

EL HUMANISMO JURIDICO EN DISCUSION. RESPUESTA A BERNARD EDELMAN¹

LUC FERRY

Las actitudes neoconservadoras forzosamente tiene algo de bueno, por razones estratégicas cuando no son filosóficas. Frente al "tejido de locura y vanidad pueril" que forma el espectáculo de la historia humana, el pesimismo ofrece la ventaja del menor riesgo. Lo peor, sin ser siempre cierto, nunca está excluido, Casandra triunfa a priori sobre Cándido. Si un acontecimiento feliz viene a desmentir sus oscuras predicciones, siempre se podrá sostener que no tenían otro objetivo que anularse a sí mismas. Cada quien sabe que es mejor prevenir que sanar y, de otra parte, la historia no se ha terminado: nadie garantiza que lo que hoy parece favorable mañana no se convierta en desastre. En otros términos, el pesimismo presenta la particularidad de ser fácilmente infalsificable.

Mucho mejor que cualesquiera otras, las cuestiones de bioética simbolizan lo que los tiempos modernos pueden tener de inquietante a los ojos de los desprezadores del "Progreso". El odio a la modernidad no es

nuevo. En el plano político, es contemporáneo de la Revolución Francesa. Pero se sabe cómo, en nuestra historia reciente, ha podido, bajo la influencia de Nietzsche y de Heidegger, a veces inclusive con la ayuda involuntaria del viejo Marx, renovarse para alimentar las formas más delirantes del antihumanismo "teórico". Sería elemental pensar que adhesiones profundas y durables a tal *Stimmung* filosófica puedan desaparecer en un decenio para convertirse sin reticencia en lo que se llama hoy el "con-senso de los derechos humanos" —con la dosis de desprecio que sienta bien a las posturas de sospecha mejor certificadas en nuestra historia intelectual reciente. Algunos han creído seriamente que el descubrimiento tardío, pero inevitable, de la profundidad del compromiso nazi de Heidegger no viene a arrojar algunas dudas sobre la pertinencia de las críticas radicales del humanismo. Nada de eso ha ocurrido, pues por muchos aspectos el "affaire Heidegger" habría permitido a los discípulos reforzar los vínculos para denunciar toda duda sobre las implicaciones políticas del antimodernismo radical.

Desafortunadamente, es en el contexto ideológico de una querrela entre "optimistas" y "pesimistas", modernos y antimodernos, que se han situado hasta la fecha la mayoría de los debates filosóficos que han tenido lugar en

1. Traducción de Víctor Manuel Moncayo C., profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia. Revista *Droits* No. 13 citada.

Francia sobre las cuestiones planteadas por los desarrollos recientes de las biotecnologías. La obra más significativa a este respecto, muy interesante e instructiva, es la que reúne bajo el título *L'homme, la nature et le droit*², las contribuciones de Bernard Edelman, Marie-Angele Hermitte, Catherine Labrusse-Riou et Martine Rémond-Guilloud. Bernard Edelman instruye allí el proceso del humanismo jurídico, en particular las concepciones del derecho heredadas de la Declaración de 1789, en nombre de una posición que el mismo califica de "reaccionaria", de "conservadora"³. Parecería equivocado creer que este antiguo marxista althusseriano, hoy seducido por la crítica fenomenológica del "mundo de la técnica" y de sus avatares jurídicos, de alguna manera haya renegado de sus convicciones. Pues, a través de las referencias a Althusser, Lacan, Heidegger o Ellul, es siempre el mismo enemigo que se encuentra identificado: "la falsa libertad del liberalismo"⁴ que somete los valores al mercado y deja extender sobre el mundo la dominación anárquica y narcisista del todopoderoso egoísmo individual.

No intentaré aquí discutir esta visión del liberalismo, aunque me parezca reduccionista. Se puede imaginar seriamente que la idea republicana no debe nada a la tradición de la filosofía política liberal? Nunca se ha demandado porqué un Tocqueville fue, a pesar de todo, uno de los más grandes teóricos del liberalismo? No volveré al análisis que he hecho en otro lugar de este extraña, pero muy coercitiva lógica que ha conducido a tantos intelectuales a desviarse de Marx para convertirse a una de

"No se trata solamente de discutir una lectura particular de la tradición humanista, sino de plantear finalmente la cuestión de saber si podemos o no encontrar en nuestra modernidad cómo responder al desafío lanzado por la técnica"

las numerosas versiones del heideggerianismo. Quiero solamente indicar cómo los dos principales argumentos que Edelman desarrolla contra lo que el llama humanismo jurídico, pasan literalmente de lado del tema que pretende tratar. El asunto tiene alguna importancia a mi parecer: no se trata solamente de discutir una lectura particular de la tradición humanista, sino de plantear finalmente la cuestión de saber si podemos o no encontrar en nuestra modernidad cómo responder al desafío lanzado por la técnica o si nos es preciso verdaderamente, como lo piensan más o menos explícitamente nuestros nuevos fenomenólogos, volver los

ojos a un pasado perdido (que es lo que significa el concepto de reacción utilizado por Edelman) para fijar límites autoritarios a la libertad de los individuos.

¿Cuáles son los argumentos que incriminan de manera tan decisiva al humanismo jurídico?

El primero es bastante conocido: se le encuentra bajo diversas formas en todas las críticas neo-conservadoras de la modernidad, desde Maistre y Bonald hasta Strauss y Villey. Habiendo perdido el derecho subjetivo todo vínculo con la antigua idea de naturaleza, no serviría más que como instrumento para la realización infinita de los deseos narcisistas del individuo: " (...) La destrucción de la idea de naturaleza habría comportado un desarrollo extraordinario de los derechos subjetivos. La naturaleza no jugaría más el papel de límite, el sujeto podría desplegarse en el artificio de una omnipotencia absoluta. Correlativamente, la supresión del otro como límite produce una liberación del mismo tipo en el orden social"⁵. Pasemos sobre algunas dificultades internas al razonamiento: yo puedo com-

2. Editorial Ch. Bourgois, 1988.

3. *L' Ane*, No. 38, "Le droit et l'humanité", p. 52.

4. *L'homme, la nature et le droit*, p. 298.

5. Op. cit., 297.

prender como, en efecto, la emergencia de los derechos subjetivos ha podido acompañar la liquidación de las representaciones tradicionales del Cosmos. Puedo igualmente, porque hay que saber pensar en lugar de otro, imaginar las razones por las cuales los conservadores deploran el retiro de los límites "objetivos" a la libertad individual. Pero, confieso no comprender por qué extraño desvío el advenimiento del individuo-rey puede coincidir con el declinamiento del otro como límite de su libertad, por cuanto no son evidentemente sino una sola y la misma entidad. En el derecho moderno, "yo" y "el otro" son conceptos intercambiables, de tal suerte que si la potencia del individuo en general aumenta, eso significa con toda seguridad que aumenta también la capacidad del otro para resistir los ataques a la libertad.

Pero, dejemos de lado esta interrogación para prestar atención a la conclusión del argumento: busca señalar que en la época contemporánea como apogeo del humanismo jurídico "no reconozco a nadie el derecho de detener mi deseo o peor aún: el derecho no está allí sino para permitir la realización de mi deseo"⁶. La tesis tiene el mérito de ser falsificable y, por lo demás, me parece fácilmente falsificada por la infinidad de ejemplos que se podrían esgrimir contra ella. Contrariamente a lo que sostiene fidelman, tengo el sentimiento de que paso mi vida entera, desde el momento en que tomo mi automóvil y observo mal que bien las reglas del código de tránsito, hasta a aquel en que pago mis impuestos, conformándome con un derecho bastante coercitivo, respecto del cual reconozco, a pesar de todo, la relativa legitimidad para limitar mis deseos. En otros términos: la modernidad no se caracteriza por una inmanencia radical de las normas frente a la voluntad arbitraria de los individuos, sino por una paradójica mezcla de inmanencia y de trascendencia, de la cual el humanismo jurídico ha tematizado el sentido filosófico, pero que puedo también sentir en la experiencia cotidiana del derecho. Por lo demás, no pienso ser en esa materia una excepción, de tal suerte que pruebo la omnipresencia del derecho en nuestro universo "liberal", mucho más que

como una coerción colectiva, ciertamente legítima, pero sin embargo muy fuerte, como un instrumento al servicio de mi subjetividad particular. Se objetará que los individuos, precisamente, no cesan de escapar a esas coerciones. Aún más: demandan siempre más "derechos a.." la salud, los descansos, y porqué no a los niños obtenidos por procreación medicamente asistida. Sin duda: pero se ha caído en cuenta que todas esas demandas eran legítimas? Se ha visto si todas ellas son satisfechas? No es precisamente eso lo que hay que discutir?

Pero avancemos, pues no se trata quizás, después de todo, de una impresión subjetiva. En el plano histórico y filosófico, la verdadera cuestión es saber si, como se piensa, cada uno a su manera, Marx y Heidegger, la verdad del humanismo jurídico, tal y como se expresa en la declaración de 1789, es precisamente el narcisismo característico de la ideología burguesa o de la metafísica de la subjetividad. No hay, por el contrario, en la idea del hombre abstracto que sirve de fundamento a la concepción del derecho subyacente a la Declaración, la suposición de que el hombre tiene la capacidad de substraerse de todos los intereses que son suyos a título de individuo concreto, determinado de manera particular por su nación, su lengua, su clase social, etc.? No es esta suposición, cuya huella se encontrará difícilmente en la Antigüedad, la que marca propiamente el advenimiento del humanismo moderno? Antes de retomar estos interrogantes, examinemos brevemente como el segundo argumento viene a completar el primero.

Recibiendo la herencia del Marx de La Cuestión Judía, trata de denunciar el liberalismo como monadología: con este sistema económico y político, en efecto, "se crea un medio de mónadas" ciegas que persiguen obstinadamente su propia trayectoria, sin encontrar otros límites que la realización misma de sus deseos"⁷. Como se sabe, esta apariencia de desorden es superficial y verificarla "no quiere decir evidentemente que ese medio sea anárquico"⁸. Pues "en el fondo", en la infraestructura, está organizado por la ley del

6. Ibid, p. 300.

7. Op. cit. p. 298.

8. Op. cit. p. 298.

mercado que es también la de la ganancia. De tal suerte que hay armonía perfecta entre el egoísmo individualista, el mundo de la técnica y el universo despiadado del capitalismo en el cual se licencian organismos vivos y se venden al mejor postor los órganos obtenidos en el Tercer Mundo.

“Se puede aún ir más lejos y decir que el liberalismo, en su forma absoluta, se funda sobre tal narcisismo y permite a su turno su expansión. Cuando un sistema se funda sobre deseos ilimitados –ir a la luna, reproducirse en forma idéntica, escapar a las angustias de la maternidad, escapar a la angustia en general, conectar el cerebro a un computador...– y poner en funcionamiento un mercado de estos deseos, el liberalismo que lo inspira es la vez “amoral” y adulator por lo mismo que lo nutre”⁹. El lugar que el Estado, representante del interés general debería ocupar legítimamente es tomado así por el mercado que impone a cada uno las leyes inmanentes de su funcionamiento cuasi-mecánico. En estas condiciones, solamente un verdadero sobresalto moral puede salvarnos: “Es necesario en un momento determinado, como reaccionario –es decir como conservador– detener la cadena de demostraciones y decir que al fin de cuentas sabemos lo que vamos a defender y lo que defendemos”¹⁰. Por ejemplo: la interdicción de las PMA (procreaciones medicamentmte asistidas) en nombre de la condena del deseo artificial y narcisista del niño.

Obviamente, estos dos argumentos tienen un poco que ver con la justicia: es claro, en efecto, que la edad democrática-capitalista es la del derrumbamiento de las tradiciones –o la del advenimiento del individualismo. Es claro, igualmente, que la cuestión a la cual nos confronta ineluctablemente la expansión de las biotecnologías es, obviamente, la de los límites que algún día habrá que imponer por intermedio del derecho a la expansión virtualmente infinita de las libertades y de las demandas individuales. Quien las fijará, cómo y con qué criterios? Que un problema como ese sea teórica y prácticamente

temible no debería, sin embargo, conducirnos a rechazar, sin otra forma de proceso, las condiciones intelectuales, históricas y políticas de su emergencia. No es porque el universo democrático y humanístico en el cual vivimos desde hace siglos suscite, en efecto, tales interrogantes, que se debe lógicamente concluir en la necesidad de su supresión (en provecho de quien, de los demás?). Hay que examinar si no hay verdaderamente en su seno ninguna respuesta posible a las cuestiones que engendra. Lo cual supone, es verdad, una lectura menos polémica de la tradición humanista que aquella a la cual nos convida Edelman. Quien no ve sino los dos argumentos, que rápidamente he recordado, no hace justicia a lo que significa profundamente la Declaración de 1789 –y que alguien como Claude Lefort, poco sospechoso de ser “fanático de los derechos del hombre”¹¹, percibió muy bien en un famoso artículo de la revista Libre (No. 7), cuando deducía el sentido del humanismo abstracto contra las reducciones reaccionarias del hombre como un ser abandonado a sus determinaciones socio-históricas particulares? Sobre estas dos vertientes, en efecto, la crítica de Edelman me parece “filológicamente” poco convincente y filosóficamente inquietante. Aunque no se trata de ninguna manera de polemizar contra una lectura particular del humanismo jurídico, quisiera decir que además de que tiene el mérito de incitar a una reflexión, tiene también el de plantear finalmente la cuestión de saber en qué medida estamos o no obligados a renunciar al ideal de una imposición democrática de límites en beneficio de un regreso a los modelos tradicionales.

En primer lugar, observaré que no me parece que el utilitarismo caracterice la Declaración de 1789 y la doctrina humanista subyacente. Por el contrario, veo allí la primera formulación pública de envergadura del concepto moderno de libertad, entendida como capacidad de superar los límites particulares. Esa es, en efecto, la significación profunda del universalismo, tan penoso para el corazón de los reaccionarios: el hombre es por momentos capaz de

9. Ibid.

10. L' Ane, p. 52.

11. Traducimos de esta manera la expresión francesa “droits de l'homme”.

desprenderse de todas las determinaciones particulares de la nación, la raza y la clase. Es conocido a este respecto el sentido de la fórmula de Rabaud Saint-Etienne: "Nuestra historia no es nuestro código". En otra parte he mostrado cómo esa fórmula se inspiraba en la distinción establecida por Rousseau entre el hombre y el animal¹², y cómo recibía su formulación filosófica más rigurosa en el concepto kantiano de la virtud, entendida como facultad de resistir a las inclinaciones particulares. Contrariamente a una opinión que hoy es popular -especialmente desde el bicentenario de la Revolución con su grotesco desfile que pretende representar sus símbolos- la idea de los derechos del hombre a priori tiene muy poco que ver con la de la tolerancia y muchísimo menos con el derecho egoísta e hiperindividualista a la diferencia. Por el contrario, designa el universalismo abstracto, es decir la capacidad inherente a todo hombre de producir lo universal negando las determinaciones particulares, a las cuales pretenden someterlo las visiones tradicionales.

En cuanto a la crítica del liberalismo, me parece que permanece prisionera de la visión ideológica que el liberalismo se hace de sí mismo. Ciertamente, a primera vista, la economía liberal se confunde plenamente con el capitalismo y la ley del mercado. Cada uno sabe, en efecto, que los neoliberales están contra la intervención del Estado en la sociedad civil, es decir por la sumisión de todo lo que vale al juego de los intereses individuales. Pero, cómo no ver allí que las cosas no son tan simples y que los países llamados "liberales" son precisamente aquellos que están

12. Ver "des animaux et des hommes", La regle du jeu, No. 1.

***“De tal suerte
que hay armonía
perfecta entre
el egoísmo
individualista,
el mundo de la técnica
y el universo
despiadado
del capitalismo
en el cual se licencian
organismos vivos
y se venden
al mejor postor
los órganos obtenidos
en el Tercer Mundo”***

dotados de los aparatos estatales-administrativos más impresionantes? Y para decir verdad, cómo podría ser de otra manera si el liberalismo está ligado a fundar, contra el absolutismo, la distinción entre la sociedad civil y el Estado? Contrariamente a lo que pudieran creer los mismos liberales, el primer efecto de esta división cardinal será instaurar un lugar republicano, en el sentido propio del término, separado de la sociedad civil, en el cual los individuos pueden representar su acción colectiva sobre ella y si es el caso decidir transformar o modificar su curso.

Es en esta perspectiva que hay que resituar la Declaración. Los derechos del hombre de ninguna manera son concebidos en

ella como la expresión de la omnipotencia del individuo narcisista vencedor de la antigua naturaleza, como lo piensa Edelman, sino que simbolizan sobre todo el límite que separa la esfera pública de la esfera privada, el Estado de la sociedad civil. Habrá que esperar la aparición de los derechos-crédito, a principios del siglo XIX, para ver una tendencia a interpretar el derecho como instrumento de la realización de nuestros deseos -tendencia que bajo ningún aspecto significa que sea de alguna manera ilegítima, ni que se haya anulado la primera en el Estado social-demócrata que hoy tenemos.

Ese es, en efecto, el sentido de la famosa oposición entre derechos-libertad y derechos-crédito. Mientras que los primeros, fieles a la herencia liberal de 1789, constituyen límites del Estado (el Estado no debe intervenir en la esfera privada, debe dejar libre juego a las opiniones filosóficas y religiosas, y limitarse a garantizar la propiedad y la seguridad, etc.), los derechos sociales, como lo habían observado Marx y Tocqueville, implican, por el contrario, la intervención creciente del Estado en la sociedad civil.

Si el derecho al trabajo, y también el derecho a la salud, a la educación, a la recreación, etc., son verdaderamente derechos, eso significa en principio que el ciudadano tiene frente al Estado créditos que puede legítimamente hacer valer contra él. Y por su parte, para responder a ello, el Estado debe dotarse de los medios apropiados y desarrollar su intervención en la sociedad civil.

Se objetará, quizás, que los diversos proyectos que presidieron la Declaración de 1789 ya habían hecho mención de toda una categoría de derechos que anunciaban esos futuros derechos sociales, y que es erróneo querer hacer remontar la emergencia de esos derechos al siglo XIX, cuando su presencia está certificada desde los debates de 1789. Sièyes, principalmente, menciona en muchas ocasiones los “seguros públicos” que el Estado debe a los ciudadanos que están en la situación de imposibilidad de atender por sí mismos a la satisfacción de sus necesidades. En el mismo sentido, la Constitución Francesa de 1791 evoca los poderes de obligar al Estado a garantizar un determinado número de servicios. Por ejemplo, en el primer título se puede leer: “Se creará y organizará un establecimiento general de seguros públicos para educar a los niños abandonados, aliviar a los pobres incapacitados y suministrar trabajo a los pobres hábiles que no hayan podido obtener trabajo (...) será creada y organizada una instrucción pública, común a todos los ciudadanos, gratuita en lo que respecta a las enseñanzas básicas para todo hombre”.

Sin embargo, tales fórmulas no se identifican necesariamente con el reconocimiento efectivo de los créditos como un verdadero derecho: en verdad, tienden más bien a hacer de la asistencia del Estado un deber moral de “caridad pública” y no una obligación jurídica propiamente dicha. Como lo precisará Tocqueville en 1848, a propósito del derecho al trabajo: Si es legítimo “imponer al Estado un deber más extenso, más sagrado que el que se había impuesto hasta ahora” y, en este sentido, “acrecentar, consagrar y regularizar la caridad pública”, no hay nada allí que dé al trabajador un derecho frente al Estado; no hay sino la fuerza del Estado para reemplazar la previsión individual, en lugar de la economía, de la honestidad individual”.

Además, para el propio Sièyes los límites de esos servicios están muy claramente indicados, como ocurre en el artículo XXXV de su Declaración de los derechos del ciudadano francés: “En cuanto a las caridades públicas, es evidente que no pueden dispensarse sino a las personas que tengan una incapacidad real de proveer a la satisfacción de sus necesidades”. Más nítidamente, los “derechos sociales”, en los cuales piensa Sièyes, son de una naturaleza diferente a aquellos planteados en 1848 bajo la reivindicación del derecho al trabajo: no se trata para el Estado de volverse empresario, ni de intervenir en la sociedad civil para crear empleos, sino “únicamente” de garantizar un ingreso mínimo a los que no pueden efectivamente trabajar por que son inválidos. En síntesis, no estamos frente al embrión de socialismo (como fue el caso en 1848) sino más bien ante la emergencia del Estado-Providencia. Y si se quiere citar en 1789 el origen de los derechos sociales, hay que tener en cuenta que no tienen la misma significación frente al Estado, pues es distinto si se trata de una demanda de protección o de una demanda de intervención directa en la sociedad civil.

En breve, desde un punto de vista estrictamente histórico, la doctrina de los derechos del hombre –“el humanismo jurídico” si se quiere– no se caracteriza por el egoísmo, ni por la sumisión del interés general al mercado, sino totalmente a la inversa por la afirmación de una capacidad en el hombre para trascender los intereses particulares y por la necesidad de distinguir cuidadosamente entre sociedad civil (privada) y Estado (público). Esa doctrina es, si se quiere recurrir a ese vocabulario, indisolublemente liberal y republicana. En tales condiciones, se ve mal en nombre de cual urgencia se podría a todo precio “detener la cadena de demostraciones”, es decir, de manera muy simple, la exigencia de que sean justificados y decididos los límites que el Estado debe imponer a las demandas individuales. Si Edelman no quiere las PMA (procreaciones medicamente asistidas) está en todo su derecho. Pero, en nombre de qué pretendería imponer su sentimiento a otro cuando él mismo reconoce que debe interrumpir todo tipo de argumentación? Al menos que, con seguridad, detrás de esos llamados al orden, detrás de esa aversión por el liberalismo,

no se esconda, de manera apenas velada, la voluntad de regresar a la Tradición, la Naturaleza o la Divinidad, como modo de fijación del límite. Eso es al menos lo que sugiere la referencia que busca apoyo en Heidegger.

Es, obviamente, la crítica de la "metafísica de la subjetividad" la que anima aún hoy la mayor parte de las posiciones filosóficas neo-conservadoras. Es a partir de ella que las representaciones "subjetivas" y humanistas del derecho se denuncian como subyacentes al universo de la técnica.

He aquí la traducción jurídica que se encuentra en Edelman: "Se puede afirmar que el sujeto de derecho, tal y como lo observamos en nuestra tradición, está ligado con el humanismo? Por ese hecho se puede decir que es el mejor sostén de la tecnociencia? (...) Si así fuera el caso, el sujeto de derecho sería la representación jurídica del hombre occidental, laico y humanista, que busca ávidamente su felicidad en el progreso científico y técnico, rebelde a toda "moralidad", representando una moral prometeica, y comprometiendo el orden jurídico en una aventura improbable. Si ese fuera evidentemente el caso, la "locura" del derecho subjetivo, con toda seguridad merecería ser limitada, organizada y no abandonada a sí misma"¹³.

Se reencuentra aquí un tema clásico de las críticas de la modernidad liberal, según el cual la creencia elemental en la idea de Progreso se convertiría dialecticamente en su contraria: la revolución devora a sus hijos (Mestre), las luces engendran la barbarie (Adorno y Horkheimer), la metafísica se vuelve simple física reduciéndose a técnica pura (Heidegger). ¿Por qué esta implacable lógica? Sencillamente porque el sujeto de derecho "comprende desde su origen su propia desmedida": es en el acontecimiento mismo de la subjetividad como principio fundador del derecho que surge el mal, de tal suerte que bajo la

***“El hombre
es por momentos
capaz de desprenderse
de todas
las determinaciones
particulares
de la nación,
la raza y la clase”***

aparición "progresista" y "humanista" de la Declaración de 1789 se oculta en verdad el despliegue de las barbaries modernas, todas ellas enraizadas en último término en el mundo de la técnica.

No trataré aquí de discutir nuevamente esta visión reductora de la posteridad de las "Luces". Simplemente quiero expresar esto: si el sujeto de derecho tiene el germen de la barbarie técnica, porque está ligada esencialmente al concepto mismo, es más allá o más acá de él que se deberá encontrar el famoso límite, tan frenéticamente buscado. En otros términos: si es la modernidad o la subjetividad (es un todo) como tales las que son condenables en cuanto implican desde su origen el nacimiento del mundo tecnificado, habrá que encontrar el límite en un lugar distinto al de la voluntad o la razón de los individuos, es decir, se quiera o no (pero el reaccionario lo quiere expresamente) en algo distinto al principio democrático, cualquiera que sea el sentido que se le otorgue.

En efecto, Heidegger, que no fue un demócrata —y muy precisamente por esa razón, por que no pensaba que se podía con la democracia superar el reto lanzado por la técnica— lo dijo de manera absolutamente clara: una concepción auténtica del derecho, del límite impuesto a la subjetividad no puede sino reenviar a fuentes exteriores a la subjetividad. He aquí, por ejemplo, lo que dice a propósito de la famosa Carta sobre el humanismo, a la cual, de otra parte, se refiere Edelman:

“Es únicamente en la medida en que el hombre existe en la verdad del Ser que pertenece al Ser, que del Ser mismo se puede derivar la asignación de tales consignas que han de convertirse para el hombre en normas y leyes. Asignar se dice en griego *nemein*. El *nomos* no es solamente la ley, sino más originalmente la asignación oculta en el decreto del Ser. Esta asignación es la única que permite unir (*verfugen*) el hombre al Ser. Y sólo esa unión (*fugung*) permite llevar y ligar. De otra manera toda

13. *Ibid.* p. 295.

ley no es sino el producto de la razón humana”¹⁴. No se podría expresar mejor la esencia de la reacción conservadora: hay que desviarse del hombre, operar una reconversión que nos reconduzca hacia el Ser olvidado para restaurarlo al fin como fuente de la ley, en lugar y en reemplazo (aunque estos términos son inadecuados) de la razón imperiosa de los modernos. Ese es el principio de limitación auténtica ante el cual puede detenerse el “reaccionario”.

Ciertamente, toda la cuestión es dar una traducción concreta a un principio, que de alguna manera encuentre algo negativo. Contra las dos caras concurrentes del mundo de la técnica, que son a sus ojos el liberalismo americano y el socialismo soviético, Heidegger creyó poder encontrar un recurso en un nazismo promovido por una nación, la alemana, que ofrecía según él el mérito de encarnar, en sentido propio como figurado, el centro de Europa. De allí “la grandeza y la verdad interna del movimiento” nazi, del cual habla Heidegger mucho tiempo después de la guerra, en la entrevista póstuma concedida al Diario Spiegel.

Es obvio que se pueden fácilmente encontrar versiones menos penosas del principio neo-tradicionalista: las obras de Leo Strauss o de Michel Villey nos ofrecen ejemplos bien conocidos de ello. Pero, en todo caso, el neotradicionalismo implica un rechazo explícito de todo lo que pertenece a la teoría de los derechos del hombre y a la herencia de la Gran Revolución. En el caso de Villey, por ejemplo, la crítica del derecho moderno se adhiere a una visión aristotélica-tomista del orden jurídico, según la cual existiría verdaderamente un cosmos objetivo, a partir de cuya interpretación sería posible determinar con plena equidad lo que pertenece a cada uno. No digo que tal filosofía sea absurda. Simplemente, que es completamente incompatible con la modernidad política, científica y filosófica. Puede alimentar una actitud profesoral, romántica y masoquista/marginal, según el humor que se tenga, pero definitivamente no puede valer en el seno del universo

moderno como principio efectivo para la cuestión central de la bioética: los criterios, y quizás aún más, los procedimientos en nombre de los cuales conviene fijar límites a la libertad natural de los individuos para transformarla en libertad moral o política, según la terminología de Rousseau.

El verdadero debate opone, pues, hoy a los partidarios de la tradición y a los de la argumentación –y es significativo a este respecto que Edelman mismo asocie su toma de posición “reaccionaria” y “conservadora”, con la detención pura y simple de la cadena de razones. Los primeros sacan su fuerza del hecho de que su situación de exterioridad con relación a la modernidad les confiere una altura de perspectiva, a la cual no puede pretender el demócrata quien, volens nolens, debe de alguna manera situarse en el mundo en que vive. Su posición, por lo tanto, en sentido propio es más llana, tanto más cuanto que de allí surge un indudable desafío. En efecto, la argumentación es ante todo una forma, un procedimiento. Cada uno prefiere sin duda la discusión a la violencia, la paz a la guerra, los derechos del hombre al totalitarismo, etc. Pero, la objeción fundamental a la cual podría recurrir un neo-tradicionalista advertido, es quien garantiza que el procedimiento de la discusión conduzca a resultados sustancialmente justos? Los comités de sabios y las autoridades administrativas independientes, que podrán ser también tan sabias e independientes como se quiera, tan pluralistas como lo exija la democracia más escrupulosa, al tomar las decisiones de autorizar (o de prohibir) la píldora abortiva, la experimentación sobre el embrión, etc. serán necesariamente más justos? En otros términos, que nos acercaría más a una posible respuesta que no me atrevo a desarrollar: la elección misma de la argumentación pública como modo de fijación del límite, tiene implicaciones sustanciales sobre la determinación de los contenidos que se deben eventualmente oponer a tal o cual demanda concreta? Esa es, me parece, la cuestión a la cual el neotradicionalismo constriñe al demócrata a responder. Esa es quizás su principal virtud.

14. Questions III, Gallimard, p. 148. Subrayo.