

UNA PRUEBA PERSONALISTA DE LA EXISTENCIA DE DIOS: MAURICE NÉDONCELLE

Pedro A. Benítez
Asociación Española de Personalismo
pabenitez@gmail.com

Abstract

This paper is about the philosophical way to God according to Maurice Nédoncelle. Firstly, the author makes a brief presentation of this barely known personalist French philosopher. Afterwards it describes the main theses sustained by Nédoncelle about the person, the I and the Thou, and their relationship. Ultimately it discusses his philosophical way to God and shows why Nédoncelle is led to say that if we don't have a demonstration of God's existence we may, at least, reasonably believe that he exists.

Key words: Nédoncelle, personalism, God.

Resumen

El presente artículo aborda la vía de la existencia de Dios según Maurice Nédoncelle. En primer lugar, el autor hace una breve presentación de este filósofo personalista francés. Después se describen las principales tesis sostenidas por Nédoncelle acerca de la persona, el yo y el tú, y su interrelación. Por último se discute la vía filosófica a Dios y muestra por qué Nédoncelle termina afirmando que, si no tenemos una demostración de la existencia de Dios, podemos al menos, creer de manera razonable que él existe.

Palabras clave: Nédoncelle, personalismo, Dios.

1. Presentación

Maurice Gustave Nédoncelle Desbiens forma parte del grupo de filósofos personalistas franceses del siglo XX¹. Como todos ellos se ocupó

*Recibido: 21-09-05. Aceptado: 27-01-06.

¹Maurice Gustave Nédoncelle fue durante muchos años profesor universitario en Estrasburgo. Nacido en Roubaix (norte de Francia) el 30 de octubre de 1905. Es co-

primordialmente de la persona y de las relaciones intersubjetivas. Pues bien, en medio de estos temas aparece una prueba de la existencia de Dios. Mejor dicho un camino filosófico hacia Dios (*Un chemin philosophique vers Dieu*)². El punto de partida de dicho camino lo constituye un dato central en la filosofía nedoncelliana, a saber, la reciprocidad de las conciencias. Así pues, nos ocuparemos en primer lugar de su filosofía personalista, enseguida expondremos su doctrina acerca de la reciprocidad y por último trataremos sobre la existencia de Dios.

Nédoncelle trató sobre la existencia de Dios en diversas ocasiones. Publicó más de quince libros, el resto, más de cien títulos, fueron artículos de revistas³. Las obras en la que trató sobre el tema de Dios son muy variadas. Con todo, podemos hacernos una idea del contexto en el que se ocupó del asunto presentando una breve visión de sus escritos⁴.

nocido, ante todo por su relación con el círculo de los llamados personalistas franceses. Encabezados por Emmanuel Mounier este grupo gira en torno a la revista *Esprit*. Si bien Nédoncelle nunca perteneció oficialmente al grupo, sin embargo fue bien conocida su afinidad con ellos.

Tras haber estudiado primero en el seminario de *Saint Sulpice* y más adelante en la Sorbona, fue ordenado sacerdote en 1930. Desde entonces se dedicó principalmente a la docencia. En 1942 defendió su tesis de doctorado en la Sorbona de París, sobre la reciprocidad de las conciencias. Publicada ese mismo año es su obra más representativa. Fue conocido también en Francia por sus traducciones de las obras del cardenal Newman.

Tras haber sido decano de la Facultad Católica de Teología de Estrasburgo y quedar luego como decano honorario, murió en 1976.

²Véanse entre otros P. MARIONI: *La ricerca di Dio nel filosofo Maurice Nédoncelle*, Roma: PUG 1966 (tesis doctoral); K. RAFFERTY: *The personalist way to God according to Maurice Nédoncelle*, Louvain: Université Catholique de Louvain 1967 (tesis doctoral); M. MARINI: *La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in Maurice Nédoncelle*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1976 (tesis doctoral).

³El elenco de sus obras se encuentra, hasta 1969 en el libro *Explorations personalistes*, París: Aubier Montaigne 1979; y de 1970 en adelante en *Intersubjectivité et ontologie*, Louvain: Nauwelaerts 1977.

⁴Seguimos la división de J. A. GARCÍA-CUADRADO: "Introducción", en M. NÉDONCELLE: *La fidelidad*, trad. A. Esquivais, Madrid: Palabra 2002, pp. 9-12. Por su parte, propone otra división C. VALENZIANO: *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*, Roma: Pontificia Università Gregoriana 1962, pp. 11-12: "La filosofía de M. Nédoncelle puede ser bien presentada en una síntesis que siga el esquema

Un primer grupo sería el compuesto por los estudios sobre el espiritualismo inglés y sobre John Henry Newman. En este mismo grupo podemos incluir sus textos de corte apologético. Colaboró en una enciclopedia titulada *Apologétique* (1937) redactando diversos textos sobre el problema del mal, la demostración de la existencia de Dios, la oración, el sufrimiento, etc. Además “profesó, en medio de la filosofía, entusiasmo por la historia y la teología”⁵.

Un segundo grupo engloba los artículos y libros sobre variadas cuestiones filosóficas. Así, por ejemplo, la cuestión de las relaciones entre razón y fe. Siendo un filósofo cristiano, también él se planteó la pregunta por la filosofía cristiana. Fruto de esas reflexiones el volumen titulado *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (1956) En la misma línea colocamos *Le chrétien appartenant à deux mondes* (1970). El debate sobre este asunto llevaba tiempo sobre la mesa. Nuestro autor aporta aquí ideas equilibradas e iluminadoras.

El tercer grupo lo forma el conjunto de artículos y monografías que bien podemos denominar ‘escritos personalistas’. Bajo este rubro se colocan las principales obras de nuestro autor. Hemos de situar aquí *La réciprocité des consciences* (Paris: Aubier Mouton 1942). Allí se advierten como en germen las líneas maestras de su pensamiento. De hecho, reelaboró esta obra en 1962, bajo el título *La réciprocité des consciences: essai sur la nature de la personne*. Es en este grupo de escritos donde nos encontramos aquellos que tratan sobre la existencia de Dios desde el personalismo. Concretamente están, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (1957) y *Conscience et Logos* (1961). Lo demás se localiza en artículos para revistas especializadas. Es en este grupo de escritos donde encontramos desarrolladas sus ideas principales acerca de la persona, del amor y de las relaciones intersubjetivas. Enseguida presentamos un breve bosquejo de su filosofía personalista.

de su obra *Vers une philosophie de l'amour*; a saber: La esencia del amor-La obra del amor-El valor del amor”.

⁵F. DE BEER: “Maurice Nédoncelle”, en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, III: Corrientes modernas en el siglo XX*, Madrid: Encuentro 1997, p. 456.

2. La filosofía personalista de Maurice Nédoncelle

Una primera advertencia es necesaria: nuestro autor no gustaba de la etiqueta de personalista. Escribía Jean Lacroix: “Dentro del movimiento personalista, vinculado, al menos en su origen a la revista *Esprit*, Maurice Nédoncelle ocupa un lugar aparte, por su pensamiento más intimista en cierto sentido, o al menos más interior”⁶.

No le gustaba la marca de personalista, pero hubo de contentarse con ella. En efecto, al comienzo de su obra *Conscience et Logos*, advertía “Desde hace tiempo que se me ha dado la etiqueta de personalista, y ya me es difícil rechazarla”⁷. Por tanto, estamos ante un autor considerado dentro del grupo de personalistas franceses, si bien, él mismo se coloca en lugar aparte. Lugar aparte le reservan también otros⁸.

A la corriente personalista Nédoncelle vino a darle el sustento metafísico que le hacía falta para hacer de ella una propuesta filosófica orgánica. Bien lo describe Jean Lacroix:

Hemos debido esperar hasta 1942 la tesis de M. Nédoncelle sobre la reciprocidad de las conciencias para tener un verdadero tratado de metafísica del personalismo [...] El personalismo aparecía, ante todo, como el antídoto del totalitarismo... Y esto supone una metafísica. El personalismo será una filosofía completa sólo cuando haya vencido

⁶J. LACROIX: “La philosophie chrétienne de Maurice Nédoncelle”, en *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris: PUF 1966, p. 109.

⁷M. NÉDONCELLE: *Conscience et Logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personnelle*, Paris: L'Epi 1961, p. 7; y también *Introduction à l'Esthétique*, Paris: Presses Universitaires de France 1953, p. 5: “la vía a seguir probablemente será juzgada personalista y nos es difícil rechazar esta etiqueta, si bien toda etiqueta tiene sus peligros”; y el texto ya citado de *Personne humaine...*, p. 11: “deseo furiosamente renunciar a una etiqueta tan decepcionante”.

⁸Cfr. A. DOMINGO: *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid: Ediciones Pedagógicas 1985, p. 133: “Nacido en el mismo año que Mounier, Maurice Nédoncelle ofrece un personalismo diferente al de Lacroix, edificado en un talante y carácter distinto a los demás personalistas”; J. M. BURGOS: *El personalismo*, Madrid: Palabra 2000, p. 80: “Quizás se puede afirmar que al actuar de este modo, Nédoncelle creó un nuevo ‘tipo’ de personalista”.

toda tentación subjetivista integrando su filosofía del sujeto con una filosofía de la naturaleza, cosa que ha comenzado a hacer M. Nédoncelle en *Personne humaine et nature*⁹.

Es también el parecer de Thomas Liddle: “Estamos convencidos, dice, que el personalismo de Nédoncelle es metafísico en sentido estricto. Su búsqueda del origen y destino del ser de las personas humanas, su esfuerzo por encontrar este ser termina en el descubrimiento del Absoluto, el *prius quoad se*, es decir, Dios”¹⁰. Veremos más adelante este itinerario, de momento baste con esto para darle su lugar a nuestro autor dentro del personalismo.

Ahora bien, antes de proseguir y para evitar equívocos es preciso notar que la etiqueta ‘metafísico’ aplicada a nuestro autor, ha de ser usada con precaución. El mismo Nédoncelle, confiesa haber pasado por una época antimetafísica, y que si bien la superó, de todas formas siempre guardó sus reparos en el uso de los términos clásicos de esencia, accidentes, ente, ser, etc¹¹. En otras palabras, Maurice Nédoncelle no usa el término metafísica ni otros tantos afines en el sentido habitual del término. El adjetivo metafísico añadido al sustantivo personalismo es ya una llamada de atención. Y no sólo, sino que también al calificarlo de personalista, hemos de matizar la etiqueta.

¿En qué sentido Nédoncelle es un filósofo personalista? Es personalista porque concede un lugar privilegiado a la persona en la composición

⁹J. LACROIX: “Les orientations de la philosophie française, III: le personnalisme”, en *Le Monde* (6-X-1945), *apud* VALENZIANO: *Introduzione alla...*, p. 31. En este mismo sentido H. DUMÉRY: “Le personnalisme spirituel de Maurice Nédoncelle”, en M. FABER: *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis, II: La philosophie française*, Paris: Presses Universitaires de France 1950, pp. 246-247: “Si M. Marcel, comme je l'ai dit, a travaillé avec succès à l'émergence du personnalisme, il a refusé cependant d'en écrire la systématique. A cela il avait d'excellentes raisons. C'est pourtant cette tâche démesurée qui a tenté ces dernières années M. Nédoncelle”.

¹⁰Cfr. V. T. LIDDLE: “The personalism of Maurice Nédoncelle”, en *Philosophical Studies* 15 (1966) p. 117.

¹¹Sobre este asunto, véase entre otros: NÉDONCELLE: *Personne humaine...*, p. 22; L. JERPHAGNON: “De l'idéalisme au personnalisme: Maurice Nédoncelle”, en *Revue Philosophique de Louvain* 69 (1971) pp. 99-109.

y en el estudio de la realidad. He ahí la primera convicción de nuestro filósofo.

¿Qué significa la etiqueta personalista? Si nuestra conciencia personal no fuese más que una mentira, si, en otros términos, el fondo de la realidad no tuviese nada que ver con las personas, no cabría hablar de personalismos. Profesar sinceramente el personalismo es tener ya de entrada a la persona por algo importante en la estructura del mundo. Con mayor razón se podrá declarar uno personalista si estima que las personas son los únicos seres reales... No podemos en buena lógica reclamar el respeto de la persona humana en la acción moral y en la organización de la sociedad sin estar primero convencidos de que la persona es un aspecto fundamental de la realidad. Incluso así delimitado, el personalismo puede significar doctrinas muy diferentes¹².

El texto contiene dos afirmaciones claras: la primera es proponer a la persona como el ser real por excelencia. De aquí se desprenderá un ontología cuyo centro y punto de acceso es justamente la persona. La segunda es que todo el resto de lo real debe estudiarse desde la persona para mostrar la lógica filosófica de un todo orgánico cuyo centro sea verdaderamente personal.

Por consiguiente, la persona al centro. Pero ¿en qué sentido? No basta valorar a la persona para hacer de este sustantivo un eje filosófico. La cuestión es estructurar una filosofía en torno a la noción de persona. De hecho ya existían filosofías que concedían al sujeto personal una dignidad por encima de los demás seres. El problema, sin embargo, era el de considerar a la persona con un estatuto metafísico singular.

Visto así, es preciso, distinguir entre ‘valorar’ a la persona y estructurar una filosofía en torno a la persona. “Lo primero pueden hacerlo muchas filosofías, lo segundo es lo propio del personalismo”¹³. Es también lo que pretende nuestro autor.

¹²NÉDONCELLE: *Conscience et Logos...*, p. 7.

¹³BURGOS: *El personalismo...*, p. 161.

Así que, la propuesta de nuestro filósofo se articulará en torno a la persona como sujeto ontológico. Sin embargo, es preciso entender desde el principio que la persona es, según él, una reciprocidad de conciencias. Digámoslo de una vez: la reciprocidad de las conciencias es la tesis central del personalismo de Maurice Nédoncelle. En otras palabras, el personalismo de Nédoncelle no es el estudio de la persona, así, en singular, sino de la intersubjetividad personal. Por ello ha sido llamado ‘interpersonalismo’. De aquí, del dato de la reciprocidad se desprenderá el camino hacia el conocimiento de Dios. Es preciso, pues, encuadrar dicho itinerario dentro de sus ideas sobre la reciprocidad.

Poseemos, para obtener esta visión panorámica, una breve síntesis, en el texto ya citado *Conscience et Logos*: 1) carácter colegial de la persona humana, a la luz de la íntima unión del amor y la persona; 2) la existencia de un Tú divino, que garantiza y promueve el reino de las personas; 3) la ‘consagración’ del mundo impersonal. Dada la importancia de estos enunciados, nos parece oportuno leerlos directamente en sus propias palabras:

En *primer lugar*, amor y persona me parecen intrínsecamente unidos. Bajo la forma más completa, el amor no puede no ser personal y la persona no puede comprenderse fuera de una red de amor entre sujetos. La existencia de una relación de amor entre conciencias es el hecho que he estimado privilegiado y que me ha servido de punto de partida. En el amor, hay una voluntad de promoción mutua, un deseo de ayudar al otro a ser una perspectiva universal, a poseer para darse a no aislarse, sino a establecer el orden de todos los sujetos y a encontrar allí mismo a todos los sujetos y a encontrar allí mismo su propio desarrollo. Así, la relación fundamental de dos conciencias, a la que se puede llamar *díada*, lleva a descubrir y a definir la naturaleza personal en lo que ella tiene de esencial. Sostener, como yo lo he hecho, que la persona es una perspectiva universal es, en un sentido, respetar la vieja fórmula según la cual es un individuo racional. Pero es añadir algo que en principio no

se ve en la definición clásica, y que es la importancia radical de una inserción en el orden concreto y total del amor.

Si este principio es justo, se sigue de él una cierta continuidad de las personas. Hay en el 'tú' una fuente y no un límite, del 'yo'. De otro modo: sería preciso convenir que la persona no está jamás completamente hecha: tiene ante sí un programa, busca llegar a ser haciendo llegar a ser a otros 'yo'. Esta vocación tiene por contrapartida una personificación que es progresiva y laboriosa. Sólo intermitentemente se apercibe el ser que se es en la obra que se realiza. Pero dado que nos orientamos sin realizarnos jamás enteramente, por ello la experiencia interna no nos muestra jamás, hablando propiamente, la creación de una persona por otra. Las relaciones interhumanas muestran una influencia recíproca; pero incluso poniendo las cosas en el mejor de los casos, no reteniendo más que momentos privilegiados, está bien claro que un hombre no es totalmente la causa, ni totalmente el efecto, de otro hombre. Incluso en la procreación, los padres no son más que modestos instrumentos de un acto que les sobrepasa. Brevemente: el hecho de la influencia interhumana me hace discernir que mi querer procede de otros querer y que mi libertad es una ratificación; empero, esta relación no va jamás hasta el fondo de mi ser.

Por esto, la aparición y la consolidación final de nuestras personas no pueden explicarse más que si hay una trascendencia divina. Tal es el *segundo rasgo* del personalismo como lo concibo. Es solamente en Dios en donde el ser de las personas tiene sentido. La posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una realización total de nosotros mismos que fuera a la vez la realización total de la red de personas que nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del yo, ni por la colegialidad de todos los yo. No puede explicarse más que por un Dios y este Dios debe ser

personal en cierta manera. Nosotros no sólo estamos causados por el ser, sino también queridos por un Dios, y lo estamos en nuestra integridad: la fenomenología del *cogito* concreto nos impone el reconocimiento de esta prioridad divina en nosotros como una conclusión por la reflexión sobre la causa y el fin de nuestro querer, la prueba de Dios se acaba en la experiencia mística. El nervio de ello es la coincidencia primitiva de la libertad creada con el acto creador que nos hace ser para nosotros mismos y que se impone en nosotros, con o sin nosotros.

Un *tercer y último* aspecto de mi tesis sobre el personalismo tal como lo comprendo es un modo de ser que debe dejar sitio a lo impersonal, como la materia y los cuerpos. Y esto se podría explicar como una serie de realidades prepersonales que preceden al despertar de las conciencias...¹⁴

Con esta larga cita tenemos a la vista los asertos nedoncellianos. Para nuestro tema interesan directamente sólo el primero y segundo rasgos, a saber: 1) la tesis sobre el amor recíproco; 2) la existencia de Dios como corolario de lo anterior. Vayamos por partes.

3. La reciprocidad y el amor

Para nuestro autor la tesis sobre la reciprocidad de las conciencias es un punto de partida. A fin de evitar equívocos, hacemos una primera aclaración sobre el vocablo ‘reciprocidad’ tal como es usada por nuestro filósofo¹⁵. Se refiere siempre y en todo momento a un fenómeno propiamente humano, dejando fuera del término las relaciones entre los animales y otros seres del mundo físico. Así, dentro de las relaciones

¹⁴NÉDONCELLE: *Conscience et Logos...*, p. 7-11.

¹⁵Cfr. M. NÉDONCELLE: “Réciprocité des consciences-Nous-Inconscient”, en *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*, Paris: Bloud & Gay 1977, pp. 13-15. Reciprocidad, viene del latín *reciprocus*, que significa alternativo. Indica el estado que resulta de una acción mutua, o la acción misma.

interhumanas, encontramos el vocablo bajo dos acepciones. Por un lado, puede significar una especie de solidaridad bio-social, la cual sería pre-reflexiva y prácticamente física. En un segundo sentido, hablamos de reciprocidad en un sentido electivo. Decimos, entonces, que hay reciprocidad cuando las personas eligen intencionalmente un encuentro con el fin de generar una comunión, un nosotros. En este caso la reciprocidad sólo se realiza plenamente cuando el encuentro sucede entre los individuos, y no sólo entre sus ideas o valores. Sin embargo, se pueden admitir gradaciones en este encuentro, pasando de una reciprocidad imperfecta a una excelente. Pues bien, nuestro autor se mueve entre estas dos acepciones, si bien reserva para esta última el sentido propio.

Cuando enunciamos la tesis sobre la intersubjetividad nos encontramos en el centro de las especulaciones nedoncellianas. Dicho brevemente la reciprocidad de las conciencias es la tesis según la cual la persona, el sujeto individual y singular al que identificamos con el pronombre yo, sólo existe en comunión con otro sujeto semejante al que llamamos tú; y que en el conocimiento de ese yo —denominado conciencia de sí— se conoce *ípsa facto*, al tú. La comunión a la que hemos aludido es calificada por Nédoncelle con el término ‘reciprocidad’ (*réciprocité*). En otras palabras la reciprocidad de las conciencias es el hecho de existir el yo y el tú en comunión. Al llegar a este punto lo lógico sería preguntarnos cómo llega Maurice Gustave Nédoncelle a esta tesis. Surge aquí la primera dificultad. La reciprocidad es un punto de partida, no una conclusión. Esta es la afirmación con la que cerraba su ensayo de 1942: “El hecho primitivo es la comunión de las conciencias, el *cogito* tiene desde el principio un carácter recíproco”¹⁶. En otro párrafo escribía: “El punto de partida que tomamos en este estudio es la existencia de una reciprocidad humana”¹⁷. Mons. Nédoncelle estaba convencido de que éste era el inicio adecuado para acceder al estudio del ser y desde luego al de

¹⁶M. NÉDONCELLE: *La reciprocidad de las conciencias*, trad. J. L. Vázquez Borau y U. Ferrer, Madrid: Caparrós 1996, § 269, p. 307 (francés: *La réciprocité des consciences*, Paris: Aubier Montaigne 1942): “La communion des consciences est le fait primitif, le cogito a d’emblée un caractère réciproque”.

¹⁷NÉDONCELLE: *La reciprocidad...*, § 8, p. 20.

la persona. Esta idea la repetirá por todos lados¹⁸. ¿Por qué arrancar de ahí? Encontramos la respuesta en las siguientes líneas:

¿Cómo abordar el orden personal? El camino usual ha sido el de un *cogito* solitario. Pero ni Sócrates ni Descartes han considerado el yo como un átomo perfectamente aislado y sería deplorable atribuirles semejante contrasentido. Toda vez, a cada instante que la reflexión se ha nutrido de su doctrina ha sido expuesta a olvidar que los espíritus no son separables: la fortuna misma del vocablo monadología es suficiente para mostrarlo. Ahora bien, otro camino puede y debe seguirse: el de la reciprocidad de las conciencias, que muy frecuentemente ha sido tenido por ilusorio y carente de significado metafísico¹⁹.

Por tanto considera necesario renunciar a la concepción atómica de la personalidad, ésta es más bien una realidad comunal. Sin embargo, como es notorio, se puede hablar de reciprocidad en muchos sentidos. Por eso hemos de aclarar en seguida que para nuestro autor la percepción del otro se lleva a cabo del mejor modo en el amor recíproco de las conciencias. Desde luego que no es el único caso de encuentro, existen otros, como por ejemplo la coincidencia intelectual. Sin embargo, el hecho inigualable para nuestro autor, es la persona en la reciprocidad del amor: “la reciprocidad amante, la relación de amor entre las conciencias constituye la clave para descubrir la naturaleza de las personas”²⁰.

Es necesario tener presente que para Nédoncelle la reciprocidad de las conciencias es un hecho constitutivo de la persona. “Que existe una

¹⁸Cfr. NÉDONCELLE: *La reciprocidad...*, *passim*; *Explorations personalistes*, Paris: Aubier Montaigne 1970, p. 42; *Vers une philosophie...*, p. 109; *Conscience et Logos...*, p. 7; “Carta a Crispino Valenziano (30-I-1959)”, en VALENZIANO: *Introduzione alla...*, p. 98.

¹⁹M. NÉDONCELLE: *Personne humaine et nature*, Paris: Aubier Montaigne 1963, p. 28.

²⁰G. F. ROSSI: “La persona come reciprocità in Maurice Nédoncelle”, en *Giornale di Metafisica* 29 (1974), p. 156.

relación de amor entre las conciencias, he aquí el hecho que estimo privilegiado y que me ha servido como punto de partida; tras la investigación, este hecho privilegiado deviene una especie de llave: gracias a ella se descubre la naturaleza de la persona”²¹.

Nos queda claro, entonces, que la reciprocidad es un hecho primigenio. Pero esto no quiere decir que se dé siempre y en todos los casos de modo pleno. Decíamos ya antes que admite gradaciones. Hay, en el más alto nivel, una relación plena efectuada en el encuentro yo-tú, al que llama diáda. Pero existe, también un plano inferior de relaciones asimétricas (como la del médico con el enfermo). En este último caso se da, lo que él llama el *minimum* de reciprocidad, que en el fondo es prácticamente nada²². Así, entre la situación superior y la ínfima hay una serie de peldaños intermedios posibles.

En el grado más bajo, otro responde a mi voluntad de promoción por el sólo hecho que existe, como un niño recién nacido o un enfermo en estado de coma. Mi recompensa es que él vive. Cuando la reciprocidad es ya psíquica, si otro percibe mi proyecto, e incluso si lo rechaza, yo induzco en él un tema nuevo. En el tercer grado, el tú ratifica el proyecto del yo sobre él y el discípulo recompensa a su maestro y el joven hace honor a la educación que ha recibido. En fin, el alma quiere a su vez mi desarrollo personal. Esta reciprocidad es querida cuando uno se dona verdaderamente²³.

La breve presentación de esta escala, nos habla de una multiplicidad de casos en los que se da la reciprocidad la cual no se da plenamente sino por pasos. “Eficaz en principio, la reciprocidad invita a una tarea; ella no se lleva a cabo sino por etapas en la doble y laboriosa historia

²¹NÉDONCELLE: *Conscience et Logos...*, p. 8.

²²Cfr. M. NÉDONCELLE: *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain: Nauwelaerts 1974, pp. 11-12.

²³A. CANIVEZ: *La doctrine de l'amour chez Maurice Nédoncelle*, en AAVV: *La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle*, Paris: Tequi 1979, p. 117.

de los sujetos que une”²⁴. Por tanto, se ha de advertir que la conciencia colegial y el nosotros no es fácil. Existen una serie de obstáculos para su realización. Es importante señalarlo, pues al hablar ahora de la reciprocidad como hecho primigenio, no por ello nos estamos refiriendo a un suceso automático. Así pues, teniendo esto presente nos interesa mostrar cuáles son las coordenadas dentro de las cuales se puede hablar de reciprocidad humana. Las hemos resumido en tres²⁵:

- 1º) La persona es, de entrada, una realidad intersubjetiva. O sea, sólo se puede hablar de persona en una comunidad de personas. Este hecho, sin embargo, no es todas las veces consciente.
- 2º) Es preciso para percibir la persona el encuentro con el otro. Decimos entonces que el único acceso cognoscitivo al ser personal es la reciprocidad de las conciencias. A esto lo llamamos la intersubjetividad radical.
- 3º) Para ser personal, el encuentro con el otro ha de tener un carácter positivo de promoción. Añadamos otra cosa. El sustrato de la mencionada relación interpersonal, incluso en su grado ínfimo, es el amor.

Con esto tenemos encuadrada la filosofía de la reciprocidad.

3.1. Del yo al tú

En las relaciones interpersonales decimos pues que hay una relación del yo con el tú. Pero ¿a qué se refiere con el yo? La respuesta del Decano

²⁴NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 246.

²⁵Para este resumen, véase J. J. PÉREZ-SOBA: “¿Personalismo o moralismo? La respuesta de la metafísica de la comunión. Alcance del análisis de Maurice Nédoncelle”, en *El primado de la persona en la moral contemporánea. XVII Simposio internacional de Teología*, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra 1997, p. 285.

honorario de Estrasburgo se construye en torno a una noción que le es muy querida: el yo ideal²⁶.

De hecho, Mons. Nédoncelle distingue netamente cuatro formas del yo. Así queda más claro que el yo comunal al que se refiere no es cualquier yo. Veamos esta división²⁷:

- 1) El yo objetivo: conjunto representativo de imágenes que sólo consisten en cualidades naturales tomadas equivocadamente por una subjetividad. A nuestro filósofo le interesa recalcar que el aislamiento personal es una ficción²⁸. El mero yo de las cualidades naturales no es una subjetividad. “Solamente este pseudo-yo es

²⁶Cfr. M. NÉDONCELLE: *La fidelidad*, trad. A. Esquivias, Madrid: Palabra 2002, pp. 74-77 (francés: *De La fidelité*, Paris: Aubier Montaigne 1953); NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, pp. 121-134.

²⁷Cfr. NÉDONCELLE: *La reciprocidad...*, § 74, p. 101-102; J. FERNÁNDEZ: *Antropología dialéctica. Estatuto metafísico de la persona según M. N.*, Madrid: Universidad Complutense (tesis doctoral no publicada), pp. 658-686.

²⁸Copiamos aquí la siguiente nota a pie de página porque muestra a todas luces hasta qué grado nuestro autor sostiene el hecho primordial de la reciprocidad. NÉDONCELLE: *La reciprocidad...*, § 74, p. 100, nota 42: “Incluso en las enfermedades mentales creemos que sería imposible mostrar que si la conciencia del yo persiste, ésta envuelve siempre la conciencia de una alteridad o de una totalidad que supera al yo. La objeción más grande que se podría hacer a favor de un autismo absoluto de la conciencia mórbida se podría sacar del síndrome de Cotard: el enfermo está afectado por una melancolía caracterizada por ideas de negación: se imagina que no tiene cuerpo y que el mundo entero ha sido suprimido; tiene una impresión de eternidad, y de eternidad dolorosa. La turbación de la percepción es profunda desde ciertos puntos de vista. Sin embargo, ¿no es una falsa interpretación de las percepciones que permanecen a menudo correctas? Sea como sea, la ilusión deja todavía a la conciencia la asunción de un destino que reconoce diferente de ella misma y con el que choca su querer. El paciente no está solo a sus ojos, y la mayor prueba es el carácter trágico para él de su error. Se juzga falsamente y se equivoca sobre la suerte que le es dada; pero encontramos, incluso en este caso extremo, la inserción del yo en una trascendencia. Las ideas de culpabilidad, tan frecuentes en la melancolía, harían más fácil todavía la demostración de este punto.

Muchas enfermedades mentales lo son a base de agotamiento. No hay que sorprenderse de que el espíritu abatido se separe del universo o haga girar todas las cosas alrededor de sí mismo, por una especie de vuelta o saber egocéntrico de la individualidad biológica. El *cogito* puede ser cambiado por el sueño; puede desaparecer completamente por la observación exterior. Pero si hay un *cogito*, hay un mundo. El solipsismo es imposible”.

solitario; es el único que pretendemos asir; las otras formas de yo no se captan, se presentan”²⁹. Aquí objetivo no debe entenderse como ‘abstracto’. Más bien designa las cualidades del sujeto poseídas por ese mismo sujeto. Podríamos, pues, llamarlo yo-posesivo. En breve, objetivo no se opone aquí a subjetivo, sino a la esencia.

- 2) El yo positivo o empírico, es decir, la conciencia de sí en lo que tiene de temporal, y por lo mismo fragmentaria. Este yo sí es una subjetividad pura, más allá de las cualidades. Responde este yo a la descripción fenomenológica del origen del yo. Esto es, el yo que se va forjando en las diversas experiencias concretas de encuentros con un tú. Es, en pocas palabras, la experiencia positiva del contacto interpersonal. La experiencia constante del ir y venir entre el yo y el tú es lo propio de este estadio. En dicho sentido apunta Nédoncelle, este yo nunca está solo, busca siempre ir más allá de sí mismo. Así se subraya una vez más que, para nuestro autor, el yo, no es el remate de una elucubración en solitario.
- 3) El yo ideal que se descubre en la percepción del otro y es equivalente al tú que recibimos y escogemos como más allá de nosotros mismos por ‘introcepción’. Se puede decir que este yo ideal es la línea de donde confluyen el yo y el tú. Es, el modo de estar presente el tú en el yo. Ese tú, puede ser humano o divino. Si divino entonces pasamos al último estadio, el del yo ideal divino. En resumen, es al nivel del yo ideal donde se da la reciprocidad amante, la co-presencia de cada persona para la otra. Enseguida explicaremos esto con más detalle.
- 4) El yo ideal divino que nos envuelve totalmente y que es el tú divino. Sin él, la vida personal no sería más que un ensamblaje de fenómenos diádicos, pero siempre temporales y precarios. Por el tú divino, las conciencias humanas aparecen como criaturas que tienen una esencia divina. Es sobre la estela de este último yo ideal que nuestro autor traza un itinerario de camino hacia Dios.

²⁹NÉDONCELLE: *La reciprocidad...*, § 74, p. 101, nota 43.

Una especie de prueba personalista sobre la existencia de Dios. Este es, por supuesto, el asunto que enseguida nos ocupará.

3.2. El yo ideal y los valores

Nédoncelle nos va llevando al conocimiento de Dios a través una serie de peldaños cuyo punto de partida es el yo ideal. Veamos pues qué es este yo ideal.

En las relaciones interpersonales existe todo un mundo de valores sujetos a promoción. Uno puede, nos recuerda Nédoncelle, aliarse con otros en un proyecto común. Es el nivel de la reciprocidad en las ideas: “Así ocurre en el trabajo en equipo: todos están unidos por el fin al que sirven”³⁰. Desde luego hay ya aquí una serie de valores que sirven de vínculo entre los sujetos; pero es obvio que terminada la obra en común, la sociedad puede disolverse. Muy distinto es el caso de quienes son fieles unos a los otros, y no a una cosa o idea. Tal es la situación que nos ocupa³¹.

Veamos el caso del sujeto singular. Éste se encuentra de frente a diversas opciones de comportamiento. Puede elegir el trabajo o el descanso; una actividad u otra. Ahora bien, en todos estos casos la persona se proyecta sobre sí misma. Busca identificar sus opciones con un modelo que él se ha forjado. Es como el escultor que golpea la piedra siguiendo un modelo imaginario, es decir, ideal. O en un plano más profundo puede ser la imagen que uno se forma de sí mismo en el orden de lo bueno y de lo honesto. Es el caso de la educación en las virtudes. Así, este yo ideal puede significar varias cosas: a) la llamada misteriosa a ser lo que somos. A esto lo designa como ‘yo de valor’. El yo de valor es una llamada a desarrollar todas las capacidades hasta su máxima perfección; b) puede significar también, la anticipación psicológica que hacemos de nuestros propios actos. Esto no es más que un mecanismo de la imaginación para tener en el presente lo que proyectamos hacer en el futuro; c) por último, designa la realización parcial o total del yo de valor. Es el yo de valor, ya

³⁰ NÉDONCELLE: *La fidelidad*, p. 47.

³¹ Cfr. NÉDONCELLE: *La fidelidad*, pp. 74-77; NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, pp. 121-134.

realizado. A este lo llama el ‘valor del yo’. Así cuando juzgamos sobre el yo de valor ya realizado tenemos ante nosotros mismos una valoración del yo; eso es el valor del yo. “En breve, la idealidad puede ser tomada en tres sentidos bien diversos, como una fuente trascendente, como una función o como una meta cumplida”³².

El yo ideal, es pues el recipiente de los valores que cada uno desea llevar a cabo. Así, el juicio sobre el bien que deseo alcanzar pasa de una mera valoración general, *sub specie bonitatis*, a un concreto, *sub specie bonitatis meae*³³. Esa bondad, sin embargo, no viene determinada en cada caso. El sujeto, puede elegir libremente entre una y otra. Es más, puede elegir un contravalor. Ahora bien, en el pensamiento de Nédoncelle, el sujeto, alcanza su perfección cuando se propone valores de índole espiritual. Son estos, de orden moral, científico y estético³⁴. Así, el amor por uno mismo, o la obra del amor consiste en acrecentarse en estos valores:

Sólo el hombre puede realizar esos valores en cuestión sea en un arte moral, estético o científico. [...] Esta obra es la vida misma del sujeto humano que es ética, estética o científica: edificamos nuestra personalidad por nuestra fidelidad a los valores, esculpimos nuestra estatua interior gracias a ellos³⁵.

³²NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 124, nota 1: “Le moi de valeur ne se confond pas davantage avec la valeur du moi. Celle-ci est un appel initial qui subsiste à travers tous les aspects du moi, y compris le moi idéal; mais le moi de valeur est le résultat conforme à cette appel, résultat entrevu sans cesse dans le cas de l’action bonne et entravé sans cesse dans le cas de l’acte dégradant. Bref, l’idéauté peut se prendre en trois sens assez divers, comme une source transcendante, comme une fonction ou comme un accomplissement”.

³³Cfr. NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 123.

³⁴Este camino a la perfección pasa por estos valores. Nos lo sintetiza bien M. F. SCIACCA: *La filosofía hoy*, Barcelona: L. Miracle ²1956, p. 473: “Los grados del proceso son: la ciencia (insuficiente para completar la persona, que, por cierto, no se realiza a sí misma dominando el mundo); el arte (produce una forma de unidad de las conciencias, pero no definitiva); la moral (produce el bien, pero no la verdadera reciprocidad de las conciencias); el amor, el único que hace coincidir en una unión perfecta que a la vez, respeta su personalidad (unión-distinción)”.

³⁵NÉDONCELLE: *La fidelidad*, p. 71.

Lo que a Nédoncelle interesa es remarcar cómo el hombre es el único capaz de hacerse cargo de esos valores. De tomarlos como una iniciativa personal. Es por esto que comprometerse en forjar uno de estos valores supone empeñar al yo en su totalidad³⁶. La conciencia con la que se asume el proyecto del yo ideal es lo que nos revela la totalidad de la persona. En efecto, el yo que se compromete en cualquiera de estos campos pretende con ello realizarse, no sólo como experto en ese campo sino como persona en cuanto tal. Ello nos revela una presencia en ese valor que está más allá de él mismo. Eso presente es el amor personal.

Con lo anterior tenemos un cuadro del yo ideal. Pues bien, precisamente el yo ideal permite la coincidencia del yo y del tú en la reciprocidad humana. Veamos cómo es este nexo.

Para la persona humana, la ósmosis entre las conciencias sólo se puede hacer valiéndose de mediaciones. Algunas son meramente físicas, como el contacto de las cosas. Otras, en cambio, conllevan una mayor interioridad. Es el reino de las ideas. El yo se comunica con el tú a través de un ideal, por ejemplo. Pero aún aquí se dan grados.

En primer lugar, el yo ideal puede forjarse con trazos prestados. Un tú puede apropiarse de valores ideales de otro tú, consciente o inconscientemente, pero no por eso compartir con el otro ese ideal. Nédoncelle lo ilustra con el caso del arrendajo que se coloca entre las plumas del pavo real para adornarse. No le interesa más que el plumaje. Es el caso del préstamo psicológico. Una burda imitación.

Diverso es el caso de la 'introcepción'³⁷. Término acuñado por Wilhelm Stern, la introcepción designa el proceso mediante el cual lo exterior al individuo (ideas, normas culturales, etc.) se convierte en interior y dinámico. Nédoncelle por su parte lo usa en un sentido similar

³⁶NÉDONCELLE: *La fidelidad*, p. 73: "Lo que caracteriza al ser humano que se compromete no es solamente haber provocado una situación de la que depende su existencia y el valor de su existencia, sino la conciencia de esa iniciativa, la lucidez con la que acepta esa situación y la hace suya".

³⁷NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 128: literalmente *introception*; la traducción inglesa también *introception*. El término está tomado de Wilhelm STERN (1871-1938). Cfr. F. DORSCH: *Diccionario de psicología*, Barcelona: Herder 1991, p. 418.

como la ósmosis entre el yo y el tú. El yo asume conscientemente las metas o valores del otro. Sea cual fuere la meta del otro, el yo coopera con él, la incorpora a sus propios planes. Así se da en la dedicación de muchos sujetos a un mismo ideal. Ahora bien, en este caso el otro, también es relevante, en la medida en que está incluida su participación en el ideal. Sin embargo, la introcepción, no es plena, porque lo recíproco es algo (un ideal, por ejemplo) externo a ambos.

Cuando la introcepción es perfecta, cada persona toma a la otra como la meta de su ser. Entonces el yo y el tú coinciden en el ideal escogido de tal modo que cada uno es transformado por el otro. He aquí el punto de intersección del yo ideal con el tú: “Allí el yo ideal y el tú ideal son indiscernibles; surgen a la vez y no existen más que en el encuentro de los dos, cuya interacción manifiestan”³⁸. Este es un renglón medular, pues nos explica con bastante claridad qué entiende Nédoncelle por la coincidencia o reciprocidad de las conciencias. El tú ha percibido el ‘yo de valor’ que puedo llegar a ser y viceversa. Ambos entonces se empeñan en la realización del yo ideal (yo de valor) del otro. En esto estaría la reciprocidad amante³⁹. El momento supremo de felicidad para ambos, sería comprobar que el yo de valor del otro ha llegado a su plenitud, en otras palabras, comprobar el valor del yo. Nédoncelle, supone que este anhelo es lo que mueve constantemente al amante en su relación con el amado. No se cansa de promover el ‘tú de valor’. Esta relación donde se comparten los yoes ideales es la propia de la relación amorosa. Así, según nuestro autor, el tú ideal es lo percibido por el yo ideal en la relación amorosa. Curiosamente Viktor Frankl se acerca mucho a este mismo lenguaje cuando dice: “Nosotros diríamos que el amor nos permite contemplar la imagen del valor de una persona. Lleva a cabo, así,

³⁸NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 129: “Car le moi idéal et le toi idéal y sont indiscernables: ils surgissent ensemble et n'existent que dans la rencontre des deux sujets dont ils manifestent l'interaction”.

³⁹Un texto de Frankl corrobora estas afirmaciones. Cfr. FRANKL: *Psicoanálisis y existencialismo...*, p. 205: “En el acto espiritual del amor, por tanto, no sólo captamos lo que la persona ‘es’ en su peculiaridad y singularidad, lo que podríamos llamar la haecceitas de la terminología escolástica, sino también lo que puede llegar a ser, en esa su peculiaridad y singularidad única, es decir, la ‘entelequia’”.

una obra cabalmente metafísica”. Es la esencia de la persona o aquello peculiar e irrepetible. “La ‘idea’ de una persona es precisamente lo que ve de ella quien la ama”⁴⁰.

Todavía, Nédoncelle no detiene su análisis aquí, y nos advierte: “No hemos de apresurar la conclusión, pensando que toda reciprocidad es amante. Hasta cierto punto la coincidencia del yo y del tú puede realizarse en el odio”⁴¹. Por ejemplo, querer en común el suicidio físico o la degradación moral. Nos lo ilustra con el caso de Hegesias Peisithanatos, quien puso su ideal en persuadir a todos los hombres en suicidarse, incluido él mismo. “No podemos repetirlo lo suficiente: la introcepción es un proceso que se presta indiferentemente a valores y contravalores”⁴².

Nédoncelle se fija sobre todo en la posibilidad real de coincidir en los valores. Este es el caso de un yo y un tú que verdaderamente ponen su yo ideal en conjunción con el tú ideal a fin de hacerse mejores mutuamente desarrollando todas sus potencialidades⁴³. El orden de los valores en el que esto sucedería ya lo hemos mencionado. Es una tarea en el arte moral, científico y estético. Si bien los más aptos serían los de índole moral. Allí el amor busca la promoción de la libertad personal: que el tú quiera desarrollar sus capacidades⁴⁴.

Hemos dicho que en el amor coinciden el yo con el tú ideales. El amante descubre al tú ideal e inserta allí su voluntad de promoverlo. A su vez el tú descubre el yo ideal del otro y se empeña en la misma labor. Ahora bien, en esta coincidencia el amante también quiere que el amado promueva al amante. En ello está el deseo de correspondencia. El yo no sólo quiere la perfección del tú, sino la suya propia. Pues bien, parece lógico pensar que en el yo ideal está ya incluida la idea de un tú que quiera asumir el proyecto del yo. Brevemente: en el yo ideal estará contenida la correspondencia de un tú. El yo capta que necesita de un tú para su pleno desarrollo. Aquí coloca Nédoncelle su vía de acceso al

⁴⁰ FRANKL: *Psicoanálisis y existencialismo...*, p. 205 y 191.

⁴¹ NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 130.

⁴² NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 130.

⁴³ Cfr. también FRANKL: *Psicoanálisis y existencialismo...*, p. 205: “Por tanto, de lo que el amor se percató es ni más ni menos que de esta ‘posibilidad’ de un ser humano”.

⁴⁴ Cfr. CANIVEZ: *La doctrine de l’amour...*, p. 120.

conocimiento de Dios. Dado que el yo capta la necesidad de un tú que lo haga pleno, puede llegar a sospechar la existencia de un tú divino, que realmente lo consigue. Esa sospecha, empero, nace sólo por la aparición del tú ideal. Así que el camino es: yo ideal–tú ideal–tú divino.

Del yo ideal al tú ideal

Lo anterior nos ha llevado de la concepción del yo ideal a la del tú ideal. Ese tú no es meramente el paquete de cualidades externas. Sino otro yo en cuanto tal. Todavía ¿cómo tener la certeza de que estoy conociendo realmente al tú en cuanto tal y no una máscara? Nuestro autor se vale de un símil para plantear el problema. Los árabes —comenta— comparan el yo con una cebolla, de la cual hace falta retirar una a una las capas para llegar al verdadero yo⁴⁵. De ser esto así, en el fondo siempre quedaría la duda de si he llegado por fin al yo real. Nos detendríamos siempre en una cualidad, por más espiritual que esta fuese. Lo mismo sucedería en la percepción del tú. Nunca alcanzo el auténtico tú sino una capa.

Dicho de otro modo, el yo ideal, tal como lo hemos descrito, es más una proyección hacia el futuro de lo que cada yo desea llegar a ser. Sin embargo, es lógico pensar que tal proyección puede ser ilimitadamente cambiante. Del mismo modo el tú ideal que yo percibo quizás es sólo una de tantas facetas —también psicológica— que el tú puede alcanzar, pero no es nunca el tú-en-sí. El yo tampoco llegaría nunca al valor del yo, sería una lista interminable de valores. Cada vez que el yo elige alguno, va cambiando, pero no habría una definición, un patrón para medir la realización de ese yo. A esta objeción Nédoncelle dice:

Mas la lista de mis elecciones está fatalmente suspendida a un valor inicial que no es obra mía, ni de la naturaleza impersonal, ni siquiera de las otras conciencias humanas, y que es la voluntad creadora de Dios en mí⁴⁶.

⁴⁵Cfr. NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 175.

⁴⁶NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 176.

En último término el yo ideal y el tú ideal responden a la idea de Dios sobre el yo y el tú. En efecto, no se puede prolongar indefinidamente el valor del yo en una lista de cualidades por más espirituales que sean. Tampoco un elenco de valores encarnados por una persona podría definir lo que esa persona es idealmente. Sólo una idea matriz sobre el yo puede servir de canon para definir en qué consiste la perfección de cada sujeto. Este canon lo coloca Nédoncelle en la idea que Dios tiene sobre el yo cuando lo crea.

Así planteada, la reflexión de nuestro autor nos conduce a preguntarnos por el estatuto de este Dios, al que llama ‘tú divino’. Habíamos mencionado ya, que el yo sospecha la existencia de Dios cuando cae en la cuenta de su limitación. Veamos, pues, cómo desarrolla este pensamiento.

Del yo ideal al tú divino

Un dato nos coloca ante la indigencia del yo: el yo no se ha dado su propia esencia a sí mismo, sino que la descubre como algo recibido. En otras palabras, el yo empírico se descubre a sí mismo como una esencia que existe antes de que él lo quiera deliberadamente. En este mundo de las relaciones interpersonales, uno se encuentra con otras personas como algo ya dado. Del mismo modo, el yo ideal al que me dirijo jamás será una creación total del yo; el punto de partida es algo dado. Escribe Nédoncelle: “No existe propiamente la creación de una persona por otra..., y está bien claro que un hombre no es totalmente el efecto de otro hombre ni aun en la procreación”⁴⁷. Así pues, la existencia del yo aparece como una existencia derivada.

Pues bien, el análisis de esta situación precaria condujo a nuestro autor a intuir la presencia y la necesidad de un tú absoluto. Un tú que no es derivado, sino del cual derivan los otros. A éste, lo llama ‘tú divino’ o Dios, sin más. Con que Nédoncelle se explica la existencia del yo a partir de un tú trascendente. Glosando a nuestro autor Jesús Fernández escribe: “El acto mismo de existir personalmente y la conciencia derivada

⁴⁷ NÉDONCELLE: *Conscience et Logos...*, p. 9.

de él dando cuenta de él da testimonio por sí misma de mi dependencia y de mi continuidad con la voluntad de otro yo que me quiere”⁴⁸. Así, en la mente de nuestro autor, Dios aparece como la respuesta coherente ante la constatación del yo que no se ha dado su esencia a sí mismo. Pero hay más. Sólo se explica la realización del yo ideal, si existe un tú divino que quiere a ese yo.

La posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una realización total de nosotros, que fuera a la vez realización total de la red de personas con las cuales nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del yo ni por la colegialidad de todos los yo. No puede explicarse más que por un Dios, que debe ser personal. No solamente estamos causados por el ser, sino también queridos por un Dios... La fenomenología del *cogito* concreto nos impone el reconocimiento de esta prioridad divina en nosotros como una conclusión por la reflexión sobre la causa y el fin de nuestro querer⁴⁹.

Para explicar este párrafo, retomemos la argumentación de nuestro autor. Hay un yo positivo, también llamado yo empírico. Es el yo que soy en este momento, fruto de muchas experiencias a través del tiempo. Éstas están en la conciencia proporcionando, justamente una conciencia del yo que yo soy. Es aquí, en este nivel, que el yo ha percibido que no está solo. No es un yo solitario. Este yo se ha concebido como un nosotros, desde el principio. Pues bien, ese yo positivo está sujeto a cambios constantes. La conciencia allí adquirida se proyecta, es capaz de lanzarse hacia el futuro para alcanzar un yo más perfecto, más pleno. Esa proyección, nos ha dicho, es como una imagen a la que llamamos el yo ideal: aquello que el yo ve que puede llegar a ser. Efectivamente el yo constantemente cambiante busca identificarse con una idea que ha visto para sí mismo. “Proyecto sobre mi camino una sombra de mi persona que

⁴⁸ FERNÁNDEZ: *Antropología dialéctica...*, p. 720s.

⁴⁹ NÉDONCELLE: *Conscience et Logos...*, pp. 11-12.

busco constantemente alcanzar y que me aventaja constantemente”⁵⁰. Como se aprecia, el yo ideal, es en parte algo presente y en parte algo futuro. “Es una situación ambigua —nota Negri— necesaria para la realización del yo y gracias a la cual el yo se anticipa para alcanzarse, en su devenir temporal, proyectando una sombra de sí mismo y buscando darle alcance”⁵¹.

Por ende, está claro que el yo constantemente se proyecta hacia delante buscando alcanzar una perfección ideal, la del yo ideal. Ésta una vez alcanzada constituye el valor del yo. Lo que el yo vale cuando ha alcanzado todos los valores a los que estaba llamado. En este punto nuestro autor, entonces, nos advierte que conseguir esto, sólo es posible si hay un Dios, pues de lo contrario no tendríamos ninguna garantía de que la plena realización del yo es posible y no mero espejismo. Dicho de otro modo. Las relaciones interpersonales no parecen garantizar la plenitud del yo ni del tú. ¿Por qué? Porque no llegan a la esencia. En las relaciones inter-personales, tal como dijimos más arriba, se da siempre un rodeo a través de los valores para intentar llegar al tú en-sí. Pero queda siempre una barrera infranqueable. Existen una serie de obstáculos que se oponen a la reciprocidad de las conciencias. Las personas sólo pueden entrar en relación a través de los valores, cualidades exteriores, la naturaleza misma; los cuales, al fin y al cabo, no equivalen inmediatamente a la esencia de cada uno. Si es esto así, habríamos de concluir que la reciprocidad de las conciencias no es tal, sino más bien un intercambio en la superficie. Escribe Nédoncelle:

Si nos atuviésemos a la experiencia inter-humana de la reciprocidad, tendríamos una imagen fragmentada del orden personal: una serie de díadas que se construyen en todos los sentidos, sin jamás llegar a una influencia sustancial, a pesar de la mutaciones que los participantes se infringen mutuamente y de la regla universal que tratan de elaborar. El personalismo sería un fenomenismo de un nuevo género. Pero,

⁵⁰ NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 121.

⁵¹ I. NEGRI: “Il problema dell’altro como maieutica di veritá in Maurice Nédoncelle”, en *Divus Thomas* 9 (1994), p. 97.

hemos sugerido, los sujetos tienen una estabilidad interior y la tienen gracias a otra fuente, que es trascendente⁵².

Dicho de otro modo, sabemos ya que el yo descubre para sí mismo y para el tú una posibilidad real de plenitud más allá de las cualidades meramente naturales. La perfección del yo y del tú al nivel de la esencia y no de los accidentes. Pero como ya nos hizo notar, esta esencia es algo recibido, en mí y en el otro. No puedo crear una esencia, tampoco la mía. Por tanto, es algo fijo. Aunque acepte mutaciones, el yo sigue siendo yo y el tú, tú. En consecuencia, sospecha nuestro autor, existe un tú trascendente que es la fuente del yo y del tú humanos y que les permite relacionarse en el plano de lo que son, de la esencia. Dios es, dirá Nédoncelle, “el yo en su fuente y el tú en su término absoluto; es el secreto final del yo ideal y también la presencia que sostiene la relación del yo positivo con el yo ideal; es, en fin, la forma eminente y recapituladora de todos los nosotros que él conjunta inmediatamente en su comunidad trascendente”⁵³.

El yo ideal, nos dirá nuestro autor, ha entrevisto la posibilidad de transformar al yo y de dirigirse sin límites hacia la totalidad. Esta tendencia hacia la totalidad, que también llama universalidad, y que nosotros podemos calificar como la perfección del yo; no se explica a partir ni de la naturaleza ni del influjo de los otros sujetos. “Por eso —nos dice— somos llevados a encontrar nuestra grandeza en la soledad y esta grandeza es Dios”. ¿Qué entiende por Dios? “Al menos —aclara— el dios de cada conciencia y por añadidura el de cada encuentro de conciencias, el único capaz de darles originalidad y de salvar su continuidad”⁵⁴. Como para ilustrar esta idea, nuestro autor compara este dios de la conciencia con el *daimon* socrático⁵⁵. Es un tú personal, pero trascendente.

Para ser más precisos hemos de añadir una aclaración. Nédoncelle distingue entre ‘lo divino’ y ‘Dios’. Lo divino es ese tú trascendente en cuanto percibido por la conciencia. Más que otra cosa se percibe su ca-

⁵² NÉDONCELLE: *Vers une philosophie*..., p. 248.

⁵³ NÉDONCELLE: *Personne humaine*..., p. 34.

⁵⁴ NÉDONCELLE: *Vers une philosophie*..., p. 249.

⁵⁵ NÉDONCELLE: *Conscience et Logos*..., p. 129ss.

rácter de trascendente. No es todavía una persona, es la noción vaga que tiene la conciencia de Dios. En cambio, cuando esa conciencia es más clara, entonces sí se percibe a Dios como un tú personal. Mientras que lo divino es más fácilmente captable por la conciencia, pues aparece en cuanto ésta se da cuenta de su limitación, en cambio, concebir a Dios como una persona que se relaciona conmigo, eso requiere más pasos en la reflexión.

Conque lo divino aparece en la conciencia, una vez que ésta ha captado su precariedad. Ciertamente así lo entiende nuestro autor. Pero atención, él no dice que Dios sea captado como la causa eficiente de la conciencia. Lo que él dice es que se le percibe en cuanto ideal supremo de la conciencia amante. El amor, desde luego, es la clave de comprensión a la hora de hablar de este tú divino. El yo amante, se arroja hacia la plenitud del ser, y allí intuye que esta plenitud no es un ser como los otros sino que debe ser un ser trascendente. Así es como descubre a Dios. A esta percepción, la nomina nuestro autor una co-intuición⁵⁶.

Así visto, bien cabe preguntarse si no estamos frente a un tipo de ontologismo, entendido como el intento de ver la presencia de Dios en el desvelamiento de la conciencia de la reciprocidad⁵⁷. Nuestro autor no lo ve así, pues entiende que Dios aparece, no como la causa de un efecto, sino como postulado de la reciprocidad amante. En efecto, es en la percepción de unas posibilidades ilimitadas de realización a través de la relación con un tú, que el yo descubre la necesidad de que haya un tú, capaz de hacer realidad esas posibilidades. Se trata, ciertamente, de una argumentación singular. Como escribe Gisèle Brelet:

Nédoncelle aporta a la existencia de Dios una prueba original: aquella que se funda sobre la aparición y la posibilidad de un desarrollo sin límites de la persona humana, tal como

⁵⁶Cfr. NÉDONCELLE: *Intersubjectivité...*, p. 202. Muy cercano a este modo de impostar el problema E. LÉVINAS: *Totalité et Infini*, La Haye: M. Nijhoff 1961, p. 190: “El hombre en tanto que otro nos llega desde afuera [...] Su exterioridad, a saber, su invocación a mí, es su verdad. Mi respuesta produce su verdad. Ese *plus* de la verdad sobre el ser y sobre su idea es, puede ser, la misma presencia de Dios”.

⁵⁷Cfr. BURGOS: *El personalismo*, p. 84.

la tenemos en la experiencia interior, independientemente de los recursos naturales o de las otras personas⁵⁸.

A nuestro autor no le cabe pensar que una persona dependa para su realización del azar, de los encuentros fortuitos e inestables, de los influjos interpersonales que son por definición caducos y limitados. No le parece ser esto así, porque el yo ideal ha captado todo lo contrario. Ha percibido la posibilidad de una realización plena. ¿De dónde puede provenir esta percepción, si no es de una fuente trascendente?

En resumen, de la indigencia del amor humano Nédoncelle concluye un amor divino. Del yo ideal pasa al tú divino. ¿Se trata de una prueba de la existencia de Dios? No exactamente. “Reflexionar sobre las implicaciones del amor humano es disponerse, si no a ver a Dios, al menos poner fe en él, a descubrir algo de su esencia, ya que no de su existencia. El inseguro destino de las reciprocidades humanas nos lleva mucho más allá de nosotros mismos...”⁵⁹. Este circuito se resume en frase de Nédoncelle: “Al decir que hay un mundo, decimos que hay un yo; al afirmar que hay un yo decimos que hay un Dios”⁶⁰.

Frágil en algunos puntos, esta argumentación no es compartida por algunos. Escribe Díaz:

En el fondo, no tiene inconveniente en cerrar el círculo ternario mundo-yo-Dios, que en realidad a veces da la impresión de resolverse con una instancia teológica (y por tanto optimista y voluntarista cuando se cae en una petición de principio que da por resuelto lo que quería elucidar) Dios-yo-mundo⁶¹.

⁵⁸BRELET: *La philosophie de...*, p. 279.

⁵⁹C. DÍAZ y M. MACEIRAS: *Introducción al personalismo actual*, Madrid: Gredos 1975, p. 138.

⁶⁰NÉDONCELLE: *Personne humaine...*, p. 12.

⁶¹DÍAZ-MACEIRAS: *Introducción...*, p. 139.

Como nos escribió Díaz directamente se trata de la “prueba anselmiana filosófica: del yo ideal al Dios ideal. Él mismo [Nédoncelle] lo dice al contraponer esencia a existencia”⁶².

Quizás, más que en ningún otro punto, aquí el pensamiento de Nédoncelle se construye a base de atestaciones allí donde uno esperaría una argumentación en forma. Esta misma impresión se lleva Charles Lefèvre⁶³. En efecto, esa especie de argumentación sobre la existencia de Dios, al final se queda como una afirmación rotunda, pero no demostrada. La pregunta resta así:

¿En qué o cómo la relación intersubjetiva, en tanto que creadora, pero también personal y libre, puede ella desvelar más allá de sí misma y más allá de las relaciones humanas que ella establece, la existencia de una Fuente —o de un Fin— propiamente trascendente?⁶⁴

A todo esto, Nédoncelle nos dirá que no se trata de demostrar una existencia de Dios. Más bien la existencia de este tú divino es la única explicación de otras cosas, que sin él quedan sin explicación. Nos parece que este es el sentido que hay que darle a la postura de nuestro autor. Así las cosas, estamos igualmente de acuerdo con Nakamura, quien dice que con esta explicación, el autor “garantiza sólo la necesidad de una causa absoluta de la radical presencia del otro; pero no la presencia misma del Tú divino en la conciencia humana”⁶⁵. Esta argumentación guarda algún parecido con la vieja tesis de Aristóteles y de Platón, encontradas en la *Metafísica* y en el *Lysis*, respectivamente: todo ímpetu hacia un fin postula en el último estadio un fin supremo. Cada uno comprende, nos dirían

⁶²Recientemente tuvimos oportunidad de platicar con el prof. Carlos Díaz sobre estos temas y nos hizo favor de ponernos por escrito sus respuestas a algunas preguntas que le planteamos. Ese texto obra en nuestro poder: C. DÍAZ: *Respuesta manuscrita de Carlos Díaz a P. Benítez* (18-VI-2004).

⁶³Cfr. Ch. LEFÈVRE: *Maurice Nédoncelle et l'itinéraire philosophique vers Dieu*, en AAVV: *La pensée...*, p. 82.

⁶⁴LEFÈVRE: *Maurice Nédoncelle et l'itinéraire...*, p. 90.

⁶⁵F. NAKAMURA: *On the nature of knowledge in the 'Reciprocity of consciousness' according to M. N.*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, p. 136.

estos filósofos griegos, que ningún amor es comprensible si no existiese un último amado⁶⁶. Nuestro autor no ha encontrado otra explicación satisfactoria a los problemas que plantea la causalidad intersubjetiva y que sin Dios quedan en la obscuridad. Es así como ve Nédoncelle su argumentación en torno a la presencia de Dios.

Esto que hemos dicho nos permite, no de saberlo con todo rigor, sino de creerlo, y afirmándolo, elegir con sensatez. Reflexionar sobre las implicaciones del amor humano, es disponerse, si no a ver a Dios, al menos a tener fe en él; es descubrir algo de su esencia, aunque no de su existencia⁶⁷.

⁶⁶Cfr. PLATÓN: *Lysis*, 219c; ARISTÓTELES: *Metafísica*, 994a 8-18. Según Carlos Díaz, esto habría que matizarlo. “Platón, sí. Aristóteles no lo plantea como Nédoncelle”; cfr. DÍAZ: *Respuesta manuscrita de Carlos Díaz a P. Benítez* (18-VI-2004).

⁶⁷NÉDONCELLE: *Vers une philosophie...*, p. 99.

