



Post-humanismo y persona. Pistas para la vigencia ética de Emmanuel Mounier¹

Post-humanism and person. Clues for the ethical validity of Emmanuel Mounier

Esteban Rodríguez Moya

Universidad de Talca / Universidad Católica del Maule, Chile

erodriguez631@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-1872-4352>

Claire Mercier

Universidad de Talca, Chile

cmecier@utalca.cl / <https://orcid.org/0000-0002-0620-3736>

Recibido 07/2021 – Aceptado 10/2021

Resumen: El presente escrito pretende explicar la relevancia y actualidad ética del pensamiento personalista comunitario de Emmanuel Mounier contextualizándolo en medio de los desafíos del post-humanismo. De este modo, la exposición se centrará en un primer momento en el mundo actual y la “muerte del ser humano”, para luego detallar en qué consiste el post-humanismo y el personalismo comunitario. Finalmente, se confrontarán las ideas provenientes del post-humanismo con la propuesta de Mounier.

Palabras claves: Emmanuel Mounier, personalismo comunitario, post-humanism, ética.

Abstract: *This paper aims to explain the relevance an ethical topicality of Emmanuel Mounier's community personalism contextualizing it in the challenges of post-humanism. In this way, the exhibition will focus initially on the present world and the “death of the human being” to, then, details what post-humanism and community personalism consist of. Finally, the ideas form post-humanism will be confronted with Mounier's proposal.*

Keywords: *Emmanuel Mounier, community personalism, post-humanism, ethics.*

1. Preliminares

Existen múltiples vías para categorizar la forma de concebir la realidad sociocultural actual; entre éstas podemos destacar las nociones de Baja Modernidad (Touraine), Modernidad líquida (Bauman), Posmodernidad (Lyotard), Transmodernidad (Rodríguez Magda) o incluso el de Transcultural digital (García Gutiérrez). Sin embargo, esta multiplicidad de comprensiones² no impide establecer una característica general de fácil constatación, a saber, la caída de las formas de explicación con un talante absoluto y universal. Dicho derrumbe se debe al fracaso de las utopías modernas orientadas al progreso, el nacionalismo o el socialismo.³ Así pues, en una primera instancia, podríamos creer que: “[...] la renuncia decepcionada a las utopías modernas y a los

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación en Investigación n° 11180063: “Narrativa distópica latinoamericana actual: elaboraciones utópicas” (2018–2021).

² Es necesario destacar que la variedad de comprensiones es tal, que incluso Bruno Latour llega a plantear que la sociedad occidental nunca fue moderna. Volveremos sobre este punto en el tercer apartado (cfr. Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard UP, 1993).

³ Cf. Bentué, Antonio, *La opción creyente*, Santiago de Chile, San Pablo–Universidad Católica del Maule, 2014.



grandes discursos con que éstas se expresaban, lleva a asumir la finitud autónoma [del ser humano] con sus modestos límites reales, sin proyecciones ilusorias de ninguna especie”.⁴

No obstante, debemos conceder que la caída de los proyectos totalizantes y universalistas modernos también ha permitido el protagonismo de aquellos discursos periféricos a los mismos, los cuales muchas veces pueden tomar una forma utópica. Tales son los casos del feminismo —en sus diversas corrientes—, el interculturalismo,⁵ el post-humanismo, entre otros. Asimismo, todo este marco contextual pluralista tiene secuelas para la reflexión ética, debido principalmente a la dificultad para establecer fundamentos morales universales y a la consecuente tentación de una renuncia absoluta a la moral. Un problema de gran relevancia si consideramos que a esta última siempre se le aprecia como necesaria para el desarrollo de la convivencia en sociedad.⁶

Respecto de lo anterior, conviene detenerse en la radicalización del problema que aparece al posicionarnos dentro del pensamiento post-humanista. Tal como plantea Murillo, al superar, radicalizar o renunciar a la naturaleza humana, es imposible establecer fines claros y con ello se pierde la posibilidad de una ética teleológica.⁷ Por otra parte, una ética deontológica tampoco sería posible en un marco post-humanista, pues ésta supone la racionalidad del sujeto para deliberar en torno al deber. Dicha racionalidad inherente a la naturaleza humana pretende ser superada o modificada por el post-humanismo, especialmente a través de un vínculo comunitario con lo no humano. Sintetizando lo anterior, existe una contrariedad ético-filosófica que se presenta a través del post-humanismo y su búsqueda de superación-transformación de lo humano, problema que en realidad se trata de la posibilidad de una dimensión ético-moral, debido a que ésta, en su acepción tradicional, siempre supone un sujeto moral que decide y, por lo tanto, se vale de la racionalidad propia de su naturaleza para orientarse hacia un fin o hacia una regla.

Frente a lo anterior, el presente escrito pretende explicar la relevancia y actualidad ética del pensamiento personalista comunitario de Emmanuel Mounier, siempre contextualizándolo en medio de los desafíos del post-humanismo. Todo esto teniendo como supuesto que el personalismo comunitario permite establecer a la persona como principio ético-moral en medio del pensamiento post-humanista, sin sacrificar la subjetividad o racionalidad. De este modo, la exposición se centrará en un primer momento en el mundo actual y la “muerte del ser humano”, para luego detallar en qué consiste el post-humanismo y el personalismo comunitario. Finalmente, se confrontarán las ideas provenientes tanto del post-humanismo como de la propuesta de Mounier.

2. El mundo actual y la “muerte del ser humano”

La muerte del ser humano como fundamento universal a nivel epistemológico, político, estético y moral es también la muerte o la caída de la modernidad más clásica. Es ésta la que comenzó a concebir al mundo desde el principio de subjetividad, es decir, desde la racionalidad humana.⁸ Todo esto comienza a gestarse en los albores del Renacimiento y el humanismo,⁹ para terminar consolidándose con Descartes durante el siglo XVII —el famoso *cogito ergo sum*— y llegar a su cenit en el transcurso del siglo XVIII a través de la Ilustración. Así pues, grandes proyectos totalizantes aparecieron a partir de este marco, todos con el objeto de otorgar un fundamento (o sentido) al ser humano. Estos proyectos se instauraron como verdaderos mitos,¹⁰ cuya fuente,

⁴ *Ibíd.*, p. 58.

⁵ Por ejemplo, en el contexto latinoamericano, donde la pregunta por la identidad y la modernidad han sido una constante (al ser un lugar periférico frente al mundo moderno europeo), ha tomado gran relevancia en los últimos años la propuesta filosófica intercultural de Raúl Fornet-Betancourt (cfr. Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010, pp. 817–818).

⁶ Cf. Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 2014.

⁷ Murillo, José, “¿Necesita ética el posthumanismo? La normatividad de una naturaleza abierta”, *Cuadernos de bioética*, 25 (2014), p. 7 [1–12].

⁸ Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.

⁹ Podría discutirse si los antecedentes de la modernidad son anteriores al siglo XV, pues, como es sabido, Pedro Abelardo durante el siglo XII ya realiza ciertos acercamientos a la subjetividad como fundamento, al escribir en primera persona y, sobre todo, al fundamentar su propuesta ética en el conocimiento de la idea de aquello que se hace, es decir, en la intención del sujeto (cfr. Kenny, Anthony, *Breve historia de la filosofía occidental*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 183).

¹⁰ Respecto a este punto, mito se entiende en un sentido lato, es decir como un relato o ensoñación que permite fijar los objetos de la imaginación, dando sentido a la existencia humana en todos sus aspectos (cf. Lynch, Enrique, *Filosofía y/o Literatura*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 85).

como cabe esperar, es la subjetividad humana entendida como factor cohesionador de todos los participantes de la sociedad.¹¹

Hoy en día todos los proyectos totalizantes y utópicos modernos son susceptibles de desconfianza, debido básicamente a los abusos y explotaciones inherentes a su propia dinámica. Ejemplos claros son la sobreexplotación de los recursos naturales —vinculada estrechamente al progreso basado en la razón y el capitalismo—, los abusos de los regímenes totalitarios o autocráticos y los genocidios de los campos de concentración nazis. Sobre este último punto Micco señala lo siguiente:

El infierno había tenido sitio en la tierra. Peor aún, Hannah Arendt afirmó que ni siquiera la palabra infierno era adecuada para describir un campo de concentración. Levinas dirá que los muertos sin sepultura de la guerra y de los campos de concentración acreditaban la idea de una muerte sin nuevos amaneceres. ¿En qué habían quedado los altos ideales de la razón, la libertad y dignidad de Pico della Mirandola, Descartes, Spinoza o Kant?¹²

De esta forma, se asiste a un estado de incertidumbre, en el que se hace muy complejo generar un fundamento universal. En efecto, la religión, que cumplía ese rol durante la Edad Media, fue desplazada por la modernidad y la razón ilustrada.¹³ Por otro lado, la razón ilustrada misma entra en crisis a través de los fracasos que significaron los proyectos a los que dio paso. Duque, siguiendo el argumento de autores tan diversos como Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Wittgenstein, Lyotard, Rorty, Gadamer y Derrida, sintetiza esta situación como una triple crítica, enfocada a la unidad trascendente, a la unidad inmanente y a la unidad hermenéutica.¹⁴ Así pues, si entendemos el humanismo o lo “humano” a través de aquel sujeto consciente cuya característica central es la racionalidad, la inteligencia y el alcance universal,¹⁵ es fácil constatar también su caída. En otros términos, debido a que lo tradicionalmente considerado como humano–racional ha traído consigo un resultado no siempre beneficioso, es blanco de múltiples ataques. A pesar de esta comprensión más tradicional de la modernidad, muy apegada a la técnica y a los sistemas que diluyen la dignidad humana, también tenemos una forma alternativa de comprenderla, una modernidad distinta que no obstante de surgir con el cogito cartesiano, tiene sus antecedentes en Sócrates, el estoicismo, San Agustín, San Bernardo, entre otros, adquiriendo un alcance existencialista. En efecto, el mismo Mounier, cuya postura profundizaremos en el cuarto apartado, siempre se manifestó crítico de la modernidad tradicional. En 1927 presentó en Grenoble un trabajo titulado: *El conflicto del antropocentrismo y del teocentrismo en la filosofía de Descartes*, el cual le sirvió para obtener su diploma de estudios superiores de Filosofía. En este escrito Mounier plantea que el humanismo renacentista y los seguidores del principio cartesiano del *cogito* cayeron en un antropocentrismo que perdió todo sentido al desdeñar la dimensión trascendente.¹⁶ Esta idea de una modernidad preocupada de la subjetividad desde la particularidad existencial, que además refiere a lo trascendente, es desarrollada extensamente por Mounier en *Introducción a los existencialismos* (1946). En este escrito se revisa el pensamiento existencialista y su carácter alternativamente moderno que comienza a gestarse implícitamente con Pascal y a tomar una forma

¹¹ Al respecto podemos destacar la utopía del progreso, que espera superar todas las limitaciones humanas a partir de los avances científico-técnicos, lo cual la vincula estrechamente al capitalismo. También está la utopía nacionalista, que busca disolver a los sujetos en la colectividad de la nación o el país, provocando que el sentido de la existencia repose en el conjunto al cual deben dirigirse todos los esfuerzos. Por último tenemos la utopía socialista, que pretende otorgar sentido al ser humano a partir de la superación de los problemas de convivencia y desigualdad social. Dicho triunfo se obtendría con la resolución del proceso dialéctico de lucha de clases y la consecuente victoria del proletariado (cf. Bentué, A., *op. cit.*).

¹² Micco, Sergio, “¿Humanismo cristiano en tiempos de post cristianismo y post humanismo?”, en Jorge Maldonado (ed.), *Reflexiones sobre la vigencia del humanismo cristiano*, Santiago de Chile, JC Sáez, 2014, p. 11[1–30].

¹³ A pesar de esto, es necesario apuntar que hoy se vive una revitalización de la religión, pues sigue constituyendo una fuente de identidad colectiva frente a un mundo fragmentado. Para un desarrollo más amplio frente a este punto, véase: Geertz, Clifford, “Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder”, en Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 145–170.

¹⁴ Cf. Duque, João, *Para o diálogo com a pós-modernidade*, São Paulo, Paulus, 2016.

¹⁵ Nayar, Pramod K., *Posthumanism*, Malden—Cambridge, Polity press, 2014, p. 15.

¹⁶ cfr. Mounier, Emmanuel, “El conflicto del antropocentrismo y del teocentrismo en la filosofía de Descartes”, en Carlos Diaz (ed.), *Emmanuel Mounier (I). Textos inéditos*, 2a ed., Madrid, Instituto Emmanuel Mounier, 1991, pp. 17–26.

más clara con Kierkegaard. La huella existencialista sigue estando presente en la fenomenología, a través de Nietzsche, Heidegger, Sartre y Gabriel Marcel. Al decir de Mounier, el problema de la modernidad sin un talante existencialista surge por su afán epistemológico, pues se preocupa por el nexo de conocimiento con el mundo. Esta supremacía de la epistemología lleva a medir al mismo ser humano bajo criterios estables dedicados a fundamentar la ciencia, lo que está especialmente presente en Kant y su *Crítica de la Razón pura*.¹⁷ De esta manera, el ser humano desprovisto de un examen intelectual que considere su particularidad, pasa a ser parte de un sistema filosófico, como acontece en Hegel y Marx. De hecho, esa es la razón del surgimiento de la crítica hecha por Kierkegaard.¹⁸

Al instalarnos en el contexto de la modernidad ligada a los grandes sistemas filosóficos, o de los grandes mitos, es relevante revisar de que trata entonces el post-humanismo, pues su intento de radicalización o superación de lo humano como forma de dar sentido a la existencia de los individuos se dirige, como se verá en el siguiente apartado, al núcleo de la modernidad misma, ya sea extremándolo o buscando su extinción. Además, se deben examinar también las posibilidades éticas que ofrece el post-humanismo. Como ya se mencionó, este va más allá de la naturaleza humana, abriendo un amplio debate en torno a aquello que consideramos humano, llegando incluso a difuminar esa capacidad para emitir juicios morales, los que provienen justamente de esa capacidad humana para producir una segunda naturaleza de tipo moral.¹⁹

3. Más allá de lo humano: trans-humanismo y post-humanismo crítico

El ya mencionado contexto pluralista podría sugerir la existencia de múltiples formas de comprender el post-humanismo, por este motivo es necesario definirlo. Asimismo, también es necesario distinguirlo del trans-humanismo, con el que podría confundirse. A continuación, se detallan algunas de las características propias de ambos, para posteriormente revisar sus implicancias éticas de un modo más general.

3.1. Trans-humanismo: Tecno-utopía antropocéntrica

El símbolo del trans-humanismo es un “H+”, el cual significa “human enhancement”. En efecto, el trans-humanismo tiene que ver con la idea de un mejoramiento de lo humano gracias a la ciencia y a la tecnología,²⁰ por medio esencialmente de la genética, de la inteligencia artificial y de las nanotecnologías. A modo de ilustración, el artista trans-humanista Stelarc tardó en convencer a cirujanos para que le insertaran células biocompatibles en su antebrazo con la forma de una oreja humana. Al final, el implante dio problemas y se tuvo que extirpar. Todas estas modificaciones se buscan a pesar de las críticas provenientes de aquellos a quienes los trans-humanistas llaman “bioconservadores”, quienes alegan que la modificación de la naturaleza humana sería un despropósito ético-moral. En último término, creen que en ella reposan gran parte de los valores que configuran la vida social.²¹

De este modo, el trans-humanismo no rechaza el humanismo, sino que lo quiere intensificar. De hecho, combina el humanismo renacentista tipo Isaac Newton o Immanuel Kant con otras formas de la racionalidad humana, esencialmente con una ciencia empírica. De ahí que la ciencia-ficción, por ejemplo, hizo del trans-humanismo una de sus temáticas privilegiadas con respecto a una visión idealista, individualista y desencarnada de la tecnología. Como lo explica Nayar en *Posthumanism* (2014):

¹⁷ Cf. Mounier, Emmanuel, *Introducción a los existencialismos*, traducción de D. Montserrat, Madrid, Guadarrama (2da ed.), 1973.

¹⁸ Cf. *Ibíd.*

¹⁹ Lo que comúnmente se ha denominado *ethos*.

²⁰ Cf. Ferrando, Francesca, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, *Existenz*, 8 (2013), pp. 26–32.

²¹ Cf. Diéguez, Antonio, “Concepto fuerte de naturaleza humana y biomejoramiento humano”, en José Sanmartín y Raúl Gutierrez (eds.), *Técnica y ser humano*, México D.F., Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2017, pp. 81–100.

Transhumanists believe in the perfectibility of the human, seeing the limitations of the human body (biology) as something that might be transcended through technology so that faster, more intelligent, less disease-prone, long-living human bodies might one day exist on Earth.²²

En este sentido, el cuerpo, para el trans-humanismo, es una limitación de la conciencia y no se plantea tampoco un trans-humanismo moral que involucraría un mejoramiento ético del ser humano. El trans-humanismo no puede por lo tanto considerarse como un proceso con el fin de alcanzar un estado post-humano: ambas corrientes de pensamiento se revelan opuestas, como lo sostiene Rosi Braidotti en *The posthuman*.²³ En efecto, el trans-humanismo se revela finalmente como una tecno-utopía que busca un rendimiento infinito del sujeto particular, reafirmando al mismo tiempo los valores antropocéntricos de la modernidad.

3.2. Post-humanismo: crítica onto-epistemológica

El post-humanismo surge del post-estructuralismo, en relación con la desconstrucción de la idea de lo humano iniciada en los años 60 y 70 —pensando por supuesto en la filosofía derridiana—. En efecto, el post-humanismo no concede al humano una primacía onto-epistemológica, sino que busca establecer relaciones interconectadas y simbióticas entre lo humano y lo no-humano: animal, vegetal, mineral, viral, etc. Así lo ve Donna Haraway cuando se refiere al cuerpo *cyborg*²⁴ como a una herramienta de desintegración de nuestro dualismo cultural ontológico gracias a una nueva definición de los *boundaries* de lo humano. En este sentido, el post-humanismo es un post-dualismo que promueve una existencia híbrida, así como relacional. Además, anhela una inter-dependencia entre las especies por medio de una re-composición de la idea de subjetividad en su relación con la comunidad.

De este modo, el post-humanismo piensa un nuevo *continuum* entre cultura y naturaleza, como cuando Bruno Latour²⁵ define la modernidad como una ruptura entre lo antiguo y lo nuevo, entre la naturaleza y la cultura, en base a la noción de progreso. Sin embargo, según el filósofo francés, esta ruptura jamás verdaderamente ocurrió, lo que lo lleva a formular la idea según la cual nunca fuimos en realidad modernos. Al contrario, y retomando la reflexión de Haraway,²⁶ el desafío de lo humano reside en construir y mantener puentes entre formas de vidas híbridas. Lo anterior conlleva una nueva modernidad, ya no dicotómica, sino que relacional. También implica una nueva concepción de lo humano, siguiendo la imagen final de *Las palabras y las cosas*,²⁷ obra en la cual Michel Foucault contempla la posibilidad de borrar lo humano como se borra en los límites del mar un rostro de arena.

La filósofa italo-australiana Rosi Braidotti es una de las figuras intelectuales más importantes de un post-humanismo crítico. En *The posthuman*,²⁸ define el post-humanismo como una herramienta generativa destinada a repensar la conceptualización de lo humano en base a elaboraciones alternativas: “Posthumanism is the historical moment that marks the end of the opposition between Humanism and anti-humanism and traces a different discursive framework, looking more affirmatively towards new alternatives”.²⁹ En efecto, el fin del humanismo de tipo ilustrado, a causa de la crisis ecológica, del avance de la tecnología y de los excesos del capitalismo —Braidotti se refiere a la muerte de Dios (Nietzsche), el fin del Hombre (Foucault) y el declive de

²² Nayar, P. K., *op. cit.*, p. 16.

²³ Cf. Braidotti, Rosi, *The posthuman*, Malden-Cambridge, Polity Press, 2013.

²⁴ Cf. Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

²⁵ Cf. Latour, B., *op. cit.*

²⁶ Cf. Haraway, D., *op. cit.*

²⁷ Foucault, Michel, “Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines”, en *La Pléiade*, vol. 1, Paris, Gallimard, 2015, p. 1457.

²⁸ Cf. Braidotti, R., *op. cit.*

²⁹ *Ibíd.*, p. 37.

las ideologías (Fukuyama) —,³⁰ no es para Braidotti una amenaza anti-humanista, sino que una oportunidad para pensar nuevas configuraciones onto-epistemológicas. Es por esta razón que el post-humanismo de Braidotti es ante todo afirmativo: sostiene la positividad de la construcción de imaginarios inéditos en base al reconocimiento comunitario de nuevas formas de existencia.

Es también en este sentido que el post-humanismo de Braidotti es nómade: no hay una única condición humana, sino que un transitar e interrelaciones entre diferentes formas de vidas, reinventando nuestra propia ontología hacia una *praxis* comunitaria, una ética de la co-presencia, es decir, la interacción no valorativa entre diferentes configuraciones vitales que además transitan ellas mismas de una identidad hacia otra. El nomadismo —Braidotti parte de la figura del nómade elaborada por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*—³¹ tiene entonces como propósito una organización no jerárquica de lo vivo y nuevas cartografías del saber a partir de una redefinición de lo humano. En definitiva, el nomadismo post-humano en el pensamiento de Braidotti es a la vez posicionamiento teórico y ético.

Lo anterior desemboca en relaciones transversales, las cuales generan nuevos modos de subjetivación que se basan en una ética vitalista de inter-dependencia trans-especies. Es la idea central de la ecosofía que desarrolla Félix Guattari en *Las tres ecologías*.³² Ésta, cruzando transversalmente el campo social, político, ético y estético, consiste en reconstruir la modalidad del ser-en-grupo con respecto a: “[...] mutaciones existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad”.³³ Así, el post-humanismo reemplaza el universalismo kantiano de co-determinación por una ética de la co-dependencia que tiene como pilar la transversalidad en el sentido de una ética inter-relacional que valora la vida no-humana o a-personal.

En suma, a diferencia del trans-humanismo, el post-humanismo busca un giro crítico post-antropocéntrico y post-dualista hacia una nueva onto-epistemología. También, al contrario de la mejora tecnológica del individuo que ofrece el trans-humanismo, el post-humanismo hace de la comunidad la base de una nueva ética-política.

3.3. Implicancias éticas del trans-humanismo y el post-humanismo

Es evidente que ambas propuestas tienen un talante ético, aunque como ya se vio, este se hace más explícito en la segunda vertiente. En efecto, el trans-humanismo guarda relación con el utilitarismo, pues, siempre en torno a la tecnología: “[...] implica evaluar cuidadosamente los mejores usos que se pueden hacer de ésta para asegurar el mayor bien para todos y la conservación de su dignidad”.³⁴ Por su parte el post-humanismo, como se acaba de estipular siguiendo a Braidotti, busca dar sentido a la ética a través de lo comunitario, es decir, a través de la comunión entre las diversas formas de lo vivo. Así, aparece la posibilidad de una ética cambiante que conlleva múltiples formas de concebir lo humano en relación a lo no-humano.³⁵

Sin embargo, la primera propuesta tiene un problema de tipo ético teleológico. Como se mencionó al principio siguiendo a Murillo, si se radicaliza lo humano llevándolo un paso más allá a través de la tecnología: ¿cuáles serían los fines concretos de la misma? Al parecer, con la obsesión por la tecnología se estaría poniendo más atención en los medios que en los fines, y esto obviamente puede atentar en contra de aquella dignidad humana que el trans-humanismo dice defender. Por su parte, la ética nómade del post-humanismo crítico, en su afán por superar lo humano, corre el riesgo de difuminar por completo a la subjetividad que emite el juicio moral, toda vez que define la ética meramente desde la comunión entre las realidades humanas y no-humanas. Recordemos que el sujeto moral es la condición de posibilidad de toda ética.³⁶ Si la acción se define a partir

³⁰ *Ibíd.*, p. 29.

³¹ Cf. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-textos, 2002.

³² Cf. Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1996.

³³ *Ibíd.*, p. 20.

³⁴ Murillo, J., *op. cit.*, p. 4.

³⁵ Se trata en definitiva de romper con una visión metafísica donde la realidad se compone por ámbitos opuestos, pasando a la aceptación y a la relación con lo diverso, diluyendo así los límites entre lo humano y lo que esté fuera de este espectro (Cf. Muñoz-González, Diana, “Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, 61 (2021), pp. 423–448.

³⁶ Para no confundirlo con el sujeto moderno, Nayar habla de agente moral, el cual es capaz de hacer juicios morales (cfr. Nayar, P. K., *op. cit.*, p. 13). Dicha figura es vital para hablar de una posible ética, cualquiera sea su tendencia, pues ésta corresponde a un segundo nivel respecto de la moral. La ética es, efectivamente, un momento reflexivo en torno a lo moral, centrado en responder por los principios de la misma y las

de la pura comunidad post–humana: ¿en qué lugar queda la responsabilidad individual por el acto? En este contexto: ¿puede existir realmente el sujeto moral?³⁷ Como veremos, la propuesta personalista y comunitaria de Mounier permite dirigir la preocupación trans–humanista desde los medios hacia los fines u objetivos. Además, también observaremos que compatibiliza con la propuesta post–humanista en su vertiente crítica, pues incluye la esfera comunitaria y el respeto a las formas de vida no humana, pero sin sacrificar la responsabilidad individual y moral del sujeto, es decir su racionalidad.

4. Personalismo comunitario: una síntesis en torno al pensar de Mounier

Una de las primeras características a destacar en torno al pensar de Mounier, es que este carece del orden propio de un sistema filosófico, lo cual es hasta cierto punto deliberado, pues es intención del propio autor no “aprisionar” a la persona dentro de un ejercicio especulativo, sino más bien destacar su dignidad.³⁸ Por este mismo motivo, la propuesta de Mounier se distingue de otras formas de personalismo con impacto más actual, tales como la tendencia tomista de Maritain o la propuesta ontológico–moderna de Wojtyla o Burgos. En líneas generales, podemos afirmar que el personalismo de Mounier representa una forma de argumentación en favor de la dignidad personal, resultando también en una inspiración para la acción comunitaria. En este sentido, al reunir dentro de sí tanto elementos personales como comunitarios, el pensamiento mounieriano se vuelve idóneo para extraer lineamientos morales en torno a dos tipos de contextos, a saber, aquellos que acentúan la particularidad subjetiva y aquellos que acentúan la responsabilidad colectiva. En síntesis, permite hablar de un sujeto moralmente responsable que se expresa de diferentes formas, a pesar de la determinación comunitaria que existe sobre el mismo.

Como afirmábamos anteriormente, Mounier no ofrece una propuesta filosófica cerrada a la manera de un sistema³⁹. Su idea más bien corresponde a un planteamiento sistemático en el que tiene especial relevancia la libertad o capacidad de autodeterminación particular y colectiva que posee el ser humano⁴⁰. Lo anterior provoca cierta dificultad a la hora de ordenar su propuesta. De hecho, Mounier cuenta con una gran cantidad de escritos, la mayor parte de ellos publicados dentro de la revista *Esprit*⁴¹, los que conforman una crítica y orientación frente a la despersonalización de occidente en el siglo XX.⁴² Sin embargo, ninguno de estos trabajos representa una síntesis o generalización de su personalismo comunitario, con excepción de dos obras: *Manifiesto al servicio del personalismo*, publicada en 1936, y *El personalismo*, publicada en 1949.⁴³ La primera

condiciones que la hacen posible. Así pues, dicha reflexión pierde todo sentido si el sujeto–agente moral desaparece (cfr. Etxeberria, Xavier, *Ética básica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, p. 22).

³⁷ De hecho, Maureira, con la idea de superar todo antropocentrismo respecto del sentido de la conducta humana, instala a la misma en el plano del enactivismo. De este modo, la construcción de lo subjetivo queda supeditado a lo corporal y más específicamente al desarrollo técnico (en sentido heideggeriano), implicando éste un desocultamiento performativo. Sin embargo, al eliminar toda posibilidad de independencia o libertad de la subjetividad, ¿en qué lugar queda la responsabilidad?, ¿cómo se podrían emitir juicios morales?, ¿tendría sentido hablar de ética? (cfr. Maureira, Marco, “Posthumanismo: más allá de antropo–técnica y nomadismo”, *Cinta de Moebio*, 55 (2016), p. 2 [1–30]).

³⁸ Esto provocó que un autor cercano al contexto de Mounier, como lo es Maurice Nédoncelle, lo criticara por no otorgarle al personalismo el peso filosófico correspondiente y renunciar al espíritu de investigación (cfr. Nédoncelle, Maurice, *Persona humana y naturaleza: estudio lógico y metafísico*, Salamanca, Fundación Emanuel Mounier, 2005). Asimismo, es el propio Nédoncelle quien recupera para el personalismo una metafísica basada en la intersubjetividad (cfr. Lacroix, Jean, “La philosophie chrétienne de Maurice Nédoncelle”, en Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, PUF, 1966, pp. 115–121).

³⁹ Esta es una de las principales críticas apuntadas por Paul Ricoeur frente al pensamiento mounieriano, la cual condujo a su olvido en favor de propuestas más elaboradas, como las provenientes del estructuralismo. Además Ricoeur agrega una crítica a la concepción sustancialista que Mounier hace de la persona (cfr. Ricoeur, Paul, “Muere el personalismo, vuelve la persona”, en Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, traducción de T. Moratalla, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 95–104.)

⁴⁰ Mounier, Emmanuel, *El personalismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, p. 6.

⁴¹ La revista *Esprit* fue fundada en 1932 por Mounier y dirigida por él mismo hasta su muerte en 1950. Surgió como un espacio para expresar las diversas líneas de acción que se derivan de una inspiración personalista, además de constituir un medio para denunciar diversos abusos en contra de la persona.

⁴² La que se debe principalmente al auge de los totalitarismos, el materialismo y el nihilismo.

⁴³ Ricoeur suma a éstas, otras obras que no son necesariamente una sistematización del pensamiento personalista, pero sí ayudan a comprender la noción de persona en el pensamiento de Mounier, dichos escritos corresponden a: *Revolución Personalista y Comunitaria* (1935) y

correspondería a su etapa más educadora en un intento de transformar la sociedad occidental a partir del valor de la persona, mientras que la segunda corresponde a una etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, en la que el filósofo francés busca darle profundidad filosófica a su propuesta además de un intento de replantear el marxismo en perspectiva personalista⁴⁴. De este modo, la mayor parte de nuestra exposición se basará necesariamente en los dos escritos citados, partiendo por una aproximación a lo que Mounier entiende por persona, viendo luego cómo dicha noción se aleja de aquello que podemos entender como “sujeto moderno”, para terminar explicando el vínculo entre persona y comunidad. Finalmente, y buscando hacer el planteamiento mounieriano un poco más explícito, revisaremos las estructuras del universo personal.

La aproximación que Mounier realiza frente a la noción de persona no se trata de una definición, pues al serlo implicaría un atentado en contra de la condición abierta de la persona misma: su libertad. Veamos como lo plantea nuestro autor:

Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia mediante su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos por un compromiso responsable y una constante conversión; de este modo unifica toda su actividad en la libertad, desarrollando además, a fuerza de actos creadores, lo singular de su vocación.⁴⁵

La persona sería entonces un agente inacabado,⁴⁶ el cual posee dignidad precisamente por su libertad inherente, la que lo lleva a autodeterminarse constantemente, siendo responsable por sí mismo. Algo que por lo demás se refleja cuando Mounier sostiene que el ser tiene como soporte el tener (para mostrar la dialéctica entre espíritu y cuerpo respectivamente), ambos confluyen constantemente en la persona, marcando claramente un camino de auto-conquista.⁴⁷ No obstante, no debemos confundir a la persona con el sujeto moderno, en ningún caso se refiere a un principio invariable que muchas veces lleva a la degradación de la persona. En efecto, el personalismo comunitario representa una crítica a las utopías modernas, pues está en contra de cualquier forma de totalitarismo que diluye a la persona en el conjunto, pero también se opone a un individualismo extremo. Así pues, conviene detenerse en este último punto debido a que atañe directamente al capitalismo con vigencia contemporánea. Al decir de Mounier, la persona responde a la posibilidad de señorío y elección, al contrario de la avaricia y el impulso de propiedad, propios de la individualidad⁴⁸. Todo esto a pesar de que la persona no pueda desligarse de su propia individualidad material, al implicar también una unidad que integra la dimensión física. En opinión de Mounier, el capitalismo, a través del individualismo que le es a todas luces beneficioso, impide el desarrollo de la persona. En efecto, afirma que:

El mal más pernicioso del régimen capitalista y burgués no es hacer morir a los hombres, sino el aplastar en la mayoría de ellos, sea por la miseria, sea por el ideal pequeñoburgués, la posibilidad y hasta el gusto incluso de ser persona.⁴⁹

Luego de constatar la diferencia entre individualismo y personalismo es oportuno introducir la relación entre persona y comunidad. Mounier establece que la comunidad está inserta en el interior de la persona, existiendo en ésta una tensión entre la subjetividad y la colectividad.⁵⁰ Es natural que se dé esta confrontación toda vez que se asume a la persona como una unidad, una búsqueda de vocación y elevación espiritual que, por este mismo motivo, se muestra también como un valor absoluto. No obstante, este valor de la

Tratado del Carácter (1946) (cfr. Ricoeur, Paul, “Emmanuel Mounier: una filosofía personalista”, en Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, traducción de V. Waskman, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 155–192.)

⁴⁴ Cf., *Ibíd.*

⁴⁵ Mounier, Emmanuel, “Manifiesto al servicio del personalismo”, en Emmanuel Mounier, *El personalismo. Una antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 409 [363–540].

⁴⁶ Por este motivo la persona es una “constante conquista” como dirá Mounier en *El personalismo* (cf. Mounier, E., *op. cit.*, p. 7).

⁴⁷ Cf. Mounier, Emmanuel, *Traité du caractère*, París, Du Seuil, 1947.

⁴⁸ Cf. Mounier, E., “Manifiesto al servicio del personalismo”, *op. cit.*

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 412.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 420.

particularidad tiene un correlato comunitario, existe una fuerte e irrenunciable responsabilidad con el otro, pues el valor absoluto corresponde también al resto de personas integrantes de la sociedad.⁵¹ A su vez, la persona no puede evitar dicha relación con el otro, debido a que está ligada inexorablemente a un contexto cultural, social y geográfico compartido. Por último, se debe agregar que este ámbito de valor personal, de responsabilidad hacia el otro, incluye una preocupación por las realidades no personales. Esto se debe principalmente a dos motivos, por un lado, superar la despersonalización asociada a la sobreexplotación del medio y, por otro, a la raíz cristiana inherente al personalismo. Respecto de la sobreexplotación de la naturaleza o del medio, claramente este conlleva un tipo de despersonalización, de esclavitud y alienación de la persona. Corresponde a lo que Marcel denominaría el continuo proceso de envilecimiento propio de la sociedad moderna,⁵² la cual todo lo reduce a mera funcionalidad.⁵³ Respecto de la base cristiana que tiene el pensamiento mounieriano, como es sabido, la noción de persona es introducida dentro de la tradición filosófica occidental en el contexto de las discusiones cristológicas a fines de la Antigüedad. No obstante, la dignidad de la singularidad material y personal tiene un origen anterior, específicamente en el marco del pensamiento judeocristiano, es en este donde aparecen aquellas ideas que refieren a la bondad de todas las cosas debido al acto creador divino, cuyo motivo es solo el amor.⁵⁴ Como cabe esperar, esto se opone al pensamiento griego que fundamenta a la tradición occidental, puesto que a pesar de su dignificación del ser humano, siempre vio la singularidad como una imperfección.⁵⁵

Sintetizando lo expuesto hasta este punto, desde la óptica de Mounier la persona se distingue del sujeto moderno: su dignidad particular la lleva a tener un valor por sobre cualquier tipo de sistema intelectual, totalitarismo o despersonalización. Asimismo, también la realidad personal tiene consecuencias sociales o comunitarias, puesto que no puede ser separada de su contexto específico. Todo esto se manifiesta por explícito si revisamos con detención las siete estructuras del universo personal que Mounier plantea dentro de *El personalismo*, su obra más tardía y condensada. Cabe destacar que dichas estructuras, o partes, no están cerradas y solo implican una orientación para comprender en qué consiste la realidad personal.⁵⁶ A continuación, se describe cada una de ellas:

- 1) *La existencia incorporada*: Al existir de manera encarnada⁵⁷ la persona tiene una naturaleza contextual: “El ser humano es totalmente «cuerpo» y totalmente «espíritu». De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: La cocina, el arte de amar. Pero un dolor de cabeza detiene al gran filósofo”.⁵⁸ Una prueba de esto se encuentra en la acción humana, en ella es difícil distinguir cuánto es material o contextual y cuánto es subjetivo o espiritual.⁵⁹
- 2) *La comunicación*: La persona es apertura, por eso su naturaleza deambula entre lo particular y lo comunitario. En otras palabras, su acción consciente siempre tiene un impacto en el otro, en último término, la persona es interioridad y exposición.⁶⁰ Sin embargo, hay que recordar que la persona es

⁵¹ Cf., *Ibíd.*

⁵² Cf. Marcel, Gabriel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós, 2001.

⁵³ Problema que Horkheimer tratará en profundidad a través de su crítica de la razón instrumental (cfr. Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*. 2a ed., Buenos Aires, Sur, 1973).

⁵⁴ Mounier, E., *El personalismo*, p. 8.

⁵⁵ Un ejemplo claro de esto son las propuestas filosóficas de Parménides, Platón o Aristóteles.

⁵⁶ De hecho, una prueba de esto es que el número de dichas categorías varía entre algunas de sus obras. Así pues, en *Revolución personalista y comunitaria* encontramos tres: vocación, encarnación y comunión, mientras que en el *Manifiesto al servicio del personalismo* son cinco: encarnación–compromiso, la integración–singularidad, el sobrepasamiento, la libertad y la comunión (Burgos, Juan M., *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012).

⁵⁷ Cf. Mounier, E., *op. cit.*

⁵⁸ Mounier, Emmanuel, “El personalismo”, en Emmanuel Mounier, *El personalismo. Una antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 697 [673–754].

⁵⁹ Para una revisión más exhaustiva en torno a la relación que existe entre persona y acción, véase: Wojtyła, Karol, *Persona y acción*, Madrid, Palabra, 2011.

⁶⁰ Cf. Mounier, E., *op. cit.*

inconmensurable, no puede ser reducida ni a su interioridad subjetiva ni a su exterioridad material, por lo que a través de su comunicación tampoco se le puede conocer de manera absoluta.⁶¹

- 3) *La conversión íntima*: La persona en su intimidad puede retrotraerse sobre sí misma, este ejercicio consiste en la confluencia de una serie de factores subjetivos, materiales y contextuales, la cual siempre tiene un impacto exterior. Como plantea Mounier: “lo importante no es, de hecho, el repliegue, sino la concentración, la *conversión* de las fuerzas. La persona sólo retrocede para saltar mejor”.⁶²
- 4) *El afrontamiento*: “La persona se muestra, se expresa: Hace frente, es rostro”.⁶³ Como ya se planteó, en ella se une lo material y lo espiritual, lo abstracto y lo concreto, lo subjetivo y lo corporal. Por este motivo, su interioridad no surge a base de pura autodeterminación. Aunque ciertamente se determina a sí misma, la persona y su constante constitución⁶⁴ también están establecidas por el contexto, la persona se forma de cara al entorno, afrontándolo. De esta manera se entiende que la persona oscile en la dialéctica configurada por la entrega y la recepción o viceversa. “Ser es amar, pero también es afirmarse”.⁶⁵
- 5) *La libertad bajo condiciones*: La libertad es pura presencia, no puede ser estudiada a la manera de un objeto.⁶⁶ Bajo esta primera mirada, podríamos asumirla como pura subjetividad y por lo mismo como mera indeterminación.⁶⁷ Sin embargo, esta pura presencia, que no es más que el núcleo del ser personal, está contextualizada gracias a la condición material y a la comunicación que son inherentes a la persona. Como dirá Mounier: “Nuestra libertad es la libertad de una persona situada, pero es también la libertad de una persona valorizada. No soy libre por el mero hecho de ejercitar mi espontaneidad; me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación”.⁶⁸ De este modo, la libertad es crucial para ejercer la personalización del mundo, está marcada por la historia y al mismo tiempo le da sentido, la trasciende.⁶⁹
- 6) *La eminente dignidad*: La persona goza de dignidad porque no es un objeto más, trasciende la materialidad que la conforma, no es una suma de partes, tampoco es una parte en especial, es un todo indisoluble. Por este motivo la trascendencia es una dimensión que se experimenta a diario, no tiene un alcance espacial donde la realidad queda dividida platónicamente en dos planos.⁷⁰ En este sentido, y pensando que la persona también es un ser finito, la trascendencia se presenta dentro de la realidad trascendida. Expuesto de manera más simple, la persona trasciende lo que le rodea, pero también se trasciende a ella misma. En su búsqueda de personalizar el mundo apunta hacia la concreción de valores⁷¹ que confluyen dentro de una realidad personal absoluta, es decir Dios. Por esta razón según Mounier: “sólo existimos definitivamente desde el momento en que en que nos hemos constituido un

⁶¹ Cf., *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*, p. 710.

⁶³ *Ibíd.*, p. 712.

⁶⁴ La persona, o más bien la dimensión personal, es una constante conquista (cf. *Ibíd.*).

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 727.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 721.

⁶⁷ Cf. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 2016.

⁶⁸ Mounier, E., *op. cit.*, p. 728.

⁶⁹ Cf. *Ibíd.*

⁷⁰ Considérese la división entre ideas y cosas que Platón plantea en el libro VI de *La República*.

⁷¹ Estos son realidades con carácter absoluto que se manifiestan a través del plano inmanente, pero nunca dependiendo por completo del mismo (cf. Scheler, Max, *Ética*, 3ª ed., Madrid, Caparrós, 2001).

cuadro interior de valores o de abnegaciones respecto del cual sabemos que la amenaza misma de la muerte no prevalecerá contra él”.⁷²

- 7) *El compromiso*: Es claro que el pensamiento mounieriano se dirige a la acción personalista comunitaria, pues todas las estructuras personales revisadas apuntan a la relación dinámica entre sujeto y contexto que se encamina hacia la concreción de valores. Estamos entonces frente a una praxis comunitaria orientada a la personalización del mundo, que, como cabe esperar, exige un compromiso, una acción conjunta entre personas para las personas, lo que la aleja de un carácter exclusivamente técnico.⁷³

Resumiendo, encontramos en Mounier una base cambiante y al mismo tiempo trascendente, una “naturaleza abierta”, debido a que el “[...] recurso de la persona es indefinido, nada que lo expresa lo agota, nada de cuanto lo condiciona lo sojuzga”.⁷⁴ No obstante, también esto implica una responsabilidad comunitaria, un respeto hacia el valor de las otras personas que enfrentamos a través del inexorable contexto. Esto comprende además un respeto hacia las realidades no humanas, pues involucra una superación de la despersonalización del mundo, una lucha por la victoria frente al individualismo y la sobreexplotación del medio.

5. Mounier, post-humanismo y vigencia ética del personalismo comunitario

Al convenir que el personalismo comunitario de Mounier propone una forma de “esencia voluble” en torno al ser humano —la cual dista mucho del sujeto moderno—, llegamos a un “molde” susceptible de soportar diversos principios morales y concepciones de la persona en tanto estos promuevan la dignidad de la misma.⁷⁵ En esta línea, es fácil entonces establecer su compatibilidad con el trans- y el post-humanismo, como se detalla a continuación:

- a) *En el marco del discurso trans-humanista*: la naturaleza adaptable (bajo ciertos criterios) de la concepción mounieriana de la persona, puede entrar en diálogo con la ideología imperante bajo la búsqueda de mejoras a nivel biológico, específicamente con aquellas que implican un soporte para el desarrollo de las potencialidades personales. Lo que bajo el pensamiento de Mounier podríamos entender como una instancia más de personalización. Sin embargo, también se constituye como límite frente a las intervenciones que pueden atentar en contra de la dignidad personal, como puede darse en el caso de una posible masificación parcial de las mejoras biotecnológicas, la cual además puede generar desigualdades e injusticias. Igualmente, a partir de Mounier y tal como vimos con Murillo, podemos extraer una crítica a esa acentuación en los medios que se deja entrever dentro del trans-humanismo. Para Mounier, en el marco de la dialéctica entre ser y tener, no debe existir una acentuación del cuerpo por sobre lo espiritual, ni menos una supremacía de lo espiritual por sobre la materia, ambos tienden a confluir en la marcha de conquista personal llegando a una auténtica síntesis.⁷⁶ Una preocupación excesiva por los medios pone su acento en el tener por sobre el ser, pudiendo degradar así la dignidad personal. En síntesis, desde la propuesta mounieriana se extrae una acentuación en la persona por sobre los medios

⁷² Mounier, E., *op. cit.*, p. 736.

⁷³ Cf. Mounier, E., *op. cit.*

⁷⁴ Mounier, E., *El personalismo*, 1972, p. 7.

⁷⁵ Esta característica acerca la solución mounieriana a propuestas como las de Antonio Diéguez, quien en familiaridad con la idea de que existe un conjunto de propiedades homeostáticas, sostiene que la naturaleza humana es cambiante, sus características varían dependiendo del contexto. Esto no evita que se deba permanecer alerta frente a las consecuencias morales que puedan tener los cambios promovidos por el trans-humanismo (cfr. Diéguez, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017). Por otra parte, también hay que consignar que la premisa de que existe una naturaleza humana que soporta variaciones puede conducir a relacionar la solución mounieriana con las ideas de Steven Pinker. Este último propone la existencia de una naturaleza humana a nivel cognitivo y psicológico evolutivo que permite en ocasiones darle relevancia a la enseñanza y en otras a la genética (cfr. Pinker, Steven, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, traducción de F. Escolá, Barcelona, Paidós, 2003).

⁷⁶ Cf. Mounier, E., *Traité du caractère*.

a utilizar en la búsqueda de superar lo humano, en otras palabras, se pone a la persona como meta en el marco de una ética teleológica.

- b) *En el marco del discurso post-humanista en su vertiente crítica*: como se constató, la versión personalista comunitaria de la persona no se refiere en ningún caso al sujeto moderno, que precisamente pretende superar la forma de post-humanismo más crítico. Además, a través de su adaptabilidad puede entrar en diálogo con esa dignidad de la diferencia —comunidad de lo humano con el resto de los seres—, tanto en el caso de nuevas realidades personales como también en el caso de realidades derechamente no humanas. Recordemos que el binomio entre persona y comunidad tiene una arista cristiana que implica el respeto a toda la creación,⁷⁷ evitando así la despersonalización ligada a las formas modernas de explotar el medio. Todo esto sin desdeñar la racionalidad o subjetividad de la persona, ya que se le asume de forma contextualizada.

Además de estos dos puntos, y a modo de un breve excurso, podemos establecer un vínculo hermenéutico-existencial entre la persona descrita por Mounier y las interpretaciones del ser humano provenientes del trans y el post-humanismo. En efecto, a pesar de que la comprensión de Ricoeur en torno a la persona y la conciencia difieren a las de Mounier,⁷⁸ podemos valernos de su propuesta para explicar el vínculo apuntado anteriormente, sobre todo considerando la realidad personal y su inherente dignidad. Si asumimos como categoría metodológica la idea de “doble sentido” de Ricoeur, sin referirnos explícitamente a la diversidad simbólica y a la criteriología que le es inherente, encontramos que el primer sentido (explícito) tanto del trans-humanismo como del post-humanismo atañe a la superación de lo que hasta el momento se considera humano. Precisamente, uno lo hace a partir de la interpretación que defiende una “hipertrofia” o radicalización del sujeto moderno a base de tecnología, mientras que el otro lo hace a partir de una interpretación inspirada en la crítica al humanismo moderno clásico, especialmente por medio de la revaloración comunitaria de lo externo a lo humano. Así pues, encontramos que el segundo sentido (implícito) de ambos, a nivel simbólico, refiere a la recuperación de la dignidad personal, apuntando así a una esfera particular de la existencia. Esto desde la perspectiva de Ricoeur es natural, por el peso que adquiere la reflexión y la existencia a partir del ejercicio hermenéutico. De hecho: “la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo para existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo”.⁷⁹ En otras palabras, los esfuerzos interpretativos frente al contenido de la propuesta trans-humanista y de la propuesta post-humanista, conducen reflexivamente a la existencia, es decir, a lo que en términos mounierianos entendemos como realidad personal. Especialmente a la recuperación de la dignidad frente a las limitaciones corporales o frente a los abusos derivados de la propuesta moderna convertida en sistema. Ahora bien, claramente por el alcance que tiene esta clave hermenéutica, puede ser susceptible de un estudio particular que no es la meta del presente escrito, pues sus aristas lo ampliarían en demasía. Sin embargo, es relevante mencionarlo, pues la referencia a la realidad personal o a la existencia, tanto de una como de otra interpretación, queda más clara de esta manera.

Como se observa, la condición abierta del personalismo lo aleja de los grandes sistemas filosóficos modernos como el hegeliano o el marxista, acercándolo más bien a la acción comunitaria propia del post-humanismo, así como también a la responsable mejora tecnológica esperable del trans-humanismo. Por otra parte, las interpretaciones post y trans-humanistas refieren implícitamente a la existencia, particularmente a la importancia de la dignidad personal, por lo que podíamos establecer un vínculo hermenéutico entre éstas y la persona. Antes de finalizar, es preciso apuntar que el alejamiento de Mounier de los grandes sistemas ha provocado derechamente su olvido⁸⁰ o, al decir de Guillamón, su condición de ser un autor muy poco referido.

⁷⁷ A este respecto, Vidal sostiene que una ética personalista invita a una humanización de la economía, lo cual en términos mounierianos podríamos concebir como una personalización de esta. (cfr. Vidal, Marciano, *Para conocer la ética cristiana*, Pamplona, Verbo Divino, 1991).

⁷⁸ Ricoeur refuta la concepción de la persona como sustancia, pues a partir del ethos que la constituye, ésta tomaría constantemente forma desde la relación consigo misma, con el otro y con la institución (Cf. Carrera, Randall, “Críticas de Paul Ricoeur al personalismo de Emmanuel Mounier”, *Academia*, número especial (2015), pp. 94–101). Además, también hace una crítica a la noción cartesiana de conciencia, pues esta nunca es conocimiento directo de sí, siempre se llega a ella a través de un acto de interpretación que apunta a la reflexión y a la existencia (Cf. Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.).

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 22.

⁸⁰ Burgos, Juan M. “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, *Quién*, 1 (2015), p. 12 [9–27].

Mounier refleja con claridad aquello que critica —los resultados del capitalismo y del marxismo— en detrimento de una propuesta sistemática propia.⁸¹ No obstante, en un contexto en que se aprecian múltiples verdades, a la par de una caída de las grandes propuestas filosóficas, dicha crítica apoyada en la intuición proveniente del ser personal se transforma más en una virtud que en un defecto.

6. Conclusiones

El interés y la ventaja del pensamiento de Emmanuel Mounier residen en su naturaleza no sistemática inscribiendo pues el personalismo comunitario en una *praxis*, la cual hace de la persona el soporte de una ética que consiste en la promoción de la dignidad. En relación con lo anterior, la *praxis* comunitaria de Mounier se puede adecuar con los planteamientos del post-humanismo en vista de su respectiva crítica hacia la modernidad y de su respeto por todas las formas de vida.

Sin embargo, a diferencia del post-humanismo, el personalismo de Mounier no se separa de la categoría de humanidad y de la responsabilidad individual como base de la ética. Aquí reside una de las problemáticas en torno al post-humanismo en el sentido de no proporcionar un criterio ético de responsabilidad, dado que la unidad de medida que es la naturaleza humana se ha disuelto. Al contrario, tomando como núcleo del actuar ético la categoría de persona, Mounier proporciona un punto de partida con el fin de orientarse hacia una comunidad ética de la dignidad. De esta manera, mejorar al mundo empieza por un intento por mejorarse a sí mismo hacia la producción de un común como realización colectiva ético-política.

Referencias bibliográficas

- Bentué, Antonio, *La opción creyente*, Santiago de Chile, San Pablo–Universidad Católica del Maule (8va ed.), 2014.
- Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010.
- Braidotti, Rosi, *The posthuman*, Malden–Cambridge, Polity Press, 2013.
- Burgos, Juan M., *Introducción al personalismo*, Madrid, Palabra, 2012.
- Burgos, Juan M., “El personalismo ontológico moderno I. Arquitectónica”, en *Quién*, 1(2015), pp. 9–27.
- Carrera, Randall, “Críticas de Paul Ricoeur al personalismo de Emmanuel Mounier”, *Academia*, número especial (2015), pp. 94–101.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2002.
- Diéguez, Antonio, “Concepto fuerte de naturaleza humana y biomejoramiento humano”, en José Sanmartín y Raúl Gutiérrez (eds.), *Técnica y ser humano*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México D.F., 2017, pp. 81–100.
- Diéguez, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.
- Duque, João M., *Para o diálogo com a pós-modernidade*, São Paulo, Paulus, 2016.
- Etxeberría, Xavier, *Ética básica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.
- Ferrando, Francesca, “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, en *Existenz*, 8 (2013), pp. 26–32.
- Foucault, Michel, “Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines”, en *La Pléiade*, vol. 1, Paris, Gallimard, 2015 [1966].

⁸¹ Guillamón, Vicente, *Neopersonalismo cristiano*, Madrid, San Pablo, 1997, p. 22.

- Geertz, Clifford, “Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder”, en Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, traducción de N. Sánchez Durá, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 145–170.
- Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, traducción de J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 1996.
- Guillamón, Vicente, *Neopersonalismo cristiano*, Madrid, San Pablo, 1997.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1993.
- Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs and Woman: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, traducción de H. Murena y D. Vogelmann, Buenos Aires, Sur (2da ed.), 1973.
- Kenny, Anthony, *Breve historia de la filosofía occidental*, traducción de M. Candel Sanmartín, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Lacroix, Jean, “La philosophie chrétienne de Maurice Nédoncelle”, en Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris: PUF, 1966, pp. 115–121.
- Latour, Bruno, *We Have Never Been Modern*, Harvard UP, Cambridge, 1993.
- Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber*, traducción de J. Bignozzi, Barcelona, Anagrama, 2014.
- Lynch, Enrique, *Filosofía y/o Literatura*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Marcel, Gabriel, *Los hombres contra lo humano*, traducción de Jesús Ayuso, Madrid, Caparrós, 2001.
- Maureira, Marco, “Posthumanismo: más allá de antro-po-técnica y nomadismo”, en *Cinta de Moebio*, 55(2016), pp. 1–15.
- Micco, Sergio, “¿Humanismo cristiano en tiempos de post cristianismo y post humanismo?”, en Jorge Maldonado (ed.), *Reflexiones sobre la vigencia del humanismo cristiano*, JC Sáez, Santiago de Chile, 2014, pp. 1–30.
- Mounier, Emmanuel, “El conflicto del antropocentrismo y del teocentrismo en la filosofía de Descartes”, en Carlos Díaz (ed.), *Emmanuel Mounier (I). Textos inéditos*, Instituto Emmanuel Mounier (2ds ed.), Madrid, 1991, pp. 17–26.
- Mounier, Emmanuel, “El personalismo”, en Emmanuel Mounier, *El personalismo. Una antología esencial*, traducción de C. Díaz, T. Domingo, A. Domingo, M. Hoyos, I. González, D. Vallejo, J. Vila, J. Martín, M. Berger, P. Ortega, G. Tejerina, J. Moreno y C. Pitarque, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 673–754.
- Mounier, Emmanuel, “Manifiesto al servicio del personalismo”, en Emmanuel Mounier, *El personalismo. Una antología esencial*, traducción de C. Díaz, T. Domingo, A. Domingo, M. Hoyos, I. González, D. Vallejo, J. Vila, J. Martín, M. Berger, P. Ortega, G. Tejerina, J. Moreno y C. Pitarque, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 363–540.
- Mounier, Emmanuel, *El personalismo*, traducción de A. Aisensoy y B. Dorriots, Buenos Aires, Eudeba, 1972.
- Mounier, Emmanuel, *Introducción a los existencialismos*, traducción de D. Montserrat, Madrid, Guadarrama (2da ed.), 1973.
- Mounier, Emmanuel, *Traité du caractère*, París, Du Seuil, 1947.
- Muñoz-González, Diana, “Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, 61 (2021), pp. 423–448.
- Murillo, José, “¿Necesita ética el posthumanismo? La normatividad de una naturaleza abierta”, en *Cuadernos de bioética*, 25 (2014), pp. 1–12.
- Nayar, Pramod K., *Posthumanism*, Malden–Cambridge, Polity press, 2014.
- Nédoncelle, Maurice, *Persona humana y naturaleza: estudio lógico y metafísico*, traducción de C. Díaz, Salamanca, Fundación Emanuel Mounier, 2005.
- Pinker, Steven, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, traducción de F. Escolá, Barcelona, Paidós, 2003.

- Ricoeur, Paul, “Emmanuel Mounier: una filosofía personalista”, en Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, traducción de V. Waskman, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015, pp. 155–192.
- Ricoeur, Paul, “Muere el personalismo, vuelve la persona”, en Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, traducción de T. Moratalla, Caparrós, Madrid, 1993, pp. 95–104.
- Ricoeur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones*, traducción de A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Sartre, Jean–Paul, *El ser y la Nada*, traducción de J. Valmar, Buenos Aires, Losada, 2016.
- Scheler, Max, *Ética*, traducción de H Rodríguez, Madrid, Caparrós (3ra ed.), 2001.
- Vidal, Marciano, *Para conocer la ética cristiana*, Pamplona, Verbo Divino, 1991.
- Wojtyła, Karol, *Persona y acción*, traducción de R. Mora, Madrid, Palabra, 2011.