

CRISIS DEL SUJETO Y FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Carlos HOEVEL

Pontificia Universidad Católica Argentina

✉ carlos_hoevel@uca.edu.ar

Recibido: Julio de 2006

Aprobado: Septiembre de 2006

Resumen: Este artículo analiza la concepción de subjetividad presente en la filosofía política contemporánea, ubicándola en el contexto general de la polémica existente sobre el tema en la metafísica y la antropología filosófica. Luego de hacer una primera referencia a la idea kantiana de subjetividad presente en John Rawls, el autor expone las posturas críticas que en este punto sostienen liberales como Nozick, Dworkin, Posner y Becker, comunitaristas como Sandel, MacIntyre y Taylor y el pensador alemán Jürgen Habermas. A continuación se analiza la discusión que sobre el tema de la subjetividad mantienen entre sí -ya ahora en un plano metafísico y antropológico- Habermas, Gadamer, Ricoeur y Levinas y el modo en que sus soluciones son a su vez cuestionadas por algunos filósofos posmodernos como Vattimo. Relacionando ambos debates, el artículo concluye que la discusión existente en la filosofía política contemporánea tiene parte de su raíz en la crisis del concepto metafísico de subjetividad cuya resolución radicaría, según el autor, en un rescate de una idea personalista del sujeto.

Abstract: This article analyzes the conception of subjectivity present in the contemporary political philosophy, locating it in the general context of the existing polemics on the subject in the metaphysics and the philosophical anthropology. After doing a first reference to the Kantian idea of subjectivity present in John Rawls, the author exposes the critical positions that on this point maintain liberals as Nozick, Dworkin, Posner and Becker, communitarists like Sandel, MacIntyre and Taylor and the German thinker Jürgen Habermas. Subsequently it is analyzed the discussion that on the matter of subjectivity maintain among themselves -now in an anthropological and metaphysical area- Habermas, Gadamer, Ricoeur and Levinas and the way in which their solutions are at the same time questioned by some postmodern philosophers as Vattimo. Relating both debates, the article concludes that the existing discussion in contemporary political philosophy has part of its root in the crisis of the metaphysical concept of subjectivity whose resolution would situate, according to the author, in a rescue of a personalist idea of the subject.

* Una versión similar fue presentada bajo el título "Nostalgia de la persona en la filosofía social contemporánea", en el Simposio Internacional de Filosofía "El filosofar hoy" realizado en Rosario (octubre 2005), organizado por la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano de Rosario y el *Dipartimento di Studii sulla Storia del Pensiero Europeo* "M. F. Sciacca" de la *Università di Genova*.

Palabras clave: Subjetividad. Constructo kantiano. Liberales. Comunitaristas. Filosofía contemporánea. Personalismo.

Key-words: Subjectivity. Liberals. Kantian Construct. Comunitarists. Contemporary Philosophy. Personalism.

De las lecturas de los filósofos políticos de fin de siglo surgen orientaciones fundamentales para entender muchos de nuestros problemas más complejos que no es nuestra intención enunciar aquí ni muchos menos explicar en forma sistemática. Tan sólo nos proponemos presentar de modo algo azaroso e incompleto algunos rasgos del tratamiento que estos pensadores hacen de un tema filosófico específico como es el problema de la subjetividad con el fin de ponerlos en juego con otros autores, ya más cercanos al pensamiento antropológico y metafísico, y reflexionar sobre sus relaciones mutuas. Nos centraremos, por un lado, en los filósofos políticos más conocidos y, por el otro, en los principales autores de la filosofía antropológica dominante hoy día, es decir, la filosofía que se piensa a sí misma y hace entrar todos los objetos de su reflexión dentro del ámbito de la hermenéutica, en tanto *koiné* de la cultura actual, según la acertada expresión de Gianni Vattimo (1995:37). Finalmente ensayaremos una breve reflexión en torno a la necesidad de un filosofar desde la persona.

La situación del sujeto en la filosofía política contemporánea

EL PUNTO DE PARTIDA DE RAWLS

Sin dudas la filosofía política contemporánea gira, tanto en sus temas principales como en el modo de plantearlos, en torno a la obra de John Rawls. Como se recordará, el objetivo principal de Rawls, especialmente a partir de su obra seminal *Teoría de la Justicia* (1978), fue el de obtener una concepción de justicia para la vida social, política y económica que pudiera ser independiente de las distintas concepciones de bien. De este modo –creía él– se podría lograr una base firme para establecer un orden social éticamente justo sin que esto implicara violentar la enorme variedad de intereses y de formas de pensar propias de nuestras sociedades pluralistas. En una palabra, Rawls proponía una nueva forma de liberalismo político que, sin dejar de mantener el principio de neutralidad valo-

rativa característica de esta concepción social, proporcionara al mismo tiempo una base relativamente objetiva sobre la que pudieran sostenerse algunos bienes o valores básicos de las sociedades occidentales, como la libertad y una igualdad y prosperidad económicas razonables. Ahora bien, la pregunta que enseguida se sigue es, ¿cómo es posible elaborar un concepto de justicia que contenga estos evidentes elementos substantivos sin violentar la neutralidad valorativa que Rawls se propone?

La respuesta de Rawls será partir de una concepción de la subjetividad entendida –tal como él mismo la denominará– como un “constructo kantiano”. En efecto, para Rawls la idea de la justicia se deriva de la suposición heurística de que la sociedad está formada por personas entendidas como seres libres e iguales dotadas de dos capacidades básicas: la primera es la que él llama “razonabilidad”, que le permite al sujeto llegar a “comprender, aplicar y actuar a partir de principios de la justicia” (Rawls 1980:525); y la segunda es la “racionalidad” que lo lleva a buscar y ejercer una determinada concepción del bien. En otras palabras, por su dimensión razonable, la persona trasciende lo meramente subjetivo y utilitario, alcanzando una suerte de objetividad que permite una cooperación social aceptable. Esto es posible porque el sujeto es capaz de someterse a lo que Rawls llama “velo de ignorancia”, olvidando sus intereses y logros particulares, y colocarse así al lado de los otros en un estado de despojamiento que el filósofo norteamericano denomina “posición original” (Rawls 1978:36). Por lo demás, su dimensión racional no desaparece sino que se subordina a esta dimensión razonable, de modo que la búsqueda instrumental de su propio interés queda siempre limitada y enmarcada por la razonabilidad.

De esta concepción del sujeto derivará Rawls todo el resto de sus aplicaciones en torno a la justicia que lo llevará, por un lado, a una defensa de la libertad y de los derechos como una suerte de principios *a priori* y límites absolutos que no puede traspasar ningún sistema de organización social mientras que, por otro lado, afirmará la necesidad de garantizar hasta un cierto punto lo que denominará “bienes sociales primarios” (Rawls 1978:112), aunque siempre dentro de la medida de las normas “razonables” surgidas de la dimensión pre-valorativa de la personalidad.

En una palabra, Rawls intenta elaborar una filosofía social completa por medio de un concepto de subjetividad que le proporcione la independencia de ciertos principios de todo contenido moral positivo y de

toda conformación social o cultural determinadas y, al mismo tiempo, le permita incluir ciertos logros substantivos y reales. De hecho, el creará que la clave para ello es una concepción puramente formal de la persona que resulte de un constructo que combina, sin confundirlos, el “principio de razonabilidad” y el de “racionalidad”, una suerte de combinación equilibrada entre “forma” y materia”, “noumenon” y “fenómeno”.

LA CRÍTICA LIBERAL Y COMUNITARISTA

Una de las consecuencias más importantes de la filosofía de Rawls fue la de haber desatado el debate, por un lado, con los autores liberales y, por otro, con los llamados comunitaristas. Entre los primeros encontramos a Robert Nozick (1988), quien intenta reflotar de manera no siempre eficaz el viejo liberalismo individualista basado en un contenido positivo moral y jurídico; a Ronald Dworkin (1984), quien combatirá lo que considera un excesivo formalismo rawlsiano y tratará de establecer los principios de la justicia sobre la base de derechos que surgen de un concepto de persona más cercano a Aristóteles que a Kant; y, finalmente, encontramos también a los liberales utilitaristas como Richard Posner (1998) o Gary Becker (1981) quienes intentarán establecer un concepto de justicia sobre la base de un sujeto maximizador.

Sin embargo, los opositores más interesantes de Rawls probablemente estén entre los llamados *comunitaristas*. El núcleo de la crítica comunitarista a Rawls está basado en la idea de que es imposible definir la justicia de manera “a priori” en el ámbito de una persona entendida como una suerte de “sujeto trascendental” al cual se le agregarían luego los elementos empíricos de los distintos bienes concretos a obtener. Por ejemplo, para autores como Michael Sandel (2000) es absurdo pretender definir un sujeto que pudiera constituirse a sí mismo “más allá de fines y valores”. Más aún, el sujeto se constituye sólo en función de la concreta comunidad en que vive y de las relaciones sociales en que se halla inserto.

Otros comunitaristas como Adaslair MacIntyre (2001) o Charles Taylor (1996), parten también de una concepción de subjetividad totalmente diferente a la de Rawls. Según ellos, incluso los derechos que se le atribuyen a la persona no son sino el resultado de un largo proceso de autocomprensión hermenéutica que el sujeto ha ido haciendo a lo largo de la historia a la luz de los valores que son producto del proceso inter-

subjetivo de la cultura. Así, el *self*, no es una entidad pre-social sino que es el producto de la comunidad misma. De allí entonces que, desde el punto de vista práctico, los comunitaristas propongan la subordinación de la persona a los valores de la comunidad y, por tanto, la imposibilidad absoluta de la pretensión de Rawls de querer sostener una idea neutral de la justicia. Por el contrario, desde esta concepción comunitaria, la persona se halla necesariamente comprometida a aceptar “una concepción del bien humano adecuadamente determinada y racionalmente justificada” (MacIntyre 1990:345), determinación y justificación que, por otra parte, se logra no por la vía de un constructivismo kantiano sino por la vía de la comprensión hermenéutica en el horizonte de la propia comunidad y cultura.

LA VÍA HABERMASIANA

Otro camino, por fin, es el emprendido por Jürgen Habermas (1987) quien va a intentar salir del dilema entre el “individualismo” de Rawls y el comunitarismo, a través de una concepción de la personalidad que combina elementos de ambos. Siguiendo a sus maestros de la Escuela de Frankfurt, Habermas se da cuenta, como Rawls, de las graves dificultades que implica intentar establecer los principios de una vida social libre y democrática a partir de una idea de subjetividad fundada en la racionalidad entendida bajo la forma de algún tipo de interés, utilidad o bien. Coincide pues con Rawls en la necesidad de “des-substancializar” al sujeto e incluso va a adoptar el *pathos* de un formalismo y un procedimentalismo de inspiración kantiana. Sin embargo, Habermas parece sentir también la necesidad de hacerse cargo de la crítica comunitarista al solipsismo rawlsiano en su pretensión de aislar al sujeto de su contexto social. Así, la persona como sujeto o constructo individual, se transforma en Habermas en un sujeto comunitario o, más bien, en una “comunidad de comunicación”.

En efecto, la salida a la racionalidad instrumental está para Habermas en la racionalidad comunicativa que se constituye, del mismo modo que la “posición original” de Rawls, en una suerte de tipo ideal weberiano pero constituido, a diferencia del que propone el filósofo norteamericano, no sólo por elementos formales sino también por elementos fenomenológicos, especialmente los surgidos de los acuerdos acerca de la verdad y la

justicia alcanzados en las luchas de las sociedades históricas concretas. En otras palabras, para Habermas la personalidad se hace sujeto intersubjetivo capaz de alcanzar un conocimiento de la justicia más allá de los intereses subjetivos en la medida en que no es un sujeto material o formal sino “dialógico”.

Por lo demás, la postura de Habermas se diferencia claramente de la de los comunitaristas en varios puntos centrales. En primer lugar, para Habermas, el sujeto dialógico no se parece en nada a la comunidad histórica y completamente empírica de los comunitaristas. El pensador alemán basa su constructo no tanto en una forma de sociedad inmersa en lazos de sangre y tradiciones, sino solamente en una “comunidad ideal del habla” que trasciende las lenguas vernáculas y se convierte en una suerte de espacio descorporizado de comunicación racional. Por otro lado, no hay en Habermas un concepto de subjetividad entendida como un *self* viviente comunitariamente construido. Por el contrario, se trataría, más bien, de una estructura impersonal la cual, si bien entra en contacto por la vía de la auto-interpretación hermenéutica con los sujetos concretos del “mundo de la vida”, permanece integrado sobre todo por su subordinación a los criterios formales deducidos trascendentalmente de las condiciones del diálogo. De esta manera, Habermas parece querer conservar la instancia formal pre-valorativa de Rawls e incorporar, a la vez, la dimensión intersubjetiva de los comunitaristas, sin caer ni en el solipsismo individualista del primero ni en la casi “promiscua” materialidad de los segundos.

El problema del sujeto en la filosofía contemporánea

LOS POSMODERNOS FRENTE A HABERMAS, GADAMER, RICOEUR Y LEVINAS

Este evidente conflicto presente entre las concepciones de la subjetividad en algunos de los principales filósofos políticos contemporáneos puede ser entendido mejor, a nuestro juicio, a la luz del llamado debate de la posmodernidad que aparece hoy como un episodio bastante específico de la filosofía de fin del siglo XX, pero que en realidad ha servido para poner en blanco y negro algunas cuestiones mayores subyacentes en el pensamiento contemporáneo.

Precisamente uno de los temas permanentes de los posmodernos, sobre todo en Vattimo (1995), pero también en autores como Deleuze o Baudrillard, es la cuestión del sujeto. De hecho, los posmodernos han emprendido el largo y nada fácil camino de recorrer las grandes obras de Habermas, Gadamer, Ricoeur, o Levinas no tanto para exponerlas desde su propia magnitud e intenciones, sino para realizar, entre otras cosas, una crítica de las contradicciones internas que conllevan las estrategias de la modernidad tardía para recuperar al sujeto y con él, los valores que permitan una sociedad justa y libre.

Los posmodernos valoran el intento de Habermas de ensayar el rescate del sujeto del camino único hacia su despeñamiento por el precipicio resbaloso de la razón instrumental. De acuerdo a ellos, Habermas tiene el mérito de haber entrevisto que el sujeto entendido como *cogito* autoconsciente, como unidad de la apercepción o como Espíritu Absoluto, debería morir. Ha ensayado una interesante estrategia para conservarlo, ideando un último camino para que su devenir no sea destructivo, que consiste en desplegarlo por vías indirectas, haciéndolo brotar de modo plural, alterado y fragmentado. En Habermas la razón comunicativa es la forma de sostener al sujeto entendido no ya como una mónada que lo absorbe todo sino como una red de relaciones intersubjetivas en que cada sujeto individual y empírico ya no es el portador de una verdad substantiva sino que ésta ha sido derivada a un sujeto “dialógico” el cual, a través de las reglas del consenso, se propone solamente que se “diga la verdad” y que se sea “sincero al decirla.”

Sin embargo, a su lado está Ricoeur (1985), para quien la razón comunicativa representaría –en la interpretación de los posmodernos– únicamente una recaída en el sujeto cartesiano o, al menos, en el kantiano, con los peligros de absolutismo que éste conlleva. En efecto, el sujeto entendido como consenso racional apelaría a una instancia en cierto modo trascendental, una unidad categorial proyectada a la actividad social pero que en el fondo es idéntica consigo misma, aún en la diversidad aparente de las opiniones y las posturas. Por eso propone Ricoeur recuperar al sujeto por una vía aún más indirecta como es la del lenguaje y la cultura. La autotransparencia del sujeto ante sí mismo –aún del dialógico–, sin mediaciones de mayor densidad, es imposible. El camino hacia la subjetividad va por la mediación del horizonte de la cultura. Por el largo rodeo del lenguaje, entendido en el sentido fuerte de una lengua

portadora de historia viva y no en un sentido lavadamente universalista, va brotando la subjetividad que se encuentra a sí misma en la lectura de los “textos” que le proporciona el primero.

El caso de Ricoeur es para los posmodernos similar al de Gadamer (1984). Éste último intenta el camino hermenéutico por el que el sujeto se recupera a sí mismo en los textos contenidos en la tradición (por lo demás, no es difícil ver allí una relación con la sed de lazos identitarios del comunitarismo contemporáneo). Sin embargo, los posmodernos muestran cómo a la posición de Gadamer se contraponen, a su vez, la de un autor como Levinas (2001) quien no estaría nada conforme con seguir este último camino. El sujeto está dentro del lenguaje y de la cultura, es cierto. Pero eso no significa su redención. Por el contrario, en opinión de Levinas, aún el camino indirecto de la cultura, no libera al sujeto de su enfermedad mortal: seguir siendo sí mismo. Sólo cuando descubre al otro, cuando es visitado por su rostro, que va más allá de todo lenguaje y de toda cultura, el sujeto puede hallar la vía de salida a su autodisolución por encierro. Sólo en la alteridad, entendida como un más allá fuera de todos los cálculos del sujeto, se encuentra al otro inesperado, olvidado y humillado por el mismo sujeto, un “otro” que ciertamente no está presente ni en el consenso social de Habermas, ni en el texto de Ricoeur.

NOSTALGIA DE METAFÍSICA

Además de tomar nota de las diferencias existentes entre los grandes filósofos contemporáneos, los posmodernos rechazan la mayor parte de sus argumentos. Éstos últimos les parecen siempre respuestas insuficientes o meras soluciones de compromiso. Por ejemplo, según Vattimo, la vía ensayada por Habermas implica una exclusión de los sujetos que no participan de la razón comunicativa ¿cómo se sostiene la subjetividad de los que no aparecen en el discurso social? En cuanto a Ricoeur y Gadamer, su hermenéutica debería incluir la admisión de su carácter antimetafísico y, por tanto, la pérdida definitiva del sujeto que no puede salvarse en el precario refugio de la cultura o del lenguaje. Un intento estéril sería también, por lo demás, el que ensaya Levinas por el camino de la alteridad: toda apelación a la alteridad es un sueño, una proyección: únicamente existe la nada frente a la cual sólo cabe convivir con paciencia.

La historia del sujeto que termina en nuestro tiempo se resumiría así para los posmodernos: el sujeto se afirma en la alborada de la modernidad frente al magma de la naturaleza, de los dioses, de la comunidad xenófoba, de todos los mitos embriagadores y devoradores de la premodernidad. Luego, ese mismo sujeto, devenido razón y libertad autónomas, se vuelve contra sí mismo y devela su origen en un despotismo feroz tanto sobre los otros y sobre la naturaleza como sobre sí mismo. Dialéctica de la ilustración: el sujeto racional convertido en superhombre. Vacuidad, voluntad de poder, nihilismo. Los posmodernos se regodean en sabotear los caminos que ensaya la filosofía contemporánea para evitar este destino del sujeto. No parecen querer detenerse sino hasta obtener una verificación de su autodisolución total repitiendo hasta el fin, aunque en tono menor, la disección minuciosa hecha ya por Nietzsche o Schopenhauer.

Pero aún Vattimo, en medio de sus devaneos nihilistas –en esa forma de nihilismo suave o “débil” que él tanto recomienda como paliativo para los dolores del yo- reclama en el fondo a la metafísica. Lo hace desde el nietzscheano “nosotros ateos y antimetafísicos... vivimos aún de la metafísica”. En otras palabras: el sujeto sin ser no se sostiene. Aunque está claro que esto no significa para él la vuelta a la metafísica, es al menos una admisión –no tan trágica como la de Nietzsche- de las consecuencias de su negación.

Por cierto, Vattimo no está sólo en esta nostalgia de metafísica. El mismo Ricoeur en *Sí mismo como otro* (1996) también vuelve a hablar de la necesidad de detener en algún punto el rodeo de la cultura por el que tanto venía luchando. ¿Por qué no pensar otra vez en principios, e incluso reintroducir el antiguo concepto de substancia de añejo cuño aristotélico?

La mayor nostalgia se percibe quizás en Levinas. Hay un desarrollo francamente conmovedor en su filosofía la cual, recorriendo los senderos interminables de la cultura –lentos de espejos y espejismos-, se cansa pronto. El otro, el rostro, son pre-lingüísticos, pre-históricos, pre-culturales para el filósofo lituano-francés. El sujeto se percibe a sí mismo como pasivo de pasividad absoluta, débil de debilidad completa y encuentra el “rostro”. Pero ese rostro por el cual el sujeto queda herido, no puede ser el lugar del ser. El ser necesariamente, determina, hincha, acumula, tematizando, conceptualizando, objetivando. De ahí, finalmente, el momento

del retorno a la filosofía kantiana, a una libertad que va incluso más allá de la libertad. Levinas habla del otro, de la creaturidad, del consentimiento original, de Dios. ¿Pero habla de metafísica? No explícitamente. La metafísica es siempre para él la de Hegel que percibe a través de Heidegger: el Ser que despoja al sujeto de su identidad y hace también imposible, por tanto, el descubrimiento del otro. De todos modos, la metafísica se insinúa en el fondo, a pesar de los temores.

CRISIS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

A mi juicio, la crisis del sujeto mostrada con clarividencia por la filosofía posmoderna, es la causa profunda que impide al pensamiento político moderno, en la mayoría de sus autores, encontrar una idea suficientemente sólida de subjetividad sobre la que luego se asienten todos los demás principios y mediaciones sociales. En las filosofías del lenguaje, en la hermenéutica y en el cierto rejuvenecimiento del kantismo que hoy predominan, la indagación sobre la subjetividad queda detenida en la pura descripción de las estructuras formales, sociales, lingüísticas o culturales en que está inserta. En esta forma de pensamiento, el modelo para la filosofía es la lógica formal, la lingüística, la sociología o la hermenéutica literaria. Estos análisis, riquísimos desde el punto de vista lógico o cultural, no alcanzan a ser suficientemente sólidos para fundar una verdadera concepción de la subjetividad por una razón fundamental: no tienen arraigo metafísico.

Pero una filosofía política sin sustento metafísico es incapaz de realizar su tarea. Si la filosofía política es sólo una aplicación de la hermenéutica cultural o de la metodología cuantitativa, entonces sólo puede obtener sus criterios de verdad de las formas de interpretación de la cultura vigente o de consensos más o menos temporales, limitándose a elaborar, como las ciencias, paradigmas provisionales, dependientes de los últimos hallazgos. Pero la filosofía política ha sido siempre la instancia crítica de las ciencias sociales, por su capacidad de proporcionar principios permanentes que orienten la dimensión empírica de aquellas.

Ahora bien ¿cómo sería posible superar este tipo de pensamiento culturalista en una sociedad postmoderna cada vez más compleja y plural como la nuestra y retomar un pensamiento que no haya renunciado a

priori a la posibilidad de toda subjetividad que no sea aquella entendida en un sentido “débil”? ¿Cómo puede darse una auténtica filosofía política en el marco de un panorama general en que la filosofía se declara impotente y sometida a una visión puramente formal o cultural del sujeto humano? (Vattimo 1992)

El personalismo: ¿salida para la filosofía política?

LA PERSONA COMO RELACIÓN SUBSTANCIAL

En las concepciones filosóficas que hemos mencionado, se tiende a temer a la idea de subjetividad identificándola automáticamente con el sujeto cartesiano o con una idea de substancia entendida como un sujeto encerrado en su racionalidad egoísta. Esto lleva, por ejemplo, a un autor como Rawls a convertir a la subjetividad en un sujeto formal carente de más rasgos que la “razonabilidad” y la “neutralidad valorativa” con el fin de des-substancializarlo y de este modo lograr despojarlo de lo que él considera una dimensión a la vez particularista y antisocial. Otro camino es el de los comunitaristas o el de Habermas que desindividualizan a la persona, ya sea en la comunidad cultural, ya sea en la comunidad de comunicación, porque ambos temen al supuesto despotismo contenido en la individualidad. Por lo demás, probablemente ninguno de los tres carezcan del todo de fundamento en sus prevenciones si se toma en cuenta el fuerte arraigo de la concepción cerradamente empirista del sujeto individual que incluso hoy perdura en las filosofías individualistas y utilitaristas de autores como Nozick o Posner.

En la visión personalista presente en autores tan diferentes como San Agustín, Santo Tomás, Rosmini o Pascal - quienes además han dejado una larga herencia en el movimiento de la filosofía personalista contemporánea del siglo XX en pensadores como Buber, Blondel, Marcel, el primer Max Scheler, Maritain, Mounier o Guardini- la afirmación de la persona como sujeto individual fuerte es precisamente lo opuesto a “individualismo”, “substancia cerrada” o “sujeto cartesiano.” Precisamente en todos ellos el concepto de persona está basado en una concepción metafísica que no entiende a los sujetos individuales como mónadas cerradas en sí mismas. En esto coinciden plenamente con la afirmación

de los comunitaristas de que no es posible entender a la persona separada de sus valores y sus fines. Pero con la diferencia de que para los personalistas los valores y los fines no le vienen a la persona únicamente de la sociedad o la cultura sino que están ante todo basados en una capacidad innata, ontológica, que la persona tiene para comunicarse con ellos en virtud de su intrínseca apertura al ser.

En tal sentido se orienta por ejemplo la concepción de persona que tiene el pensador italiano Antonio Rosmini (1991:451) como una “relación substancial”, entendida ciertamente como una *subjetividad individual pero que está esencialmente abierta al orden del ser*. Lo personal sólo se da a la luz de esta relacionalidad primigenia del sujeto con el ser. Sin ésta se transforma en subjetividad cerrada y, finalmente, en cosa entre cosas. La persona devenida subjetividad pura es también sólo “función”, algo sin interioridad y por lo tanto incapaz de abrirse, de donarse y de recibir a nadie. Así, la subjetividad humana vivida en plenitud es, al mismo tiempo, aunque suene paradójico, también “objetiva” y, sobre todo, “intersubjetiva”, ya que tiende a desbordar sus límites y volverse entrega a un “otro”. Este es el sentido de lo que afirma Rosmini, para quien la vida personal es subjetividad pero una subjetividad que sólo se realiza en la salida e, incluso, en el abandono de sí misma en el otro que la trasciende:

Aquí se ve –sostiene Rosmini (1939, n. 867)- la admirable conexión de las dos formas del ser, la subjetiva y la objetiva. Puesto que el sujeto sale de sí mismo y *se abandona* para entrar en el otro.

De esta manera, el *personalismo* en sus muchas expresiones, parece paradójico. Lo subjetivo es a la vez, objetivo y trascendente a esa misma subjetividad. De allí que la afirmación metafísica del sujeto no implica caer en un subjetivismo particularista como temen Rawls o Habermas siguiendo a Kant. La subjetividad no fabrica ni impone los valores sino que es iluminada desde una objetividad que la trasciende. Así, en el personalismo tampoco se da esa escisión entre una razonabilidad objetiva puramente formal y una racionalidad utilitarista material. La idea de persona implica precisamente la posibilidad ontológica de una integración de la esfera subjetiva individual que, sin dejar de ser tal, es iluminada y universalizada por la esfera objetiva. De esta manera tampoco hay separa-

ción entre un principio “formal” de justicia y un principio “material” de bien. La persona, en virtud de su relación con el ser, vislumbra las condiciones objetivas para la justicia y, al mismo tiempo, razona sobre las posibilidades reales del despliegue del bien propio dentro de ese marco sin que haya entre ambos una contradicción intrínseca.

LA INTERSUBJETIVIDAD Y LA SUBJETIVIDAD SOCIAL

El otro concepto que surge del personalismo es el de *intersubjetividad* o *subjetividad social* que es la prolongación lógica del concepto de subjetividad personal en el plano social. La persona es individual, irrepetible, subjetividad. Pero la subjetividad de la persona se caracteriza, como ya dijimos, por su apertura al ser. De modo que profundizando la vida personal, “subjetiva”, no hay encierro sino apertura ya que la subjetividad o interioridad personal se define precisamente por ser radical e intransferiblemente individual pero también por estar abierta a lo universal. La verdad de la persona es plenamente propia y plenamente universal al mismo tiempo. Sólo cuando la persona se cierra al ser, tampoco puede encontrarse con los otros. Por eso cae también lo social. De ahí que una vida intensamente personal no puede dejar de ser intensamente social ya que los valores vividos en profundidad dentro de uno mismo son míos, ciertamente, pero siendo a la vez trascendentes al propio yo, son universales y en cuanto tales son también “de los otros”. Toda vida de interiorización profunda de valores es vida compartida, vida potencialmente abierta a todos los otros hombres. La vida personal es siempre social. Y, al revés, no hay vida social si no hay vida personal.

La subjetividad social resultaría entonces de unas subjetividades abiertas a valores. En la medida en que las personas desde su interior adhieren sin ser forzados desde afuera sino desde su convicción, a un valor universal y común, se genera la sociabilidad más profunda. Ésta se produce cuando otros coinciden con nosotros interiormente en la comunidad con esos valores. A esta subjetividad social se refieren las expresiones “intersubjetividad” (Marcel), “república de las almas” (Leibniz), “sociedad interior” (Rosmini) o también, en lenguaje religioso, “comunión”. La subjetividad social es en cierto modo la subjetividad personal expandida por su propia dinámica hacia los otros.

En este sentido la filosofía personalista es una filosofía esencialmente pluralista y de diálogo. Sin embargo, no se trata, como en Habermas, de que la verdad o los valores sociales se construyan “exteriormente” a partir de una objetividad impersonal, o de una comunidad supuestamente omnisapiente. La filosofía personalista concibe a la verdad no como algo que se construye desde el sujeto individual o desde un sujeto social sino que se descubre, en primer lugar, en el diálogo que tiene cada hombre con el ser y consigo mismo y, a partir de allí, en el diálogo con los demás.

Conclusión

Recuperar un filosofar a partir de la idea de persona tiene, a mi juicio, una enorme importancia para la vida social, política y económica. Los problemas económicos y sociales vienen en general de un debilitamiento de la creencia en el poder de cada hombre concreto para entrar en contacto profundo con las cosas y, sobre todo, con los demás, e iluminar desde este primigenio encuentro personal las complejas situaciones de la vida social. También estos problemas vienen de una desconfianza en la libertad de cada persona para encarnar una justicia substantiva y no meramente formal o procedimental que trascienda a la dimensión utilitaria sin excluirla. Eso lleva a la idea de que o es necesario resignarse a una sociedad en que predomine una lucha individualista por los propios intereses o hay que imponer más o menos arbitrariamente algún tipo de normas de justicia desde un criterio puramente formal o comunitario.

Una tarea urgente parece pues, en este sentido, la de ayudar a la renovación de un pensamiento filosófico con capacidad crítica que, a partir de las contradicciones a las que ha llegado buena parte de la filosofía contemporánea en sus intentos de rescate de la subjetividad, y también desde la nostalgia de verdades más sólidas que esta filosofía también manifiesta, sea capaz de redescubrir la dimensión auténticamente personal del hombre. Desde allí se presenta la segunda tarea que es la de poner en contacto este tipo de filosofar renovado con una filosofía política abierta a nuevos horizontes y dispuesta a superar así los conflictos en gran medida irresolubles en que hoy se halla inmersa.

REFERENCIAS

- BAUDRILLARD, Jean. 1987. *De la seducción*. Buenos Aires: REI Argentina.
- BECKER, Gary. 1981. *The Economic Approach to Human Behaviour*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BUBER, Martin. 1977. *Yo y Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- DWORKIN, Ronald. 1984. *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.
- DWORKIN, Ronald. 1993. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, Hans G. 1984. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GUARDINI, Romano. 1967. *Mundo y persona*. Madrid: Guadarrama.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen. 1989. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- LEVINAS, Emmanuel. 2001. *Humanismo del otro hombre*. México D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- MACINTYRE, Alasdair. 1990. "The Privatization of the Good". En: *Review of Politics*, vol. 52, pp. 344-361.
- MACINTYRE, Alasdair. 1994. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Barcelona: EUNSA.
- MACINTYRE, Alasdair. 2001. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MACPHERSON, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes and Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- MARITAIN, Jacques. 1996. *Humanismo integral: Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- MARITAIN, Jacques. 1981. *La persona y el bien común*. Buenos Aires: Club de lectores.
- MOUNIER, Emmanuel. 1972. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, Taurus.
- NOZICK, Robert. 1988. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POSNER, Richard. 1998. *El análisis económico de la ley*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, John. 1978. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory". En: *The Journal of Philosophy*, vol. LXXVII, no. 9, pp. 515-572.

- RICOEUR, Paul. 1985. *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- RICOEUR, Paul. 1996. *Sí mismo como otro*. México: Siglo Veintiuno.
- ROSMINI, Antonio. 1991. *Anthropology as an Aid to Moral Science*. Durham (UK): Rosmini House..
- ROSMINI, Antonio. 1939. *Teosofía*. A cura di Carlos Gray, vol 3, Edizione nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini. Roma: Edizioni Roma.
- SANDEL, Michael. 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- SCHELER, Max. 1934. *Muerte y supervivencia: ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente.
- TAYLOR, Charles. 1996. *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, Gianni. 1992. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, Gianni. 1995. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

CARLOS HOEVEL es Licenciado y Candidato a Doctor en Filosofía (UCA) y Master of Arts in the Social Sciences (University of Chicago). Es profesor de la Pontificia Universidad Católica Argentina y de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Fue becario *Fulbright*, *Archibald Fund*, *Templeton Foundation* y *University of Chicago*. Es Director de la Revista *Valores en la sociedad industrial*.