

EL VACIAMIENTO DE LA PERSONA EN EL PERSONALISMO Y LA POSMODERNIDAD

Juan Fernando Segovia

1. Propósito

Hace unos años, más de veinte, invitado por personas de la «Obra» a exponer en un ciclo de charlas acerca de la posmodernidad, su organizador me propuso que abordara el personalismo como refutación del posmodernismo. Lo hice, pero no como afirmación sino con carácter de interrogante. El público se alteró cuando escuchó que el personalismo alimentaba la posmodernidad y que debía ser combatido y abandonado luego de vencido. Y con toda razón se perturbó, porque en la «Obra» se albergan cuantiosos paladines del personalismo (1).

Lo que aquí pretendo reconsiderar es esa discutida trabazón. Propongo en este trabajo exponer qué se entiende por persona en el personalismo, preguntarme sobre la continuidad del personalismo en tiempos posmodernos, para alcanzar alguna conclusión. Conclusión que –antipo– ratifica aquella primera impresión, especialmente luego de

(1) Véase, por todos, Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOPA y José ENÉRIZ (eds.), *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, Eunsa, 1997.

estudiar y reflexionar la obra de Danilo Castellano (2) que, por entonces, no me era conocida (3).

2. La persona del personalismo

Humanismo y personalismo

El discurso acerca de la persona ha calado tan hondo en la moral, el derecho y la política nuestras que de hecho es casi imposible oponerse y negar verdades tenidas por evidentes o universalmente acordadas. La persona es ya un valor absoluto sobreentendido y la ideología que la pregona, el personalismo, es hoy el pensamiento dominante. El personalismo ocupa ahora el lugar del humanismo, pero no lo ha sustituido ni desplazado: ha ocupado su corazón, pues el hombre del humanismo es la persona del personalismo.

El «humanismo», en su clásica expresión, dice de un movimiento que, originado en el Renacimiento, alcanzó su cima en el Iluminismo (4); y si bien pueden hallarse anteriores registros en la historia, lo mismo que posteriores confirmaciones, es ese período de tres o cuatro siglos el de su apogeo. Si es cierto, como afirmó Heidegger, que el humanismo es una afirmación de la esencia que define la *humanitas*, el ser hombre (5), podemos constatar que los humanistas han dado diferentes respuestas a lo largo del tiempo: el pensar, el hablar, el fabricar, el poseer un alma espiritual, el existir, etc. Ahora bien, desde comienzos del siglo XX empezó a concebirse esa *humanitas* como el ser «persona». Por eso el enemigo del humanismo no es el personalismo sino el antihumanismo (6).

(2) Me refiero a *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane, 2007, trabajo de Danilo CASTELLANO que citaré con largueza.

(3) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «El personalismo, de la modernidad a la posmodernidad», *Verbo* (Madrid), núm. 463-464 (2008), pág. 313-337.

(4) Tony DAVIES, *Humanism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997; Thomas MOLNAR, *Christian humanism. A critique of the secular city and its ideology*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1978.

(5) Martin HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus* [1947], edición en castellano: *Carta sobre el humanismo* Madrid, Alianza, 2000.

(6) Cfr. DAVIES, *Humanism*, cit., cap. 2; y Kate HOPER, *Humanism and anti-humanism*, Londres-Melbourne-Sydney-Auckland-Johannesburgo, 1986.

Al apropiarse del concepto de persona, el humanismo devino en personalismo, y éste se presenta como la culminación teórica y práctica también (por sus consecuencias morales y jurídico-políticas) del humanismo. El personalista E. Mounier lo expresa al escribir que «la existencia personal es el modo específicamente humano de la existencia» (7). Aparentemente, desde este momento, se habría zanjado una larga disputa entre los humanistas (8), ya que la noción primaria de persona no suscita, conceptualmente, ninguna perplejidad, pues en el lenguaje corriente persona y ser humano son correferenciales, se implican mutuamente, son los mismo (9).

Sin embargo, una vez el humanismo se ha travestido de personalismo, las dificultades reaparecen al tratar de alcanzar un común concepto de persona. Lo que sucede es que, más allá del tratamiento vulgar, las definiciones hodiernas de la persona ya no parten de la tomasiana, venida de Boecio (10),

(7) Emmanuel MOUNIER, *Le personalisme* [1949], 7^e ed., París, PUF, 1961, pág. 11.

(8) El humanismo clásico se preguntó por la situación del hombre en el mundo (*conditio humana*) y afirmó la superioridad del individuo en razón de su dignidad (*dignitas hominis*). El humanismo moderno progresó hasta concebir al hombre como un sujeto autónomo emancipado de toda atadura, en especial la religiosa. Desde la Ilustración se radicalizó esta emancipación hasta llegar a un humanismo sin Dios. En el siglo XX, la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger (1889-1976) plantea la despedida de toda forma de humanismo, desde que supone una determinada esencia del hombre, y lo que el hombre sea es algo a revisarse según el destino del Ser que se tiene en cada época. Jean-Paul Sartre (1905-1980), en un escrito de 1947, llamó humanismo a su existencialismo, porque no existe una naturaleza del hombre, ni un Dios que la haya hecho, sino sólo el hombre que se hace a sí mismo en su existencia en busca de su esencia. De cara a estos humanismos ateos, enfrentados al cristianismo y a la religión, nace un «humanismo cristiano» que se convierte en «personalismo». Entonces, el Vaticano II podrá asegurar, en la Constitución *Gaudium et Spes* [1965], que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana» (núm. 25.1), y en su virtud, que «todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (núm. 12.1).

(9) Gérard LENCLUND, «Être une personne», *Terrain* (París), núm. 52 (2009), pág. 4.

(10) El tema no es central a nuestro propósito, remito a Francisco CANALS VIDAL, *Para la metafísica de la persona: substancia, acción, relación*, mimeo (disponible en www.riial.org/espacios/sitio/subacrel); Leopoldo Verbo, núm. 593-594 (2021), 273-302.

sino que son tantas y tan diversas que se ha hecho azaroso compatibilizarlas. No son ya nociones substanciales sino «funcionales» (11).

El personalismo moderno no se funda en la metafísica escolástica sino que ha crecido al amparo de la Modernidad, lo que significa que para comprender a la persona no parte del «ser» sino del «devenir», de la libertad moral del individuo. Su deuda no es con Aristóteles, sino con Kant, Jacobi, Hegel, Schelling, etc. (12) Y, en los últimos años, el personalismo hereda a Nietzsche y Heidegger, entre otros, y suele presentarse como superación del humanismo (13).

Las personas y el personalismo

Habiéndose generalizado el discurso personalista, estamos dispuestos a atribuir, sin dudarlo, la condición de persona con bastante ligereza y largueza, aunque «las condiciones necesarias y suficientes para su atribución permanecen, por lo menos, disputadas, sino incluso por descubrir, si se puede [atribuirlas]» (14). No queremos aquí y ahora solucionar este entripado filosófico sino, más bien, dar cuenta de algunos rasgos fenomenológicos que caracterizan a la persona y definen al personalismo. Comencemos por este último.

Inicialmente creo útil valerme de un recurso básico: los diccionarios y las enciclopedias de filosofía que muestran una notable concordancia a la hora de definir al personalismo. Así se dice que personalismo «es toda doctrina que

Eulogio PALACIOS, «La persona humana», *Verbo* (Madrid), núm. 495-496 (2011), págs. 401 y ss.; y Victorino RODRÍGUEZ, «Metafísica de la persona humana», *Verbo* (Madrid), núm. 287-288 (1990), págs. 979-1000.

(11) Vittorio POSSENTI, «Concezione sostanziale e concezione funzionale della persona nella filosofia contemporanea», *Espíritu* (Barcelona), núm. LXII/146 (2013), págs. 375-394; y Juan Manuel BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2007, cap. 3: «Segundo debate: tomismo versus personalismo».

(12) Cfr. Jan Olof BENGTTSSON, *The worldwide of personalism. Origins and early development*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

(13) Félix DUQUE, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* [2002], Madrid, Taurus, 2006; y Bart NOOTEBOOM, *Beyond Humanism. The flourishing of life, self and other*, Hampshire y Nueva York, Palgrave MacMillan, 2012.

(14) LENCLUND, «Être une personne», *loc. cit.*, pág. 6.

sostiene el valor superior de la persona frente al individuo, a la cosa, a lo impersonal» (15). Traducción: no lo particular sino lo universal. El personalismo afirma que la persona es la verdad ontológica, lo ontológicamente definitivo o fundamental (*ontological ultimate*) (16), pues toda realidad es, en el fondo, personal (17); y por eso la persona, humana o divina (incluso la animal), posee primacía en el universo (18).

Es decir, el personalismo sostiene que la realidad primaria, fundamental, suprema, de lo existente, es la persona; que todo se ordena a la persona que es como un fin para sí misma, de modo que la distinción jerárquica en lo existente es dirimida con una sencillez ramplona: o se es persona o no se es.

Ahora bien, ¿qué se entiende por persona? Las distintas definiciones de persona concuerdan en el reconocimiento de tres rasgos esenciales: la razón, la individualidad (en el sentido de la perspectiva de primera persona, el «yo») y la conciencia (19). Al reunirlos, se dice que persona es quien posee «capacidad (moral) de actuar; razón o racionalidad; lenguaje, o las habilidades cognitivas que el lenguaje puede confirmar (tales como intencionalidad y autoconciencia); y la habilidad de entablar relaciones satisfactorias con otras personas» (20). La idea de persona, en suma, denota libertad moral, fundada en la racionalidad, que importa conciencia de sí e intencionalidad; y comunicabilidad, que es tanto como la capacidad de abrirse a las otras personas, por el lenguaje o la acción (21). Y todo ello dando por sentada la

(15) José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 5ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1964, t. III, pág. 405.

(16) John H. LAVELY, «Personalism», en Donald M. BORCHERT (ed.), *Encyclopedia of philosophy*, 2ª ed., Farmington Hill, MacMillan/Thompson Gale, 2006, v. VII, pág. 233.

(17) C. F. DELANEY, «Personalism», en Robert AUDI (ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy*, 2ª ed., Nueva York, Cambridge University Press, 1999, pág. 661.

(18) A. R. LACEY, *A dictionary of philosophy*, 3ª ed., Nueva York y Londres, Routledge, 1996, pág. 250

(19) Michael F. GOODMAN, «Persons», en BORCHERT (ed.), *Encyclopedia of philosophy*, cit., VII, pág. 238.

(20) Edward JOHNSON, «Personhood», en AUDI (ed.), *The Cambridge dictionary of philosophy*, cit., pág. 662

(21) FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, cit., III, pág. 402-405.

posesión de un cuerpo, que es lo que diferencia a la persona de las cosas y los espíritus no encarnados (22).

Ergo, en Dios no hay personas –como entiende la teología con base en la Revelación– porque Dios no es espíritu encarnado sino espíritu puro. Lo apunto para destacar lo ya dicho: el abandono de la concepción clásica de la persona que se elabora fundamentalmente en sede teológica para explicar la encarnación del Verbo.

En lo dicho, hay dos elementos o rasgos que resaltar: la conciencia de la persona, que es conciencia de sí o autoconciencia (que encubre la racionalidad personal); y la comunicabilidad o relacionalidad constitutiva de la persona y su conciencia.

En cuanto a lo primero, el aporte de Locke a la idea moderna de persona ha sido clave. Para el ilustrado inglés la persona no consiste en una identidad de substancia –como clásicamente se ha entendido desde Boecio– sino en una «identidad de conciencia» (23). La persona no se dice tal por el alma espiritual, pues ésta únicamente puede tener conciencia de las acciones y de las experiencias de la persona a la que pertenece, por lo que ninguna persona podría concebirse a sí misma como la persona perteneciente a otro (24). De ahí que la persona se caracterice por la autoconciencia, la libertad, la autonomía, la autoposesión, la autodeterminación, etc., toda esa catarata de términos que se emplean para definirla en estos días (25).

(22) LACEY, *A dictionary of philosophy*, cit., pág. 250.

(23) JOHN LOCKE, *An essay concerning human understanding* [1690], en *The Works of John Locke*, Londres, Thomas Tegg-W. Sharpe and Son-G. Offor; G. and J. Robinson-J. Evans and Co., 1823, II, XXVII, § 10 (v. II, pág. 56): «Porque como es el mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, de ello solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscripta a una sola substancia individual o que pueda continuarse en una sucesión de diversas substancias».

(24) A mi juicio quien ha destacado la trascendencia de la idea de persona en Locke para la política y el derecho, es Michael P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pág. 277-286.

(25) No es de asombrarse que esta contribución de Locke haya pasado al idealismo alemán (Kant, Hegel), transferida a la fenomenología (Husserl, Scheler) y volcada finalmente al personalismo cristiano de, por caso, Karol Wojtyła.

Tales atributos de la persona se han incrementado en el siglo XX cuando se añadió la «comunicabilidad» o relacionalidad, es decir, una nota social o comunitaria, con la finalidad de evitar a los riesgos del individualismo: la persona es, constitutivamente, un sujeto capaz de relaciones, es relacional, en el sentido de que su libertad está llamada a abrirse al descubrimiento de las otras personas y a darse o donarse a ellas. No se está frente a la clásica noción de sociabilidad del hombre sino ante la concepción de la persona, su identidad y su conciencia, constituidas o formadas en y por la relación.

Partiendo de sí misma, la persona se realiza (se hace tal) en la medida que entra en relaciones personales, cuando se relaciona con otros dándose a sí misma. No se es persona sino en la medida que al darse o donarse a los demás se constituye la persona en virtud de ello. Luego, la identidad personal –afirma Crittenden– «está constituida tanto por la autonomía personal como por las relaciones constitutivas. La persona se constituye por el yo independiente y por los otros yo. Es, por consiguiente, un individuo compuesto (*a compound individual*)» (26).

Individualismo, liberalismo y personalismo

La libertad, la autonomía (moral), la autoconciencia (psicológica), la autodeterminación (jurídico-política), estos y otros caracteres de la moderna idea de la persona ponen en duda que el personalismo sea verdaderamente una superación del individualismo. ¿El concepto de persona del personalismo ha podido traspasar el umbral individualista del liberalismo?

Danilo Castellano ha examinado a fondo la cuestión (27). Su tesis puede sintetizarse en estos términos: el personalismo es una ideología contemporánea, pero esta contemporaneidad no alcanza a borrar su conexión lógica e ideológica con el liberalismo. En consecuencia, puede

(26) Jack CRITTENDEN, *Beyond individualism. Reconstituting the liberal self*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1992, pág. 5. Más o menos algo semejante dirán los partidarios del «personalismo comunitarista», de Mounier o Maritain a Juan Pablo II y sus repetidores.

(27) Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit.

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 (del pensamiento débil), que concibe a la persona como el propio proyecto vital (28). Entre el ayer y el hoy, lo que se continúa es la idea de la persona identificada con la conciencia, su subjetividad jurídica formal, con el sujeto que tiene derecho a tener derechos, cuya precisión remite, en definitiva, a la persona misma que los pretende (29).

La investigación de Castellano comprueba que el personalismo no sólo no ha superado los postulados liberales, sino que es «una forma radical del liberalismo» en el sentido de que refuerza el individualismo y lo efectiviza y realiza plena y universalmente. La persona del liberalismo respondía a la ideología del individuo propietario de derechos en el estado de naturaleza que, al constituir la sociedad civil por un contrato social, debían serle reconocidos por el Estado. Ahora, en la actual versión personalista, 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 ella quiere y demanda. Al pasar del derecho como propiedad al derecho como pretensión, no se hace sino progresar en el individualismo. En ambos casos el ordenamiento jurídico ha de garantizar la condición formal y substancial de la igualdad en la diversidad y a la diversidad de las opciones individuales o sociales (30).

Castellano, en su examen, 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, con independencia de lo que se elija (31). El segundo, que esta autodeterminación es imposible sin la asistencia del Estado, porque las libertades se demandan

(28) *Ibid.*, pág. 5.

(29) *Ibid.*, pág. 9.

(30) *Ibid.*, pág. 11.

(31) Sobre los derechos como reivindicación de una libertad negativa, véase Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

al Estado ya como reconocimiento de un estatus personal anterior, ya como infaltable auxilio a la realización del proyecto personal cualquiera sea.

El examen lleva a dos corolarios. Primero, el desquiciamiento del orden jurídico, pues el derecho —el ordenamiento jurídico—, limitado a la tarea de garantizar toda clase de libertades, es un derecho sin razón, es decir arbitrario, pues carece de un criterio normativo de responsabilidad (32). Segundo, la anarquía política, el quiebre de la sociedad por «la institucionalización del principio de la guerra», pues el estado de naturaleza (su ficción) subsiste al interior del Estado que se convierte en agente de la anarquía, garante de la guerra (33), lo que ya no es ficción. Nihilismo y totalitarismo son dos caras de la misma moneda acuñada por el liberalismo y mantenida en circulación por el personalismo.

Por cierto que el núcleo a demostrar es que el personalismo continúa el itinerario individualista liberal, y en un doble sentido: en sede jurídico-política, porque los derechos del personalismo remedan y agudizan las libertades negativas; y en sede metafísico-antropológica, porque el individuo del liberalismo subsiste en la persona del personalismo. Siendo lo primero una consecuencia de lo segundo, la perspectiva metafísica es fundamental. La comprobación se encuentra en la revista que Castellano hace de las más importantes versiones del personalismo.

Metafísicas personalistas

Si comenzamos por Emmanuel Mounier (34), el proceso de desubstancialización de la persona (su funcionalidad)

(32) Cfr. Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010; ampliado y con comentarios en Danilo CASTELLANO, *Ordine etico e diritto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011.

(33) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» ...*, 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», en *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, pág. 125; y «Questione cattolica e questione democristiana», en *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pág. 145.

(34) Cfr. Emmanuel MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire* [1934], París, Éditions du Seuil, 1961; *Manifeste au service du personalisme*

es evidente: no hay ontología 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. Castellano subraya que en ello está la raíz liberal de Mounier, en su identificación de libertad con subjetividad y personalidad, en la presentación 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 (35). Algo semejante podría decirse de Luigi Stefanini quien, si bien se separa de Mounier, continúa la tendencia que, metafísicamente hablando, socava el ser de la persona, pues Stefanini la entiende como conciencia de sí en tanto que unidad viviente, conciencia que proviene del acto de ser y no a la inversa (36).

En la mayoría de los autores personalistas se observa la inversión del aserto metafísico según el cual el obrar sigue al ser, *operari sequitur esse* (37), pues el sujeto, la persona, es la condición de su hacer u operar, no como, al contrario, creía Sartre, que somos actividad y no la condición de ésta; que nos hacemos en el hacer, como repiten hoy los personalistas.

El problema planteado no lo resuelven las versiones católicas del personalismo, de un Karol Wojtyła (38) o de un Romano Guardini (39). Considerando las ideas de Wojtyła se encuentra una desviación del tomismo hacia las tendencias filosóficas de la subjetividad y la interioridad (la feno-

[1936], París, Éditions du Seuil, 1961; *Qu'est-ce que le personnalisme?*, París, Éditions du Seuil, 1947; y *Le personnalisme*, cit. Una selección de textos, en Emmanuel MOUNIER, *El personalismo. Antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002.

(35) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., págs. 30-38.

(36) *Ibid.*, págs. 38-42.

(37) Por ejemplo, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I, II, q. 4 a. 5 ob. 2.: *nihil operatur nisi secundum quod est ens in actu*.

(38) Cfr. Karol WOJTYŁA, *Persona y acción*, Madrid, BAC, 1982; *Mi visión del hombre*, Madrid, Palabra, 1998; *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, 4ª ed., Madrid, Palabra, 2005; etc.

(39) Cfr. Romano GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* [1939, 1962, 1988], edición española: *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid, Ed. Encuentro, 2000.

menología y el existencialismo), oponiendo naturaleza –la esencia actualizada– a persona, que se piensa como la propia existencia individual, lo particular, y que conduce a difíciles interpretaciones entre el ser como esencia y la persona como acto de ser (40). Tampoco lo remedia Guardini, con su estructuralismo espiritualista y la tesis de la alteridad o diálogo entre mundo y persona, relación en el cual la persona refiere la individualidad viviente determinada por el espíritu y significa la propiedad de uno mismo, esto es, la pertenencia de la persona a sí misma (autoposesión), que no puede ser usada por ninguna otra persona (lo había dicho Locke) porque ella es su mismo fin (repitiendo a Kant), una criatura espiritual en diálogo con el mundo (41).

La pesquisa de Castellano del concepto de persona continúa en otros filósofos católicos, como Michele Federico Sciacca y Jacques Maritain (42), en quienes subsiste el dualismo entre naturaleza humana y persona, o individuo y persona, repitiendo el error que en el tomismo se conoce como «personalista», acertadamente objetado en su momento por el padre Julio Meinvielle y el filósofo Charles de Koninck, entre otros (43). El concepto de persona tampoco es esclarecido por Giuseppe Martano –que dialécticamente combina idealismo y existencialismo– ni por Cleto Carbonara –cuyo personalismo se opone a toda objetividad metafísica trascendente (44).

(40) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., págs. 42-47.

(41) *Ibid.*, págs. 48-54.

(42) Cfr. Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral* [1936], traducido al español: *Humanismo integral*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1968; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Nueva York, Éd. de la Maison Française, 1942; *Christianisme et démocratie* [1943], edición en castellano: *Cristianismo y democracia* Buenos Aires, La Pléyade, 1971; *Principes d'un politique humaniste* [1944], traducción al español: *Principios de una política humanista*, 2ª ed., Buenos Aires, Ed. Difusión, 1969; *La personne et le bien commun* [1946], versión española: *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1968; etc.

(43) Julio MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948; y Charles de KONINCK, *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Montreal, Éd. de l'Université Laval-Éd. Fides, 1943. Vid. CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, cit., págs. 54-60.

(44) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., págs. 60-62.

En suma, cualquiera sea la filosofía que lo 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 Castellano tiene razón cuando concluye que el personalismo es un *flatus vocis*, carente de precisión metafísica, al servicio las ideologías de los derechos humanos, pues su nombre es invocado por cualquiera filosofía (45). La clave de lectura del personalismo –insiste Castellano– está en el Iluminismo que raigalmente lo informa, de allí que sea una forma particular de individualismo, en tanto que la relación entre individuo y Estado se concibe en términos antitéticos o instrumentales, relación en la que el Estado siempre acaba subordinado al individuo (46).

Luego, es obvio que el personalismo esté íntimamente relacionado con la ideología de los derechos del hombre, entendidos como libertades negativas. Siendo así, carece de todo concepto de justicia y de juridicidad, como ésta no sea la libertad individual en sí misma, en conflicto con la autoridad y/o el poder. Para fundar el orden jurídico sólo nos queda el querer, es decir, la voluntad y el consenso, como en Hobbes, Locke y el séquito de contractualistas de todo tiempo (47). El personalismo, como se anticipó, desquicia el orden jurídico y es la causa próxima de la anarquía política, del nihilismo y del totalitarismo, pues es imposible fundar un orden de convivencia justo en una voluntad ontológicamente indeterminada, que sólo se afirma en la autodeterminación del sujeto de voluntad, de la persona que quiere y reclama para sí los derechos que sirven a la realización de su querer. De donde el pensamiento jurídico y político moderno se vuelve operativo en el sentido de funcional: servil a la libertad de autorrealización personal, en la que culminan la autonomía moral (la dignidad personal) y la autodeterminación político-jurídica.

Si del impugnador Castellano pasamos a los epígonos, los personalistas, la revelación es la misma, esto es, que la

(45) *Ibid.*, págs. 62-63.

(46) *Ibid.*, págs. 65-67.

(47) *Ibid.*, págs. 74-75.

persona, en la intelección moderna, es un *flatus vocis*, una palabra cambiante según quien la use. Basten dos ejemplos.

Jacques Maritain, por caso, en los «Preliminares» del opúsculo *La persona humana y el bien común*, advertía la existencia de una pluralidad de corrientes personalistas encontradas, tratando él de aportar una síntesis que pretendía de tomista o cuando menos cristiana (48). Más actual, el vulgarizador Juan Manuel Burgos, en un intento de relevar las más diversas expresiones del personalismo y demostrar su suficiencia filosófica, no tiene empacho en llamar personalistas a autores tan dispares como Sartre y Maritain, Mounier y Buber, Zubiri y Fromm, Heidegger y Wojtyła, etc. (49)

Luego de este panorama, es oportuno establecer alguna certeza para reanudar el periplo. La noción de persona en el personalismo varía de autor en autor y de escuela en escuela, es cierto, pero hay un meollo que permanece firme: la persona –sea experiencia, conciencia y/o razón, sea habla, libertad y/o donación, que de aquéllas dan cuenta– es un absoluto (50), un todo, un fin en sí mismo, al que sirven el derecho y la sociedad, dotada por consiguiente de derechos y de libertad (51), pues la persona humana, en el fondo, no es más que creatividad o libertad, y libertad entendía como autonomía y/o voluntad de autodeterminación, libertad como libre determinación de sí.

(48) MARITAIN, *La persona y el bien común*, cit., págs. 7-11. La cita parcial, a veces truncada y otras tergiversada, de los textos del Aquinate, lo mismo que su interpretación por Maritain, no sólo no son científicamente académicas, tampoco son moralmente honestas.

(49) Juan Manuel BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid, Ed. Palabra, 2000; *Introducción al personalismo*, Madrid, Ed. Palabra, 2012. Burgos, autor de numerosas obras de desigual valor, es un maestro personalista que impulsa la Asociación Española de Personalismo. Su sitio web es personalismo.org.

(50) Se ha llegado incluso a querer ampliar los trascendentales medievales e incorporar a ellos la persona, introduciendo entonces los «trascendentales personales». Véase Leonardo POLO, *Antropología trascendental*, t. I: *La persona humana*, 3ª ed.; y t. II: *La esencia de la persona humana*, 2ª ed., Pamplona, Eunsa, 2010.

(51) Gonzalo IBÁÑEZ SANTA MARÍA., *Persona y derecho en el pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, 1984, pág. 14.

La persona como un todo es la clave de bóveda del personalismo (52), persona que posee un valor singular, una dignidad superior, único ser abierto a la experiencia y a la comunicación, libre, forjador de su destino y hacedor de su propia personalidad. En virtud de ello, la persona posee una naturaleza proteica, mejor aún, no tiene naturaleza (un estatuto ontológico determinado) sino que es inconstante, moldeable libremente, sin sujeciones teleológicas ni estructuras ópticas y/o morales inalterables y universales, sino esencialmente libre y «creativa» (53). Mounier hizo célebre la distinción entre «persona» (dimensión óptica) y «personalidad» (dimensión creativa), como quien distingue entre naturaleza y proyecto libre de realización, entre ser y devenir, entre esencia y proceso (54).

3. Posmodernidad y personalismo

El personalismo en la posmodernidad

La posmodernidad ha celebrado «la muerte del sujeto» (55), óbito que pone en tela de juicio la subsistencia del personalismo (56). ¿Podemos seguir hablando de personalismo cuando la persona se diluye hasta desaparecer en un permanente devenir? ¿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 anuncio

(52) Según Jean Lacroix, un kantiano, lo común al personalismo en sus diversas manifestaciones es la afirmación de la persona como totalidad, que tiene primacía sobre las necesidades materiales lo mismo que sobre los aparatos colectivos. *Apud* CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., pág. 30.

(53) Juan Manuel BURGOS, «Sobre el concepto de naturaleza en el personalismo», *Espíritu* (Barcelona), núm. LIV/132 (2005), págs. 295-312; y *Repensar la naturaleza humana*, cit., cap. 4: «Naturaleza y persona».

(54) MOUNIER, *Le personalisme*, cit., cap. IV.

(55) Es muy interesante la reconstrucción del contexto histórico ideológico, en torno al «Mayo francés», que sobre la muerte del sujeto realizan Luc FERRY y Alain RENAUT en *La pensée soixante-huit 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard, 1988.

(56) En lo que sigue me he valido de los capítulos 3 y 4 de un libro en prensa, titulado *¿Posmodernidad o Modernidad?*

y relato? Las teorías de la posmodernidad, destruida la ontología y la teleología que le es implícita, insisten, siguiendo a Heidegger, que el ser no es sino que acaece o sucede, «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, representaciones, narraciones de fragmentos de una biografía que es «escribiéndose», de una vida que consiste en vivirla (57).

Sin embargo, la posmodernidad no importa un desafío a la ideología personalista. Tal como afirma Touraine (58), el sujeto posmoderno se ha subjetivado, esto es, se ha deslizado de formas preconcebidas de ser, no está sujeto ni a lo natural ni a lo sobrenatural, no hay ontología alguna que lo explique, está abierto a toda experiencia emancipatoria que pueda generar la propia subjetividad. El sujeto posmoderno más que el arquitecto de un orden ideal, es «una fuerza de liberación», en palabras de Touraine.

Incluso en el giro posmoderno, y a pesar de él, el personalismo acompaña y explica la disolución del yo. En la posmodernidad el individuo, la subjetividad, es una construcción, es decir, es un proyecto de autoconstitución (59), por lo que el personalismo justifica la experiencia cultural de una identidad personal que es materia de elección o reflexividad. Las identidades electivas posmodernas son un despliegue histórico del personalismo, porque éste no da por sentada ninguna identidad anterior que se realiza o alcanza.

La filosofía del devenir, que se exalta en la posmodernidad, está implícita o explícita en el personalismo. Castellano encuentra que en el personalismo se exalta la «precariedad»

(57) Gianni VATTIMO, «La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger», en *Etica delle interpretazioni* [1989], vertida al español: *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 1992, págs. 115-142; del mismo, *La fine della modernità* [1985], traducción castellana: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986.

(58) Alain TOURAINE, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents* [1997], edición castellana: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Buenos Aires, FCE, 1998, págs. 82-83, 90.

(59) Ulrich BECK, *Die Erfindung des politischen* [1993], edición en castellano: *La invención de lo político*, Buenos Aires, FCE, 1999, págs. 129-133; Jürgen HABERMAS, *Die postnationale Konstellation* [1998], versión española: *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000, pág. 111.

de la persona (60), y Richard Rorty confirma el aserto al decir que la persona es pura «contingencia».

Persona y contingencia

El punto es capital. «Contingencia» (61), en el discurso de Rorty y otros filósofos hodiernos, es el antónimo de «universalidad» o universalismo. Recitar la contingencia de la persona importa definirla por la distintividad (lo particular), la discontinuidad (como irrupción e interrupción), la insatisfacción, la movilidad (el devenir), la accidentalidad (no la substancia) y la libertad (la voluntad). La contingencia niega que en la persona haya algo que se predique como su fijeza, su firmeza, su continuidad, su necesariedad, en una palabra, algo que sea una esencia.

Afirmar la contingencia del «yo» es tanto como negar el concepto de hombre o de persona en el sentido de que exista algo común a los hombres o las personas (salvo, por cierto, el proceso de personalización); 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. Contingencia se asimila a particularidad, que es lo opuesto a la universalidad de una esencia común a las personas.

Por lo tanto, la contingencia importa la «autonarración del yo», la historicidad de la persona en contraposición a una verdad (el ser) que la trasciende. La contingencia del yo, en suma, es la negación del concepto y del lenguaje familiares (metafísicos), que son desplazados por la metáfora y el lenguaje inhabitual (personales por particulares) a través del cual ese yo que se crea a sí mismo, se expresa de modo singular y propio.

Para evitar equívocos, la historicidad del yo, entendida como contingencia, no significa que el yo se afirma en la historia (o que la persona existe históricamente); significa la liberación de nuestro pasado, es decir: la autenticidad, la originalidad. El «yo» es siempre una decisión actual del yo,

(60) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., págs. 81-82.

(61) RICHARD RORTY, «La contingencia del yo», en *Contingence, irony and solidarity* [1989], traducción al castellano: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, págs. 43-62.

no una continuidad prudente de algo dado. El yo, la persona, no actualiza una potencia, no la pone en acto en un momento histórico, sino que sea crea a sí misma en cada acto. La persona no es un resultado, es un proyecto; no es una naturaleza o esencia, es contingencia, por lo mismo inessential, insubstancial, no natural. La persona es permanente movimiento de personalización, proceso inacabado e inconcluso de hacerse. La persona se ha convertido en lo que el personalismo había dicho de ella: algo vacío que se llena a voluntad de lo vaciado. Y por su capacidad de vaciarse y llenarse por sí misma, que en eso consiste su libertad, la persona goza de «dignidad».

La deriva posmoderna del personalismo (62) responde plenamente a su raíz protestante y su impronta gnóstica (63). En efecto: si la primera reforma, la de la herejía protestante, privatizó la salvación espiritual, haciendo sacerdote a cada individuo y convirtiendo a la conciencia individual en el juez de la ley; la reforma actual, desarticulado todo camino de redención, renuncia a la salvación en términos de eternidad, convencida de que no hay más horizonte vital que la misma existencia en el mundo. Aquélla, la Reforma, exaltó la conciencia individual; ésta, la Revolución subsiguiente, afirmó la voluntad individual; una prohió y la otra glorificó la libertad del individuo, de la que nacen los derechos humanos, entendidos ahora, en palabras de 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» (64). No otra es la esencia del liberalismo, ahora presentado como autorrealización personalista y/o posmoderna.

El padre del personalismo acuñó una idea categórica al escribir que «el derecho de pecar, es decir de rehusar su

(62) No se trata, es obvio que no, de sostener que los seguidores de la posmodernidad, en cualquiera de sus versiones, sean personalistas. Lo que intento es mostrar las evidencias que ligan las tesis personalistas con las ideas posmodernas acerca del hombre o lo humano, incluso lo poshumano.

(63) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., págs. 13 y 157.

(64) Zygmunt BAUMAN, *In search of politics* [1999], edición en castellano: *En busca de la política*, Buenos Aires, FCE, 1999, pág. 166.

destino, es esencial al pleno ejercicio de la libertad». Lo he dicho en otra oportunidad: lo que llama la atención en la frase de Mounier no es la confirmación del derecho a pecar (aunque sea insólito decir que hay un derecho al pecado), sino lo que éste implica, el *non serviam*: la libertad de negar el destino (nuestra naturaleza, incluso la biológica), de rechazar lo establecido (el orden moral y social), de repudiar el mundo que nos somete y determina (la tradición), la libertad de sacudirnos el pasado y apropiarnos del futuro (el progreso). 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*» (65).

La persona posmoderna está inscrita en un proceso de autocreación en el que, al decir de Rorty, la estrategia no cambia: «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» (66). Las propias palabras de Rorty develan la pobreza de su planteo voluntarista, ya que 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 (67). Es una trampa, un camuflaje, imágenes provistas por un artificio sofisticado para esconder la vaciedad del yo, de la persona.

Personalismo y constructivismo

En estos tiempos se insiste en el carácter postradicional de nuestras sociedades (68), en el sentido de que ya nada se

(65) MOUNIER, *Le personalisme*, cit., págs. 13 y 10.

(66) RORTY, «La contingencia del yo», *loc. cit.*, pág. 61.

(67) RICHARD RORTY, «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en GIANNI VATTIMO (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, págs. 31-61.

(68) ANTHONY GIDDENS, «Vivir en una sociedad postradicional», en ULRICH BECK, ANTHONY GIDDENS y SCOTT LASH, *Reflexive modernization politics. Tradition and aesthetics in the modern social order* [1994], traducción al castellano: *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza, 1997, cap. 2.

puede aprender de un pasado que ha sido superado o se ha evaporado, según se vea. Esta fluidez del tiempo y de las narraciones se ha convertido en un factor decisivo a la hora de explicar la fragmentación de sujeto, su carencia de centro, su hechura de retazos.

Lo que el marxista F. Jameson ha llamado «crisis de historicidad» quiere explicar la muerte de la ideología burguesa del sujeto al subrayar la incapacidad de éste para procesar la historia misma, ante el auge de una cultura de imágenes fluidas y rápidas, que lo aprisionan en el presente y lo aíslan del pasado (69). Este aspecto, el presentismo absorbente, influye en el devenir del personalismo. Las sociedades de la época posmetafísica y del pensamiento débil, las sociedades sin raíces y sin horizontes, no tienen nada a qué atenerse. Una vez quebrada la cadena de la temporalidad, el sujeto no puede encontrar la explicación de su identidad personal en el pasado: debe construirla él mismo cotidianamente, sin arraigo ni herencia. Cada uno se las arregla por sí solo y como puede, porque cada persona es su propio proyecto existencial. El hombre posmoderno debe construirse una biografía, debe narrarse. El personalismo en la posmodernidad se pliega así al constructivismo voluntarista moderno.

De los muchos casos que podrían considerarse, expondré la teoría sociológica de Anthony Giddens. Explica Giddens que el hombre de hoy se va haciendo a medida que reacciona ante las circunstancias y aprende de ellas. A esto llama la «reflexividad del yo», y lo formula como una nueva ley ontológica: «No somos lo que somos, sino lo que nos hacemos» (70). La identidad personal debe entenderse al igual que una autobiografía o un relato que escribimos y en la que nuestros planes de vida van acomodándose a las demandas de tiempo y lugar, impulsados por la autenticidad, que es la fidelidad a

(69) Frederic JAMESON, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism* [1991], editado en español como *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996.

(70) Anthony GIDDENS, *Modernity and self-identity. Self and society in the late Modern Age* [1991], edición española: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995, pág. 99. Reténgase lo ya dicho: en las corrientes personalistas, como ahora en las posmodernas, el obrar no sigue al ser, el obrar hace al ser.

uno mismo (71). No hay naturaleza humana, algo dado que llamar hombre o mujer: al contrario, la reflexividad afirma «la creación refleja de la identidad del yo» (72), la autonomía de la persona que se hace a sí misma (73).

La reflexividad de la vida humana se convierte en una fábrica de identidad. Y en la construcción de la identidad personal el cuerpo tiene un papel vital. Diferenciándose de Ch. Foucault, que tomaba al cuerpo como un objeto pasivo fuera del placer o del dolor, Giddens cree que el cuerpo participa activamente en la construcción del yo; es más, escribe que «la reflexividad institucional de la vida moderna se centra en el cultivo –casi podría decirse en la creación– del cuerpo». Al asumir nuestro cuerpo en la construcción de la identidad se nos llama a aceptar que «el cuerpo es un objeto» en el que habitamos, un objeto que no está determinado de antemano, sino abierto al diseño que cada uno quiera darle (74). Esta teoría despeja el camino a un poshumanismo que definirá al sujeto poshumano de la misma manera: diseño abierto a la interrelación con todo lo existente (75).

El cuerpo no es un objeto que simplemente se acepta y se lleva conforme a ritos y costumbres, normas preestablecidas, morales, jurídicas o religiosas; es el punto de apoyo del proyecto de construcción de la identidad personal, sometido también a la reflexividad: lo cambiamos, acomodamos y rehacemos conforme nuestros planes de vida, según vamos escribiendo nuestra biografía. Si cada individuo, en la elaboración de su propia identidad, puede optar entre diferentes

(71) Lo cual es una rareza, pues ¿qué significa ser fiel a uno mismo, si el yo no es sino un hacerse, si no es algo dado sino autoconstruido y siempre en proceso de autoconstrucción? Será la fidelidad a lo pasajero y cambiante, a lo contingente y fluido; *ergo*, la fidelidad a nada más que el propio querer.

(72) Es la idea que hemos visto ya expuesta por Crittenden (véase el texto de la nota 26) del individuo como un compuesto de su conciencia y de la conciencia de los otros sobre él.

(73) GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo*, cit., págs. 112-121

(74) *Ibid.*, págs. 128-130 y 132.

(75) Lo estudio en mi trabajo «La progresiva destrucción de la naturaleza y la naturaleza humana. Sobre el transhumanismo y el posthumanismo», en Miguel AYUSO (ed.), *¿Transhumanismo o poshumanidad? La política y el derecho después del humanismo*, Madrid, Marcial Pons, 2019, págs. 49-81.

estilos vitales, lo mismo cabe decir del cuerpo o tal vez especialmente del cuerpo. En la posmodernidad, el cuerpo no es algo dado, es un objeto que está haciéndose, como la persona misma. En palabras de Giddens: «Aunque el desarrollo del cuerpo se haya de efectuar a partir de una diversidad de opciones de estilo de vida, decidir entre varias alternativas no es en sí una opción sino un elemento inherente a la construcción de la identidad del yo» (76). Si el yo no está dado, el cuerpo tampoco lo está; el cuerpo, como el yo, se hace o deshace a voluntad.

El constructivismo antropológico del personalismo significa, en las tesis posmodernas, la electividad del yo, la electividad de nuestro cuerpo, la electividad de nuestra biografía, la electividad de nuestra sexualidad, la electividad de todo lo que sea relevante a la persona. Además, todas estas elecciones son reversibles: podemos deshacernos de ellas y adoptar otras, sin importar las consecuencias. El derecho, la política y la ciencia sirven de instrumento a la deconstrucción del sujeto, a la disolución del yo, cuya única y endeble firmeza es su cuerpo, concebido también de una manera plástica, contingente, modificable a voluntad (77).

Derechos humanos: autonomía y dignidad personales

Lo dicho había sido advertido ya por Castellano cuando retomó la idea del «hombre modular», introducida por el sociólogo Ernest Gellner, idea que posee la virtud de apuntar a un sujeto sin perfil ni atributos determinados, dotado de cualidades móviles que pueden intercambiarse o descartarse, un ser (una persona) 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 (78). Este hombre modular es el titular de unos derechos

(76) GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo*, cit., pág. 225.

(77) Al respecto, sobre la influencia de las modernas ciencias biológicas y biotecnológicas, véanse los trabajos editados por Miguel AYUSO en *¿Transhumanismo o posthumanidad? La política y el derecho después del humanismo*, cit.

(78) ERNEST GELLNER, «The importance of being modular», en JOHN A. HALL (ed.), *Civil society: theory, history and comparison*, Cambridge, Polity Press, 1995, págs. 32-55. Cfr. CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., págs. 11-21.

que pretende y demanda en ejercicio de su libertad negativa, la libertad del hacerse a sí mismo según el proyecto que cada uno pergeña, modifica y vuelve a inventar. Sobre tales libertades negativas se erige un orden jurídico-político que resultará también «modular», basado en los módulos individuales que se consienten o reconocen como proyectos vitales personales, conforme a los propios planes y a los fines queridos (79).

El significado de esta persona que se construye de módulos intercambiables es de singular trascendencia en todos los ámbitos. Por caso, la moral posmoderna personalista se construirá con módulos variables y desechables de lo bueno y lo malo; la actividad política personalista posmoderna se articulará sobre esos constructos fluidos o líquidos, es decir, se volverá (se ha vuelto) dependiente de los módulos personales; la ciencia, en especial la biotecnológica, será el instrumento que pone o saca los módulos en las personas y en la sociedad; etc.

Un caso que se ha replicado tanto en derecho como en política ilustrará lo dicho. El concepto de justicia política, que ha manipulado John Rawls, evidencia la idea de una «justicia modular», es decir, acomodada a las exigencias subjetivas de autoconstitución. La justicia política es la que «encaja» en las concepciones pluralistas de una sociedad dividida y fragmentada, y no a la inversa (no se trata de las visiones plurales que entran en aquella justicia (80)); por lo tanto, la justicia y el derecho se descuartizan en «módulos» compatibles con esas exigencias subjetivas, se trozan en tantos módulos como hombre modulares demandantes pueda existir (81).

A pesar de su precariedad, de su contingencia, la persona sigue siendo un absoluto y en esto consiste su dignidad (82).

(79) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., pág. 15.

(80) La justicia política rawlsiana no es una justicia que recepta concepciones plurales sobre lo bueno o lo justo, sino de diferentes concepciones de lo bueno o lo justo que construyen un modelo de justicia capaz de amoldarse a los módulos de las gentes. Eso es la justicia política, solapada sobre el pluralismo cosmovisivo existente.

(81) JOHN RAWLS, *Political liberalism* [1993], versión castellana: *El liberalismo político*, Ciudad de Méjico, FCE, 1995, pág. 37. Se trata de una forma expresa de constructivismo político, como expone el propio Rawls en el cap. 3 de este libro.

(82) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «El difuso personalismo», *Verbo* (Madrid), núm. 483-484 (2010), págs. 217-244.

El concepto moderno de dignidad de la persona es heredero del kantismo: la dignidad consiste en la autonomía moral que es la definición propia de la persona: la autonomía de la voluntad, la libertad como autodeterminación (83). La persona «es» su autonomía, bien primario en virtud del cual puede decidir acerca de otros bienes: es la libertad que permite la autodeterminación de la persona (84).

Siendo la autonomía de la persona «el “señorío” de su vida, de sus bienes, de su cuerpo», tiene prioridad de consideración jurídica, porque versa sobre la distribución de «las decisiones que hay que tomar» en los conflictos entre bienes. Frente a cualquier otro valor que el derecho pueda considerar, la autonomía, escribe Carlos Nino, «es una especie de meta-valor, es un valor, en definitiva, sobre la distribución del poder en una sociedad» (85). La irrelevancia de los fines y la indiferencia del contenido de las decisiones, configuran tanto el concepto de libertad/autonomía cuanto el sentido jurídico de los derechos humanos (86).

A esta dignidad, expresada en la autonomía y la libertad personales, le son inherentes unos derechos (87). El

(83) Dentro de la literatura corriente acrítica, véase George KATEB, *Human dignity*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. Es realmente vergonzoso asistir a la repetición de la tesis kantiana en el círculo tautológico de autonomía moral, libertad, dignidad y persona. Una revisión del tema desde otra perspectiva, la católica, en Bernard DUMONT, Miguel AYUSO y Danilo CASTELLANO (dir.), *La dignité humaine. Heurs et malheurs d'un concept maltraité*, París, Pierre-Guillaume de Roux, 2020.

(84) Sobre la autonomía existe una variada literatura; como referencia, véanse los ensayos compilados en John CHRISTMAN & Joel ANDERSON (ed.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005; y en James Stacey TAYLOR (ed.), *Personal autonomy. New essays on personal autonomy and its role in contemporary moral philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005. También ahora los trabajos críticos reunidos en Miguel AYUSO (ed.), *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*, Madrid, Marcial Pons, 2020.

(85) Carlos S. NINO, «Objeción de conciencia, libertad religiosa, derecho a la vida e interés general», en Renato RABBI-BALDI CABANILLAS (ed.), *Los derechos individuales ante el interés general*, Buenos Aires, Ábaco de R. Depalma, 1998, pág. 187.

(86) CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., cap. I, expone y critica este concepto negativo de libertad, en el que se fundan los derechos humanos.

(87) La CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, en las *Orientaciones*

personalismo –cualquiera sea la versión– entiende que la legitimidad de los derechos humanos radica en la superior dignidad de la persona (como veremos, no siempre humana) frente al Estado y las comunidades sociales (88). Tal el asidero de la presunta dimensión moral que evocan los derechos, mejor dicho, la reducción actual de la ética y el derecho a la ética y el derecho de los derechos humanos; y la contracción de éstos a la móvil voluntad de la persona que se hace de módulos cambiables (89).

Los derechos humanos se fundan en la autonomía personal y, al mismo tiempo, esos derechos cumplen una función protectora de la autonomía (90), pues es la autonomía lo que define a la persona como tal y su dignidad, permitiéndole realizar su propia definición de sí. Más todavía: la filosofía y el derecho procuran el nacimiento del derecho a la autonomía, por ahora para las comunidades diferentes dentro de un Estado, especialmente las minorías (91). No otra cosa genera la idea rawlsiana de la justicia política o las esferas de la justicia de M. Walzer (92). Si la persona es modular, el ordenamiento jurídico debe serlo también. De modo tal que la autonomía y la dignidad personales se vuelven otros tantos *flatus vocis*: palabras huera en las que cabe cualquier cosa, como que hoy son la justificación del multiculturalismo y el

para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes [1988], lo dice así: «Los derechos humanos derivan, por una lógica intrínseca, de la misma dignidad de la persona humana» (núm. 32).

(88) Cfr. Rhoda E. HOWARD & Jack DONNELLY, «Human dignity, human rights, and political regimes», *The American Political Science Review* (Washington DC), vol. 80, núm. 3 (1986), págs. 801-817; Jeremy WALDRON, *Democratizar la dignidad: estudios sobre dignidad humana y derechos*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2019, especialmente los cap. 1, 2 y 5; etc.

(89) La idea tiene ya supremo reconocimiento normativo, por caso en el artículo 10.1 de la Constitución de España y de otras que la copian.

(90) James GRIFFIN, *On human rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, págs. 149 y sigs.

(91) Cfr. Kai MÖLLER, *The global model of constitutional rights*, Oxford, Oxford University Press, 2012; y Zelim A. SKURBATY (ed.), *Beyond a one-dimensional state: an emerging right to autonomy?*, Leiden y Boston, Martinus Nihjoff, 2005.

(92) Michael WALZER, *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality* [1983], traducción al español: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, Ciudad de Méjico, FCE, 1993.

derecho a la diferencia, al igual que del aborto, la eutanasia o la homosexualidad.

La persona humana, como un absoluto, se ha constituido en fundamento y fin, no sólo materia y sujeto, del derecho y la política. Es propietaria de derechos por ser persona y los derechos le son debidos de modo inmanente, en atención únicamente a su condición existencial. Un ejemplo lo aclarará.

El concepto de «derechos fundamentales innatos» de L. Ferrajoli es la prueba cabal: son «naturales» porque no han sido fundados por el Estado, mas no porque provengan del derecho natural u otra justificación ontológica; son «fundamentales» o fundantes de la razón de ser del Estado mismo, porque funcionan como parámetros externos y objetivos de la organización, delimitación y disciplina estatales. Ferrajoli llama derechos fundamentales a los «derechos subjetivos que corresponden universalmente a “todos” los seres humanos dotados del status de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar». Y el «status» de persona se refiere a «la condición de un sujeto, prevista asimismo por una norma jurídica positiva, como presupuesto de su idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de éstas» (93).

Ferrajoli, perteneciendo a la escuela del positivismo jurídico, ha adoptado la idea personalista de la centralidad de la persona, pero no puede evitar sus riesgos. En su concepción de la persona lo que interesa no es un contenido determinado (v.gr., la racionalidad), sino que el sujeto reúna la cualidad «X» para gozar del status definido normativamente. La definición es formal, avalorativa, abstracta, ideológicamente neutral, según los cánones del positivismo lógico kantiano. Su nota universal e igualitaria deriva de «prerrogativas no contingentes e inalterables de sus titulares», condición que permite la atribución normativa (94). Sin embargo, la

(93) Luigi FERRAJOLI, *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2005, pág. 158.

(94) De tal modo, si el ordenamiento jurídico atribuye el derecho a la vida al sujeto que tiene «rabo, trasero o cola», lo está asignando a todos los animales con tales atributos; y dándoles el derecho a la vida prohibirá el matarlos para, por ejemplo, alimentarse. Y se gozará del derecho en tanto se conserve el rabo, el trasero o la cola.

elaboración conserva la contradicción entre los derechos jurídicos y los denominados morales, pues sólo consideran derechos los que gozan de reconocimiento y protección jurídica; de donde su fundamento se desplaza de la persona al ordenamiento jurídico tuitivo o, en el mejor de los casos, a una simbiosis meta-lógica entre ambos (95).

En la actualidad el derecho positivo, público o privado, reconduce la fundamentación de los derechos «a la persona» en tanto que persona; «a la dignidad» en tanto que atributo supremo de la persona; o «a la libertad e igualdad» como caracteres expresivos de la humanidad de la persona; en todo caso, en una dirección filosófica inmanentista, por la pertenencia de la persona a sí misma (96).

Tal fundamento de los derechos humanos se ve reforzado por la idea de democracia, entendida como el sistema político que garantiza esos derechos. Si bien el concepto es tautológico, tiene el potencial ideológico de simplificar y vulgarizar una ecuación que rinde frutos emotivos: democracia es sinónimo de derechos humanos y los derechos humanos sólo se gozan en democracia (97).

La democracia no sólo acrece el reconocimiento de derechos de la persona, sino que se afirma como causa de tales derechos. En esta constitución democrática de la vida radica el potencial universal, global, de los derechos de la persona, tanto por la facultad de extenderlos a todo el planeta cuanto por la posibilidad de abarcar nuevos sujetos, incluso no humanos. Así resulta posible fundar los derechos en una época posnacional, recurriendo a la idea un sistema democrático

(95) No es una querrela meramente verbal o terminológica, desde que la disputa gira en torno a dos aspectos de fondo. Primero, la negación de los derechos naturales *simpliciter*; de ellos no se habla, las declaraciones universales y los instrumentos internacionales los desconocen, y los textos constitucionales nacionales los silencian. Segundo, más concretamente, la negación del carácter de persona al ser humano concebido no nacido, justificando así el aborto.

(96) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., págs. 147-160.

(97) Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, *Derechos humanos y constitucionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2004, págs. 91 y sigs. Es la tesis, entre otros, de Claude LEFORT, *Democracy and political theory*, Cambridge, Polity Press, 1988, págs. 21-44; y de J. HABERMAS, «Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos», en *La constelación posnacional*, cit., cap. 5.

internacional que garantice el goce de los derechos humanos más allá de toda pertenencia (98). Hoy es habitual que el derecho asuma la humanización o personalización de objetos, cosas y realidades de los que, en principio, no podría predicarse la titularidad de derechos jurídicos: el medio ambiente (99) y los animales (100), son los casos más relevantes que comprueban lo dicho. Paradójicamente, estos ordenamientos jurídicos personalistas, al acordar derechos a sujetos no humanos, restringen los derechos personales; a la vez que reconocen la legalidad del aborto y prefieren la vida de los animales o las plantas a la de las personas por nacer.

4. Conclusión

Comencemos por una recapitulación. La persona ha sido vaciada por el personalismo, que ha hecho de ella un módulo hueco en el que cabe todo lo que se pueda decir, con la prohibición de que nunca sea universal ni definitivo. La persona moderna y posmoderna es, por lo tanto, un «yo» descentrado que se busca y se construye a sí misma, definida por su voluntad autónoma como poder de autoafirmación. Ahora bien, la libre voluntad, como presupuesto de la dignidad de la persona y los derechos personales, presupone la ausencia de todo estándar o medida, de toda norma, como no sea la voluntad misma de cada persona; y siendo así, el principio de reconocimiento de los derechos a las personas no puede ser sino formal y abierto. Cualquier reclamo o

(98) La literatura es vastísima, véase, sin embargo, los trabajos compilados por SKURBATY, *Beyond a one-dimensional state*, cit.; el libro de MÖLLER, *The global model of constitutional rights*, cit.; Charles R. BEITZ, «Human rights as a common concern», *American Political Science Review* (Washington DC), núm. 95/2 (2001), págs. 269-282; Antonio CASSESE, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza, 1994; etc.

(99) Entre otros, véase Tim HAYWARD, *Constitutional environmental rights*, Nueva York, Oxford University Press, 2005; y Linda Hajjar LEIB, *Human rights and the environment. Philosophical, theoretical and legal perspectives*, Leiden y Boston, Martinus Nijhoff, 2011.

(100) Cfr. entre otros, Julian H. FRANKLIN, *Animal rights and moral philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 2005; y Cass R. SUNSTEIN y Martha C. NUSSBAUM (ed.), *Animal rights. Current debates and new directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

pretensión que comporte la posibilidad de construir la propia vida debe tenerse por derecho de la persona. Esto se ve claro en la electividad de la propia identidad.

Si el hombre se autoconstituye en el ejercicio de su voluntad libre, la identidad será entonces un objeto de auto-decisión, autodefinición y autoafirmación. La introducción de la «identidad» en el campo de los derechos tiene una doble finalidad: primero, corroer las identidades ya establecidas –como las que derivan de la sexualidad burguesa–; para luego constituir un nuevo sujeto personal o colectivo. El derecho a la propia identidad opera una deconstrucción de las ficciones legales y una autoconstitución desde la ficción identitaria nominal: se trata de una nueva ficción, la de la subjetividad constitutiva del mismo sujeto, que conlleva un inevitable relativismo, el triunfo de la irracionalidad, porque todo es posible, todo puede pretenderse y es demandable, todo merece reconocimiento en tanto y en cuanto el sujeto lo alegue como perteneciente a su identidad (101).

Cuando la identidad no es algo dado sino una «continencia», no puede ser objeto de mostración o revelación sino de escritura y narración (102); y el ordenamiento jurídico no puede más que suscribir la fluidez existencial en medio de la cual nos hacemos personas y nos damos una identidad (103). La identidad se vuelve electiva: es materia de nuestras propias decisiones libres. Por lo tanto, es híbrida en el sentido de heterogénea y compuesta, es decir, modular (104).

La ausencia de normas que caracteriza la posmodernidad produce la evaporación de la normatividad y la normalidad, lo cual confluye en la negociación entre diferencias que no se asimilan: se demanda la igualdad para seguir siendo diferentes (105). La misma persona entra en este juego

(101) CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., pág. 140.

(102) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., pág. 151.

(103) Cfr. Zygmunt BAUMAN, *Identity* [1999], traducción española: *Identidad*, Buenos Aires, Losada, 2005.

(104) Cf. Keri E. Iyall SMITH y Patricia LEAVY (ed.), *Hybrid identities. Theoretical and empirical examinations*, Leiden y Boston, Brill, 2008, especialmente los ensayos de la primera parte.

(105) Véase el extraordinario ensayo crítico de Sheldon S. WOLIN, «Democracy, difference and recognition» [1993], ahora como cap. 23

de negociación del reconocimiento de su diferencia. No habiendo valores ni bienes comunes, sólo existen los convenidos políticamente, esto es, el Estado democrático de derecho y su proceso de deliberación y reconocimiento, respaldado en la satisfacción de la autonomía de sujetos que esgrimen pretensiones de derechos como instancias de liberación-emancipación-identidad, en un ambiente de diálogo-consenso-racionalidad (106).

La filosofía y la sociología contemporáneas traducen la demanda personalista en la lucha por el reconocimiento del yo (107). Entonces, como dice Bauman, el reconocimiento del «derecho al reconocimiento» es una invitación a un diálogo «en cuyo curso se podrán discutir los méritos y deméritos de la diferencia en cuestión y (cabe esperar) se podrá llegar a un acuerdo sobre ellos» (108). Todos indistintamente apuestan al consenso en el que se reúnen y distinguen todas las diferencias y se generan la persona y sus derechos o libertades.

El personalismo de nuestros días, fiel al individualismo, se apropia de todo el proceso de desmontaje ontológico de la persona (109): primero, la privación de la dimensión divina o trascendente, como ser creado (la secularización); luego, la

de su libro *Fugitive democracy and other essays*, ed. de N. Xenos, Princeton, Princeton University Press, 2016.

(106) Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* [2001], traducción al español: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona y Buenos Aires, Paidós, 2002, pág. 59. El Estado democrático constitucional de la época posmetafísica es «cosmovisivamente neutral» [sic].

(107) Axel HONNETH, *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts* [1995], edición en castellano: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1997; y Charles TAYLOR, *Sources of the self. The making of the modern identity* [1989], versión española: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

(108) Zygmunt BAUMAN, *Community. Seeking safety in an insecure world* [2001], versión castellana: *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pág. 96.

(109) Que tiene sus inicios, como se dijo, en Nietzsche y Heidegger, y se continúa en el posestructuralismo que concibió la filosofía de la deconstrucción. Cfr. Jacques DERRIDA, «Los fines del hombre» [1968], en *Marges de la philosophie* [1972], edición en español: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, págs. 145-174. Rorty y Vattimo deconstruyen el «yo» siguiendo estas huellas.

privación de toda naturaleza humana, es decir, de una substancia que la define ontológicamente (la contingencia); por último, la deja sola con la libertad de elegir, que no es otra cosa que escoger los módulos con los que formará su «yo» (el personalismo modular) (110).

Los problemas del personalismo, moderno o posmoderno, son los mismos, pues una vez que se ha negado el ser se quita la base metafísica de la persona, y sólo permanece la conciencia (psicológica, devenida en moral) y su derecho de afirmarse, la autoafirmación de la conciencia de sí (111).

Retomemos al finalizar la observación de D. Castellano. El problema metafísico del personalismo consiste en confundir la persona con «el sujeto» y definir al sujeto por el evento (la acción, el habla, la relación); que es lo mismo que postular que la persona es el resultado de un proceso de autoconstitución. Se toma el efecto como si fuese la causa, el obrar por el ser, la apariencia por la sustancia, lo racional construido por lo real dado (112). Por eso la persona del personalismo no puede sino ser una construcción mental vaciada de toda ontología, un sujeto desubstancializado que consiste en su existencia misma, en la conciencia de su existencia como autonomía. De esa persona vaciada de sustancia, mera contingencia, se predica su dignidad y en ella se fundan los derechos humanos.

(110) Lo advirtió con agudeza don 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» (Rafael GAMBRA, *El silencio de Dios*, 3ª ed., Buenos Aires, Huemul, 1981, pág. 29).

(111) Cfr. CASTELLANO, «L'itinerario storico dei diritti umani...», *loc. cit.*, págs. 121-122, nota 5. Es la tesis acerca de la Modernidad de Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* [1966], edición castellana: *La legitimación de la Edad Moderna*, Madrid, Pre-Textos, 2008.

(112) CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, *cit.*, págs. 5-7. La filosofía hodierna niega la esencia o la substancia de la persona, y si sigue hablando de esencia o substancia, las confunde con la apariencia, pues toma como radicalmente constitutivo de lo humano la libertad negativa.