

¿PERSONALISMO O MORALISMO? LA RESPUESTA DE LA METAFÍSICA DE LA COMUNIÓN

(Alcance del análisis de Maurice Nédoncelle)

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL

LA ASIMILACIÓN DEL PERSONALISMO AL MORALISMO

Al personalismo le cupo la mala suerte de nacer en el momento de los «-ismos», por lo que ha debido luchar contra su encasillamiento en cualquiera de ellos¹. Esta tendencia, acentuada con la dispersión del movimiento inicial, condujo a los autores personalistas a aclarar los términos de su propuesta con el fin de no perder la propia identidad². Por todo ello, en los ambientes académicos, pesa sobre el personalismo la sospecha de una ambigüedad terminológica y metódica que impediría considerarlo como un pensamiento filosófico propiamente dicho³. De esta sospecha se hacen eco los personalistas porque

1. Cfr. P. RICOEUR, *Meurt le personalisme, revient la personne*, en «Esprit» 51 (1983) I 113: «je déplore le choix malheureux, par le fondateur du Mouvement Esprit, d'un terme en -isme, mis par surcroît en compétition avec d'autres -ismes qui nous apparaissent largement aujourd'hui comme de simples fantômes conceptuels».

2. Este hecho se ve claramente en la evolución del pensamiento de Mounier que comienza con la propuesta personalista abierta y optimista de la *Révolution Personnaliste et Communautaire* (de 1935) desarrollada después en el *Manifeste au service du personalisme* (de 1936); en cambio, tras la Guerra Mundial capta la necesidad de purificar el personalismo de ciertas ambigüedades y publica como autocrítica *Qu'est-ce que le personalisme?* en 1946 (cfr. el capítulo: *Les équivoques du personalisme. Ibidem*, Éd. du Seuil [Paris 1946] 81-100); y termina con *Le personalisme*, (año 1949), como afirmación de un «personalismo crítico», donde se busca una primera estructura, una primera metodología: *Ibidem*, Presses Universitaires de France, 2ª ed. (Paris 1950) 6: «Parce qu'il précise des structures, le personalisme est une philosophie et non pas une attitude». Esta metodología ya la había empezado a preparar con la publicación de *Introduction aux existentialismes* (editado el año 1946). Para la evolución e historia del pensamiento de Mounier cfr. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Éditions du Seuil (Paris 1955).

3. En los momentos iniciales ya se encuentra esta crítica en M. Blondel en su artículo *Les équivoques du personalisme* publicado en «Politique» de marzo de 1934; cfr. M. NÉDONCELLE, *Maurice Blondel et les équivoques du personalisme*, en «Teoresi» 5 (1950) 123-132. Esto conduce a Mounier a buscar apoyos académicos a su pensamiento mediante el existencialismo: cfr. P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, cit., 133: «d'abord le personalisme ne s'intègre aux philosophies existentialistes qu'à la faveur d'un élément de la philosophie traditionnelle et en particulier de la philosophie universitaire».

comprenden el peligro que entraña de diluir su intención principal: la defensa de la persona. Es el peligro del éxito:

«El personalismo... ha conquistado un puesto envidiable en el parlamento de las filosofías contemporáneas, pero su éxito le ha costado caro, se ha convertido en vago y publicitario»⁴.

Esta sospecha llega en algunos casos a ser radical y descalificado-ra. Y precisamente uno de los puntos fundamentales en los que la crítica, generalmente tomista, ha sido más severa es en el tema que nos reúne en este congreso, el campo de la moral. No es inútil analizar más detenidamente esta crítica moral porque a través de ella podremos penetrar en el núcleo del problema de la fundamentación de la moral a partir de la persona.

En general en tales críticas no se niega la necesaria fundamentación personal de la moral, ni algunos de sus términos, sino el *modo* como se accede a ellos. Por tanto, ante todo es una crítica metodológica, que puede formularse así: el personalismo fundamenta la persona en la experiencia, esto es, en una percepción subjetiva. Por consiguiente se acusa a esta fundamentación de no ser válida en buena filosofía y, por tanto, al personalismo de no ser más que un moralismo sin una verdadera metafísica de base:

«Bastan estas someras indicaciones para advertir que las doctrinas personalistas parecen sólo considerar la persona desde una perspectiva ética, que toman como metafísica»⁵.

Esta cuestión es tan crucial que marca la diferencia entre Mounier y Maritain, pues en éste la defensa de la persona se fundamenta en una metafísica anterior, la del ser, mientras que para Mounier la afirmación de la persona ha de ser el principio por excelencia⁶.

4. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, (Paris 1963) 11. Cfr. E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, cit., 91: «C'est à cette place qu'un syncrétisme paresseux peut se glisser. Les personnalistes donnent parfois l'impression de vouloir être partout, de butiner leur miel chez les guelfes et chez les gibelins». Por eso el personalismo desde el principio ha buscado superar la tentación del éxito: cfr. IDEM, *Révolution Personnaliste et Communautaire*, en *Œuvres*, I, Éditions du Seuil (Paris 1961) 152: «Notre action n'est pas essentiellement dirigée au succès, mais au témoignage».

5. E. FORMENT, *El personalismo de Santo Tomás*, en «Sapientia» 45 (1990) 278. La misma crítica se formula respecto al planteamiento personalista de K. Wojtyła en: G. KALINOWSKI, *Autour de "Personne et Acte" de Karol Cardinal Wojtyła. Articles et Conférences sur une rencontre du thomisme avec la phénoménologie*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille (Marseille 1987).

6. Cfr. para la comparación de ambos pensamientos: A. RIGOBELLO, *Il personalismo, en Studio ed Insegnamento della Filosofia, II: Filosofia contemporanea e problemi di didattica*, AVE-UCIIM (Roma 1966) 180. Lo mismo dice M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature*, cit., 16: «Une autre difficulté a été opposée à la méthode que je préconise. Certains

Tengamos en cuenta que las consecuencias teóricas de reducir a la persona a un moralismo fundado únicamente en la *voluntad subjetiva* de «querer ser persona» son obvias y muy importantes. En primer lugar, la persona quedaría reducida al proceso de su personalización y la conciencia que se tuviera del mismo⁷. Es lo que le sucede a Scheler que es el inspirador del personalismo moral a partir de la traducción que hace de él Landsberg⁸. En segundo lugar, la relación interpersonal quedaría encasillada en un acto segundo de la persona o incluso se podría interpretar de un modo psicologista⁹.

Pero además hay que añadir el hecho de que las consecuencias morales de cualquier pensamiento son siempre una piedra de toque de su humanidad, a modo de primera comprobación empírica. Así, las aplicaciones morales de un pensamiento supuestamente personalista que se ha desarrollado tras los años sesenta, han estado llenas de ambigüedades¹⁰ proponiendo algunos una «moral de actitudes» como expresión genuina del personalismo. Por todo ello parece que la acusación de ser el personalismo una moral sin fundamento no deja de tener sus razones¹¹.

souhaitent qu'une métaphysique générale précède la philosophie de la personne et qu'à partir des résultats obtenus par l'une et par l'autre, on se risque enfin à déterminer la nature de l'amour. L'ordre que j'ai suivi paraît être à peu près l'inverse de celui-là. Il est beaucoup plus inductif que déductif».

7. Cfr. E. FORMENT, *o.c.*, 277: «Ser persona para el personalismo, no es poseer unas características esenciales propias, que permitan actuar al hombre libremente, de un modo personal. Significa obrar de tal manera que el individuo, mediante sus actos devenga persona, que es así algo que hay que conquistar por sí mismo y, por tanto, una autocreación propia».

8. Cfr. J.H. NIELEN, *The human person in the philosophy of Max Scheler and in that of Saint Thomas*, Pontificia Universitas Gregoriana (Tilburg 1956): «The person [for Scheler] is nothing but the concrete act». Para la conexión de Scheler con el personalismo, cfr. A. RIGOBELLO, *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, en *Persona e personalismo*, Libreria Gregoriana Editrice (Padova 1992) 357. Hay que decir que Mounier niega explícitamente el extremo de Scheler: cfr. E. MOUNIER, *Révolution Personaliste et Communautaire*, en *Œuvres*, I, Éd. du Seuil (Paris 1961) 177 s.: «Ma personne n'est pas la conscience que j'ai d'elle... Si nous appelons personnalité ce perpétuel raté qui est en nous à chaque moment le vicaire de la personne —compromis entre l'individu, les personnages, et les approximations plus fines de notre vocation personnelle—, d'un mot, la coupe dans le présent du travail de personnalisation, *ma personne n'est pas ma personnalité*. Elle est au-delà, supraconsciente et supratemporelle, une *unité* donnée, non construite, plus vaste que les vies que j'en prends, plus intérieure que les reconstructions que j'en tente. Elle est une *présence* en moi». Pero no deja de ser una sospecha que pesa sobre la corriente personalista.

9. Cfr. M. NÉDONCELLE, *Carta del 11 julio de 1958 a Crispino Valenziano*, citada en C. VALENZIANO, *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Pontificia Universitas Gregoriana (Romae 1965) 95: «certi tomisti, temono che io mescoli troppa psicologia alla metafisica».

10. Un ejemplo significativo es el libro de: B. HÄRING, *La moral y la persona*, Herder (Barcelona 1973) que contiene una propuesta personalista vaga y llena de imprecisiones.

11. Cfr. la exclamación de: L.-B. GILLON, *La morale di San Tommaso e il personalismo*, en «Sapienza» 5 (1952) 224: «Ascoltare, accogliere, sussumere, sì; rinunziare al carattere

La crítica es tan radical que necesita una respuesta del mismo rango. A través de ella podremos percibir los verdaderos fundamentos morales del personalismo. Nuestro pequeño estudio no pretende sino mostrar el alcance de la respuesta que formula Maurice Nédoncelle a este punto y cómo supone un campo abierto a una reconsideración de los fundamentos de la moral.

La elección del autor no es casual. Nos parece el más apropiado para resolverla. Todo su pensamiento es un estudio sistemático de la metafísica del amor, es decir, el análisis del fundamento *metafísico y no sólo moral* del acto moral por excelencia: el amor¹². Además parte de una primera formación escolástica por lo que conoce las exigencias de una metafísica tradicional. Por todo ello en la medida en que su respuesta sea válida, servirá para solucionar el problema anterior. Además, hemos de destacar que en este punto responde directamente a la cuestión planteada ya que la formula explícitamente:

«La relación entre el personalismo y la *moral* es estrecha, y nadie desmentirá en este punto a Kant. Pero el peligro que amenaza incluso a los filósofos de la persona es de no ser sino unos moralistas»¹³.

Busquemos pues en este autor la respuesta a nuestra pregunta.

LA RESPUESTA DE NÉDONCELLE: LA METAFÍSICA DE LA COMUNIÓN

Su planteamiento, lo mismo que la acusación, se ciñe a encontrar el verdadero principio metafísico de la persona de modo *crítico*. Por ello la preocupación metodológica es primordial en todo su estudio¹⁴. Para poder penetrar en su pensamiento hay que entender primero el alcance radical de las afirmaciones personalistas en su formulación nedoncelliana. Así las presenta él mismo:

immutabile ed eterno dell'intelligibile, prendere come essenziale ciò che non deve essere considerato che come accidentale, no!»

12. Cfr. C. VALENZIANO, *o.c.*, 37: «M. Nédoncelle è il metafisico della reciprocità amante».

13. M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et la personne*, Aubier (Paris 1957) 265.

14. Cfr. *Ibidem*, 240: «Décrire l'ordre personnel n'est pas l'expliquer ni le justifier ontologiquement. Aussi peut-il sembler que le point de départ du personalisme est ambigu, car on ne sait s'il est à posteriori ou à priori, s'il traduit une expérience psychologique du philosophe ou une conclusion générale de sa réflexion critique». A modo de resumen se puede decir que Nédoncelle estudia de modo más sistemático el método fenomenológico en *Personne humaine et nature* (1963); el método dialógico en: *Vers une philosophie de l'amour* (1957); y el pensamiento reflexivo en *Conscience et logos* (1961). Muestra así la diversidad de planteamientos que caben dentro de una posición personalista.

«Reunamos las principales características que ofrece la reciprocidad interhumana. 1.º Diremos que es un *dato primordial* de la percepción de las personas, pues no se conoce la persona si ella no se da de algún modo a aquél que la contempla. Su consentida presencia al mundo es ya un acto; cada uno recibe y da su ser desde que tiene percepción. Y este mínimo de reciprocidad es entonces también proporcional a un amor inicial donde se juntan a la vez el sentimiento, el conocimiento y la voluntad de promoción»¹⁵.

Sintéticamente creemos que se pueden resumir en tres:

1.º La persona es una categoría original, que no puede ser reducida a ninguna otra que no la explica. Por eso *no puede ser deducida* so pena de perder la verdadera dimensión personal que *no puede ser objetivada*. Esta premisa se puede llamar: la *irreducibilidad del sujeto personal*.

2.º Esta percepción de la persona sólo se puede realizar en *el encuentro con el otro*. Es la: *intersubjetividad radical*.

3.º El encuentro con el otro para ser personal debe tener un carácter positivo de *promoción*. Lo que denomina: *reciprocidad mínima*.

La primera afirmación encierra todo el problema metodológico de la percepción de la persona. Jamás podrá ser una deducción. Por tanto necesariamente debe ser una experiencia aunque tenga un valor metafísico¹⁶. Y es en este marco donde la tercera propuesta alcanza toda su fuerza: para Nédoncelle el principio de toda conciencia y conocimiento es *la experiencia de la comunión*:

«Percibir una conciencia es estar desde el principio obligado a promoverla, en el comienzo de todo conocimiento personal hay una benevolencia que es, a la vez, recibida y acotada, es decir un germen de reciprocidad»¹⁷.

Sólo a través de esta experiencia de reciprocidad se llega al conocimiento metafísico de la persona. Como afirma nuestro autor:

«Por la ventana intermitente que ofrece la reciprocidad accedemos al estudio de la misma personalidad»¹⁸.

Con esta formulación podemos centrar ya el planteamiento global de la cuestión en el problema de la *comunión*. Primero, si la co-

15. M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour*, cit., 245.

16. Cfr. IDEM, *Personne humaine et nature*, cit., 21: «L'expérience métaphysique est personnelle, bien qu'elle s'exprime par compréhension et qu'elle soit communion».

17. IDEM, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier (Paris 1942) 16.

18. *Ibidem*, 9.

muni6n es un acto segundo y la persona un acto primero, ¿c6mo puede el acto segundo de la comuni6n fundamentar metaf6sicamente el acto primero de la persona? Segundo, si esta comuni6n se tiene como el *fin moral por excelencia*¹⁹, ¿c6mo puede un mismo acto ser a la vez el fin y el fundamento operativo de la moral? Por 6ltimo, si la comuni6n es un acto libre del hombre, ¿c6mo se puede poner como fundamento metaf6sico lo que depende de la libertad del hombre, como es el caso de la aceptaci6n del otro? ¿No es todo ello precisamente poner como fundamento una acci6n, que se da al fin de la vida moral y libre, cuando es esto lo que deber6a fundarse en algo anterior que no puede ser un acto humano, que est6 dado en un principio y que sea necesario?

Para mostrar la posibilidad de la respuesta es conveniente partir del punto m6s estudiado en la modernidad como es la libertad. La atribuci6n a la libertad de un valor metaf6sico ha sido proclamada por el *existencialismo*. Por ello la respuesta a esta segunda cuesti6n pasa por el planteamiento de la posibilidad de una moral existencial.

En el campo tomista los estudios de Fabro sobre la libertad y el existencialismo han abierto cauces muy s6lidos para poder entender el valor metaf6sico y a la vez moral de la libertad, en la medida que representa *una causalidad espec6fica* dentro del mundo creado²⁰. En lo que concierne a la relaci6n entre libertad creada y libertad divina hemos de se6alar un paralelismo entre nuestro autor y Fabro²¹. La «libertad derivada» exige la libertad absoluta en cuya referencia act6a, todo ello dentro de un plan creativo que se expresa de modo personal como vocaci6n:

19. De hecho casi todos los estudios del amor ponen la comuni6n como fin y no como principio: cfr. BAUDOIN DE LA TRINITÉ, *Nature de l'amitié selon Saint Thomas d'Aquin*, apud Collegium Internationale O.C.D. de Urbe (Romæ 1960) 23; C. LEFÉVRE, *Intersubjectivité et promotion d'après s. Thomas*, en *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974). Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario, VII: L'uomo I*, Ed. Domenicane Italiane (Napoli 1978) 272 s.; M.-D. PHILIPPE, *Personne et interpersonnalité. Être et esprit*, en *L'anthropologie de saint Thomas*, Ed. Univ. Fribourg (Fribourg 1974) 139; K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Raz6n y fe (Madrid 1978) 88-101.

20. Cfr. *I-II*, q. 10, a. 1, ad 1: «est autem alius modus causandi proprium voluntati, quæ est domina sui actus; præter modum qui convenit naturæ».

21. En especial mediante el doble dinamismo de la libertad dentro de un primado de la voluntad que analiza en: C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità della libertà*, en «Angelicum» 48 (1971) 302-354; y en el plano metaf6sico en: IDEM, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Soc. Ed. Internazionale (Torino 1960). Compárese con: M. NÉDONCELLE, *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste*, Editions de l'Épi (Paris 1961) 130: «L'expérience de la causalité que j'exerce n'est pas la même que celle de la causalité qui me constitue capable de l'exercer; celle-ci ne m'est accessible que par une sorte de regard en arrière et en haut, car la cause de mon être le crée totalement et je ne peux rien créer ainsi». Y todo el análisis del capítulo: IDEM, *La liberté se communique-t-elle?*, en *Vers une philosophie de l'amour*, p. 2, c. 3, cit., 135-144.

«la libertad-madre impone a la libertad-hija una perspectiva que la hace ser para ella y por ella. Este momento es muy misterioso pero se da en el testimonio de la relación interpersonal»²².

La libertad entendida como «*causa sui*» puede entonces responder a la primera y la tercera de las cuestiones anteriores. Por ello sólo la dinámica de la creación como un acto libre es capaz de dar fundamento a una verdadera moral²³.

Sería entonces el entender la creación como una llamada a la libertad del hombre lo que se convertiría en el fundamento de la moral teniendo como *fin la reciprocidad*.

Pero esta solución por la libertad es todavía incompleta; no es capaz de responder a la segunda cuestión planteada. El planteamiento de la libertad acepta la radicalidad de la acción personal como indiscutible en cuanto sólo en ella se pone la persona en su acción. Pero no necesita la mediación de ninguna otra persona para realizarse. Se niega así la segunda característica personalista que proponíamos. Hablaríamos de la libertad como fundamento moral, pero la comunión no podría ser sino el fin de la moral y no su fundamento.

Para poder aclarar los términos en cuestión el recurso al método se vuelve imprescindible, y aquí la aportación fenomenológica es insustituible aunque es utilizada como un camino hacia la metafísica²⁴. No se puede partir de un análisis a priori de la libertad, separada de su experiencia. La valiente afirmación de Nédoncelle es que la experiencia radical de la libertad surge desde la libertad de otro y tal surgir es una *experiencia de amor* y de amor comunional. Entonces sería el amor personal el que enmarcaría toda experiencia de libertad y no al revés²⁵. La libertad sólo se comprendería como libertad para amar y no sería el amor simplemente una de las expresiones, tal vez la más noble, pero el único fin posible de la libertad. Nédoncelle invierte los términos al plantear la libertad radicalmente como la aceptación del

22. IDEM, *Vers une philosophie de l'amour*, cit., 139.

23. Es el sentido que tienen las conocidas tesis de Fabro, cfr. C. FABRO, *L'ordine morale in 19 tesi*, en «Studi Cattolici» 276 [a. 28] (1984) 83-87. Ha intentado desarrollar un sistema moral desde esta concepción: J.R. MÉNDEZ, *Las Tesis de Fabro*, en «Sapientia» 39 (1984) 181-190; IDEM, *La fondazione metafisica dell'etica in Tommaso d'Aquino. Nuove ricerche*, en «Aquinas» 34 (1991) 417-420; IDEM, *Sobre el fundamento y la estructura de la ética de Tomás de Aquino*, en *Atti del IX Congresso Tomistico, IV: Etica, Sociologia e Politica d'ispirazione tomistica*, Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 1991) 19-25.

24. Cfr. M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour*, cit., 9 s.: «Il convient, pour terminer, d'employer délibérément le mot de métaphysique et non pas seulement celui de phénoménologie. Car le propre d'une enquête sur la personne est de ne pouvoir dissocier longtemps les deux recherches».

25. Como ocurre en Dios: cfr. IDEM, *La réciprocité des consciences*, cit., 316: «Car si le principe total est la charité, la nature et la liberté se confondent en lui avec la perfection».

otro en el amor. Entonces es el amor *el acto existencial por excelencia*. De modo que llega a afirmar:

«Creemos que se da un proceso de sinonimia, o incluso una sinonimia de base entre la percepción del otro, la reciprocidad y el amor personal»²⁶.

Esta afirmación tiene en Nédoncelle ante todo una importancia metodológica. Se debe aceptar la experiencia originaria como una luz que ilumina de tal modo todo el panorama del hombre que su evidencia no consiste tanto en su formulación cuanto en la comprensión que permite iluminar multitud de problemas insolubles desde otra perspectiva. Así lo expresa Nédoncelle:

«Esto (el amor de comunión) que crea un *hecho privilegiado* de la experiencia, para mí llega a ser una *clave universal*. Lo que me ha convencido es la capacidad de coherencia del principio. En el orden expositivo, es necesario poner primero aquello que tal vez en el orden de la prueba experimental está en el último puesto»²⁷.

Por eso es *clave universal* dentro de su sistema la aceptación de lo que él llama «*reciprocidad mínima*», porque en ella se fundamenta para sostener el *valor metafísico* de la propuesta interpersonal. Nédoncelle formula este tipo de reciprocidad desde el inicio de su pensamiento y nunca deja de considerarla como un punto central de su sistema. Ésta es su primera formulación:

«La percepción del otro comporta siempre un *minimum* de abandono»²⁸.

El razonamiento de fondo es claro: si los elementos personales no pueden ser deducidos ni pueden emerger de lo impersonal, es absolutamente necesario que sean originarios. La comunión como elemento personal por excelencia no puede ser simplemente un objetivo a con-

26. *Ibidem*, 16. Cfr. IDEM, *Personne humaine et nature*, cit., 11: «la connexion qui existe, à mes yeux, entre la personne, la perception d'autrui, l'amour et la réciprocité».

27. IDEM, *Carta de Estrasburgo del 9 de Noviembre de 1959*, en C. VALENZIANO, o.c., 108. Cfr. para el método que se desprende de ello: C. VALENZIANO, o.c., 43: «Il metodo di lavoro del mio Autore è di stile che io chiamerei *mosaico*: accostamento d'una tessera all'altra, scelta spaiatamente e preparata con pazienza; volentieri aggiungerei *cosmatesco* a qualificare i ritorni variati del disegno-base per nuovi rilanci sino alla composizione della integralità... I particolari non riescono apprezzabili perfettamente fino a quando l'arazzo non è completamente steso, o da un punto d'osservazione donde il tappeto sia visibile in tutto; ma intanto essi stessi incuriosiscono e incatenato».

28. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité*, cit., 8. Cfr. IDEM, *Vers une philosophie de l'amour*, cit., 28; IDEM, *Conscience et logos*, cit., 174 s.; IDEM, *Personne humaine et nature*, cit., 29. Y también IDEM, *Carta del 22 de Agosto de 1943 a Gabriel Marcel*, en C. VALENZIANO, o.c., 88-92.

seguir, debe haber una reciprocidad mínima *dada por la creación* como fundamento metafísico de toda comunión posterior.

Esta propuesta ha generado la mayor parte de las críticas a su sistema. Nosotros, en cambio, creemos que es luminosa en la medida en que se sepa interpretar desde la visión global del amor y su relación con la reciprocidad.

ALCANCE DEL ANÁLISIS DE LA «RECIPROCIDAD MÍNIMA»

La dificultad que ha tenido siempre toda propuesta moral fundada en el amor está en la fragilidad del mismo²⁹, en lo inhumano que es la falta de correspondencia al amor ofrecido, mientras que el «orden» de la creación, que incluiría la libertad del hombre, se presenta como un sistema mucho más sólido dentro de un personalismo moderado³⁰. El dejar el elemento fundamental del valor moral a algo tan vulnerable como es la reciprocidad hace vacilar a muchos moralistas.

Este modo de razonar apunta al problema de fondo. Si el fin del hombre se entiende siempre como una comunión, y ésta no está puesta en el principio sino que está abandonada al arbitrio de los hombres, aparece como necesariamente débil o fruto únicamente de una decisión moral poco firme y necesitada del auxilio divino externo. Sin embargo, y aquí está la fuerza de la propuesta nedoncelliana, si se acepta esa primera reciprocidad, la comunión dada al amor tiene un futuro que permite precisamente despertar la confianza entre los hombres.

La dificultad está en precisar los elementos propios de la «reciprocidad mínima». La importancia de esta categoría es que sus características no son sólo morales, ni siquiera de conocimiento mutuo³¹ sino también *causales*. Así lo afirma nuestro autor:

«el principio fundamental al cual me he adherido siempre es el del carácter colegial de la persona. Todo mi análisis tiene por fin el esclarecer un corolario de este principio, que es la causalidad intersubjetiva»³².

29. Ha estudiado este tema: M.C. NUSSBAUM, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press (New York 1988).

30. Nédoncelle tiene en cuenta esta dificultad desde el principio sólo así se explica la importancia que da a la solución del problema del mal dentro de un planteamiento de reciprocidad. cfr. IDEM, *La réciprocité des consciences*, cit., 268-290.

31. Cfr. para el tema: F.K. NAKAMURA, *On the Nature of the Knowledge in the Reciprocity of Consciousness According to Maurice Nédoncelle*, Pontificia Universitas Gregoriana (Nagoya 1973).

32. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature*, cit., 10 s.

Por tanto, es un principio que tiene un valor *metafísico* definido que puede ser el fundamento necesario de toda reciprocidad posterior. El calificar la categoría de «*reciprocidad mínima*» como directamente metafísica y sólo reflexivamente experiencial creemos que es un camino que nos permite profundizar en la estructura *fundamental* (a modo de fundamento) de la comunión. Quizá el problema de comprensión de esa categoría reside en que Nédoncelle la ha presentado como fundamento en *continuidad* con los otros tipos de reciprocidad³³. Creemos que existe un salto moral de gran importancia entre la «*reciprocidad mínima*», en la que no hay una respuesta amorosa por parte del amado, y la reciprocidad verdadera, en la que se establece un verdadero amor mutuo de comunión. En todo caso la acentuación de la continuidad expresa ante todo la intención fundamentalmente metafísica de Nédoncelle, que tal vez no ha percibido la *especificidad moral* que conlleva la comunión realmente vivida.

La fuerza con la que afirma esa primera llamada a la reciprocidad tiene la intención de resaltar la existencia en ella de una «*causalidad personal*» anterior que permite la *comunicación entre personas*. Es decir, la reciprocidad de las conciencias no es algo ajeno a la elección de los hombres, so pena de estar estos aislados, luego el modo de relacionarlos es una «comunicación dada» porque ésta supone ya un elemento de reciprocidad en cuanto es una «oferta desde dentro»:

«para toda persona el hecho de ser en el mundo, de ser al mundo, significa justamente que, lo quiera o no, está ofrecida a la mirada y *se abre* necesariamente a las otras personas... Esta donación original de sí misma en el marco del espacio y del tiempo no es libre en el sentido en que lo son nuestras decisiones particulares, sino en el contexto de nuestro originario querer vivir y continuar viviendo encarnados y empeñados en este mundo»³⁴.

Si reunimos esas notas de causalidad personal, anterior a la acción, a modo de llamada, y ligada a la existencia personal por sí misma sin otra actuación que el hecho de existir, podríamos interpretar la «*reciprocidad mínima*» como la «*presencia personal*»³⁵.

33. Así lo dice en su primera mención de la «reciprocidad mínima»: cfr. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité*, cit., 8: «et elle se réalise apparemment le mieux dans l'amour réciproque des consciences».

34. IDEM, *Carta a Gabriel Marcel*, en *o.c.*, 90.

35. Así parece interpretarlo: cfr. IDEM, *De la fidélité*, Aubier Montaigne (Paris 1953) 21 s.: «Au degré inférieur, la fidélité à une personne consiste à s'attacher à elle comme à une valeur qui ne rédonde pas au delà de son être initial. La valeur est comme rivée à la pure présentation de l'essence personnelle»; IDEM, *Conscience et Logos*, cit., 174 s.: «l'impersonnalité de la pensée n'est pas seulement le masque de la personnalité, elle est le masque de l'interpersonnalité, elle est le minimum de présence que chaque moi pensant a toujours en lui de tous les autres moi pensants et du principe supra-personnel qui les fait penser».

No podemos por menos de señalar la semejanza de esta postura con la conocida y tan estudiada afirmación de santo Tomás respecto de la caridad de que: «*talis autem mutua benevolentia fundatur in aliqua communicatione*»³⁶. Se da en ella una afirmación de la comunión («*mutua benevolentia*»), de la comunicación y de un fundamento. Y en esta ocasión creemos que la frase del Angélico nos permite encuadrar adecuadamente la propuesta de la «*reciprocidad mínima*» y dar así una salida a la relación persona-moral que es la cuestión central del estudio.

En el Angélico la frase anterior permite distinguir tres niveles distintos de la acción del hombre en relación a la comunión; uno es el fundamento, otro la comunión en sí y otro el efecto de la comunión³⁷. A partir de estos niveles la «*reciprocidad mínima*» se podría entender como una «*interpersonalidad fundante*» todavía no consciente, aunque sí causal, que influye como elemento sustentante de toda comunicación entre personas. Esta propuesta evitaría el encerramiento de la comunión tanto en un elemento «*a se*» existencial, como de simple «*fin moral*» sin otro fundamento que la libertad individual. Y permitiría bosquejar una nueva relación entre la metafísica personal en la que la persona es la sustancia por excelencia³⁸ con una feno-

36. II-II, q. 23, a. 1; los estudios principales a los que nos remitimos: I. KELLER, *De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, en *Xenia Thomistica*, II, Typis Poliglottis Vaticanis (Romae 1925) 233-276; L.-B. GILLON, *A propos de la théorie thomiste de l'amitié. «Fundatur super aliqua communicatione» (II-II, q. 23, a. 1)*, en «*Angelicum*» 25 (1948) 1-17; I. FRANCINI, «*Vivere Insieme*» Un aspetto della «*κοινωνία*» aristotelica nella teologia della carità secondo S. Tommaso, Pontificia Facultas Theologica Teresianum (Romae 1975); J. BOBIK, *Aquinas on "communicatio" the Foundation of Friendship and Caritas*, en «*The Modern Schoolman*» 64 (1986-87) 1-18; P.J. WADELL, *Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas*, Peter Lang (New York 1991). Recordemos también el libro de BAUDOIN DE LA TRINITÉ, *Nature de l'amitié selon Saint Thomas d'Aquin*, apud Collegium Internationale O.C.D. de Urbe (Romæ 1960) en el que utiliza como inspiración directamente a Nédoncelle aunque no toma de él la radicalidad de su planteamiento.

37. Cfr. J. BOBIK, *Aquinas on "communicatio"*, cit., 5: «Then are three things of importance to note. There is 1) *communicatio* in the sense of *something (anything) had in common* (static), where is the *foundation* of friendship (as a state); there is 2) the friendship itself (the state itself), which arises out of that foundation; there is 3) *communicatio* in the sense of *doing friend* (active), by which friendship (the state) arises out of its foundation».

38. Tras una evolución en su pensamiento lo acepta Nédoncelle dando así a la persona toda su relevancia metafísica: cfr. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature*, cit., 22. 23: «Sous l'influence conjuguée de Bergson et d'Hamelin, j'ai passé par une phase juvénile d'anti-substantialisme... Aujourd'hui, le substrat me paraît sans doute regrettable, mais je ne peux plus réduire la substance à cette caricature. Elle est d'après Aristote l'individu même en sa réalité et la forme par excellence de cet être que je voulais proscrire. Je ne peux qu'adhérer à la déclaration célèbre du livre Z de la Métaphysique: «Et en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches présentes et passées, la question toujours posée: Quest-ce que l'être? revient à ceci: Qu'est-ce que la substance? /...»

Mais il me semble qu'il faut réserver le terme de substance première à un individu capable d'être un centre d'action et non pas l'étendre à de simples classes ou à de purs effets».

menología del encuentro y la libertad de la aceptación. Aunque creemos que la categoría de comunicación tiene un valor metafísico mayor que el que le da Nédoncelle y eso se nota en la dificultad que encuentra para salir de la díada «yo-tú»³⁹.

CONCLUSIÓN

Con el análisis de Nédoncelle encontramos un nuevo camino de fundamentación de la moral en el cual la interpersonalidad se da desde el principio con un valor metafísico.

Nos parece que su análisis se ilumina mejor desde la triple división de niveles de comunión: fundante, existencial y final, en cuanto es la que permite captar la relación profunda entre la persona, que conserva todo su valor metafísico, y la moral en su plena dimensión existencial y comportamental.

Nuestro estudio no deja de ser un breve apunte fragmentado de un sistema mucho mayor. No importa, no buscamos la fijación de unas ideas sino el trazar un surco que indique un camino. En todo caso la trasmisión de las ideas morales es una tarea interpersonal y no se puede comprender sin la fidelidad a un maestro⁴⁰. Por eso no basta con la presentación de un sistema lógico sino que cuenta con el impulso de una fe; sólo así se alcanza la coherencia última que no pueden expresar las ideas:

«La lógica personal de la fidelidad por tanto no se opone a la lógica impersonal de las ideas, porque la exige y la engloba. Pero es más justo decir que la sobrepasa purificándose y es porque el principio que la guía no es sólo la razón sino la fe»⁴¹.

39. Cfr. para este tema: M. MARINI, *La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in Maurice Nédoncelle*, Morcelliana (Brixiae 1976) 32.

40. Cfr. M. NÉDONCELLE, *Conscience et logos*, cit., 31: «Mais la communication des idées morales est, en son fond, une communication des personnes; l'exigence de la raison ne se sépare pas de la réalisation d'une communauté intersubjective et le risque d'erreur pour l'esprit répond au risque d'échec pour le vouloir».

41. IDEM, *De la fidélité*, cit., 194.