

GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, México, UNAM, 2002, 190 pp.

Es innegable que la tradición filosófica-jurídica mexicana ha sido durante mucho tiempo eminentemente de corte iusnaturalista, particularmente de aquel derecho natural que echa raíces en Aristóteles y Tomás de Aquino. Nombres como Rafael Preciado Hernández, Luis Recaséns Siches, Antonio Gómez Robledo, Héctor González Uribe o Mauricio Beuchot, cuyos trabajos han trascendido el ámbito nacional, pueden ser el mejor ejemplo de esta afirmación. O algunos otros, que no habiéndose declarado abiertamente iusnaturalistas, asumieron posturas muy cercanas a esta corriente; este es el caso del axiólogo del derecho Eduardo García Máynez. Por esto es de extrañar que de unos años a la fecha, los escasos libros o artículos aparecidos en México dedicados a la filosofía del derecho, o a la todavía en ciernes teoría del derecho, intenten negar, cuando no definitivamente despreciar, tan rica tradición iusfilosófica.

Afortunadamente, la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Instituto de Investigaciones Jurídicas, con ese espíritu de pluralidad que siempre lo ha caracterizado, nos presenta ahora un ejemplar que se inscribe en esa rica tradición: *Filosofía y retórica del iusnaturalismo* es de esos libros que cautivan al lector desde sus primeras páginas por la rigurosidad de los argumentos manejados. A continuación damos cuenta en forma general de cada uno de éstos, advirtiendo al lector que lo que aquí se reseña está muy lejos de constituir todo el rigor científico que la obra ofrece.

En una visión general, el autor nos presenta en este estudio algunos de los argumentos más importantes en la reflexión iusfilosófica del derecho natural que se viene discutiendo hoy. Con un lenguaje claro y de fácil lectura, el autor comienza con el análisis pormenorizado de los personajes que integran una de las más importantes obras literaria de las tragedias griegas, *Antígona* de Sófocles, lugar común en la filosofía

del derecho, cuando de los orígenes de la distinción entre iusnaturalismo y iuspositivismo se trata. Conviene resaltar que el autor no se refiere en forma específica a tal diferenciación, quizá por parecerle algo ya muy conocido, o quizá también por querer poner mayor énfasis en los argumentos de los personajes. García Huidobro reseña las actitudes asumidas en la obra por cada uno de los protagonistas. Nosotros nos detendremos en dos: en Creonte, y en la propia Antígona. El primero parece encarnar la actitud contemporánea del pensamiento práctico, esto es, su carácter profundamente utilitarista, el cual le lleva a comportarse inflexiblemente ante las leyes dadas para conservar la *polis*, y sentenciar a muerte a Antígona por desobedecerlas al dar sepultura a Polinices. En una cultura del cálculo de utilidades como es la que vivimos, ingenuamente creemos poder contar con una medida común del valor en las cosas humanas, pero esto no es verdad, y más de las veces en ese cálculo convencional se dejan fuera otro tipo de argumentos, quizá más relevantes que los que pueden implicar el impuesto por las mayorías.

El caso de Antígona es emblemático, su actitud, que para algunos fue intransigente y arrogante, sirve para reconocer que antes que las leyes dadas por el monarca o por cualquier autoridad política, hay un ordenamiento heredado por nuestros antepasados, un orden no escrito ni positivista cuyo origen se pierde en el tiempo y que tiene como virtud el actuar en el mundo humano. Un orden que no está puesto por el hombre y cuya fuerza no depende del poder o del consenso vigente. A este ordenamiento es al que apela Antígona, y es finalmente por el que en definitiva morirá, siendo su ejemplo uno de los más contundentes paradigmas de la objeción de conciencia.

El capítulo segundo trata uno de los razonamientos que con mayor ligereza se emplean a la hora de descalificar al derecho natural: el de la diversidad de opiniones éticas. Tan simple como su señalamiento es la formulación del mismo: "lo bueno o malo de las acciones parece sólo bueno o malo para una persona, o para un grupo determinado de ellas; pero en definitiva, todo dependerá de las convicciones e intereses vigentes en cada momento y no podría ser establecido con carácter absoluto o definitivo". A pesar de lo elemental del argumento, entraña problemas de carácter filosófico que exigen una respuesta por parte de García Huidobro.

La primera de ellas la toma de Spaemann y es de carácter histórico. ¿Qué duda cabe que en cualquier momento de la historia han existido diversidad de comportamientos éticos en diferentes sociedades?, sin embargo, esto no significa que no haya la posibilidad de conocer un orden superior común a todos. Cuando en una sociedad, sus ciudadanos tiene la oportunidad de viajar y conocer otras costumbres, dichos viajes hacen que estas sociedades se pregunten si acaso sus principios de convivencia son los mejores, y en un cierto sentido, esta labor de comparación y replanteamiento es una forma de madurez social. El ejemplo que pone es justamente el de Sócrates, para quien existe un orden superior pero no menos real que el existente, y para quien es mejor sufrir una injusticia antes que cometerla (recuérdese cómo para Sócrates una de las más grandes tragedias que puede sufrir el hombre es cometer un acto injusto). Esta misma labor de comparación es la que nos permite aceptar una idea de justicia que no sea sólo lo que conviene al más fuerte, una noción de justicia por la que no puede aceptarse y permitirse como modo de vida decoroso la explotación sexual de los menores, etcétera.

En esta línea argumentativa, lo primero entonces que tendría que ser resuelto es interrogarse si es absolutamente imposible hacer compatible la diversidad de opiniones éticas con la existencia de una ética objetiva. Parece que no; luego entonces, no es verdad que la diversidad de opiniones juegue la objeción más importante contra el conocimiento objetivo del acto moral del hombre.

Otro razonamiento que le sirve al autor para oponerse a la tesis anunciada es de carácter lógico. En lógica, sabemos que de una afirmación aislada como la de la existencia de una diversidad de opiniones éticas, no se puede llegar a concluir una tesis tan fuerte como la de que la ética es relativa. Esto es lógicamente imposible. Se necesitaría de otras premisas para llegar a conclusiones tan fuertes como la señalada. Premisas que casi siempre son inconfesas, o confesas, como el caso del consenso, pero aún en éste no dicen si es un consenso racional, como el que cualquier iusnaturalista aceptaría, o lo es puramente fáctico, y por tanto voluntarista.

Igualmente, todo iusnaturalista admitiría que tal diversidad de opiniones, siendo un hecho real, actúa también como uno de los más importantes argumentos a la hora de reflexionar sobre un posible criterio moral

objetivo. De este modo, la premisa de los defensores del relativismo, es decir, de aquellos que aceptan que la diversidad de opiniones impide un derecho natural o criterio moral objetivo es insostenible, porque cabe la posibilidad de que derecho natural y diversidad ética puedan conjuntarse, es decir, que no sean absolutamente incompatibles.

Otra objeción igual de contundente que las anteriores es evidenciar la ligereza con la que la tesis relativista pasa del plano gnoseológico al orden ontológico, es decir, del reconocimiento de la variedad y diversidad de opiniones, inmediatamente y sin ninguna justificación previa, pasa a la negación de la existencia de un derecho natural, y esto también en lógica se conoce como falacia.

Aunados a las anteriores observaciones, García Huidobro evidencia cómo la concepción relativista está fundada en un equívoco, pues resulta relevante darnos cuenta cómo es especialmente atractiva para nosotros la diversidad de opiniones morales, mucho más que las convergencias culturales, con lo cual, dicha diversidad en ética no es sino la excepción porque la regla son justamente esas coincidencias. Los ejemplos de que en la generalidad de los pueblos existen deberes de los padres hacia los hijos y viceversa, o el hecho de reconocer que la valentía es una cualidad del guerrero, o también que la imparcialidad debe presidir las decisiones de los jueces, pueden ser los mejores prototipos de lo que se viene diciendo.

Por otra parte, si bien la realidad nos presenta casos específicos en los que existe una flagrante violación a dicho ejemplos, esto no significa que las normas generales queden desactualizadas. Finalmente, considerar a la ética como relativa por la diversidad de opiniones, sólo tiene como fondo la tesis de que la ética o la moral pueden ser fácilmente comprensibles. Por eso, el autor advierte también que en esta materia, igual que en aquellas que tienen que ver con las ciencias exactas, su conocimiento no puede estar al alcance de cualquier persona, se requiere un conocimiento preciso de ella ya que entraña una especial dificultad.

El tercer capítulo tiene como objetivo analizar a detalle un principio aristotélico fundamental en el razonamiento práctico: “Lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo” (EN1103a32).

Se plantea aquí la propuesta ética de “el Estagirita”, conocida también como ética de las virtudes o de la felicidad. Una ética alejada de cualquier visión individualista y propuesta con un carácter eminentemente social.

En el desarrollo y explicación de tal proposición, constituye una referencia obligada, la más importante obra de Aristóteles en esta materia: la *Ética a Nicómaco*, particularmente su segundo libro.

Muchos son los puntos importantes tratados en este capítulo, uno de ellos es el de comprender que la ética de las virtudes es una ética que se construye todos los días a través de la reiterada práctica de ellas. Para Aristóteles, el hombre no nace bueno o malo, sino que es con la *praxis* humana que *puede hacerse* bueno o malo, ya que en él hay una aptitud natural para recibir las y después ejercitarlas. En este ejercicio cotidiano, la costumbre y la propia *praxis* son fundamentales, advirtiéndole que la ética tiene una racionalidad que no es la misma de las ciencias exactas, como pretendió la modernidad, pues ésta es propia de otros campos. Contrario a lo que sucede con las cosas estrictamente naturales, donde primero se tiene la capacidad y luego el acto (la vista por ejemplo), en el caso de las virtudes humanas, los actos son los que dan origen a la facultad: “Adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo”.

Trasladada al terreno político la enseñanza de “el Estagirita”, particularmente en la comprensión de las leyes producidas por el legislador, éstas juegan un papel decisivo en la educación de los ciudadanos, pues ellas pretenden acostumar a los hombres a realizar ciertos actos que se consideran buenos, y evitar otros que se estiman malos. En este mismo sentido, la experiencia juega un papel central en la adquisición de las virtudes, como también la educación.

Afirmación especialmente relevante y reiterada muchas veces por el autor para aclarar malos entendidos, es que la ética propuesta por Aristóteles no es una ética universalista, pues los sujetos nunca son los iguales, pero el no ser universalista dista mucho de ser una ética relativista. Este argumento nunca ha sido bien comprendido por los críticos de Aristóteles, y en general por los críticos del derecho natural. El autor en este punto es especialmente claro y contundente en su explicación.

La consecución de las virtudes exige una serie de condiciones indispensables si se quiere seriamente ser virtuoso. En primer lugar, establece que la acción debe ser hecha con conocimiento, tal acción debe también ser elegida y concretada con una actitud firme. Aceptando siempre que querer ser un hombre virtuoso, es decir, hacerse un hombre bueno es cosa trabajosa. Por esto, las virtudes no se alcanzan con la pasividad, pues en sí misma dicha pasividad es una equivocación. De aquí que en

la adquisición de tales virtudes, el hombre se mueva siempre bajo la fórmula de ensayo y error, consciente de su condición humana que es profundamente limitada.

Toda la explicación realizada en este capítulo corresponde a la exposición general de lo que el razonamiento práctico es, concretada a través de la exacta correspondencia entre la acción del hombre y el bien práctico al que va dirigida.

El cuarto capítulo plantea uno de los temas de mayor atracción, por lo que a los principios de la ley natural se refiere. Hasta ahora, la explicación del acceso a la ley natural fue formulada desde un argumento metafísico, pero el autor se pregunta si ante las dificultades que tal intento ofrece, no podríamos tener algún otro medio para acceder al conocimiento de ésta, y por tanto, también de los principios que la integran. La respuesta es afirmativa y la desarrollará a partir del pensamiento de Tomás de Aquino.

El otro camino con el que contamos para el conocimiento de la ley natural es el acceso práctico. Para esto es necesario reconocer la distinción entre razonamiento especulativo y razonamiento práctico, cada uno con sus respectivos principios, auto-evidentes e indemostrables. Así como en el campo teórico, la razón trabaja a partir de unos principios que no demuestra, así también en el caso del razonamiento práctico éste se inicia a partir de principios que sólo se pueden mostrar. El autor hace una pregunta que en mi opinión es muy esclarecedora, dice: "El hecho de que las ciencias se apoyen en principios indemostrados ¿significa una merma en su racionalidad?". No. Pero el problema para muchos de nuestros contemporáneos es no aceptar aquello que no pueda ser demostrado. Sin embargo, ellos no se dan cuenta que exigir una demostración de todo nos llevaría en lógica a una regresión al infinito.

En el caso del razonamiento práctico, el primer principio es enunciado del siguiente modo: "el bien ha de hacerse y buscarse y el mal ha de evitarse". ¿Es realmente evidente para todos los hombres? —se pregunta el autor— Sí, es la respuesta. Sin embargo, también señala García Huidobro que la imposibilidad de negar el primer principio no significa una imposibilidad de violarlo. Haciendo una analogía con el razonamiento teórico, podríamos decir que del hecho de que alguien viole el principio de no contradicción, no por esto tal principio queda desactualizado. Lo mismo sucede en el plano moral. En el razonamiento práctico, una vez

conocido el bien a través de la madurez en la razón, se conoce el predicado “debe hacerse y evitar su contrario”. Por otra parte, este principio proporciona razones de justificación, y sin éste, la propia razón carecería de bases para funcionar.

Pero también, García Huidobro hace ver que a pesar de que podemos estar de acuerdo en que hay que hacer el bien y evitar el mal, esto no significa que todos estemos también de acuerdo en ¿qué es lo bueno? y ¿qué es lo malo?; pero sí constituye un punto de partida, y juega un importante papel a la hora de juzgar si el acto a realizar debe ser hecho o no. Aquí la distinción que lleva a cabo el autor es importante. En el primer caso estamos en el plano ontológico, en el segundo nos encontramos en el terreno moral.

¿Cuántos son los preceptos de la ley natural? muchos, aunque todos se mantienen entre sí unidos por depender del primero anunciado. Otra causa para reconocer que son varios los principios es la diversidad de inclinaciones naturales que tiene el hombre. Éstas son en definitiva el contenido de ese primer principio, objetando por tanto la crítica de ser vacío o puramente formal. Así, en “el Aquinate” están reconocidas tres inclinaciones como fundamentales: sustanciales, animales y racionales.

En este sentido, dos son los criterios que “el Aquinate” propone para clasificar los principios. El primero incluiría los que considera evidentes, otros que son fáciles de conocimiento, y otros que sólo conocen los sabios. El segundo criterio de clasificación está en relación a las tendencias naturales y a los bienes que se busca. Siendo estos últimos variados, como también lo serán los preceptos de la ley natural. Sin embargo, conviene anotar, como lo señala el autor, que el orden de los preceptos o principios es paralelo al orden de las tendencias, y no se confunde con ellas.

Por lo que respecta a la insuficiencia de los primeros principios, habrá que decir que según el autor, dos cosas más se requerirían para hacer el bien y perseguirlo. En primer lugar, principios más particulares que nos orienten en la acción a realizar, y segundo, un especial discernimiento que permita al hombre saber cuándo se está en presencia de un acto moralmente bueno o malo, y darse cuenta de sus aspectos más relevantes.

Finalmente, García Huidobro reconoce que esta vía del razonamiento práctico nos permite acceder al conocimiento de la ley natural y de los principios de ésta, pero también establece que necesitamos razonamientos

metafísicos para llegar por esta vía al conocimiento de la ley natural. De modo que la metafísica siempre será necesaria en cualquier camino de acceso a dicha ley y a sus principios.

El objeto del capítulo V representa uno de los más importantes aspectos en la comprensión cabal del derecho natural en Tomás de Aquino. La tradición de esta visión jurídica parte, como todos sabemos, de Aristóteles, continúa con las aportaciones de la jurisprudencia romana clásica y encuentra su más importante exposición en Tomás de Aquino.

En este capítulo, el autor comienza por establecer la distinción hecha por “el Estagirita” en la *Ética a Nicómaco* (V, 7 1134b18-1135a5) sobre la distinción entre lo justo natural y lo justo convencional o legal, y lo hace para señalar que los juristas romanos también admitieron esta distinción, aclarando un problema que para muchos es una contradicción en la doctrina del derecho natural: reconociendo que los romanos incluyeron el derecho civil dentro del derecho positivo, no se entiende cómo Aristóteles puede poner al derecho natural como una especie del derecho de la *polis*. Si embargo, esto se resuelve, como lo ha hecho la tradición iusnaturalista, señalando que la diferencia se debe a diferentes puntos de vista. Los juristas romanos llaman derecho natural a aquel que tiene su origen en la naturaleza o surge de ella, mientras que Aristóteles habla de lo justo natural y de lo justo legal por el uso que le dan los ciudadanos.

La primera forma que adquiere entonces la justicia política es la de lo justo natural. Y en este punto, si se atiende a sus efectos, se verá cómo lo que es justo naturalmente tiene en todas partes el mismo poder y la misma fuerza para “inducir al bien y apartar del mal”, reconociéndose de este modo su universalidad, porque la naturaleza es la misma en todas partes y en todos. Aquí, a pesar de que ni Aristóteles ni Tomás de Aquino señalen cómo la naturaleza tiende al bien, el autor establece que se puede hacer al menos en dos sentidos: el primero es que el bien resulta adecuado a la naturaleza, los hombres tienden a perseguir bienes; lo segundo es que las acciones humanas que se mantienen en conformidad con la naturaleza son atractivas para el hombre. Complementa la idea anterior, la tesis también tomista de la existencia de cosas naturalmente justas que no dependen de la opinión humana. En este argumento, Tomás de Aquino intenta poner en términos aristotélicos la doctrina de la ley natural expuesta por Cicerón (*I-IIae Summa Theologiae*), logrando

tal propósito de mejor manera en los *Comentarios a la Ética*, donde expone el recurso a los primeros principios de la ley natural.

Un argumento que aclara Tomás de Aquino para hacer compatible la doctrina de lo justo natural en Aristóteles y los juristas romanos, es la diferente acepción con la que usan unos y los otros la voz derecho natural. Mientras para Aristóteles lo justo natural comprende la animalidad del hombre, y fundamentalmente su carácter racional, para los juristas romanos lo justo natural es visto desde una perspectiva puramente zoológica, y por tanto universal a todos los hombres. Para éstos, el derecho de gentes no es derecho natural, pues supone un refinamiento en el comportamiento humano, y sólo es particular para aquellos pueblos que lo practican; mientras que para Tomás de Aquino lo justo natural no sólo es lo que se reconoce en el hombre cercano a los animales, sino también incluye en éste al derecho de gentes que también es universal. ¿Cómo puede ser esto? La objeción la resuelve el propio "Aquinate", reconociendo que el derecho de gentes es reconocido en el derecho natural, sólo que no se refiere a los primeros principios sino a sus conclusiones, expuestas por tanto a error en su aplicación. Por esto puede haber culturas y sociedades enteras que no lo practiquen, porque como el propio "Aquinate" recuerda, "el hecho de que algo sea natural, no implica que sea universalmente practicado".

En el tema de lo justo legal, es un principio tomista aceptar que si bien el derecho positivo pretende tener su origen en la justicia natural, muchas veces esta conexión no se da, y más aún está sujeta a error. Habiendo aclarado la no derivación del derecho positivo a partir del derecho natural, García Huidobro aclara una cosa que siempre ha costado trabajo hacer entender a los detractores del derecho natural, esto es, que los preceptos de justicia positiva se originan en el derecho natural "por modo de determinación", o "de especificación", y no de derivación, ¿dónde está el paralogismo lógico de Hume?

Problema muy relevante es el tratado posteriormente, el relativo al cambio o mutabilidad del derecho natural, el cual ha sido objeto de fuertes impugnaciones contra este derecho. Partiendo de la afirmación de que en el terreno humano lo natural puede estar sujeto a mutación, el autor se pregunta: ¿cómo distinguir lo justo natural de lo justo legal si ambos son igualmente cambiantes? La respuesta es especialmente lapidaria: "aunque ambas formas de lo justo están sujetas al cambio, no lo están

de la misma manera y con la misma intensidad”. Efectivamente, según expone el autor, para “el Aquinate” las cosas naturales que hay en el hombre “son del mismo modo en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*) pero fallan en algunos (*in paucioribus*)”. Dos son los casos que utiliza para ejemplificar el principio que recoge igualmente del mismo Aristóteles: “como lo natural es que la mano derecha sea en nosotros más vigorosa que la izquierda, lo cual es verdad en la mayoría de los casos, aunque unos pocos hombres se vuelvan ambidiestros pues se valen de la mano izquierda igual que la derecha”. Y el caso del depósito: “lo mismo ocurre en las cosas naturalmente justas, como que los depósitos tienen que devolverse, debe cumplirse en la mayoría de los casos, pero en algunos pocos casos cambia”. Más adelante, el autor explica cómo Santo Tomás precisa exactamente dónde se dan los cambios señalados. Aquí, el punto clave es la distinción fundamental entre naturaleza y lo que se sigue de ella. Donde se da el cambio es justamente en lo segundo: “las cosas que pertenecen a la razón misma de justicia de ningún modo pueden cambiarse”, como que no se debe robar, que es un hecho injusto. En cambio, las cosas que se siguen de las naturalmente justas, pueden ser diferentes en algunos pocos casos (*ut in minori parte*).

Tenemos entonces que en derecho natural hay una parte de éste, o un nivel de él que está excluido absolutamente al cambio, y otro en el que si se da *ut in paucioribus*. En el terreno legal el cambio es constante, y los principios no tiene la universalidad como en el derecho natural.

Un último punto tratado es el que se refiere a la equidad la cual tiene como virtud corregir a la justicia legal, “lo equitativo es mejor que lo justo legal, pero se contiene bajo lo justo natural”.

La conclusión final a la que llega el autor sobre la mutabilidad de lo justo natural en Tomás de Aquino es que “el Aquinate” recurre a tres niveles para explicar este cambio, *a*) Los cambios son relativamente excepcionales; *b*) Un nivel noseológico, por el que hay principios naturales no conocidos por todos y que puede haber error a la hora de conocerlos, aquí no es que haya cambio del principio, sino del conocimiento de éste. Y *c*) Un nivel ontológico, con dos facetas, la primera que al tener en apariencia dos principios contradictorios (el caso del depósito), no cumple con el principio, no porque se viole el mismo, sino porque las circunstancias del caso han cambiado. Segundo, la distinción entre la naturaleza y lo que deriva de ella.

En el capítulo VI, Huidobro centra muy bien cual será su objetivo a tratar: en primer lugar, expone cuáles son las dificultades que el pensamiento contemporáneo objeta a una concepción iusnaturalista, éstas van desde la índole generacional (nosotros hemos sido educados en un ambiente relativista, subjetivista y emotivista), hasta cuestiones de filosofía política, pasando por descalificaciones de carácter religioso. Pero contra estas objeciones, hay muchas razones que se podrían argumentar para apostar por la concepción iusnaturalista, menciona sólo dos: la idea de límites y la de aceptar criterios de justicia que estén más allá del consenso. De la primera dirá que la idea de derecho natural se opondría, por ejemplo, a “los abusos del totalitarismo, la destrucción de la familia, la explotación de la mujer, y la destrucción del medio ambiente” (p. 120). La segunda ayudaría “a tener un derecho y una política mejores que los actuales”. En segundo lugar, Huidobro ofrece un panorama general de los diversos autores iusnaturalistas que en la historia, y hoy mismo, ofrecen sus teorías (Aristóteles, Tomás de Aquino y Finnis, entre otros), reconociendo la diversidad de posturas que entre ellos existe, aunque con un factor común. Finalmente, el autor hace una serie de acertadas sugerencias sobre cómo podrían presentarse hoy las diversas propuestas iusnaturalistas para que éstas sean mejor entendidas y eventualmente aceptadas.

Continuando con la confrontación directa de los problemas más acuciantes de la filosofía jurídica y moral, el autor nos presenta ahora la discusión en torno a la aceptación o rechazo de las normas morales de carácter absoluto, objeto del capítulo VII. Su objetivo está bien determinado: todas aquellas éticas donde los resultados y la ponderación de los bienes o disminución de los males sean los criterios centrales de la toma de decisiones, incluyendo desde luego las utilitarias, consecuencialistas, e incluso todas aquellas que desde las filas del tomismo apuesten por la decisión moral basada en resultados, en la medición de éstos.

La primera crítica que expone es a nivel epistemológico, reconociendo que “la exacta determinación de las consecuencias de un acto en el tiempo es cuestión que excede la capacidad humana”, incluso si estas consecuencias fueran previsibles, pues “supondría desatender la importancia que el factor tiempo tiene en una decisión” (p. 146). En esta misma crítica epistemológica, la comparación de bienes y males requieren de una sola medida de comparación, y asumir una medida como *la única*

es especialmente complicado si consideramos la heterogeneidad de los bienes. Y si se llegara a pensar que se tiene, sería a costa del empobrecimiento de éstos. Una última observación en este nivel la resume con la siguiente pregunta, ¿cómo justificar el criterio elegido para la ponderación sin acudir a una determinada filosofía, que distará mucho de ser neutral?, pues como sabemos, los resultados son distintos si se consideran valores diversos. Termina García Huidobro las objeciones epistemológicas estableciendo que en este nivel, “al poner énfasis en la consideración de los resultados, no parece que se contribuya especialmente a la obtención del ansiado rigor metodológico” (p. 147).

Una segunda crítica igual de importante que la anterior es de carácter moral, y tiene que ver con la responsabilidad del sujeto. Mientras que en la ética de resultados lo importante es “producir bien”, en la clásica (Aristóteles) lo importantes es “obrar el bien”. Estas son dos cosas diferentes. En esta misma línea del cálculo de resultados ¿hay lugar para el obrar del hombre?

Un argumento más es de carácter teológico (éste va dirigido para los pensadores que apuestan por una ética de resultados desde posiciones cristianas). Si es verdad que Dios puede hacer surgir cosas buenas de actos malos, entonces la ética consecuencialista es irrelevante, pues sea cual fuere en alternativa elegida, el resultado final siempre será bueno. Por otra parte, está en este tipo de ética, la inclusión de la tercera persona que prescinde del sujeto implicado en la acción, pues la decisión no queda en manos de él, sino de expertos que son quienes saben qué resultado es el mejor después de la ponderación de los bienes y del cálculo de ellos.

Una crítica más puede ser formulada a nivel antropológico. Si la ética teleológica privilegia la realización del bien por encima del obrar bien, entonces se “tiende a perder de vista la implicación o empeño del sujeto en la acción que aquí y ahora se está realizando” (p. 149). El hombre deja de ser un sujeto de *praxis* para convertirse en un sujeto de momentos, de actos sin más.

Por otra parte, la ética de resultados está expuesta a violar el principio kantiano de no ver al hombre como un fin, sino sólo como un medio. Por ejemplo, si el consenso establece sacrificar vida humanas por una cuestión de utilidad pública, se estaría viendo en ellas simples medios para conseguir un fin.

Cabe, finalmente, establecer la prevención del riesgo de totalitarismo que desde la ética de resultados serviría para justificarlo, ¿cuál es la razón por la que unos hombres se arroguen la facultad de establecer los criterios morales con los que se conducen los hombres en sociedad?

El penúltimo capítulo del libro que venimos comentando lo dedica, aunque sea brevemente, a la interpretación judicial y al razonamiento práctico. Aquí nos expone cuáles han sido las desventajas de considerar a la ley, a la norma jurídica, la fuente más importante en el derecho, en detrimento y minusvaloración de las otras fuentes, y de lo más importante, la labor prudencial o de razonamiento práctico del juez. Hasta ahora, aún siguen resonando con gran estruendo, sobre todo en nuestro país, y lo que es peor, en diferentes foros académicos, las palabras de Montesquieu: el juez es “*la bouche de la loi*”, dejando para éste en la interpretación del derecho, lo que Bobbio califica como actitud puramente mecanicista, que es propia del positivismo jurídico. Sin embargo, la tradición en este punto es completamente diferente a la de la Ilustración. Para Aristóteles, así como para la jurisprudencia romana clásica, y también para gran parte de la tradición medieval, si bien la ley ocupó un lugar preponderante, no fue la única fuente jurídica, porque como el autor lo señala: “Al juez no le preocupa tanto encontrar el sentido exacto de las palabras de la norma, cuanto sacar de ella una regla que le permita solucionar el caso concreto que tiene en frente” (p. 162).


Mientras que el legalismo pone toda la atención en la literalidad de la ley y supedita a un lugar secundario la figura del juez; la visión realista da preponderancia a éste, pero sobre todo a su labor prudencial. Esto no significa, como también lo creyó hacer ver la Ilustración, apostar por el subjetivismo del juez en detrimento de la seguridad jurídica, sino por una visión más apegada a la realidad que el caso particular presenta, y que en definitiva lo conduce a la búsqueda de una solución justa (la que humanamente puede lograrse) del mismo.

Pero evidentemente, esta manera de minusvaloración de la autoridad del juez echa raíces en un particular modelo de ciencia, el que pensó el positivismo, es decir, ser sólo un racionalismo unívoco y matematizante. Por fortuna, esta visión está cambiando para bien del derecho y sobre todo de la figura del juez.

En correspondencia con la crítica a la tesis de que el modelo de ciencia heredado por la Ilustración no puede dejar de lado las valoraciones, el

autor aborda en su último capítulo un asunto de vital importancia y de especial actualidad. Es el caso de los distintos alcances de la responsabilidad moral por la acción terapéutica. Para muchos, disciplinas como la medicina y otras tantas que se creyeron puramente de carácter descriptivo, no tendían por qué entrar en cuestiones valorativas, es decir, que los tratamientos terapéuticos y la propia investigación que en ese campo se da, no pueden entrar en cuestiones de valoración, o de calificación moral de dicho acto, pues su labor es única y exclusivamente de pura descripción. En este trabajo, el autor explica detalladamente cómo esta tesis no es verdadera, es decir, que incluso en ese tipo de actividades hay una valoración que conduce e indefectiblemente guía la actividad de los profesionistas de la salud y de los investigadores que en estas materias trabajan, y ésta guía es la de siempre hacer el bien, objetivo, *real*.

Dicha valoración en el campo de la medicina influye de manera determinante en los otros dos puntos que explica el autor, por una parte, los límites que tiene la responsabilidad del médico, y por otra, cómo son influyentes las convicciones personales del médico en sus tratamientos. En el caso de este último punto, el autor hará ver cómo la tradición realista nunca creyó en una absoluta neutralidad del conocimiento y de las acciones humanas, y por otra parte, permite esta tradición “educar a los jóvenes, curar a los enfermos y ordenar las conductas sociales con una cierta base de legitimación” (p. 177). Porque como dice el propio García Huidobro, “Quien acepta un orden natural, unos ciertos principios de justicia a los cuales mayores y menores, gobernantes y gobernados, médicos y enfermos, están sujetos, no manipula” (p. 177).

Sin duda alguna nos encontramos ante uno de esos textos excitantes desde sus inicios. Por eso creo que el libro de García Huidobro está llamado a ser uno de los trabajos de obligada lectura en la enseñanza del derecho de nuestras universidades, y a ser una obra de necesaria consulta por parte de profesores e investigadores de nuestra disciplina, si se quiere, con honestidad académica, no descalificar más al derecho natural, y sobre todo aprender de éste. 

Javier SALDAÑA SERRANO*

* Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.