

EL PERSONALISMO, DE LA MODERNIDAD A LA POSMODERNIDAD. INDIVIDUALISMO Y REFLEXIVIDAD.

POR

JUAN FERNANDO SEGOVIA

Presentación

1. Danilo Castellano no es desconocido del público de lengua castellana para tener que presentarle (1). No obstante, creo necesarios algunos apuntamientos preliminares para alcanzar una mejor interpretación de su último libro (2). Reténgase, por lo pronto, que su campo primario de estudio, docencia e investigación es la filosofía política, de modo que cuando se vuelca al saber jurídico no lo hace como si se tratase de un coto cerrado sino de un espacio que se ilumina desde una dimensión superior, por aquello de la politicidad del derecho, que insistiera Guido Soaje Ramos y muchos otros (3), por su subordinación al bien común.

Luego, ni la política es entendida como pura teoría sistemática de los comportamientos políticos, ni el derecho es agotado en disquisiciones dogmáticas, sino que la una y el otro son puestos bajo el prisma de la filosofía, como saber de la verdad natural asequible a la razón. La metafísica y la ontología penetran por la puerta de

(1) Con justicia Miguel Ayuso se atribuye el privilegio de haber propiciado la fama española e hispánica de Danilo Castellano. Cf. su "Presentación" a Danilo Castellano, *La naturaleza de la política*, Ed. Scire, Barcelona, 2006, pág. 10.

(2) Danilo Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo con-temporaneo*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli, 2007, pág. 162.

(3) Guido Soaje Ramos, "Sobre la politicidad del derecho", *Boletín de Estudios Políticos*, Mendoza, N.º 9 (1958), págs. 69-116.

saberes hoy cerrados, clausurados, porque no se les entiende sino desde la verdad del hombre, cada vez menos clara a fuer de sinceros. Sea como fuere, la vinculación del derecho y la política con la filosofía supone una doble afirmación sobre la obra del profesor Castellano: la primera, la inextricable vinculación del derecho y la política con la ética (4); la segunda, la apertura, necesaria, de la razón a la fe, pues aquélla sola no basta para comprender la dimensión de lo humano en su totalidad (5).

Por último, si lo que corresponde al sabio es entender y regir, como explicase Santo Tomás de Aquino, su oficio consiste tanto en comprender la verdad lo mismo que en corregir los errores o falsedades (6). De donde la crítica –que Castellano cultiva con agudeza– no tiene por fin la destrucción de las posiciones equivocadas sino la ulterior ordenación del saber a la verdad. Y la bifronte tarea es desempeñada por el profesor Castellano con plausible pericia en el libro que comentamos.

2. Habría que decir –prolongando el introito– que este libro es algo así como una continuación –y una profundización– de uno anterior, que publicó Miguel Ayuso para la colección *Prudentia iuris* en 2004, *Racionalismo y derechos humanos* (7). En éste, el empeño del profesor Castellano consistió en denunciar la impronta racionalista de los derechos humanos, de las libertades negativas, en confrontación con la enseñanza realista del magisterio de la Iglesia Católica (8). En el actual, el esfuerzo se dirige a demostrar que el individualismo filosófico subsiste bajo el barniz del personalismo, esto es: que el personalismo, como ideología hodierna de los

(4) Que demuestra, por ejemplo, en su crítica al iusnaturalismo racionalista; cf. Danilo Castellano, “Il diritto naturale tra etica e politica”, *La verità della politica*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli, 2002, págs. 135-148 (hay versión castellana: “El derecho natural, fundamento ético de la política”, en Miguel Ayuso (ed.), *El derecho natural hispánico: pasado y presente*, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, Córdoba: España, 2001, págs. 153-165).

(5) Castellano, *La naturaleza de la política*, págs. 21-25.

(6) *Suma Contra Gentiles*, libro I, cap. I.

(7) Danilo Castellano, *Racionalismo y derechos humanos*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

(8) Por otra parte, este cuestionamiento de los derechos humanos habíase hecho anteriormente por el profesor Castellano en su trabajo “Littinerario storico dei diritti umani: epifania di una contraddizione e di un'esigenza”, en *La verità della politica*, cit., págs. 119-134.

derechos humanos, no proporciona un fundamento diferente y de mayor dignidad a tales derechos, sino que el personalismo, en su raíz y en sus inclinaciones subsiguientes, es fruto de la modernidad y confirma la deriva individualista del pensamiento jurídico-político moderno. Hay una permanencia y una ampliación en el estudio de una misma temática (9), pues ahora los derechos humanos son censurados en sede metafísica, demostrando la inconsistencia del personalismo que les informa.

Propósito

3. La obra está estructurada en cinco partes: una introducción, tres capítulos y una conclusión. Aquella cumple con su propósito, pues nos impele a descubrir el complejo mundo del personalismo y las desviaciones en torno al concepto de persona. El primer capítulo constituye una indagación filosófica del problema de la persona y sus secuelas en el pensamiento jurídico-político; el segundo se concentra en las discusiones de la Asamblea Constituyente italiana de 1947 en torno al concepto de persona y sus derivaciones para la política y el derecho; el capítulo tercero brinda un pantallazo del pensamiento del iusfilósofo lusitano Mario Emilio Forte Bigotte Chorão y su preocupación por las complicaciones que para la persona plantean las nuevas cuestiones, como las que provienen de la bioética. Podría decirse que son tres andariveles de estudio interconectados: el filosófico, el constitucional y el bioético, centrados todos en los problemas de la metafísica de la persona. La conclusión, por fin, cierra y abre la materia discutida; la cierra, en tanto confirma la tesis de que el personalismo no es sino una forma del individualismo libertario moderno; y la abre, pues da las pistas para seguir la huella personalista en el pensamiento de nuestros días en la filosofía (v.gr. Charles Taylor o Paul Ricoeur) y la sociología (v.gr. Anthony Giddens o Zygmunt Bauman) gnósticas posmodernas.

No intentaré una reseña pormenorizada de cada parte del libro, sino que propondré otra lectura, que podría llamarse perpendicular.

(9) Por caso, Danilo Castellano, "Personalismo contemporaneo e responsabilità", en *La razionalità della politica*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli, 1993, págs. 189-196.

Mi sugerencia es explicar, siguiendo a Castellano, cómo en el personalismo subsiste una raíz individualista –y por ello moderna y racionalista– que ha sabido perdurar en la posmodernidad, acomodándose a las transformaciones de la política, del derecho y de la filosofía. Porque la persona del personalismo es un concepto proteico, fraguado en la mixtura de varias filosofías –incluso de las denominadas pos-metafísicas (10).

Aunque resulte redundante hablar de «apertura», el libro del profesor Castellano se me presenta doblemente abierto. Si bien centrado en un período que podría datarse entre el fin de la Primera Gran Guerra y la década de los ochenta del pasado siglo con la radicalización del existencialismo nihilista –expresado en la tesis del pensamiento débil que Vattimo, Rorty y otros toman de Heidegger y Nietzsche (11)–, el texto propone ir hacia el pasado y hallar sus huellas en la primera modernidad filosófico-política (la que va de Locke a John Stuart Mill); pero también invita a descubrir su versátil y ubicua presencia en las pseudo filosofías de nuestros días, las de la segunda modernidad, llamada también modernidad débil, modernidad reflexiva o posmodernidad.

Con tal propósito, presentaré primero la tesis del profesor Castellano para avanzar luego en algunos de los caminos que él nos ha abierto.

El personalismo de acuerdo a Castellano

4. Según el profesor Castellano, el personalismo es evidentemente una ideología contemporánea, pero sin embargo conectada lógica e ideológicamente al liberalismo, de modo que –en sede jurídico-política– puede en verdad sostenerse una continuidad entre la modernidad «fuerte» del liberalismo, que define a la persona como el producto del reconocimiento de sus derechos de libertad; y la modernidad «débil» de la racionalidad disminuida, en

(10) Cf. Jürgen Habermas, *Pensamento pós-metafísico*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1990.

(11) Cf. Gianni Vattimo y P. A. Rovatti, *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988; Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2000.

la que la persona es concebida como el propio proyecto (12). En todo caso, entre el ayer y el hoy, perdura la concepción de la persona que se identifica con la conciencia, su subjetividad jurídica formal, con el sujeto que tiene derecho a tener derechos, cuya precisión queda, en definitiva, remitida a la misma persona que los esgrime (13).

Por eso el personalismo se presenta como «una forma radical del liberalismo», en el sentido de que refuerza el individualismo y, en esto, lo efectiviza y lo realiza plena y universalmente. Si el liberalismo respondía a la ideología de la persona propietaria de derechos en el estado de naturaleza que, constituida la sociedad civil a través del pacto o contrato social, debían serle reconocidos por el Estado (14); en su versión radical hodierna, esto es en el personalismo, se trata de asegurar a la persona la realización de sus deseos y de sus proyectos por medio del Estado, dotándola de los derechos que para ello quiere y demanda (15). En uno y otro caso, el ordenamiento jurídico ha de garantizar la condición formal y sustancial de la igualdad en la diversidad y a la diversidad de las opciones individuales o sociales (16).

(12) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., pág. 5.

(13) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., pág. 9. Yo agregaría, en este caso, al mismo sistema político democrático cuya función (y legitimidad) consiste en satisfacer los derechos de las personas. Cf. Claude Lefort, “Los derechos del hombre y el Estado benefactor”, en *Vuelta Sudamericana*, Buenos Aires, n.º 12 (julio 1987), págs. 34-42; y Jürgen Habermas, “Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos”, en *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, cap. 5. Estoy seguro que el profesor Castellano coincide con esta observación.

(14) En este punto hay un notable acuerdo doctrinario, tanto del lado liberal como del de sus críticos, y que vale incluso para aquellos liberales (como Benjamin Constant o John Stuart Mill) que no creen en el estado de naturaleza pero adscriben los derechos a la propia naturaleza del individuo. Cf. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, cap. II; John Dunn, “La libertad como valor político sustantivo”, en Alan Ryan y otros, *El liberalismo como problema*, Monte Ávila Ed., Caracas, 1991, págs. 41-67; Guido de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*, Ed. Pegaso, Madrid, 1944, págs. LXXXV-XCIII y 345-355; y Carlos Sánchez Viamonte, *Los derechos del hombre en la Revolución Francesa*, UNAM, México, 1956, págs. 21-63.

(15) Porque —como veremos— negado el ser, en sentido metafísico, sólo queda la conciencia y su derecho de afirmarse. Castellano, “L'itinerario storico dei diritti umani: epifania di una contraddizione e di un'esigenza”, cit., págs. 121-122 nota 5.

(16) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., pág. 11.

En su tesis, el profesor Castellano insiste en dos aspectos que se prolongan de la modernidad fuerte a la modernidad débil. El primero, es que siempre estamos frente a libertades negativas, a la libertad de querer como autodeterminación de la persona. El segundo, que esta autodeterminación es imposible sin la asistencia del Estado, porque las libertades se demandan al Estado ya como reconocimiento de un estatus personal anterior, ya como infaltable condimento del proyecto personal. A su vez, la tesis contiene dos consecuencias. La primera es el desquiciamiento del orden jurídico, pues el derecho constreñido o extendido a garantizar toda clase de libertades, es un derecho sin razón, es un derecho arbitrario, pues carece de todo criterio normativo de responsabilidad. La segunda es la anarquía política, el paso de la sociedad a la tribu o, como lo dijera en otro lugar, «la institucionalización del principio de la guerra», pues el estado de naturaleza (su ficción) subsiste ahora al interior del Estado que se convierte en procurador de la anarquía, en garante de la guerra (17). Nihilismo y totalitarismo son dos caras de la misma moneda acuñada por el liberalismo y mantenida en circulación por el personalismo.

5. Por cierto que el núcleo a demostrar, en la tesis, es que el personalismo continúa la simiente liberal, tanto en el sentido de que los derechos del personalismo remedan y agudizan las libertades negativas, cuanto en que, antropológicamente hablando, el individuo del liberalismo subsiste en la persona del personalismo. Como lo primero no es más que una consecuencia de lo segundo, la perspectiva antropológica es fundamental. Y en la revista que el profesor Castellano hace de las más importantes expresiones del personalismo se encuentra la comprobación.

En efecto, si comenzamos por Emmanuel Mounier (18), el proceso de desustancialización de la persona es evidente: no hay onto-

(17) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 10, 14-15, 17-18, 67-68, 73, 105-106, 115-116; *Racionalismo y derechos humanos*, cit., págs. 25-27, 82-85, 113, 139-140; “L'itinerario storico dei diritti umani: epifania di una contraddizione e di un'esigenza”, cit., pág. 125; y “Questione cattolica e questione democristiana”, en *La razionalità della politica*, cit., pág. 145.

(18) Cf. Emmanuel Mounier, *El personalismo. Antología esencial*, Sígueme, Salamanca, 2002.

logía humana porque el hombre es existencia creadora que se formula en términos de aventura de la libertad, de una libertad que se crea a sí misma y que crea su entorno sin referencia necesaria a un orden metafísico y ético. Aquí encuentra el profesor Castellano la raíz liberal de Mounier, en su identificación de libertad con subjetividad y personalidad, de la libertad como espontaneidad y liberación de la persona y de la humanidad, pues su mentado timbre comunitario no es más que la garantía de esa libertad por la cual la persona construye la solidaridad (19). Algo semejante podría decirse de Luigi Stefanini quien, si bien se separa de Mounier, continúa la tendencia que socava el ser —ontológicamente hablando— de la persona, que concibe, en su trunca metafísica, como conciencia de sí como unidad viviente, conciencia que proviene del acto de ser y no a la inversa (20).

El problema aquí planteado no lo resuelven las versiones católicas del personalismo, ya de un Wojtyła, ya de un Guardini. Efectivamente, Karol Wojtyła (21) produce una deriva del tomismo hacia las filosofías de la subjetividad y la interioridad, oponiendo naturaleza —esencia actualizada— a persona, que se piensa como modo de existencia individual propio, lo que supone difíciles interpretaciones entre el ser como esencia y la persona como acto de ser (22). Tampoco lo remedia Romano Guardini (23), con su estructuralismo espiritualista y su tesis de la alteridad o diálogo entre mundo y persona, donde persona indica la individualidad viviente determinada por el espíritu y significa la propiedad de uno mismo, esto es, la pertenencia de la persona a sí misma, que no puede ser usada por ninguna otra persona porque ella es su mismo fin, una criatura espiritual en diálogo con el mundo (24).

(19) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 30-38.

(20) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 38-42.

(21) Cf. Karol Wojtyła, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 1998; y *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.

(22) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 42-47.

(23) Cf. Romano Guardini, *Mundo y persona*, Ed. Encuentro, Madrid, 2000.

(24) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 48-54.

El profesor Castellano continúa la pesquisa del concepto de persona en otros escritores católicos, como Michele Federico Sciacca y Jacques Maritain, en quienes subsiste el dualismo entre naturaleza humana y persona o individuo y persona, repitiendo el error que, en el tomismo, se conoce con la denominación de «personalista» y que ha sido severamente criticado, entre otros, por Julio Meinvielle y Charles de Koninck (25). Igualmente, el concepto de persona tampoco es esclarecido por Giuseppe Martano —que combina dialécticamente el idealismo y el existencialismo— ni por Cleto Carbonara —cuyo personalismo se opone a toda objetividad metafísica trascendente (26).

6. En suma, cualquiera sea la filosofía con la que se le abone, el personalismo identifica la persona con la libertad, radique ésta en la conciencia subjetiva o en el acto de existencia humana; de modo que le asiste la razón al profesor Castellano cuando certifica, tras su investigación, que el personalismo es un *flatus vocis*, un lugar común ocupado por las ideologías de los derechos humanos que carece de precisión filosófica (27); o que, finalmente, permite que en su nombre se invoque cualquiera filosofía. En este sentido, acierta el profesor de Udine cuando insiste que la clave de lectura del personalismo está en la Ilustración que le informa desde su base, por lo que se le puede describir como una forma particular de individualismo, pues la relación entre individuo y Estado se la concibe en términos antitéticos o instrumentales, relación en la que el Estado siempre acaba subordinado al individuo (28).

Es por ello que el personalismo termina inexorablemente ligado a los derechos del hombre entendidos como libertades negativas,

(25) Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires, 1948; y Charles de Koninck, *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Éd. de l'Université Laval-Éd. Fides, Montréal, 1943. Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 54-60.

(26) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 60-62.

(27) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 62-63.

(28) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 65-67.

y que su consecuencia es la pérdida de todo concepto de justicia y, por tanto, de juridicidad, como no sea ésta la mismísima libertad individual, en conflicto con la autoridad y/o el poder. Como en Locke, sólo nos queda el querer, es decir, la voluntad y el consenso, para fundar el orden jurídico (29). Aquí se puede ver cómo, casi como nexo causal, el personalismo explica el desquiciamiento del orden jurídico y la anarquía política, el nihilismo y el totalitarismo, que antes mencionáramos: es imposible fundar un orden de convivencia justo en una voluntad ontológicamente indeterminada, que sólo se afirma en el sentido de autodeterminación del sujeto voluntarioso, de la persona que quiere y reclama para sí los derechos que sirven a la realización de su querer.

Podría decirse que el personalismo describe el trayecto de una síntesis de las ideologías (30), lo que el profesor Castellano ha podido develar en su estudio de la constituyente italiana de 1947. Casi como un ejercicio práctico, la indagación del concepto de persona que esgrimieron los diputados democristianos, liberales o comunistas —que Castellano va enhebrando a lo largo de discursos que pareciesen vertidos en clave esotérica—, tiene un punto de encuentro: todas las fórmulas, de una manera o de otra, responden a la filosofía de la modernidad, por lo que el concepto de persona resulta prisionero del iusnaturalismo racionalista y del liberalismo, de donde deriva el carácter operativo del pensamiento jurídico y político moderno. Operativo en el sentido de funcional: servil a la libertad de autorrealización personal.

El hombre modular

7. De acuerdo a la lectura que propongo, la piedra de toque es el concepto de «hombre modular», debido al sociólogo e historiador Ernst Gellner, al que Castellano recurre en su introducción, y con el que se hace referencia a un sujeto sin perfil ni atributos deter-

(29) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 74-75.

(30) Así, a la luz del esfuerzo por probar que el personalismo es la filosofía que mejor funda y ampara los derechos humanos, Juan Manuel Burgos en su libro *El personalismo*, Ed. Palabra, Madrid, 2000, no tiene empacho en llamar personalistas a escritores tan dispares como Sartre y Maritain, Mounier y Zubiri, Heidegger y Wojtyła, etc.

minados, dotado de cualidades móviles que pueden intercambiarse o descartarse, un ser sin esencia que se automodela, que se da forma a sí mismo como tarea vital, que se relata a sí mismo, que construye su propia biografía según su voluntad (31).

De mi punto de vista, no podría haber sido más afortunado el profesor Castellano recurriendo a este concepto pues, en efecto, esta idea del hombre modular es el eje vertebral del discurso personalista. Está claro que, avisados de la seudo filosofía de nuestros días, el hombre modular es el hombre de los derechos humanos que reclama en ejercicio de su libertad negativa, la libertad de un hacerse uno mismo según el proyecto que cada uno se acuña, cambia y vuelve a inventar. Y, por tanto, sobre tales libertades negativas se formula un orden jurídico-político que resultará obviamente «modular», basado en los módulos individuales a los que se consiente o reconoce como órdenes particulares, conforme a los propios proyectos y a los fines personalmente elegidos (32).

Por caso, el concepto de justicia política que John Rawls puso en circulación en uno de sus últimos libros, muestra a las claras esta idea explicada por el profesor Castellano de una «justicia modular», es decir, acomodada a las exigencias subjetivas. Es la justicia la que «encaja» en las concepciones pluralistas de una sociedad dividida y fragmentada, y no estas concepciones en aquella justicia; ergo, la justicia y el derecho se descuartizan —si se me permite la palabra— en «módulos» compatibles con las exigencias subjetivas, en tantos módulos como hombre modulares demandantes pueda existir (33).

Aunque los sociólogos quieran asignarle un tono trágico a la teoría del hombre modular, lo cierto es que aplauden su desarraigo hodierno, la evaporación de unas estructuras que coartaban su libertad, estableciéndole patrones de comportamiento en los que

(31) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 11-21; y Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 1999, págs. 166-168.

(32) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., pág. 15.

(33) Rawls habla expresamente de la justicia como módulo en, *El liberalismo político*, FCE, México, 1995, pág. 37. De aquí nace la idea de un consenso entrecruzado o traslapado (que explica en *ibidem*, cap. IV). Cf. John Rawls, “Réplica a Habermas”, en Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, págs. 73 y sigs.

encajar su libre conducta. Precisamente lo mismo hizo John Stuart Mill a mediados del siglo XIX, y es ésta la puerta abierta al pasado que nos ofrece el libro del profesor Castellano. Quiero decir que en la corroboración de que el personalismo no es más que una versión actualizada del individualismo, el liberalismo radical de Mill sobresale de manera innegable.

Apología moderna del hombre libre

8. El inconformismo era el aguijón vital de Mill; le gustaba ubicarse a sí mismo entre “los humanos mejores y más sabios, [que] están descontentos de la vida tal y como es, y cuyos sentimientos están penetrados por completo del deseo de su enmienda radical” (34). Su liberalismo, en este sentido, es calificado de «avanzado», porque somete la realidad política y social al duro escrutinio de la razón calculadora que, operando como un cedazo, acepta sólo aquellos aspectos sutiles que se conforman a su criterio progresista y abomina de los resistentes elementos establecidos que repelen el cambio racional (35). La pregunta que cabe aquí es ¿qué sostiene ese deseo de enmienda radical que la razón proyecta sobre la vida? Pues, la concepción antropológica de Mill sostiene que no hay algo semejante a la naturaleza humana, que el hombre es libre y se crea a sí mismo. Uno de los comentaristas de Mill, John Gray, sostiene que aquél no tenía una visión uniforme de la naturaleza humana; que el hombre del que habla Mill “es una criatura empeñada en un inter-

(34) John Stuart Mill, *Autobiografía* (1873), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1948, pág. 107. El no conformismo ingresa al liberalismo anglosajón a través de las distintas iglesias y sectas protestantes, pero puede mantenerse como una mentalidad político social una vez operada la secularización de las ideas políticas. Cf. John F. Glaser, “English nonconformity and the decline of liberalism”, *American Historical Review*, vol. LXIII, n.º 2 (1958), págs. 352/363, reproducido en J. A. Thompson (ed.), *The collapse of the British liberal party. Fate or self-destruction?*, D.C. Heath and Co., Lexington: Mass., 1969.

(35) Mill, tal como explica Gertrude Himmelfarb, *On liberty and liberalism. The case of John Stuart Mill*, ICS Press, San Francisco, 1990, pág. 22, adopta una posición diferente y más fundamental frente a las dos corrientes del liberalismo de la época: se aparta de los herederos de Bentham al no aceptar la voluntad popular como base de su política y condenarla como una forma de tiranía; pero también se separa de los tradicionales *whigs* debido a que su racionalismo disolvente de la compleja estructura política no cuadraba con razonamientos historicistas.

minable proceso de autotransformación”, razón por la cual “no puede realizarse ninguna afirmación de validez universal acerca de los atributos de la naturaleza humana, salvo que está esencialmente indeterminada, y abierta por lo tanto al progreso en muchas direcciones divergentes e indeterminadas” (36).

En realidad, el núcleo de esta tesis se encuentra ya en un viejo estudio de Berlin sobre la concepción de la vida en Mill, en el que afirma que la naturaleza humana, la esencia del hombre –si puede dársele tal nombre a un ser dinámico, variable, sin necesidades fijas ni fines únicos determinados– no consiste sino en la libertad de elección, que comprende principalmente la libertad de experimentar la propia vida. Según Berlin, lo que caracteriza la concepción del hombre en Mill es que no se basa “en la repetición de pautas siempre idénticas, sino en su percepción de las vidas humanas como algo perpetuamente incompleto, en autotransformación, y siempre nuevo”. Nada definitivo puede decirse sobre el hombre salvo que es irreductiblemente libre. “Mill cree que el hombre es espontáneo, que tiene libertad de elección, que modela su propio carácter, que, como resultado de la relación del hombre con la naturaleza y con otros hombres, continuamente está surgiendo algo nuevo, y que esta novedad es precisamente lo más característico y humano del hombre” (37).

Mill concibe al hombre como un ser racional capaz de autogobierno, de autodeterminación, lo que implica tanto como la capacidad ética de decidir lo bueno y lo malo: la autonomía. Ahora bien, esa libertad como autonomía es lo que distingue al hombre de los animales, pues gracias a que es un ser capaz de elegir puede el hombre determinar el objeto de su tendencia y perseguirlos, y en esto consiste la «dignidad humana» (38).

(36) John Gray, *Mill on liberty: a defense*, Routledge & Kegan Paul, London, 1983, pág. 85. En otro escrito Gray enfatizó hasta tal punto esta antropología que entendió que Mill afirmaba en el hombre una “propensión a una metamorfosis impredecible”. John Gray, “John Stuart Mill: interpretaciones tradicionales y revisionistas”, *Libertas*, año V, n.º 8 (mayo 1988), págs. 61-103.

(37) Isaiah Berlin, “John Stuart Mill y los fines de la vida” (1959), en John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (1859), Alianza, Madrid, 1970, pág. 28.

(38) John Stuart Mill, *El utilitarismo* (1863), Aguilar, Madrid, 1980, págs. 31/32.

9. Siendo el individuo un ser libre –tan libre que no hay nada que le limite su poder de elección, su libertad de decisión– resulta que su naturaleza se encuentra en constante desenvolvimiento y desarrollo. La naturaleza del hombre, entendida ahora como el objeto de las elecciones libres al mismo tiempo que como el resultado de esas elecciones, es progresiva: el hombre es un ser progresivo, en evolución (39). Parafraseando a Humboldt, escribió Mill: “La naturaleza humana no es una máquina que se construye según un modelo y dispuesta a hacer exactamente el trabajo que le sea prescrito, sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse por todos lados, según las tendencias de sus fuerzas interiores, que hacen de él una cosa viva” (40).

En suma, Mill entiende el progreso de la naturaleza humana como el ingrediente especialísimo de su libertad y el fruto de las elecciones libremente realizadas. Ser libre y ser progresivo es afirmar la misma realidad: ambas palabras denotan la dinámica de la autodeterminación. La naturaleza humana “es el producto imprevisible de las elecciones efectuadas por los hombres y de los experimentos realizados con ellos mismos” (41). Con lo que asiste la razón a Berlin cuando afirmó que Mill rechazaba la idea de la naturaleza humana, a la que sustituyó por “la imagen del hombre creador”, es decir, creador de su propia naturaleza (42).

Estoy seguro que Mill es sólo una muestra (43), pues si nos volcamos al estudio de la ideología liberal podremos llegar a consecuencias similares o parecidas en el evolucionismo progresivamente individualista de Herbert Spencer, en las ideas morales de Immanuel Kant o en el individualismo racionalista de John Locke.

(39) Mill, *Sobre la libertad*, cit., pág. 67.

(40) Mill, *Sobre la libertad*, cit., pág. 130. Cf. Alexander von Humboldt, “Ideas para un ensayo de determinación de los límites que circunscriben la acción del Estado” (1792), en *Escritos políticos*, FCE, México, 1983, págs. 96/97.

(41) Gray, “John Stuart Mill: interpretaciones tradicionales y revisionistas”, cit., pág. 79.

(42) Berlin, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, cit., pág. 48.

(43) Para Mill, remito a Juan Fernando Segovia, “Individualismo y libertad. Reexamen de *On liberty* de John Stuart Mill”, en *Revista de la Universidad de Mendoza*, n.º 16 (1999), págs. 18-50. La concepción de la libertad liberal en Juan Fernando Segovia, “La libertad liberal”, en Autores Varios, *Actualización interdisciplinaria en filosofía*, v. I: *Libertad y Técnica*, Facultad de Filosofía y Letras: UNC, Mendoza, págs. 191-211.

En todos los casos, lo que caracteriza al hombre es la libertad negativa: la libre elección, que no sólo se aplica a las cosas exteriores, ajenas al hombre, sino al hombre mismo que, por ser moralmente libre, es dueño de sí mismo y, por lo tanto, autónomo. Y, desde estas raíces, podemos nuevamente remontarnos hasta las expresiones actuales.

10. Así, por tomar un ejemplo actual, el fallecido Robert Nozick, en *Anarquía, Estado y utopía*, un libro provocador, concibe al hombre como un compuesto de racionalidad, libre albedrío y acción moral (44), con una “característica adicional, la capacidad de regular y guiar su vida de conformidad con alguna concepción general que decida aceptar”. Lo que da sentido a la vida es la capacidad de la persona para modelar su vida de conformidad con un plan general, pues “únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido” (45).

La racionalidad se define existencialmente por los derechos de las personas, los derechos individuales de libre ejercicio. Estos derechos son concebidos de una manera similar a la de Locke: son derechos de propiedad, empezando por la propiedad de uno mismo y la propiedad de decidir acerca de como ejercer los derechos. Por otra parte, no implican asumir ninguna postura esencialista teleológica (46). Por el ejercicio de los derechos los hombres establecen las características del mundo: son opciones sociales dentro de un ordenamiento social. En otras palabras: los derechos son independientes de los fines, individuales y sociales. Es lo mismo que decir que los derechos no determinan cómo deben ser ejercidos, sino que limitan al poder, al ordenamiento social, que se asienta sobre ellos. Además, como están calcados sobre el derecho de propiedad, los derechos de las personas son específicamente «derechos particulares sobre cosas» y no derechos universales, generales (47). La función del Estado se reduce a la protección de los derechos de los individuos: es un

(44) Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988, pág. 59.

(45) Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, cit. pág. 60.

(46) Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 230, n.

(47) Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, cit., pág. 233.

Estado mínimo que hace posible una variedad de experiencias de vida conforme a la libertad individual. Una sociedad bien ordenada debe dejar la “libertad de experimentación de varias clases” y, una vez abierto este espacio de experimentación, las personas son libres de estancarse o de innovar según sea la comunidad particular a la que adhieran. Se trata de perseguir mi propia utopía, en ejercicio de mi libertad de autodeterminación (48).

Reflexividad, posmodernidad y libertad

11. Ahora bien, la tesis del profesor Castellano ha podido ser corroborada en cuanto al pasado: abierta a la consideración del liberalismo histórico, el concepto de persona que el personalismo prohija está ya en las entrañas del liberalismo radical. Probada su ligazón con la modernidad fuerte, habrá que comprobar ahora su vínculo con la modernidad débil, con la posmodernidad. En esta tarea no he encontrado mejor vehículo que el concepto sociológico –deliberadamente equívoco y ambiguo– de «reflexividad» que, en alguno de sus usos, continúa y redefine el de «individuación».

En efecto, la reflexividad ocurre, en principio, en un contexto en el que la agencia es progresivamente liberada de las estructuras; es decir, la persona y los grupos no encuentran ya en el entramado institucional y/o en los valores sociales y pautas culturales establecidas la firmeza y la fijeza que les permite actuar. Las estructuras, liberando a los agentes, los fuerzan a ser libres: no tienen reglas preestablecidas, ni recursos predeterminados; las personas deben “innovar crónicamente” (49), como dice Lash. A nuestro propósito no interesa tanto si la causa de la reflexividad está en la creciente fluidez de las estructuras que generan la inseguridad en el agente (50), o en el surgimiento de nuevas estructuras de información y comu-

(48) Cf. Juan Fernando Segovia, “¿Cuál liberalismo? Sobre la filosofía política de Nozick, Dahrendorf y Bell”, en *Idearium*, Mendoza, n.º 23/26 (2000), págs. 53-95.

(49) Scott Lash, “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva*, Alianza, Madrid, 1997, págs. 148-49.

(50) Sería la tesis de Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2004.

nicación (51), o en la muerte del sujeto (52); tampoco interesa si la reflexividad conlleva un mayor individualismo (expresivo o estético) o, por el contrario, mayor anomia y carencia de regulación. Sea que empiece en el sujeto o en el objeto, sea que se relajen las normas y aumenten los riesgos o se acentúe la individualidad y acrezca la fragilidad del yo, lo cierto es que la modernidad reflexiva supone todo esto.

Y, en lo que nuestro tema concierne, hay una conexión entre el agotamiento de las certidumbres racionales y lo que Giddens llama «inseguridad ontológica» (53), pues cuando ya nada parece responder a los criterios tradicionales o rutinarios a los que el hombre estaba acostumbrado, sobreviene un nuevo tipo de modernidad que no es racional sino gobernada por los accidentes (54). Dicho de otro modo: estructuras reflexivas (fluidas, inciertas) requieren de personas reflexivas (inasibles, insustanciales); y viceversa. La modernidad reflexiva instala la accidentalidad donde antes se afirmaba un orden esencial e incommovible. Su síntoma es una creciente contingencia, pues “la desaparición de las ataduras que provienen de un mundo de la vida fuertemente integrado deja al individuo ante la ambivalente experiencia de un creciente ámbito de opciones posibles” (55).

12. La reflexividad tiene el efecto –primario o secundario, según se vea– de liberar a los individuos de los roles preestablecidos, de las estructuras aprisionantes de la personalidad, al mismo tiempo que introduce, en los escombros de las fenecidas estructuras, la subjetividad, la creatividad, el yo que se modela a sí mismo. ¿Cómo se vincula este proceso con el individualismo de la modernidad fuerte? Según dice Beck, la desaparición de las estructuras sociales produce mayor individualización, en un comienzo como destrucción de las formas de vida existentes, pero también y posteriormen-

(51) Que es la teoría de Lash, “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, cit., pág. 150.

(52) Como sostienen, entre otros, Derrida y Rorty, etc., según se verá.

(53) Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994, págs. 103-108.

(54) Ulrich Beck, *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires, 1998, pág. 12.

(55) Jürgen Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, en *La constelación posnacional*, cit., pág. 111.

te, como invención de nuevas formas de vida “en las que los individuos debe producir, escenificar y remedar ellos mismos, sus propias biografías”. En términos del funcionalismo de Parsons, debería decirse que ya no existen «roles» para el ocupante de un «estatus», sino que todo individuo es “actor, constructor, malabarista y director de escena de su biografía, su identidad, sus redes sociales, sus ligazones y convicciones” (56).

En efecto, la modernidad reflexiva —o la modernidad débil— puede ser comprendida como un proceso de desregulación generalizado: de los contextos de aprendizaje y producción de valores (cultura, tradición), de los sistemas económicos productivos (capitalismo, mercado), de los aparatos e instituciones estatales (política, comunidad, burocracia). Todo ello refluye en una desregulación del yo (sujeto, agencia, persona), que se manifiesta en el pluralismo de concepciones de la vida, la liberación de opciones múltiples de desarrollo individual y la construcción de la propia identidad.

Las nuevas preocupaciones y teorías de la identidad, ya personal, ya colectiva (57), no ponen el acento en lo dado, en lo que es, sino en lo elegido, en lo elaborado: la identidad es una construcción de la persona, es lo que cada una elige ser, aunque se trate de un proceso incompleto, inacabable, una promesa que nunca se realiza por completo (58), pero que no puede frustrarse política o jurídicamente. “Cada uno se ve confrontado con una libertad que le permite establecerse como individuo y, al mismo tiempo, que lo aísla de los demás al obligarle a observar sus propios intereses desde la perspectiva de un actor racional con respecto a los fines” (59).

El resultado es el que nos anticipara el profesor Castellano: en la modernidad reflexiva la persona se encuentra sola con su libertad

(56) Beck, *La invención de lo político*, cit., págs. 56 y 130-132. A diferencia del proceso de individualización moderno, la individualización en la reflexividad posmoderna no se basa, según Beck, en la libre elección de los sujetos; éstos están condenados a ella, es una compulsión paradójica impuesta por las nuevas condiciones de vida. *Idem*, págs. 239-240 nota 9.

(57) Que Castellano conoce y ha estudiado, por ejemplo, en “Identitá e ordine politico”, en *La veritá de la politica*, cit., págs. 69-79.

(58) Como sugiere Zygmunt Bauman, *Comunidad*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2005, pág. 78.

(59) Habermas, “La constelación posnacional y el futuro de la democracia”, cit., pág. 111.

de decisión; la persona se reduce a la capacidad de optar sin límites, porque todo ha sido hecho tabla rasa; la persona se reconcentra en su voluntad de querer. Porque la reflexividad impone, también, como correlato necesario, la desregulación de la filosofía y del saber humano, que se señala como el fin de la metafísica o la evaporación, disolución, del «ser», de modo que no hay más esencias universales sino accidentes, contingencias (60).

La persona es su cuerpo

13. Ahora bien, el proceso de disolución y reconstrucción del yo, es aún inacabado. He sostenido en otra ocasión que, en la deriva actual del personalismo, la persona acaba reduciéndose a su cuerpo, reconcentrándose en él (61). La filosofía existencialista nos liberó de la subjetividad, al explicar la conciencia como el producto de un yo lanzado o arrojado al mundo; la modernidad reflexiva ha colaborado con este proceso, porque ha evaporado toda estructura cognitiva o epistémica que alimentaba la conciencia. Ahora bien, disuelta la conciencia (62), ¿qué nos queda sino el cuerpo?

(60) Lo que responde, con lógica (falsa, por cierto, siendo falsas las premisas del silogismo), a la disolución del objeto y del sujeto. Si la ciencia moderna (y la metafísica racionalista) se ha constituido sobre la base de la separación del sujeto del objeto (un extrañamiento del yo-sujeto que objetiviza el otro-la realidad-la naturaleza), la reflexividad posmoderna disuelve el objeto (el ser metafísico, la realidad) y no tiene ya sentido hablar de sujeto (del yo separado del objeto, que lo conoce), por lo que el saber metafísico-científico carece de todo sentido: no hay una cosa objetiva que conocer ni un sujeto subjetivo cognoscente. Ergo, la metafísica está muerta; o, en palabras de Beck, se ha producido “la autodisolución del monopolio de la verdad”. Ulrich Beck, “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en Beck, Giddens y Lash, *Modernización reflexiva*, cit., pág. 42.

(61) Juan Fernando Segovia, “El personalismo, ideología difusa del constitucionalismo”, en Miguel Ayuso (coord.), *Constitución y constitucionalismo. Una visión problemática*, en prensa. Me baso en la siguiente tesis: Giddens sostiene que nuestro cuerpo participa activamente en la construcción reflexiva del yo. Es más, “la reflexividad institucional de la vida moderna se centra en el cultivo –casi podría decirse en la creación– del cuerpo”. Se trata de asumir nuestro cuerpo en la construcción de la identidad, de aceptar que “el cuerpo es un objeto” en el que habitamos, pero que ese objeto no está determinado de antemano, sino que está abierto al diseño que cada uno quiera darle. Cf. Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Cátedra, Barcelona, 1995, págs. 129-132.

(62) Gianni Vattimo, “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger”, en *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 1992, pág. 126: “la superficialidad de

¿Podremos también disolverlo, apropiándonos de él, sometiéndole al proceso de la reflexividad? Aquí, con «cuerpo» estoy indicando aquello que se concibe como «lo vital» en el hombre, lo que hace que el hombre esté en contacto con el mundo —ya que la conciencia no puede serlo por ser un reflejo del mundo—, lo único de lo que puede estar razonablemente seguro; y, por eso mismo, porque su cuerpo está en contacto con el mundo, es lo que vuelve la vida personal inestable, frágil, insegura.

La idea de que somos propietarios de nuestro cuerpo y, por lo tanto, podemos hacer lo que queramos con él dentro de los límites de las leyes físicas —que se soportan con todo pesar, por ahora—, no resiste tampoco ciertas tendencias «ligeras» posmodernas que parecieran indicarnos lo contrario. Recordemos, para comenzar, indicadores de organismos nacionales e internacionales de salud, que develan nuestra mayor dependencia de los fármacos, por lo que bien podría decirse que éstos son los verdaderos señores de nuestro cuerpo, que se ha mostrado incapaz de subsistir sin las drogas que le curen, le mitiguen el dolor, le controlen o lo exciten. Más que dominar nuestro cuerpo, soportamos amablemente el dominio terapéutico adictivo sobre él.

Por otro lado, considerando los avances en la investigación y la tecnología genéticas, nuestro cuerpo puede ser modificado, incluso programado a través de la investigación y/o la manipulación de las células madre. Incluso quienes abominan de esta idea, pero aceptan una intervención terapéutica, han reconocido que mientras los científicos y tecnólogos genetistas «juegan a Dios», los hombres estamos cada vez más sometidos, en nuestro cuerpo y nuestra vida, a la biotécnica (63). Nuestro cuerpo puede que, en el mañana no muy lejano, no sea nuestro, sino el invento de un biotecnólogo.

Pero, además y por último, la imagen de un cuerpo activo —incluso sexualmente— está desapareciendo en la medida que avan-

la conciencia, una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura; la no ultimidad de la conciencia, a su vez, significa el fin de toda ultimidad, la imposibilidad, a partir de ahora, de ningún fundamento, y, por lo tanto, un reajuste general de la noción de verdad y la noción de ser”.

(63) Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pág. 77.

zan las prótesis tecnológicas que mantienen al hombre de hoy conectado a la información que se genera en el mundo. Esa conexión importa inmovilidad, inercia, pérdida de la actividad física, paralela al aumento de la neuronal. Esto es uno de los puntos mejor estudiados por el francés Paul Virilo, y del que solo podemos dar cuenta sumariamente. A mayor celeridad de la información, mayor inmovilización del cuerpo; la transmisión instantánea produce una «creciente inercia»; el sujeto se ha convertido en discapacitado motriz por propia voluntad, vive «sobreequipado de prótesis interactivas» que le permiten el control del entorno sin moverse físicamente. El «ciudadano terminal» de Virilo, ¿es dueño de su cuerpo o se ha convertido en «un ser regulado por la máquina»? (64).

14. Luego, no nos hemos apropiado de nuestro cuerpo ni nos hemos liberado de nuestra conciencia. Aquél ha sido invadido por los medicamentos, la manipulación biotecnológica y las prótesis comunicacionales. Y éstas todas, no son inocuas, sino que operan de modo directo sobre el cuerpo y reflejo sobre la conciencia. De modo que la persona de la modernidad reflexiva, en lugar de encontrarse liberada de estructuras paternalistas y opresivas que le permitirían modelar su yo a voluntad, está en verdad esclavizada a las nuevas tecnologías. El nuevo individualismo pareciera ser una modalidad «liger» de servidumbre a la que la persona se somete confiada, fluida y alegremente.

¿Subsiste aún el personalismo?

15. Retomando la tesis del profesor Castellano, el personalismo es una especie de individualismo; no concibe para los derechos humanos otro fundamento que la libertad negativa. En mi lectura del libro de Castellano, que he compartido, pude comprobar cómo el individualismo asiste a la fundación de los derechos liberales de un hombre sin sustancia alguna, pura libertad de autocreación, lo mismo que a los actuales derechos afincados en una sociedad refle-

(64) Cf. Paul Virilo, *La velocidad de liberación*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1997; y *La inseguridad del territorio*, La Marca, Buenos Aires, 1999.

xiva de individuos sometidos al proceso de reflexividad. El profesor Castellano ha atrapado, finalmente, la clave interpretativa de los derechos modernos: la persona como subjetividad, como conciencia libre en diálogo con el mundo.

Pero la aserción posmoderna de «la muerte del sujeto» pone en tela de juicio la subsistencia del personalismo. ¿Podemos seguir hablando de personalismo cuando la persona se evapora en procesos de reflexividad? ¿Es el personalismo compatible con la disolución del ser y su reemplazo por el evento, con la persona que ya no es principio y fundamento sino mero anuncio y relato? Las filosofías de la posmodernidad, destruida toda ontología y la teleología que le es implícita, insisten, siguiendo a Heidegger, que el ser no es sino que acaece o sucede o se da; que el ser no es esencia sino existencia y, consiguientemente, evento o eventualidad, es decir, huellas o trazos de su existir como proyecto; relatos, narraciones de fragmentos de una biografía que está aún escribiéndose (65).

La respuesta del profesor Castellano es afirmativa: incluso en el giro posmoderno, el personalismo acompaña y explica la disolución del yo. Más aún: en esto mismo radica la clave y el fallo garrafal del personalismo, confundir a la persona con el sujeto y, a la vez, definir al sujeto por el evento, es decir, como el resultado de un proceso (político, socio-económico, jurídico, cultural, religioso, científico, vital o existencial). En todo caso, dice Castellano, el error está en tomar el efecto como si fuese la causa, la apariencia por la sustancia, lo racional construido por lo real dado (66). Esto es: la persona es una construcción racional apartada de toda ontología, el ser se desustancializa en su existencia misma; el concepto de persona del personalismo prescinde de toda ontología, rechaza toda naturaleza humana dada que debe actualizarse, porque ello supondría un límite objetivo a la libertad. Como sostiene el profesor Castellano,

(65) Gianni Vattimo, “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger”, cit., cap. 6, págs. 115-142; del mismo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.

(66) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 5-7. No es que la filosofía actual niega la esencia o la sustancia de la persona, sino que la confunde con la apariencia pues asume como radicalmente constitutivo de lo humano la libertad negativa.

se trata de la precariedad de la persona (67); o, en palabras de Rorty, se trata de afirmar que la persona es pura contingencia (68).

«Contingencia» debe leerse como el antónimo de «universalidad» o universalismo; importa tanto como definir a la persona por la distintividad, la discontinuidad, la insatisfacción, la movilidad, la accidentalidad y la libertad. Se niega, en consecuencia, que en la persona haya algo parecido a la fijeza, la firmeza, la continuidad, la necesidad o una esencia. Cualquiera puede ya notar que la filosofía del devenir —implícita o explícita en el personalismo— ha destronado a la metafísica y la ontología. En efecto, afirmar la contingencia del «yo» es negar el concepto de hombre o de persona en el sentido de que exista algo común a los hombres o las personas; si así fuese, los hombres y las personas no seríamos más que imitaciones o réplicas de un trasfondo universal y común, copias de una esencia. Aquella contingencia, por el contrario, connota el concepto de «autonarración del yo», la historicidad de la persona en contraposición a una verdad que le trasciende; en suma, la negación del concepto y del lenguaje familiar (metafísico), que vienen a ser sustituidos por la metáfora y el lenguaje inhabitual a través del cual ese yo que se crea a sí mismo, se expresa de modo singular y propio. Para evitar equívocos, historicidad del yo, como contingencia, no significa que el yo se afirma en la historia (o que la persona existe históricamente), sino la liberación de nuestro pasado, la autenticidad, la originalidad. El «yo» es siempre una decisión actual del yo, no una continuidad prudente de algo dado; el yo no actualiza una potencia, no la pone en acto en un momento histórico, sino que sea crea a sí mismo en cada acto. La persona no es un resultado, es un proyecto; no es una naturaleza o esencia, es contingencia.

Además, esta derivación del personalismo cuaja perfectamente con la denuncia, del profesor Castellano, de su raíz protestante (69)

(67) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 81-82.

(68) Richard Rorty, “La contingencia del yo”, en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, págs. 43-62.

(69) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., pág. 13; también “L'itinerario storico dei diritti umani: epifania di una contraddizione e di un'esigenza”, cit., pág. 120, nota 2, y págs. 126-127, lugar en el que cita la afirmación de Heinrich Scholler: la libertad de la conciencia, como libertad subjetiva primaria, la afirmación de la autonomía del espíritu, deriva de la doctrina protestante.

y de su impronta gnóstica (70). En efecto: si la primera reforma, la de la herejía protestante, privatizó la salvación espiritual, volviendo sacerdote a cada individuo y haciendo de la conciencia individual el juez de la ley; la actual reforma, desarticulado todo camino de salvación, renuncia a la salvación en términos de eternidad admitiendo que no hay más horizonte vital que la misma mundana existencia. Aquélla exaltó la conciencia individual; ésta, la voluntad individual; una prohió y la otra glorificó la libertad del individuo, de la que nacen los derechos humanos, entendidos ahora, según Bauman, como “el derecho de cada individuo a ejercer su libertad de elección para decidir cómo es la dicha que desea y a seleccionar o idear su propio camino para alcanzarla” (71). En última instancia, estamos otra vez frente a John Stuart Mill redivivo, ante la esencia del liberalismo.

El padre del personalismo, en esta misma línea, acuñó una frase definitiva “El derecho de pecar, es decir de rehusar su destino, es esencial al pleno ejercicio de la libertad”. Lo que debe llamarnos la atención en el texto de Mounier no es la afirmación del derecho a pecar sino lo que ésta implica: la libertad de negar el destino, de rechazar lo establecido, de repudiar el mundo que quiere someternos y determinarnos, de sacudirnos el pasado y apropiarnos del futuro. El pecado es el supremo acto de libertad personal, por él la persona se nos manifiesta como lo que es, es decir, “una actividad vivida como autocreación, comunicación y adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto, como *movimiento de personalización*” (72).

16. Es lícito concluir que el personalismo, fiel al individualismo, acaba apropiándose de todo el proceso de desmontaje ontológico de la persona (73): primero, la privación de la dimensión divi-

(70) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., pág. 157.

(71) Bauman, *En busca de la política*, cit., pág. 166. Concepto que no escapa a la crítica de Castellano, en “L'itinerario storico dei diritti umani: epifania di una contraddizione e di un'esigenza”, cit., pág. 121, nota 4, en la que cita otro escrito de Richard Rorty, que presumo es “Identidad moral y autonomía privada: el caso de Foucault”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, págs. 269-276.

(72) Emmanuel Mounier, *El personalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1962, págs. 9 y 7.

(73) Que reconoce sus inicios en Nietzsche y Heidegger, continuándose en Derrida

na o trascendente, siquiera como ser creado; luego, la privación de toda naturaleza humana, es decir, de una esencia que le precisa en sentido ontológico; finalmente, la deja sola con la libertad de elegir, que no es otra cosa que escoger los módulos con los que formará su «yo». Hace años ya lo advirtió con agudeza Rafael Gamba cuando denunció en el existencialismo una entrega activista a la existencia misma. “Si no hay un orden inmutable de causas ni de normas, habrá el hombre de escoger su destino en la soledad y en el abandono; pero será en este escoger donde cada hombre cree su propia personalidad, porque su ser es personal, esto es, un proceso acumulativo de autocreación” (74).

En todo este proceso de autocreación, dice Rorty, “la estrategia es la misma: consiste en colocar un tejido de relaciones contingentes, una trama que se dilata hacia atrás y hacia delante a través del pasado y del futuro, en lugar de una sustancia formada, unificada, presente, completa en sí misma, de una cosa que puede ser vista constante y totalmente” (75). Pero las mismas palabras de Rorty delatan la pobreza del planteo, meramente voluntarista. Pues al definirlo como «estrategia», ubica sus ideas en el nivel del juego, no del saber. Es política, no filosofía; es astucia, no filosofía; es democracia, no filosofía (76). Es una trampa, un camuflaje, imágenes provistas por un artilugio sofisticado para esconder la verdad.

Y aquí el personalismo toca fondo, pues la cuestión de la esencia del hombre reverdece en la misma medida que sistemáticamente se la niega. La propuesta de Castellano de redescubrir la esencia de la persona en la filosofía clásica —particularmente en la de Santo Tomás de Aquino (77)—, que aquí no he de considerar, para fundar

y su filosofía de la deconstrucción; por caso, cf. Jacques Derrida, “Los fines del hombre” (1968), en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, págs. 145-174. Rorty, a quien aquí cito, deconstruye el «yo» siguiendo estas huellas. Y lo mismo hace Vattimo.

(74) Rafael Gamba, *El silencio de Dios*, 3.^a ed., Librería Huemul, Buenos Aires, 1981, pág. 29.

(75) Rorty, “La contingencia del yo”, cit., pág. 61.

(76) Richard Rorty, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, págs. 31-61.

(77) Castellano, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 68-80, 147-150, *passim*.

los derechos del hombre en la persona, es «la epifanía de una exigencia», como bien dijera en otra oportunidad, esto es: advertir que el presupuesto para reconocer los derechos del hombre está en el previo reconocimiento de los deberes del hombre, ligados al acto de existir y a las opciones subjetivas de cada uno de nosotros (78).

(78) Castellano, "L'itinerario storico dei diritti umani: epifania di una contraddizione e di un'esigenza", cit., pág. 132.