdo sobre cuáles han de ser esos principios. Su intención era delinear el marco institucional propio de una democracia constitucional en la que los derechos políticos, el principio de tolerancia y el pluralismo pudieran estar asegurados²⁶.

Con la obra de Finnis, sin embargo, volvemos a una elaboración de la justicia según el molde tradicional. Nuestro autor expone la noción de justicia siguiendo el esquema clásico tomista que la divide en sus especies. Pero la adecuación al esquema divisorio tradicional se hace con reservas. Finnis critica la popular trilogía de la justicia y opina que no responde ni a la doctrina aristotélica ni a la doctrina del Angélico. A su juicio, la justicia propiamente dicha se divide en distributiva y conmutativa. La justicia general, también llamada por Aristóteles y Tomás de Aquino justicia legal, no es una especie distinta de justicia al lado de la distributiva y conmutativa. Se trata más bien de una justicia general en el sentido de que es el fundamento de toda justicia, la base de toda obligación, sea de justicia distributiva o conmutativa, que impone el deber de respetar y promover el bien común²⁷.

Puede notarse aquí que Finnis opone lo que considera el verdadero pensamiento de Tomás de Aquino a lo que considera sus deformaciones escolásticas. En efecto, para Finnis el llamado análisis clásico de la justicia en términos trinitarios se popularizó a partir del siglo XVI gracias a los comentarios del Cardenal Cayetano a la *Suma*. Cayetano introduce su novedosa triple distinción de la justicia fundamentándose en un esquema simétrico que expresa los modos en que pueden darse relaciones dentro de una totalidad. Así, hay rela-

ciones de la parte con respecto al todo, del todo con respecto a la parte y de las partes entre sí, relaciones que se ocupan de regular, respectivamente, la justicia legal, la distributiva y la conmutativa. Esta presentación de la justicia podemos encontrarla reproducida pocos años después en el tratado de *Iustitia et iure* de Domingo de Soto y en elaboraciones modernas como la de B. H. Merkelbach, a quien Finnis designa como moderno representante de la tradición post-cayetana²⁸, o en la obra de Heinrich Rommen, entre otros. Lo que Finnis no acepta de la triádica clasificación de la justicia es su fundamento en los tres modos como se relacionan los elementos de un todo. Ello adjudica, según Finnis, a cada justicia un ámbito específico a regular y establece una relación entre sujetos específicos. Todo lo cual hace que cada ámbito sea impermeable con respecto a los otros y que cada especie de justicia se defina precisamente por excluir aquello que a las otras especies de justicia les concierne. La consecuencia de ello es que, como sugiere la versión de Cayetano, la justicia distributiva le concierne al Estado quien es el encargado de ejecutar la distribución entre los particulares. La justicia conmutativa se encargaría sólo de regular las relaciones entre los particulares y el Estado no participaría de ella, y la justicia legal se reduce simplemente al deber del ciudadano de someterse a la autoridad del Estado y sus leyes. Pero para Finnis, ésta no es la posición de Santo Tomás²⁹. Apoyándose en algunos textos del Angélico sostiene que para éste la justicia distributiva no concierne sólo al Estado sino que también los particulares tienen deberes de justicia distributiva. A la inversa, lo mismo sucede con respecto a la justicia conmutativa. No concierne sólo a los particulares y sus transacciones privadas, sino que el Estado mismo ejerce funciones de justicia conmutativa cuando, por ejemplo, impone penas y castigos a delincuentes. Y con respecto a la justicia legal, comprende, para Finnis, mucho más que el sometimiento del individuo a las leyes del Estado.

Consecuencia práctica de la negación del esquema de Cayetano es la posibilidad de rechazar las críticas que, desde las llamadas teorías liberales basadas en los derechos (*rights-based libertarian theories of justice*), se hacen a la justicia distributiva³⁰. Estas teorías, entre cuyos representantes más radicales se encuentra Robert Nozick, arremeten contra la justicia distributiva porque consideran que atenta contra los derechos individuales a la propiedad, que entienden deben ser reforzados, y porque coarta la libertad de los particulares. Ahora bien, desde una postura que considera que no sólo el Estado sino también los particulares tienen deberes de justicia distributiva no es posible, en la opinión de Finnis, descartar la justicia distributiva con el argumento de que el ejercicio

de la misma constituye una injerencia ilegítima del Estado en los asuntos privados³¹.

El rechazo de Finnis a la trilogía clásica no es original ni novedoso. En contra de la interpretación sostenida por los teólogos clásicos desde Cayetano, y pasando, en opinión de Teófilo Urdániz, por Vitoria, Báñez, Suárez, los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billuart y la generalidad de los autores modernos, Finnis se sumaría a la *nueva interpretación* de recientes tomistas entre los que se incluyen Cathrein, Hering, Tonneau y P. Peinador³². Esta nueva interpretación, que para Finnis es la auténtica de Tomás de Aquino, al tiempo que considera la de Cayetano como el ‘punto de vista nuevo’³³, echaría por tierra la justicia legal como una especie propia y específica de justicia³⁴. La justicia legal, como hemos dicho, no sería para Tomás de Aquino justicia en sentido propio ya que se identifica, en cierto modo con todas las virtudes, no tiene una materia propia y es, como hemos visto que sostiene Finnis, más que una justicia específica, el fundamento y base común de las justicias conmutativa y distributiva.

Aparte de conservar esta noción general que vincula las exigencias de justicia con el bien común, Finnis se inclina a descartar la justicia general o legal de los esquemas o análisis teóricos de la justicia³⁵. La razón es la confusión que el término trae aparejada. Confusión que se deriva, a su juicio, del uso de las expresiones justicia *general* y justicia *legal* como términos exactamente equivalentes. La justicia general se define como una fundamental inclinación hacia la promoción y respeto del bien común y se identifica con la justicia legal porque ésta supone respeto y sumisión a las leyes en general. Ahora bien, dice Finnis, toda ley digna de serlo procura el bien común, de tal modo que el respeto a la ley supone el respeto y promoción del bien común. Y esto puede constituir la base para identificar la justicia general y la legal. El problema, dice Finnis, es que actuar por el bien común no siempre significa actuar de acuerdo a la ley común y general. La justicia general se distinguiría de la particular porque la primera se refiere al bien común de la comunidad o del grupo, mientras que la segunda se refiere al bien de los individuos. Pero este criterio divisorio es, para Finnis, engañoso, puesto que, en su opinión, lo que es por el bien común es también por el bien de los particulares y a la inversa, el bien de los individuos redundaría en beneficio del bien común³⁶. En otras palabras, el bien privado y el bien común se suponen, implican y exigen mutuamente.

En cualquier caso, ¿qué nos queda de la justicia general en la teoría de Finnis? Como hemos dicho, la justicia general expresa el principio práctico o exigencia de la razonabilidad práctica que prescribe promover el bien común de nuestras comunidades. En tanto que exigencia de la razonabilidad práctica, prescribe una actitud, un modo de comportamiento, que hemos de asumir en nuestras actuaciones; un principio de razonabilidad práctica por el que hemos de regirnos. Esto nos indica varias cosas. Primero: al expresar la justicia general una exigencia de razonabilidad práctica, prescribe la *actitud* que debemos asumir en nuestro comportamiento práctico³⁷. Esta actitud apunta al elemento subjetivo de la justicia que la entiende como hábito, como voluntad constante, como virtud del sujeto. Segundo: las exigencias de razonabilidad práctica son determinaciones del primer principio de la moral que nos inclina a respetar y promover el pleno desarrollo humano. Cuando procuramos el bien común somos guiados, según Finnis, por el primer principio de moralidad. Y precisamente los que se guían por este principio y están por tanto positivamente abiertos al bien común, poseen la virtud que Tomás de Aquino denomina justicia general.³⁸ Tercero: Aunque la justicia general es un hábito o inclinación a actuar de cierto modo, Finnis, en general, prefiere no hablar de ella en términos de virtud³⁹. Más que una virtud o un aspecto del carácter, para Finnis la justicia es más bien la consecuencia o el resultado de actuar correctamente. Lo que interesa para nuestro autor en las deliberaciones prácticas no tiene que ver con la virtud. Lo que necesitamos en la actuación moral es entender lo que la razón exige y qué acciones son coherentes con los primeros principios prácticos que nos orientan al bien⁴⁰. Lo que exige la justicia no se discierne por medio de la reflexión acerca de nuestro propio carácter sino analizando de qué modo podemos establecer o asegurar una relación de proporcionalidad y equilibrio razonable en nuestra relación respecto del *otro*.⁴¹ Finalmente, nos dice Finnis, para que las personas y las comunidades puedan desarrollarse con plenitud, o al menos tengan la posibilidad de hacerlo, no basta con la mera disposición de carácter o intención de promover y favorecer el bien común. En otras palabras, la justicia general entendida como voluntad práctica de promover el bien común no basta para promoverlo efectivamente⁴². De ahí, para Finnis, la necesidad de una justicia particular cuya función será establecer los criterios o requerimientos concretos que se necesitan para realizar efectivamente el bien común.

Notas

¹ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon, Oxford, 1980, 163-4. (en adelante NLNR) Finnis sostiene que su teoría de la justicia incluye tesis acerca de las penas, la desobediencia civil frente a las leyes injustas y, en general, incluye distintas situaciones en las que hay fractura social y renuencia a la ley. Cabe decir, sin embargo, que la teoría de Rawls se ocupa de la justicia en las instituciones básicas de la sociedad porque eso era lo que el autor se proponía, lo que no significa, como podría entenderse, que la limitación de la teoría se deba a una insuficiencia teórica o descuido por parte del autor. Como indica RODILLA, Miguel Ángel en la presentación a su traducción de RAWLS, John, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1999, 12, la teoría de Rawls, ‘ni siquiera como teoría de la justicia pretende ser completa. Su propósito es defender una concepción de la justicia aplicable a un caso especial, a saber: a lo que él mismo denomina «la estructura básica de la sociedad». Por otro lado, hay que recordar que Rawls sí se ocupa del problema de las leyes injustas y en general de los casos en lo que hay fractura social. Pero la crítica de Finnis a Rawls se extiende más allá. En esencia Finnis viene a decir que el problema con la teoría de Rawls es que al no hacer uso de, ni considerar que existen bienes substantivos y objetivos que guían la elección en la ‘posición original’, la teoría se reduce a ‘nada más adecuado que una apelación a la prudencia individual, en el sentido de cauto interés propio’. Lo bueno y justo (*fair*) lo es sólo porque ha sido escogido en la ‘posición original’, de tal modo que es bueno y justo porque es querido y elegido. Así, dice Finnis, la razón y la vida prácticas se moldean según técnicas para hacer u obtener ‘lo que ocurre que se quiere’ y no según la participación en bienes básicos substantivos. Los bienes y virtudes en el modelo rawlsiano, afirma Finnis, ‘cuidadosamente se reinterpretan o reconstruyen como instrumentos en sí mismos neutrales, instrumentos para la protección de sí y para la promoción del interés propio’ (no necesariamente egoísta). Así, para Finnis, la teoría de Rawls es un paradigma de la teoría de juegos porque entiende que los postulados por referencia a los cuales las personas escogen los principios de justicia son los de la teoría de juegos, a saber, que ‘cada elector ha de maximizar su propio interés, egoísta o altruista, sin preocuparse por el destino de los otros participantes como tales.’ El ‘error’ de Rawls, en suma, es servirse de una concepción raquítica (*emaciated*) de la razonabilidad práctica que es incapaz de identificar y ser motivada por bienes básicos substantivos. Se trata, a mi modo de ver, de la contraposición que hay entre una ética teleológica en la que la justicia se concibe y define en el marco de la vida buena y de una concepción previa del bien, y una ética deontológica, que se ocupa de determinar qué es lo correcto, lo debido o lo justo desentendiéndose de consideraciones acerca de la vida buena. Cf. FINNIS, J. ‘The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory,’ en FINNIS, J., (edit.), *Natural Law II*, Dartmouth Publishing, Alderhost, 1991, 272-3. Se puede decir que un autor como Finnis, que promueve una ética basada en unos bienes básicos substantivos, lógicamente no puede aceptar una teoría como la de Rawls que hace uso de una razón

práctica procedimental para una ética del consenso. Sin embargo, como apunta RODILLA, Miguel Ángel, 'Coherencia, Contrato, Consenso. La estructura argumental de la teoría de la justicia de J. Rawls', inédito, 8, n. 11, Rawls es consciente de que su teoría de la justicia como teoría de la elección racional podría interpretarse, equivocada e injustificadamente, 'como si apuntase a un programa filosófico reduccionista que pretendiera reducir la moralidad a una forma de racionalidad prudencial o estratégica'. Lo que Rawls procura, en sus últimos escritos, es armonizar, en la 'posición original', lo racional con lo razonable. Rodilla cita dos textos en los que Rawls rebate esta interpretación de su teoría. Cf. RAWLS, J. 'Justice as Fairness: Political, not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14, 237, 1985; 'The Basic Liberties and Their Priority' en S. MacMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol III, Utah Univ. Press, Salt Lake City/Cambridge, 21, 1982.

² Como en otros lugares, Finnis es poco cuidadoso en la consideración de las tesis de los autores que critica. Si bien es cierto que para Hart un elemento central de la idea de justicia (se refiere básicamente a la distributiva) es tratar igual los casos iguales y diferente los casos diferentes, admite que en las normas referentes a la compensación de daños causados puede haber injusticia aun respetándose el principio de tratar a todos por igual. Cf. HART, H.L.A., *El concepto de Derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1995, 204.

³ Cf. NLNR, 163-4.

⁴ Recuérdesse que para Aristóteles existe una justicia propiamente dicha que es la que se da entre los ciudadanos de la *polis*, hombres e iguales, mientras que hay una justicia por analogía que es la que se da entre sujetos desiguales, por ejemplo en las relaciones entre el padre con respecto a los hijos o la mujer, o entre el amo y el esclavo. Cf. *Ética a Nicómaco*, (traducción de José Luis Calvo Martínez), Alianza, Madrid, 2002, 167-8.

⁵ Finnis nos dice que conforme a su teoría un padre puede tratar a su hijo con injusticia. NLNR, 163.

⁶ '¿Cuáles son las exigencias de justicia sino los criterios de razonabilidad (*standards of reasonableness*) en nuestros intercambios y relaciones con los otros?' FINNIS, J., 'Commensuration and Public Reason' en *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, edit. por CHANG, Ruth, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/ London, 1997, 215; 'Preocuparse por la justicia es preocuparse por tratar a los otros del modo en que lo merecen'. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press. Oxford, 1998, 187-8 (en adelante *Aquinas*).

⁷ Respecto al postulado del Aquinate según el cual el Derecho es el objeto de la justicia afirma lo siguiente: 'cuando Tomás de Aquino dice que el *ius* es el objeto de la justicia, quiere decir esto: sobre lo que la justicia trata y lo que el ejercicio de la justicia asegura, es el derecho (*right*) de alguna otra persona o personas, lo que les es debido, a lo que tienen derecho (*what they are entitled to*), lo que por derecho les pertenece (*what is rightfully theirs*)'. *Aquinas*, 133.

⁸ Cf. URDÁNOZ, Teófilo, 'Introducción al Tratado de la justicia', en *Suma Teológica* VIII, BAC, Madrid, 1956, 198.

⁹ 'La justicia tiene que ver con nuestras relaciones e intercambios con otras personas.' NLNR, 161.

¹⁰ NLNR, 162; *Aquinas*, 133.

¹¹ NLNR, 162. La limitación de la justicia a ciertas interacciones humanas es consecuencia del carácter limitado del bien común específicamente político, como hemos visto antes.

¹² NLNR, 190.

¹³ 'Hay por supuesto más de un modo de evitar un tipo de agravio relevante; cuando denominamos algo justo no estamos afirmando que este es el *único* modo de evitar el agravio, ni estamos afirmando esto por medio de la comparación con otros posibles modos, sino que estamos afirmando que es un modo de evitar algo que en razón *debe* o no ser realizado en el campo relevante, es decir intersubjetivo'. NLNR, 162.

¹⁴ Contrástease la postura de Finnis con la postura de Aristóteles quien identifica lo justo con la igualdad. Esta identificación se remonta, como se sabe, a los pitagóricos. Y es que, como sostiene URDÁNOZ, Teófilo, 'Introducción al Tratado de la justicia', en *Suma Teológica* VIII, cit., 201, 'la idea de igualdad penetra bajo todos los aspectos las relaciones de justicia'. Finnis hace poca apología de la igualdad.

¹⁵ NLNR, 163. No hay ninguna novedad en esto. Para Aristóteles y Tomás de Aquino la igualdad es un asunto de proporción, aritmética o geométrica, según la especie de justicia de que se trate.

¹⁶ 'Dada la naturaleza analógica del concepto de justicia y de cada uno de sus tres componentes esenciales, cualquier tipo de comparación basta para proporcionar la igualdad/desigualdad o proporción/desproporción que debe entrar, al menos implícitamente, en cualquier afirmación que se haga en términos de justicia o injusticia.' NLNR, 163.

¹⁷ NLNR, 163 y 164.

¹⁸ 'El nombre de *justicia general* proviene de Aristóteles y de la filosofía antigua y es usado por toda la Escolástica, puesto que todos la consideran como virtud general que de algún modo comprende todas las virtudes.' URDÁNOZ, Teófilo, 'Introducción al Tratado de la justicia', en *Suma Teológica* VIII, cit., 258.

¹⁹ Cf. ESTÉBANEZ, Emilio G., 'La virtud de la justicia. Introducción a las cuestiones 57 a 60' en *Suma de Teología* III, cit., 457.

²⁰ A este cuerpo doctrinal compuesto de comentarios y exposiciones específicas sobre la justicia lo denominaron los escolásticos, entre ellos, conocidos españoles del siglo XVI, *De iustitia et iure*. Cf. ESTÉBANEZ, Emilio G., 'La virtud de la justicia. Introducción a las cuestiones 57 a 60' en *Suma de Teología* III, cit., 459. URDÁNOZ, Teófilo, 'Introducción al Tratado de la justicia', en *Suma Teológica* VIII, cit., 170 sostiene que 'los teólogos siguientes, sobre todo los del siglo XVI, se han inspirado plenamente en el tratado del Angélico (...). Algunos como Cayetano y Vitoria, siguiendo

la tradicional usanza del comentario continuo y reservando el desarrollo más amplio de algunas cuestiones de especial importancia y actualidad para ‘opúsculos’ y ‘relecciones’. Otros (como Domingo de Soto, Báñez, Martínez del Prado y Molina), dando propia autonomía, por su excepcional valor e interés, a la exposición del tratado y creando así las obras especiales *De iustitia et iure*. Estos siguen de cerca el texto de Santo Tomás y se ordenan y estructuran como simple comentario o desarrollo más amplio de sus cuestiones’.

²¹ Cf. URDÁNOZ, Teófilo, ‘Introducción al Tratado de la justicia’, en *Suma Teológica* VIII, cit., 167. También CASTÁN TOBENAS, José, *La idea de justicia*, Reus, Madrid, 1968, 32. Este autor reconoce que, aunque la doctrina actual (téngase en cuenta que publica este libro en 1968) no rechaza la clasificación tradicional, introduce determinados retoques. Menciona especialmente la supremacía, en la doctrina actual, de la justicia distributiva sobre la conmutativa. DEL VECCHIO, Giorgio, *La justicia*, Ediciones Góngora, Madrid, 1925, 65 sostiene que ‘por lo que respecta a la edad moderna, puede decirse, brevemente, que las numerosas investigaciones encaminadas a un mayor esclarecimiento del principio de la justicia en sus varios aspectos, y también la crítica que hacen a veces contra la demasiada generalidad de la fórmula clásica, no han intentado desconocer la verdad. El hecho de que aunque doctrinas antitéticas sobre el contenido de la justicia hayan podido referirse indistintamente a la misma fórmula, prueba en conjunto sus bondades y sus defectos.’

²² Cf. PERELMAN, Chaim, *De la justicia*, (traducción de Ricardo Guerra), Ediciones universitarias, México, 1964.

²³ Cf. DEL VECCHIO, Jorge, *La justicia*, cit.

²⁴ Cf. HART, H.L.A., *El concepto de Derecho*, cit., 196-208.

²⁵ Cf. ROSS, Alf, *Sobre el Derecho y la justicia*, Eudeba. Buenos Aires, 1997, 333-53.

²⁶ Como sostiene RODILLA, Miguel Ángel, en la presentación a su traducción de RAWLS, John *Justicia como equidad*, cit., 12, ‘(Rawls) trata de ofrecer una colección sistemáticamente articulada de argumentos a favor de un conjunto definido de principios destinados a servir de criterios para la justificación y la crítica de las instituciones fundamentales de la sociedad: de la constitución política y de las estructuras económicas y sociales más importantes’.

²⁷ ‘La justicia legal es la forma fundamental de toda justicia, la base de todas las obligaciones, distributivas o conmutativas; porque representa el deber subyacente de respetar y promover el bien común.’ NLNR, 186. Finnis sostiene que ésta es la postura que defiende Tomás de Aquino, aunque reconoce que el Angélico no es suficientemente explícito al respecto. Cf. también *Aquinas*, 215, en donde señala que, a diferencia de la justicia general, la justicia particular en sus dos especies es ‘justicia propiamente hablando’ (*justice properly so called*). Puesto que la justicia general o legal no es para Finnis un tipo específico de justicia, una exigencia de la justicia general es en verdad,

una exigencia de la justicia distributiva, de la conmutativa, o de ambas. Cf. al respecto NLNR, 169, nota 10.

²⁸ NLNR, 185.

²⁹ ‘Parece claro que el importante comentarador de Tomás de Aquino del siglo XVI, y continuado hasta mediados del siglo XX por la subsiguiente tradición de intérpretes, entendieron y aplicaron mal la distinción de Tomás de Aquino entre justicia general y las dos especies de justicia particular, reduciéndola a la distinción entre los deberes del individuo para con el Estado, los deberes del Estado para con los individuos (distributivo), y los deberes de los individuos con respecto a otros individuos (conmutativo)’. *Aquinas*, 217. Cf. también NLNR, 184-88 y 196-7.

³⁰ Cf. COUTURE, Jocelyn, ‘Distributive Justice’ en *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, I, Garland. New York, 1999, 223.

³¹ Cf. la crítica de Finnis a las tesis de Nozick en *Anarchy, State and Utopia* en NLNR, 186-9. Allí sostiene nuestro autor que la función que cumplen las autoridades gubernamentales y el Derecho en la determinación de las exigencias de la justicia distributiva para una determinada comunidad política aunque es decisiva, no deja de ser una función subsidiaria.

³² Véase URDÁNOZ, Teófilo, ‘Introducción al Tratado de la justicia’, en *Suma Teológica VIII*, cit., 258 y ss, para una exposición de la polémica entre la nueva interpretación de recientes tomistas y la vieja interpretación iniciada por Cayetano. Según este autor, los recientes tomistas se acogen a la posición pretomista que se remonta a la teoría platónica y estoica de la justicia general como simple armonía de las demás virtudes, sin sujeto ni materia propia. Esta concepción pasó a los Padres latinos, a los comentaradores aristotélicos y teólogos de la primera Escolástica, entre los que se incluyen San Buenaventura, y a los nominalistas medievales. (Cf. p. 259). Giorgio Del Vecchio, *La justicia*, cit., 46 también da cuenta de esta polémica en los siguientes términos: ‘hay que advertir que Tomás de Aquino admite además una *justitia legalis*, pero no como una especie particular de la justicia, sino como sinónima de la justicia considerada como *virtus generalis*. Impropiamente por esto algunos hablan de una triple justicia como si *justitia legalis*, *distributiva*, *conmutativa*, fuesen términos de una misma división’. Por su parte CASTÁN TOBEÑAS, José, *La idea de justicia*, Reus, Madrid, 1968, 62-63 nos dice ‘que se ha venido considerando, así, la clasificación de Santo Tomás como una división tripartita. Pero muchos autores, dice, refiriéndose a del Vecchio y a los autores que éste cita, creen equivocada esta interpretación, aduciendo que la justicia *general* o *legal* se distingue siempre claramente de la justicia *particular*, la cual es la que se subdivide en las dos especies definidas por Aristóteles y admitidas igualmente por Santo Tomás de justicia *distributiva* y *conmutativa*. De este modo resulta no una clasificación de tres miembros, sino una distinción y una subdistinción’.

³³ Cf. NLNR, 186.

³⁴ No es en absoluto aventurado afirmar que Finnis ‘echa por tierra’ la justicia legal. Cf. al respecto NLNR, 165. También CASTÁN TOBEÑAS, José, *La idea de Justicia*, cit., 29, parece sostener una postura similar a la de Finnis cuando afirma que son las modernas exposiciones de filosofía del Derecho las que enlazan la justicia general o legal, de las que Aristóteles y Tomás de Aquino hablan en el sentido de virtud, con las dos grandes especies de la justicia particular, lo que dio lugar a la clasificación tripartita.

³⁵ ‘Puesto que estamos equipados con dos nociones técnicas, de las cuales, en tanto que nociones técnicas, Aristóteles careció, es decir, el bien común y las distintas y numerables exigencias de razonabilidad práctica, podemos descartar el confuso término de ‘justicia legal’ mientras retenemos la noción fundamental como una orientación en las subsiguientes discusiones’. NLNR, 165.

³⁶ Cf. *Aquinas*, 217.

³⁷ ‘La justicia, en cuanto cualidad del carácter, es en su sentido general siempre una voluntad práctica de favorecer y promover el bien común de las propias comunidades. NLNR, 165.

³⁸ ‘Aquellos que, orientados por el *principio de amar al prójimo* (que, hemos visto en otro lugar, Finnis identifica con el primer principio de moralidad) están positivamente abiertos, en todas sus deliberaciones, hacia el bien común integral o universal, poseen la buena y plenamente razonable disposición (*virtus*) que Tomás de Aquino denomina *justicia general*.’ *Aquinas*, 132. COVELL, Charles, ‘The Defence of Natural Law’, The Macmillan Press, Londres, 1992, 208, sostiene que ‘Finnis, a diferencia de Rawls y Dworkin, no se ocupa, en principio, del concepto de justicia en su aplicación a la estructura institucional y económica de la sociedad política. De hecho asume que la justicia es un atributo específico o cualidad del carácter personal, que se expresa en la disposición práctica del ciudadano virtuoso. De acuerdo a ello trata de derivar los principios de justicia de la exigencia de razonabilidad práctica de promover los bienes públicos en la comunidad política’.

³⁹ Nótese que Finnis no privilegia la noción de justicia como virtud orientada a otros y cuyo objeto es el Derecho, ni se ocupa de proporcionar un concepto explícito de la misma, tal como lo hace Tomás de Aquino o Aristóteles. Para Finnis la justicia es, antes que una virtud, una exigencia de la razonabilidad práctica.

⁴⁰ ‘En las deliberaciones conscientes uno desea y necesita comprender lo que la razón exige, qué actos son consistentes con la prosecución de los bienes humanos y la evitación del mal. En estas deliberaciones la cuestión en juego no son las virtudes; ellas son consecuencia de resolver correctamente tales asuntos’. *Aquinas*, 187.

⁴¹ Cf. *Aquinas*, 188.

⁴² ‘La exigencia de razonabilidad práctica (de promover el bien común) no se satisface por una disposición general, de uno o de todos, de promover el bienestar de otros miembros de la comunidad o comunidades en cuestión’. NLNR, 165.