

La relación personal humana con Dios según Nédoncelle

The Personal Human Relationship with God According to Nédoncelle

JUAN FERNANDO SELLÉS
Catedrático de filosofía (Antropología filosófica)
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

RESUMEN

En este trabajo se estudia, según Maurice Nédoncelle, la relación de la persona humana con Dios: ¿la apertura humana a Dios radica, primero y principalmente, en el *acto de ser*, o sólo y secundariamente en la *esencia* humana? Se indica que tal vinculación es nativa, radical, novedosa e irrepetible; libre, cognoscente y amante. Se añade que la persona humana es consciente de tal nexo, al que se puede llamar vocación, la cual es creciente o decreciente. Esta unión demuestra que Dios es personal y, por tanto, pluripersonal, lo cual permite establecer la relación personal entre la humanidad y Dios.

Palabras clave: Nédoncelle, relación constitutiva hombre-Dios

ABSTRACT

In this work we study, according the Nédoncelle's philosophy, the relation between the human person and God: does the human aperture to God lies, first and foremost, in the *act of being*, or only secondarily in his human essence? We indicate that this relationship is natural, radical, new, without repetition, free, knowingly and lovingly. We add that the human person is consciousness of this nexus, that we can call vocation; it can grow and also decrease. This union demonstrates that God is person and, by consequence, that is pluripersonal, which allows us to establish a personal relation between mankind and God.

Keywords: Nédoncelle, constitutive relation between man and God

1. Presentación

En este trabajo se pregunta si la apertura personal humana a Dios es, según Nédoncelle, radical y nativa, es decir, coexistencial y, por tanto, de carácter *trascendental*; o si más bien es de cuño manifestativo, o sea, adquirida durante la vida y, en consecuencia, de orden *categorial*. Con palabras clásicas tomadas del pensamiento medieval, esta cuestión se puede replantear del siguiente modo: para este pensador galo, ¿la apertura humana a Dios radica, primero y principalmente, en el *acto de ser*, o sólo y secundariamente en la *esencia* humana? Con una formulación más actual se puede preguntar si, efectivamente, “la relación de la persona a Dios es una característica especial y se sitúa en el centro mismo del personalismo metafísico”¹ o, por el contrario, es un rasgo secundario en este movimiento filosófico.

Para responder esta cuestión central revisaremos las seis obras más relevantes de la antropología del pensador personalista parisino, a saber –por orden de publicación–: *La reciprocidad de las conciencias*, de 1942, que citaremos por la edición española de 1996; *Vers une philosophie de l’amour et de la personne*, de 1957, que es la segunda edición francesa de su obra *Ver une philosophie de l’amour*; otra es *Conscience et logos. Horizons et méthodes d’une philosophie personaliste*, de 1961, a la que sigue *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, de 1963; y, por último, las dos obras antropológicas de la última década del autor, ambas conformadas por recopilación de artículos previamente publicados: *Explorations personalistes*, de 1970, e *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*, de 1974.

Este trabajo sigue a otros precedentes sobre el mismo pensador francés: “La distinción entre *persona* y *naturaleza* humana según Nédoncelle” y “Si la libertad, el conocer y el amor son, según Nédoncelle, ‘trascendentales personales’”. Con este trabajo coronamos la exposición sobre la visión antropológica nédoncelliana.

2. La apertura humana a Dios en *La reciprocidad de las conciencias*

En esta obra, para explicar el carácter personal de cada ser humano, Nédoncelle parte de la doctrina cristiana referida a Dios, la cual –como es sabido– afirma que en él existen pluralidad de personas² y, por tanto, que la vida del ser divino es de re-

¹ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J., *Antropología dialéctica. Estatuto metafísico de la persona según Maurice Nédoncelle* (tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense, 1982, Tomo II, 1086. Cf. MARIONI, P., *La ricerca di Dio nel filosofo M. Nédoncelle* (tesis doctoral), Roma: Università Gregoriana, 1967; RAFFERTY, K., *The personalist way to God according to M. Nédoncelle* (tesis doctoral), Lovaina: Université de Lovaina, 1967, y su publicación: “Nédoncelle personalista way to God”, *Philosophical Studies*, 20 (1994), pp. 22-50.

² “El dogma cristiano estima, por ejemplo, que la esencia de Dios se expresa por una trinidad de personas, y la realidad suprema está definida como un sistema de relaciones subsistentes, en que todo el sentido, dicen los esco-

lación interpersonal íntima, no de soledad; relación a la que, si bien este personalista describe en términos de ‘causalidad’,³ con todo, en otra obra corrige el lastre física que puede suponer esta expresión.⁴ Derivado de ello, añade que las relaciones que el Creador mantiene con sus criaturas superiores son, asimismo, personales, íntimas.⁵ Más aún, llama personas a los seres humanos porque derivan de y guardan una relación personal con las personas divinas.⁶

El filósofo parisino comprendió el mensaje agustiniano de que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, en sentido similar al que posteriormente desarrolló Guardini,⁷ es decir, no sólo en el plano moral o en el de piedad espiritual, sino también en el estrictamente *metafísico*, referido al constitutivo intrínseco de la persona humana: “hay un tú divino creador y promotor indefinido de cada conciencia y de cada díada humana. El *intimo meo interior* no es tan sólo una regla que me obliga a juzgarme moralmente; es una fuente que me obliga a constatar me metafísicamente [...]. Nuestra vida es como la sugestión de un proyecto que hay que desarrollar”.⁸ En otros términos: el hombre debe su acto de ser personal al acto creador del Dios personal.

lásticos, es un *esse ad* (lo que suprime incluso la noción de *inesse*, todavía contenida en el *esse in alio*). Se ve que las especulaciones relativas a la Trinidad están llenas de interés para quien quiere elucidar el problema del contacto entre los espíritus”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, Madrid: Caparrós, 1996, pp. 55-56.

³ “La esencia divina se despliega eternamente en personas: es plural. No sólo están unidas las personas por una comunidad de naturaleza (lo que en cierto nivel ocurre ya con los individuos de la especie), sino que se causan recíprocamente sin ninguna antecedencia jerárquica de una persona sobre las otras; tampoco la comunidad es exterior a la subsistencia de las relaciones; en el mismo grado es producida por ellas y las produce”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 304.

⁴ Cf. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l’amour et de la personne*, Paris: Aubier, 2ª ed., 1957, p. 257.

⁵ “Dios es la infinita trascendencia, pero también es la infinita condescendencia que eleva gratuitamente hacia ella el ser que nos da. El lazo que nos une a él es todavía una reciprocidad, pues la relación de los espíritus no puede ser otra cosa si no es esto, pero es la reciprocidad accesible a la criatura, que no puede pensar y actuar en Dios más que por una gracia incesante”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 87. Más adelante agrega: “Dios forma con el yo una conciencia comunal de una forma nueva y única... es el huésped en la intimidad” (p. 309).

⁶ “Dans la *Réciprocité des consciences*, je réserve le mot de personne à l’esprit qui aime et suscite toutes les personnalités, en d’autres termes à la divinité même”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l’amour et de la personne*, Paris: Aubier, 1957, p. 74 nota al pie 1.

⁷ “El ‘¡Oh Dios! Nos has creado para tí’ no ha de entenderse de forma entusiasta o edificante, sino correctamente. Dios ha establecido con el hombre una relación, sin la que éste no puede ni existir ni ser entendido [...]. No se puede entender al hombre como algo cerrado que vive y se apoya en sí mismo, sino como alguien cuya existencia consiste en una relación: de Dios, hacia Dios. Esta relación no es algo secundario sobreañadido a su ser, de forma que también sin ella pueda seguir existiendo, sino que en ella se apoya su ser”. GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid: PPC, 1995, p. 155.

⁸ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 92. Ya al inicio de este trabajo había escrito: “Para quien desee conocer el estatuto metafísico de la personalidad, el camino más fácil es este de la reciprocidad humana, y es por esto que nosotros lo hemos escogido. Con mayor razón cuando el yo descubre que su esencia no es separable, sino que ésta se encuentra en Dios y por Dios se despertará al carácter unificador y transhistórico de la persona”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 27.

Para Nédoncelle, la apertura humana al ser divino es natural y concomitante a la conciencia que tenemos de nuestro propio ser personal. Con sus palabras: “lo que llamo mi conciencia es, en el fondo [...] la conciencia de una relación [...] en el corazón de mi yo está la percepción del juicio de otro que siempre nos acompaña. Este compañero que no nos podemos quitar [...] nos propone una perspectiva de creación de nosotros mismos, una vocación”.⁹ Además, esta apertura natural y consciente puede, a su vez, ser incrementada por una súbita donación divina.¹⁰ Lo que precede significa que, en rigor, al ser conscientes de nuestro ser personal notamos que somos criaturas, es decir, que nuestro ser no es un invento propio, ni de la biología, ni de nuestros padres, sino que mantiene una vinculación de dependencia exclusiva respecto del Creador.¹¹

Nédoncelle sostiene, al mismo tiempo, que ese Dios que advierte nuestra conciencia cuando ésta mira hacia la intimidad es, como ella, personal, es decir, que no tiene la misma índole que el ser divino que advierte nuestra mirada filosófica cuando ésta mira hacia fuera: el Dios como Acto puro o como Ser simple, sino que, sin contradecir esta concepción, la interior le añade el ver a Dios como ser personal: “el Dios de la conciencia es personal”.¹² Pero el que se vea a Dios como personal implica forzosamente que se le ve como ‘pluripersonal’,¹³ puesto que –para Nédoncelle– ‘persona’ significa *relación*,¹⁴ y es claro que, previamente a la creación, Dios debe mantener una relación personal intrínseca, es decir, su relación personal debe ser constitutiva, no añadida tras la creación de criaturas personales.¹⁵

Lo que precede indica que el hombre dispone de un modo de acceso a Dios –el tomado del mundo exterior–, sobre el que se formulan, por ejemplo, las clásicas vías tomistas; y dispone asimismo de otro camino: la vía interior, que está más en consonancia con el acceso agustiniano al ser divino. Es claro que Nédoncelle se encamina por esta segunda vía, a la que podemos llamar *vía antropológica*. Con todo,

⁹ NÉDONCELLE, M., La reciprocidad de las conciencias, p. 93.

¹⁰ “La conciencia puede comunicar con su Dios por una revelación brusca”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 93.

¹¹ “La relación del yo consigo mismo supone la creación continua y la posición voluntaria del yo por un tú divino”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 93.

¹² NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 94.

¹³ “No existe la Persona más que siendo social. Esta constatación nos lleva a concluir que Dios, si es una suprapersonalidad, puede ser también pluripersonal”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 99.

¹⁴ “El yo solitario es una apariencia ficticia”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 100. Nédoncelle describe nuestra esencia como “*esse ad Deum*” (p. 102).

¹⁵ “Si Dios fuera personal tras la creación de las personas humanas no podría crearlas personalmente”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 100.

al subrayar su validez,¹⁶ se la retira injustificadamente a las pruebas de la que podemos denominar *vía metafísica*.¹⁷ Sin embargo, esto no es correcto, pues el hecho de que se descubra más de Dios por *vía interior* que por *vía exterior*, no implica que el Dios descubierto por esta otra *vía* no sea el mismo y verdadero Dios. En definitiva: la antropología de la intimidad no anula la metafísica ni la torna provisional, sino que le dota de nuevos descubrimientos.

Atendamos a otro de los aludidos hallazgos. El Absoluto que descubre la metafísica es inmutable, y los seres a él vinculados se conciben como permanentes, estables. Sin embargo, el Dios que descubre la antropología de la interioridad es libre, y los seres personales a él vinculados de modo libre se conciben como crecientes en orden a él: “las formas superiores de la percepción del Absoluto, las de la vida espiritual, implican una acción que no se duerme y no se contenta en perseverar en su ser. Buscan sobrepasarse, quieren siempre un más allá, y nos obligan a tener una intención enriquecedora”.¹⁸ En suma, la clave del ser humano es el crecimiento, y es claro que, para la criatura, el crecer es mejor que la permanencia estática. Lo anterior denota que para el ser humano el futuro importa más que el pasado y el presente, pues si bien en el pasado ha recibido su ser de Dios como origen, y en el presente le acompaña la providencia divina, el futuro posibilita su crecimiento personal. De modo que el hombre es más libremente dependiente de Dios si tiene en cuenta el futuro, que si sólo considera el pasado y el presente: “el hecho de encontrar nuestro futuro como recibido es el signo de nuestra dependencia”.¹⁹

Teniendo en cuenta que para Nédoncelle no hay dos *personas* humanas iguales, mientras que la *naturaleza* humana es común a todos ellos,²⁰ cabe indicar que cada *persona* tiene como origen al ser divino, mientras que la *naturaleza* humana la debemos a nuestros progenitores. Si se entiende la persona como equivalente a ‘alma’ o ‘yo’, cabe decir que “Dios es el creador de las almas. Así revela él su papel de creador,

¹⁶ “El íntimo meo interior es también summo meo superior”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, pp. 108-109.

¹⁷ “Si se las separa de Dios para la promoción personal, las pruebas sacadas de la experiencia interna, o de la contemplación del otro, o de la contemplación de la naturaleza no dan más que probabilidades”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 102. Más adelante añade: “Al mismo Dios no lo encuentro directamente más que en mi alma: él es quien la sostiene” (p. 104). En este punto se nota el influjo del Kant de la *Crítica de la razón pura*.

¹⁸ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 113.

¹⁹ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 116. Más abajo añade: “El estado de la criatura consiste en que encontremos un futuro delante de nosotros antes de hacerlo y llenarlo. La recepción del futuro es la señal de la criatura, el límite que nos separa de la condición de absoluto supremo”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 117. “Para Dios, el futuro es una creación, para nosotros es también y sobre todo una criatura. El futuro es para nosotros un don” (p. 121).

²⁰ Cf. nuestro previo trabajo: “La distinción entre *persona* y *naturaleza* humana según Nédoncelle”, en *Metafísica y persona*, número 9.

y no tanto en función de que él tenga una naturaleza. Nosotros no podemos hacer surgir de la nada un yo, sólo podemos influir en él cuando ya existe o ser influenciados por él”.²¹ Este ‘yo’, para el pensador francés, “nunca se separa totalmente de Dios”;²² lo cual indica que en el ser humano caben, en la presente situación, tanto un acercamiento como un alejamiento progresivos y libres respecto del ser divino.²³ A lo que cabe añadir que también puede darse una unión permanente o, por el contrario, un alejamiento constante de él, tras esta vida.²⁴

Ahora bien, antes de hablar de eternidad, hay que fundamentar la inmortalidad humana. Nédoncelle lo hace indicando que “la probabilidad de supervivencia personal se apoya ante todo en la existencia de un Tú divino promotor de las personalidades”;²⁵ es decir, que si Dios crea personas, es porque él es pluripersonal; y, al crearlas, las crea a su imagen; a lo que cabe añadir que las crea inmortales porque también él, como ser pluripersonal, lo es. Pero a esta tesis correcta, el pensador galo adjunta otra defectuosa:

[...] es normal que las pruebas de la inmortalidad sean todas discutibles en tanto no son religiosas, es decir, en tanto no son corolarios de la fe en Dios: porque es en Él donde la inmortalidad tiene un sentido preciso y directamente espiritual. La inmortalidad está justificada por nuestro carácter espiritual, al tener la condición personal su esencia en una caridad divina,²⁶

²¹ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 118.

²² NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 119.

²³ “No es posible que el pecado y el sufrimiento destruyan la imagen ideal del yo [...]. Los actos encarnados sólo se remontan a la esencia primitiva para completarla y enriquecerla; algo pueden a favor de ella, nada contra ella. En toda conciencia personal, el *nosotros* inicial formado por Dios y el alma es indestructible; sólo su cualidad y desarrollo son variables”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, pp. 296-297.

²⁴ Por eso son susceptibles de revisión estas afirmaciones nédoncellianas: “La rebelión eterna no obstaculiza a la voluntad divina a amar e inmortalizar al rebelde”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 296. “Dios no nos hace sólo inmortales, cualquiera que sea nuestra actitud. También renueva nuestro yo ideal de todas sus criaturas, y las más rebeldes siguen siendo rescatadas por él en las fibras secretas de su ser. Esta redención creadora nunca es absolutamente inútil para nadie” (298). Si esta aserción es correcta, esta otra, en cambio, es cuestionable: “El alma en rebeldía no supera su propia soledad” (298), porque tal rebeldía conlleva renunciar a su carácter de persona, de relación.

²⁵ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 294.

²⁶ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 295. Esta tesis es continuada del siguiente modo: “Mi esencia es querida por un Tú divino. Pero cuanto más fiel soy voluntariamente al querer divino que constituye mi yo ideal, tanto más densa e insistente se vuelve mi persona en su línea temporal. El mundo espiritual cimienta el ser del yo y le hace constatar su valía a los ojos de Otro más real que él. Tenemos entonces todas las garantías para creer que la identidad de la persona continúa en Dios más allá de la muerte y que la fidelidad que proviene de nosotros no es sino una imagen imperfecta emanada de la fidelidad de Dios a los que ama, es decir, a los diversos yos. En otros términos, cuanto más conocida nos es la voluntad de Dios, tanto más nos aparece empeñada en la conservación y el desarrollo ilimitados de la conciencia personal. En este punto la naturaleza es muda, pero la experiencia moral y religiosa no es”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 194. Como se puede advertir, esta tesis tiene un trasfondo kantiano: “tuve que poner límites a la razón para dar paso a la fe”. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1978, B XXX, 27.

pues es claro que admitir la precedente afirmación lleva a un fideísmo de fondo.

Al margen de esto último, cabe advertir que si la persona humana es *relación con Dios*, y la conciencia la acompaña, esta vida consistirá en el paulatino descubrimiento del ser divino y del ser propio; y tras ésta, la clave de la vida venidera radicará en el completo hallazgo,²⁷ el cual será distinto para cada quien, puesto que “cada destino es incomparable [...] cada uno de nosotros es un caso único”.²⁸

3. La correspondencia del hombre con Dios en *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*

La reciprocidad –escribe Nédoncelle en esta obra– puede ser de cuatro modos: física, el mero existir; psicológica, si alguien sabe mi proyecto; la de quien ratifica mi proyecto; y personal, que es completa. Esta última se da entre la persona humana y Dios. Obviamente, la reciprocidad es estudiada en este libro desde el punto de vista del amor.²⁹ Pero éste requiere de la libertad personal. Ahora bien, si el amor personal humano tiene una correspondencia completa con el amor divino, la libertad personal humana también será vista como ‘efecto’ del querer divino.³⁰

Para Nédoncelle:

[...] reflexionar sobre las implicaciones del amor [humano], es disponerse, si no a ver a Dios, al menos a tener fe en él; es descubrir alguna cosa de su esencia, si no su existencia. El destino, impotente por tanto, de las reciprocidades humanas, nos entraña bien en el fondo de nosotros y nos deja entrever que todo ser está ya sometido a un Caridad vigilante y eternamente victoriosa.³¹

En rigor, el pensador parisino advierte que el amor personal humano está abierto a Dios, que en el fondo no se comprende su índole sin esa apertura, y que, al decir referencia constitutiva al ser divino, permite notar a la vez que la condición de éste es amante.

²⁷ “Miramos a Dios durante la vida; después de la muerte, vemos que Dios nos mira, y es lo que constituye nuestro destino”. NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 295.

²⁸ NÉDONCELLE, M., *La reciprocidad de las conciencias*, p. 298.

²⁹ Cf. al respecto: MILOLO, Sh., *La personne dans la dynamique de la réciprocité. Une approche de la philosophie de l'amour chez Maurice Nédoncelle*, Roma: Université Pontificale Salesiana, 2006.

³⁰ “La liberté ne peut pas se vouloir pleinement sans vouloir d'autres libertés. Peut-elle même se concevoir en son origine sinon comme l'effet d'un Vouloir généreux, et non pas comme une ‘protubérance’ injustifiée, coupable, qui sortirait bizarrement du monde pour le nier et s'y abîmer?”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris: Aubier, 1957, p. 62.

³¹ NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 99.

Si el amor es lo superior en el hombre, arrastrará tras de sí el conocer humano; y si el amor queda referido a Dios, la contemplación humana del ser divino estará vinculada al ser del amante hasta tal punto que éste no se comprenderá más que como término de una contemplación divina, pues “la persona no es accesible si no se da en cierta manera a quien la contempla”.³² En esa tesitura se advierte que nuestra libertad nos ha sido otorgada, al igual que el conocer superior:

[...] tomando conciencia de mí mismo, tomo en realidad conciencia de que mi cogito mismo se me ha dado: pienso, por tanto, soy pensado; soy, es decir, soy querido. Pero para designar al donante en el don de mi acto constitutivo, para asegurarme que es un Creador más que un valor anónimo, hace falta una dialéctica que nos conducirá más allá del hecho psicológico inicial del que partimos y que era la reciprocidad humana.³³

Nédoncelle sostiene que es absurdo suponer la existencia de una única persona, porque persona denota *relación*. Si tal vinculación se advierte desde el punto de vista del conocimiento, se repara en que no cabe un conocer personal aislado:

[...] la conciencia de mi ser me revela que tengo deberes respecto de los otros que yo. Si el solipismo es absurdo, es que el saber concreto de mi acto es a la vez la intuición de las influencias humanas que me han promocionado tras mi nacimiento [...]. No puedo negar a otro sin negarme [...]. El acto por el cual soy es el acto mismo por el que se me ha hecho. La autonomía que me doy es ontológicamente a la medida de las atenciones que he recibido.³⁴

El conocer personal humano está abierto a las demás personas creadas, pero no depende nativamente de ellas sino del conocer personal divino.

En el conocer humano Nédoncelle distingue entre el ‘*nous*’ indiferenciado y el ‘*nous*’ diferenciado. En este segundo distingue, a su vez, entre el ‘*nous*’ de situación, el ‘*nous*’ funcional, el ‘*nous*’ interpersonal y el ‘*nous*’ de la relación teándrica. Al tercero, al personal, también lo llama ‘del amor’, porque “el *nous* personal no se realiza más que por el amor, ya que con solo el amor es posible la comunicación completa de las conciencias. Lo que caracteriza esta forma de conciencia común es en efecto la voluntad de promover un tú y de ser promovido por él”.³⁵ De todas esas aperturas noéticas la superior es, sin duda, la que dice referencia a Dios, porque “el *nous* de la relación teándrica es el que une la conciencia personal al Absoluto divino; es por una voluntad creadora de Dios por lo que ella puede efectivamente explicarse su origen y la identidad de su ideal esencial con el que ella subsiste y se unifica independientemente incluso de sus encuentros terrestres”.³⁶

³² NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 109.

³³ NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 110.

³⁴ NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 111.

³⁵ NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 154.

³⁶ NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 155.

El ‘ideal esencial’ de cada persona humana es lo que en esta obra, y en otras, Nédoncelle denomina el ‘yo ideal’, es decir, la persona que estamos llamados a ser, o también, ‘la vocación personal’ que cada quien recibe de Dios, la cual es única para cada uno y marca la novedad e irrepitibilidad de cada quién:

[...] este valor que encuentro ante mí [se refiere a la voluntad creadora de Dios en mí] por así decir cuando yo intento saberme, es mi ideal en eso que tiene de más inalienable; es el fundamento de mi originalidad absoluta. Cualquier cosa que yo haga no escapará a esta llamada que confiere ya una consistencia y un estilo particular a mis tentativas más dispersas. Mi vocación de ser total me impone llegar a ser único, e, inversamente, no seré único más que llegando a ser total.³⁷

Por ‘total’ hay que entender cumplir acabadamente el modelo que Dios tiene previsto para cada quien. Nédoncelle hace equivaler dicha llamada al ‘destino’ personal, aunque no entendido éste según el viejo sentido de ‘*fatum*’, sino en el de ‘fin’ personal, destino compatible con el de los demás³⁸ –ya que las personas son relación– y sujetos todos ellos bajo una única providencia.³⁹

En suma, nuestra intimidad está abierta a los demás y a Dios, pero de modo diverso, porque a Dios, no a los demás, debemos dicha apertura íntima. Por eso Nédoncelle sostiene que la apertura, por así decir vertical, es estable, mientras que la horizontal es inestable.⁴⁰ A esto hay que añadir que es estable si el hombre acepta con libertad la vinculación, porque se trata de un ser libre y, por ende, no se ve forzado a asumirla, hasta el punto que puede renegar de ella.⁴¹ Es manifiesto que tal intimidad no puede surgir por la evolución de la naturaleza, porque ésta carece de ella. Tampoco de las demás personas, porque la intimidad no es un invento propio en ellas, sino que todas la han recibido. Por tanto, solamente puede ser debida

³⁷ NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l’amour...*, p. 176.

³⁸ “Il reste loisible de croire qu’il a une destination spirituelle et qu’il conduit à une société transcendante où le faisceau des esprits personnels sera parfaitement harmonieux”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l’amour...*, p. 231.

³⁹ “L’homme de foi a parfaitement le droit de penser qu’une Providence sait tirer le bien du mal et harmoniser les dissonances”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l’amour...*, p. 232.

⁴⁰ “Les sujets ont une stabilité intérieure et ils la tiennent d’une autre source, qui est transcendante. Affirmer cela, c’est introduire un type de réciprocité humano-divine, très différent de la réciprocité inter-humaine, puisqu’elle est en quelque sorte bancale, sans égalité native pour l’homme, qui dépend totalement de son Créateur, même s’il est appelé à l’engendrer ensuite et à son tour”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l’amour...*, p. 248.

⁴¹ “La réciprocité humano-divine porte au maximum deux constantes... elle est efficace et elle est fragile. D’une parte, nous ne pouvons échapper à la norme qui nous établit dans l’être et qui nous y appelle à une perfection universelle; d’autre part, nous pouvons sans cesse retourner contre elle-même la liberté qui nous est communiqué et entrer en sécession ou in révolte”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l’amour...*, p. 250. En este sentido se entiende que “la voluntad demoníaca est una depersonalización, puisqu’elle est en sécession et que le véritable statut de la personne est collégial” (p. 155).

a un Creador.⁴² En consecuencia, éste debe estar dotado de intimidad personal.⁴³ Y si lo está, es claro que no puede ser conformado por una única persona.⁴⁴ De lo que precede cabe concluir, por tanto, que la prueba nédoncelliana para demostrar que Dios existe y que es personal no es un prueba racional, cosmológica, sino que es “une preuve par dégagement”,⁴⁵ por desasimiento de la mediación del cosmos, o si se quiere, directa, experiencial, íntima. Tras este descubrimiento, lo que se requiere durante esta vida es progresar en él, es decir, mantener la fidelidad al ser divino hasta el final, pues sólo así él desvelará enteramente nuestro sentido personal.⁴⁶

4. La relación humana a Dios en *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*

Si a Nédoncelle *amor y persona* le parecen intrínsecamente unidos,⁴⁷ cabe preguntarse si se trata de la misma realidad, es decir, si el amor es constitutivo de la persona hasta el punto que no cabe persona sin amor, lo cual implicará también que el desenamoramiento signifique despersonalización. De ser esto así, el ser personal humano no será una realidad fija, sino cambiante, creciente o decreciente, en dependencia de si el amor personal crece o mengua.⁴⁸ Su crecimiento denotará aproximación al ser divino personal,⁴⁹ el decrecimiento, alejamiento.

⁴² “L'apparition d'un tel moi et son développement comme perspective universelle forment une émergence que n'expliquent ni les ressources de la nature ni les influences des autres moi créés. Nous sommes ainsi amenés à trouver notre grandeur dans la solitude et cette grandeur est Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 249.

⁴³ “Mais ce Dieu d'où jaillit ma personne et dont l'esprit me veut comme tel ne peut être que personnel lui-même en un sens éminent”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 249.

⁴⁴ “Qu'un tel Dieu comporte cependant en lui-même des surpersonnes, ce ne peut, à priori, être nié par une philosophie personaliste, bien au contraire, car il n'y a pas de moi sans toi... C'est pourquoi l'hypothèse d'une certaine pluralité personnelle en Dieu est plausible, indépendamment même de la Révélation que décida Athanase à poser si nettement une *gennésis* éternelle au-dessus de la *metousia* cosmique”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 250.

⁴⁵ NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 251.

⁴⁶ “Pour être fidèle, il faut être soi; pour être soi, il faut être au moins deux et pour être pleinement soi, il faut que l'autre soit Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour...*, p. 266.

⁴⁷ “Amour et personne me semblent intrinsèquement liés”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*, Paris: L'Épi, 1961, p. 8.

⁴⁸ “La personne n'est jamais toute faite: elle a un programme devant elle, elle cherche à advenir en faisant advenir d'autres moi. Cette vocation a pour contrepartie une 'personnification' qui es progressive et laborieuse”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 9.

⁴⁹ “L'apparition et la consolidation finale de nos personnes ne peuvent s'expliquer que s'il y a une transcendance divine... C'est en Dieu seulement que l'ordre des personnes a son assise... et ce Dieu doit être personnel d'une certaine manière”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, pp. 9-10.

En la obra precedente hemos visto cómo Nédoncelle indicaba que la persona significa *relación*, y que esa relación lo es principalmente respecto de Dios, de modo que con ella descubrimos que Dios es asimismo personal. En esta obra el pensador galo reitera la misma tesis,⁵⁰ agregando que tal relación es primitiva.⁵¹ Pero si defiende que la persona coincide en cierto modo con el amor, que obviamente también es vinculante, cabe preguntar si éste es nativo. Con todo, Nédoncelle no acaba de sacar esa conclusión. En efecto, las relaciones de amistad las plantea a nivel manifiesto, no en el plano trascendental. La amistad es del orden categorial, lo más unitivo en la intersubjetividad.⁵²

Según Nédoncelle, nos conocemos abriéndonos al mundo, a otras personas, y, sobre todo, a Dios. Sostiene que nuestro saber sobre Dios es estable: “notre saisie de Dieu est en-statique”,⁵³ y que su punto de arranque es “la sensibilidad humana a los valores últimos”,⁵⁴ lo cual recuerda a la teoría de los *sentimientos* de Scheler y de otros fenomenólogos. En efecto, lo que se corresponde con tal sensibilidad son, para el pensador francés, los *valores*,⁵⁵ asunto que tomó del fenomenólogo de Múnich. Considera asimismo que un mínimo de esta sensibilidad nunca se pierde.⁵⁶

⁵⁰ “Tout individu suppose un ou plusieurs autres individus”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 19. “Au sens strict, la personne seule ne peut être qu’un ‘en-deçà’ du personnel ou un rapport entre individus” (p. 25). Afirma que, para descubrir la relación personal, ha reparado en MARIUS V., *Traité théologique sur la Trinité*, Paris: P. Henry et P. Hadot, 1960, p. 280. Llama a la relación de dos personas entre sí diada (‘dyade’). Cf. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 43.

⁵¹ “Au-dessus de l’individualité biographique, il y a un principe d’individuation plus primitif qui s’identifie avec l’appel que me fait être... Cette transcendance, je n’ai pas besoin de sortir de moi pour la trouver; c’est au cœur de mon intériorité qu’elle m’attend, puisqu’elle me fait être et agir par moi-même”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 22.

⁵² La primera máxima que propone a este nivel es: “Traite toujours autrui, comme s’il pouvait un jour devenir ton ami”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 43. Una segunda máxima en este plano dice así: “Ne t’imagine jamais que le but est définitivement atteint” (p. 44). Y una tercera reza como sigue: “Ne crois pas qu’on s’approche de but sans l’élargir” (p. 44). En este mismo plano manifiesto defiende también que la unión familiar es más profunda que la social.

⁵³ NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 120.

⁵⁴ “Au point de départ de l’itinéraire vers Dieu, je placerais la sensibilité humaine aux valeurs ultimes, c’est-à-dire aux attributs de Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 120.

⁵⁵ “La raison la plus puissante qui me prépare à croire en Dieu est l’existence de valeurs intellectuelles, morales, esthétiques. J’ai, en les percevant, dans ce monde où elles transparaissent, la certitude d’entrer dans un ordre de réalité différent de la nature et de moi-même et qui est radicalement supérieur à tout l’univers”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 123.

⁵⁶ “Malgré les abaissements et les perversions de notre époque, il reste heureusement en tout homme qui vient en ce monde et en toute civilisation dite athée, un minimum de perception invincible des attributs de Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 122.

Al precedente método para acceder a Dios –el de los sentimientos–, Nédoncelle agrega la *reflexión* personal, no la meramente racional,⁵⁷ porque, como ha sostenido en obras anteriores, en ésta sigue manteniendo que desde la intimidad se accede mejor a Dios que desde la razón, porque si la intimidad es personal, ésta llega al Dios personal. Con todo, se trata de una ‘demostración’ o prueba, no de una ‘mostración’.⁵⁸ Por tanto, para Nédoncelle tal demostración debe seguir varios pasos. El *primero* es advertir que tanto mi persona como las demás son novedosas y su origen no se puede explicar desde la evolución de la naturaleza.⁵⁹ El *segundo* es reconocer que no nos comprendemos enteramente sin un ‘dios’ que nos manifiesta nuestra intimidad.⁶⁰ El *tercero* radica en advertir que ese ‘dios’ que habla en nuestro interior es el mismo para todos.⁶¹ Así descubrimos que Dios existe y que es personal; más aún, pluripersonal,⁶² aunque no lo sea, obviamente, porque cree nuestras personas, pues su índole personal es previa a la creación.⁶³ Además, notamos que –dado que persona implica *relación*– al crearnos, Dios se vincula personalmente con nuestras personas,⁶⁴ lo cual nos da una gran seguridad. A esta demostración

⁵⁷ “Cet autre type de réflexion doit passer par le cogito et par un cogito d’allure franchement personnaliste, qui ne se limite pas à étudier en nous l’acte de connaître comme un modèle au sens mathématique du mot, mais qui nous considère comme une ipséité irremplaçable entraînant une vocation, une structure et une histoire”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 127.

⁵⁸ “Je ne dis pas que la preuve de l’existence de Dieu va de spi dès qu’on croit à l’ipséité personnelle. Mais je dirais certainement que, sans une reconnaissance préalable de ce principe, la preuve que vais présenter n’aurait aucun sens, et, pour ne rien celer, j’ajouterai même qu’aucune preuve, séparée de celle-là, ne me paraîtrait avoir de sens”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, pp. 127-128.

⁵⁹ “Le premier temps de la réflexion qui nous oriente vers la croyance philosophique en Dieu consiste à montrer que l’apparition de moi et du nous comme perspectives inédites uniques et universelles, est sans proportion avec ressources de la nature, et que la nature ne peut expliquer davantage le développement illimité de l’essence initiale du moi ou de nous”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 128.

⁶⁰ “Le deuxième temps de la réflexion consiste à reconnaître que nous ne nous comprenons pas et que ne nous expliquons pas s’il n’y a pas, plus intime a nous que nous-même, un dieu auquel je n’accorderai pour le moment qu’un *d* minuscule, ou que j’appellerai, si vous voulez, un *daimon*”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 129.

⁶¹ “La troisième étape de notre chemin vers Dieu consiste à nous demander si le *daimon* est variable pour chaque conscience ou s’il est le même pour toutes. Mon dieu (avec un *d* minuscule) est-il Dieu (avec un *D* majuscule)?”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 131.

⁶² “Si Dieu est sur-personnel, comment serait-il une sorte de *je* éternellement solitaire?... Nous ne pouvons donc le dire pleinement personnel, comme l’exige notre conscience, que s’il est pluripersonnel par une disposition intime de son être. Seule cette hypothèse, au bord de laquelle expire la philosophie, s’accorde avec les analyses et avec l’élan de la philosophie”. 133. En este sentido dice un buen conocedor de Nédoncelle cuando escribe que “el personalismo religioso de M. Nédoncelle no es tan solo un acceso nuevo a Dios desde la persona, sino también una nueva forma de entender a Dios”. VÁZQUEZ BORAU, J. L., “Maurice Nédoncelle”, en AA.VV., *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*, Salamanca: Kadmos, 2003, p. 137.

⁶³ “Dieu n’est pas personnel parce qu’il suscite nos personnes; il l’est au-dedans de sa divinité, il le est de une manière unique, sans s’ajouter a nous que nous formons entre hommes comme un anneau de plus, fût-il le premier de la chaîne”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 132.

⁶⁴ “Est-il possible d’aller plus loin et de pressentir quelque chose de la vie intime de Dieu? Oui, sans doute, car Dieu ne peut donner l’être à une personne sans se donner d’une certaine manière à elle”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 132.

añade el convencimiento de mucha gente común que sabe que Dios existe porque ha actuado en su intimidad (pasado) y porque nos espera (futuro).⁶⁵ A ambos saberes, filosófico y de sentido común, añade —como pensador católico que es— la superior presencia de Dios que procede de las virtudes teologales y los dones.⁶⁶

5. El sentido del ateísmo y de la fe en *Conscience et logos*

En la obra que hemos comentado en el epígrafe precedente hay un par de *items* dignos de consideración aparte. Uno es el que Nédoncelle enuncia como ‘el sentido positivo del ateísmo’; otro es el de la ‘fe sobrenatural’ como distinta de la fe filosófica (tema que Jaspers lanzó a la palestra filosófica).

En cuanto al primer tema —el *ateísmo*—, Nédoncelle enseña que éste presupone el teísmo, es decir, la existencia de Dios, sencillamente porque la negación siempre sigue a la afirmación: “la negación presupone la afirmación [...] el ateísmo [...] no es posible sin un teísmo previo al que, quiéralo o no, reenvía”.⁶⁷ Por tanto, “una afirmación previa de Dios está implicada en el ateísmo”.⁶⁸ Nédoncelle advierte, asimismo, que el teísmo es anterior al ateísmo desde cualquier punto de vista: histórico, psicológico, metafísico, etc., del mismo modo que no cabe laicismo sin religión previa, diablo sin Dios, hijo pródigo sin padre.⁶⁹ Añade además que el pensamiento ateo es escasamente filosófico,⁷⁰ lo cual también es verdad, porque suele ser materialista, y el materialismo es la posición teórica más débil, sencillamente porque termina en aporías, pues si, por ejemplo, sólo admite como verdad lo que existe en la realidad física, no puede responder a qué realidad física, material, concreta, se refiere la supuesta verdad universal de esa frase.

Según la teología natural clásica, el ateísmo carece de justificación, porque por medio de la creación externa el pensamiento humano se puede remontar a Dios. Pero, siendo esto verdad, el hecho de que el ateísmo carece de justificación se ve mejor, según Nédoncelle, desde el plano humano personal o íntimo, porque desde

⁶⁵ Cf. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, pp. 134-135.

⁶⁶ Cf. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 137.

⁶⁷ NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 139.

⁶⁸ NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 140.

⁶⁹ Cf. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 141.

⁷⁰ “Au risque d’aggraver mon cas, je réponderai que la poussée irréligieuse ou a-religieuse dans l’histoire ne me paraît pas avoir ajouté grand-chose sur le plan philosophique à ce que nous offrent les penseurs du passé. Le marxisme, le freudisme et les autres négations modernes son métaphysiquement d’une densité très faible”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 151.

éste se nota no sólo que una persona humana es creada, sino también que lo es por un ser personal.⁷¹

No menos problemático que el ateísmo es, según Nédoncelle, “el drama del teísmo, que radica en el paso de los atributos de Dios a Dios mismo”,⁷² pues es claro que los tratados de teología natural abundan tanto en la explicación de dichos atributos como poco o nada en el Dios personal. Este pensador francés se pregunta asimismo cuál es el atributo que más caracteriza a Dios. Niega de plano que sea el ‘uno’ de cuño plotiniano, porque no puede ser persona ninguna ya que persona significa *relación*. Agrega que el único atributo divino que puede hacer de puente entre lo impersonal y lo personal es el amor interpersonal,⁷³ pues de entre las propiedades que se suelen atribuir a Dios, la mayor parte no denotan que tal ser sea personal. En efecto, la teología natural clásica distingue entre los atributos divinos ‘entitativos’ y los ‘operativos’. Al primer grupo, el más extenso, pertenecen la simplicidad, la inmutabilidad, la eternidad, etcétera; al segundo, más escaso, la ciencia divina, su voluntad, su libre albedrío, etc. Pero ni en unos ni en otros comparece directamente el sentido personal divino, pues es claro que los primeros no denotan un ser personal, y que los segundos tampoco lo indican directamente, pues es manifiesto que una persona no se reduce a su ciencia, voluntad, libre albedrío...

En cuanto al segundo tema –la *fe*–, Nédoncelle considera que ésta, además de ser personal, pertenece al ámbito de lo sagrado, tanto por su objeto como por su acto.⁷⁴ Con ella, indica, se modifica nuestra inteligencia.⁷⁵ En este campo distingue entre la ‘fe filosófica’ y la ‘fe religiosa’. Advierte que la filosofía y la fe filosófica son solitarias, pero no la fe sobrenatural, porque “la actitud del creyente es interpelativa y la del filósofo es reflexiva”,⁷⁶ y es claro que el interpelar requiere de un interpelante y de un interpelado, mientras que en la reflexión no se requiere la pluralidad perso-

⁷¹ “L’athéisme n’est pas possible du côté du sujet humain: car l’activité humaine ne peut se débrancher du transcendantal; son égoïsme est une contre-valeur dans la valeur, il est sustenté par ce qu’il exclut, comme un cancer. L’isolement du moi, l’exclusion de l’Autre en moi, ne sont pas soutenables ni tenables indéfiniment. A la réflexion l’athéisme n’est qu’une attitude à brève échéance”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 148.

⁷² NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 144.

⁷³ “Le seul attribut divin que puisse faire le pont entre l’ordre personnel et l’ordre impersonnel est l’amour interpersonnel”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 146.

⁷⁴ “Croyance évoque une représentation [...]. Confiance es plus volontaire ou plus sentimental que représentatif [...]. Avec le mot de *foi* [...] est croyance et confiance, mais de autres choses encore. La plupart du temps, qui dit: foi, dit: entrée dans un domaine sacré [...]. La foi est sacrale dans son objet et dans son acte [...] est personnelle [...] est déterminée”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 177-183.

⁷⁵ “La structure de l’intelligence se modifie quand elle devient croyante”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 187.

⁷⁶ “L’attitude du croyant est interpellative; celle du philosophe est réflexive”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 190.

nal. Por lo demás, “sólo hay fe filosófica en la medida en donde hay verificación”,⁷⁷ asunto imposible en la fe sobrenatural.

6. La vinculación humano-divina en *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*

Este libro es la continuación de *La reciprocidad de las conciencias* y constituye la segunda edición de *La personne humaine et la nature*. En él también se encuentran muchas referencias a la vinculación del ser humano con Dios, hasta el punto de describir la persona humana por tal vinculación: “la persona humana es en movimiento hacia Dios a partir de la naturaleza”.⁷⁸ El hombre no sólo está a medio camino entre la naturaleza y Dios, sino que hace de camino noético para llegar a Dios: “poniendo que hay un mundo ponemos que hay un yo; poniendo que hay un yo, ponemos que hay un Dios”.⁷⁹ Esta mentalidad la debe, como Nédoncelle confiesa, a Jaspers.

De lo anterior se deduce que, desde el hombre, habrá dos vías para acceder a Dios: a través de la naturaleza física y a través de sí mismo. Esta última es la que interesa a Nédoncelle, a distinción de la teodicea clásica. Considera que esta senda es mejor porque descubre más de Dios. La formula diciendo que “el yo humano no se puede conocer reflexivamente más que refiriendo su pensamiento y su ser a un principio supremo de pensamiento y de ser que sea él mismo personal y en cuya dependencia somos llamados a ser, a movernos y a querernos”.⁸⁰ Aquí aparece de nuevo –como en *Conscience et logos*– el método de la ‘reflexión’ para llegar al propio conocimiento. Mediante él se accede a la intimidad personal, y desde ésta se llega a conocer al Dios personal como autor de la persona que somos. Con esta vía no se descubre que Dios sea ‘causa’ ni que sea ‘sustancia’, porque estamos a nivel personal y, por tanto, trascendental, no en el plano predicamental, el de las causas físicas, donde se dan las sustancias y los accidentes.⁸¹ En este plano se repara en que Dios es personal y que, por serlo, debe ser pluripersonal. Como se ve, para Nédoncelle, la

⁷⁷ “Il n’y a foi philosophique que dans la mesure où il y a vérification”. NÉDONCELLE, M., *Conscience et logos...*, p. 189.

⁷⁸ “La personne humaine est en mouvement ver Dieu à partir de la nature”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Paris: Aubier, 1963, p. 7.

⁷⁹ “En posant qu’il y a un monde nous posons qu’il y a un moi; en posant qu’il y a un moi, nous posons qu’il y a un Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 13.

⁸⁰ “Le moi humain ne peut se connaître réflexivement qu’en rapportant sa pensée et son être à un principe suprême de pensée et d’être que soit lui-même personnel et dans la mouvance duquel nous sommes appelés à être, à nous mouvoir et à nous vouloir”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 13.

⁸¹ “Les relations trinitaires, ajoutera saint Augustin, transcendent la distinction de la substance et des accidents et par conséquent le domaine de la causalité prédicamentale. Il y a pourtant intérêt à les méditer pour en recevoir un enseignement qui reste analogiquement utile à la solution du problème philosophique de l’intersubjectivité”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 14.

antropología que mira a la intimidad puede ayudar a comprender mejor la teología sobrenatural y, a la par, ésta puede aclarar la antropología trascendental.

Para esclarecer la índole de la persona humana, este personalista francés recurrió al método que él llamó ‘la reciprocidad de las conciencias’.⁸² Con éste defendió que “nosotros no somos para nosotros más que por referencia a otro que nosotros”,⁸³ pues “cualquier pulsación de vida personal es colegial”.⁸⁴ Esta tesis la podría mantener sólo respecto del vínculo entre cada persona humana y las divinas, pero la admite también referida a las personas humanas entre sí: “en realidad, hay un en sí, puesto que es querido a este título por los otros, y por otro que es Dios”,⁸⁵ pero tal vez esta dualidad sea demasiado conceder, porque si bien es claro que una persona humana no se conoce enteramente sin Dios, porque es a él a quien le debe el ser personal novedoso que es –“l’identité personnelle exclut la répétition”–,⁸⁶ no tiene esa deuda para con las demás personas y, por tanto, tampoco puede recabar de ellas un conocimiento sobresaliente de la persona que es.

Como hemos visto, el sentido personal es designado por Nédoncelle ‘yo ideal’. Considera que tal sentido, el cual tiene por autor a Dios, se puede encontrar en el trato con los demás,⁸⁷ y con ellos se advierte que tenemos un destino común.⁸⁸ Sin embargo, cabe replicarle que, si cada quien es libre y responsable, el aceptar o el rechazar ese destino no puede depender radicalmente de los otros sino de uno mismo. Además, por mucho que nos conozcan los otros, el sentido completo del ‘yo ideal’ sólo está en manos de Dios: “Él es el secreto final del yo ideal”.⁸⁹ Si el ‘yo ideal’ es la persona que Dios espera que lleguemos a ser, entonces la persona humana no está acabada mientras vive en la presente situación,⁹⁰ lo cual indica que ésta es creciente o decreciente como persona, y que lo es en la medida en que se acerca o aleja

⁸² “L’analyse de la réciprocité des consciences peut éclairer la métaphysique de la personne”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 27.

⁸³ “Nous ne sommes pour nous que par rapport à l’autre que nous”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 30

⁸⁴ “Chaque pulsation de vie personnelle est collégiale”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 30.

⁸⁵ “En réalité, il y a un en soi, puis qu’il est voulu à ce titre par d’autres, et par un Autre qui est Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 31.

⁸⁶ NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 100.

⁸⁷ “Le moi idéal, qui se rencontre en toute réciprocité, est fondé, en définitive, sur une présence créatrice de Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 31.

⁸⁸ “La moi idéal indique une origine ou une destination collégiale; il signifie ce qu’une autre conscience veut que je devienne par moi-même, quelle que soit, dans le moi idéal même”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 32.

⁸⁹ NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 34.

⁹⁰ “Le moi idéal... manifeste ainsi le fait que la personne n’est jamais achevée pour nous”. NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 32.

de tal norte.⁹¹ Por tanto, el secreto de esta vida radica en irse pareciendo cada vez más a la 'idea' que Dios tiene de nosotros, 'idea' que es superior al acto radical que nativamente nos ha otorgado.⁹²

Si una persona humana dice relación nativa a Dios,⁹³ cabe preguntar varias cosas. Una: ¿cuándo se da cuenta de dicha vinculación? Nédoncelle responde, de modo similar a Tomás de Aquino, que con el primer acto de conciencia.⁹⁴ Otra es: ¿una persona humana podría despersonalizarse por completo, es decir, podría perder enteramente no sólo el sentido personal que estaba llamada a ser, sino también el que nativamente era? La respuesta nédoncelliana es negativa: "la esencia primitiva es indestructible y no se puede salir de ella porque manifiesta todo el poder del amor divino".⁹⁵ No obstante, esta tesis es susceptible de revisión, porque si uno no desea ser la persona que es, dado que la libertad es inherente (trascendental) al ser personal—"il y a une liberté primitive du moi en Dieu"—,⁹⁶ nada impide que se pueda negar a sí misma. Este pensador admite asimismo que no podemos crearnos una nueva persona, un yo distinto del que somos.⁹⁷ Esta tesis parece correcta porque sólo Dios es creador. Por lo demás, si Dios es el autor de cada persona humana, es la única referencia personal para con las personas creadas.⁹⁸

⁹¹ En consecuencia, "il y a deux notions d'identité personnelle: l'une est celle de la forme idéale du moi, l'autre est celle de la conformité ou fidélité à cette essence idéale". NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 103. Nédoncelle sostiene que la distancia entre una y otra "est ainsi une preuve nouvelle de notre dépendance à l'égard de Dieu" (p. 103).

⁹² "Nous recevons notre premier acte; mais il contient l'exigence d'un acte que nous ne recevons pas, c'est-à-dire qu'il nous oblige à répondre au-delà de notre premier acte. Premier indique ici un commencement éternel qui accompagne toute notre temporalité. Cependant ce commencement se trouve aussi être indiscernable d'un commencement chronologique au moment de notre venue initiale à l'existence personnelle". NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 104.

⁹³ Así lo considera un buen conocedor del pensador francés: "La persona tiene, en su entraña más íntima, la orientación a las demás personas, a Dios mismo". VÁZQUEZ BORAU, J. L., "La antropología de Maurice Nédoncelle", en *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, J. F. Sellés (Ed.), Pamplona: EUNSA, 2ª ed., 2006, p. 352.

⁹⁴ "La premier pensée qui s'éveille est déjà celle d'un nous. Certains sociologues, qui sont les prophètes du personnalisme, l'ont compris. Et les mystiques pourraient préciser que ce nous initial n'est pas un lieu purement terrestre mais que le moi y est suspendu à Dieu dans une relation théandrique". *Personne humaine et nature...*, p. 161.

⁹⁵ "L'essence primitive est indestructible et on ne peut sortir d'elle parce qu'elle exprime la toute puissance de l'amour divin". NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 146. Añade que "nous ne pouvons pas changer notre différence la plus intime. C'est un roc plus dur que la nature. Le je transcendental n'est pas un sujet impersonnel, mais une détermination unique. C'est de lui que nous pouvons le moins disposer, car il est le vouloir d'un Autre... Tout ce que nous pouvons faire, c'est rendre sa présence plus ou moins opaque et chercher plus ou moins son développement" (p. 147).

⁹⁶ NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 145.

⁹⁷ "Nous ne sommes pas capables de susciter un moi nouveau mais seulement de l'orienter et de contribuer au devenir de son essence". NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 158.

⁹⁸ "Le Dieu qui s'exprime dans nos personnalités doit être considéré non seulement comme personnel, mais comme une surpersonnalité, et il est unique pour toutes les consciences". NÉDONCELLE, M., *Personne humaine et nature...*, p. 33.

7. La conexión entre el hombre y Dios en *Explorations personalistes*

Conforma este libro una compilación de artículos del autor ya publicados previamente. En el escrito “Sur quelques conditions d’une ontologie personaliste” (1967), Nédoncelle indica que el hombre está nativamente abierto a Dios, aunque la conciencia de esta apertura llegue tarde:

[...] en el don óntico y originario hay una presencia del existente por excelencia que es Dios. El *tú* humano no es en efecto más que una dirección de reencuentro, el *yo* manifiesta otra, más radical aún aunque ella no sea a menudo objeto de una conciencia reflexiva más que con ocasión de los reencuentros humanos. Una dialéctica, de la que yo no puedo retomar aquí las etapas, mostraría, a mi juicio, el carácter inevitable de un reconocimiento de la presencia divina en nosotros, presencia que procede y envuelve la nuestra en nosotros mismos (el *cogito* implica este *cogitor*, le *sum* este *fio*).⁹⁹

Si somos relación a Dios y éste es personal, esto indica, a la par, que “Dios se hace relación a nosotros en su mirada creadora y personalizante”.¹⁰⁰ Si la persona humana está abierta a su intimidad, como ésta es constitutivamente abierta a Dios y a los demás, aun centrándose en sí la persona humana trasciende a tales personas, en especial al Dios personal.¹⁰¹

Un artículo de los que componen esta obra, “Les sources sensibles et axiologiques de l’affirmation religieuse” (1970), consiste en un estudio de acceso a Dios a través del mundo que descubren nuestros sentidos y piensa nuestra razón. En él, Nédoncelle reformula asimismo la clásica noción de ‘causalidad’ para acceder a Dios, pero insinúa además un acceso a él desde la persona humana, pues nos dice que ésta no sólo es capaz de conocer sus actos sino también de conocerse a sí misma: “es por una reflexión sobre la persona por lo que un Dios personal puede ser accesible al filósofo”.¹⁰² Como la intimidad personal humana se conoce como “una ipseidad irremplazable, entrañando una vocación... aquí se introduciría un camino hacia Dios y no solamente hacia lo divino. Es en efecto por una reflexión sobre la persona que un Dios personal puede ser accesible al filósofo”.¹⁰³

⁹⁹ NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes*, Paris: Aubier, 1970, p. 43.

¹⁰⁰ NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes*, p. 45.

¹⁰¹ “La personne n’est pas seulement une réalité pour autrui, mais pour elle-même, car même si elle détache son attention d’elle-même, elle se trouve dans l’être de l’autre et primordialement, dans le vouloir d’un Autre qui est Dieu”. NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes*, p. 46. Del mismo tenor es la siguiente sentencia de otro pensador que suele incluirse en el personalismo: “no se puede pensar adecuadamente sobre el hombre sin hacer referencia, constitutiva para él, a Dios”. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona: Plaza y Janés, 1994, p. 56.

¹⁰² NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes*, p. 55.

¹⁰³ NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes*, p. 55.

En otro de estos artículos, “Les formes de l’inconscient” (1949), Nédoncelle escribe que “el verdadero Dios no está en el super-yo inconsciente. Es supra-personal y no infra-luminoso [...]. Está en la cima de nuestra conciencia y no en su base”.¹⁰⁴ En otro escrito titulado “L’irruption du nom propre dans la prière et la réflexion” (de 1969) habla del nombre propio de Dios. Distingue entre el nombre de Dios cuando oramos y cuando reflexionamos filosóficamente sobre él, “pues la reflexión tal como se la concibe habitualmente elimina lo que no es objetivo, y el nombre propio designa un sujeto; aparece como un intruso en el tejido de los conceptos”.¹⁰⁵ De esto cabe sacar un corolario: si cada persona humana es un nombre propio, dado que en Dios deben existir pluralidad de personas, cada una de ellas será un nombre propio distinto.

8. La unión entre la persona humana y el ser divino en *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*

Como el precedente, este libro está conformado por una reunión de artículos, que Nédoncelle previamente había publicado. Ya en la *Introducción* manifiesta que “todo exige que un principio personal sea el origen de donde emanan las personas y él mismo sea uno [...]. El principio personalizante como una persona aislada carece de sentido, debe comportar un mínimo pluripersonal, en su trascendencia original”.¹⁰⁶ Filosóficamente –según el pensador galo– no podemos saber cuántas y quiénes sean las personas divinas, pero sí que es imposible que exista una sola, porque esto es contradictorio.

En el artículo “La relation à autrui: quelques exemples” (1971), Nédoncelle mantiene que la relación al Otro divino sostiene la relación al otro humano,¹⁰⁷ pero este tema de la fundamentación de la intersubjetividad debe ser abordado en un estudio aparte.¹⁰⁸ En otro, titulado “L’être est-il la valeur ultime?” (1973), indica que “el ser es la marca del Creador en la criatura [...]. Dios se hace relación referida para sus criaturas siendo creador”,¹⁰⁹ a lo que añade que “los tres trascendentales predichos (la verdad, el bien y la belleza) son manifestaciones privilegiadas del Existente creador en el ser que es su marca en nosotros. Es por ellos por lo que Dios se revela

¹⁰⁴ NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes*, p. 67.

¹⁰⁵ NÉDONCELLE, M., *Explorations personalistes*, p. 103.

¹⁰⁶ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*, Louvain: Nauwelaerts, 1974, p. 4.

¹⁰⁷ Cf. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 21.

¹⁰⁸ Cf. al respecto: LUCUNDE, M., *O problema da intersubjectividade em Maurice Nédoncelle. A intersubjectividade como constitutivo fundamental do personalismo*, Roma: Pontificia Università Urbaniana, 1994.

¹⁰⁹ “L’être est la marque du Créateur sur la créature... Dieu s’en fait relation relatante pour ses créatures en étant créateur”. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 95.

mediata y naturalmente al hombre, a la vez que humildemente para él e inevitablemente para nosotros”.¹¹⁰ En efecto, por los transcendentales clásicamente llamados ‘metafísicos’ se puede acceder a Dios, pero el Dios que por ellos se descubre no se ve todavía como personal, a menos que se acceda a él desde ‘la verdad, el bien y la belleza’ personales humanas.

Por su parte, en “La finitude de la conscience” (1973), Nédoncelle señala que:

[...] la persona creada goza de una proximidad singular en relación con su Principio absoluto: ella es un acto intuitivo que toca a Dios conscientemente a cada instante porque ella nace en Él y sabe de Él que Él sabe todo de ella y sostiene todo en ella [...] Su acto intuitivo es la intuición de ser desbordada enteramente por Aquel que le ha hecho ser. Ella lo encuentra porque Él la ha encontrado.¹¹¹

A esta prueba de la existencia divina por la vía de la intimidad personal humana se puede llamar experiencial, intuitiva.

En “Communicabilité et communication des consciences” (1972), Nédoncelle plantea que, por la comunicación entre los seres, “somos empujados a postular la existencia de Dios, es decir, del Existente supremo que no es como los otros existentes y que es la fuente de toda comunicabilidad”,¹¹² lo que en el fondo denota que la intersubjetividad social manifestativa encuentra su fundamento en que nativamente toda persona es abierta coexistencialmente con Dios. En “La causalité intersubjective”, escrito que puede estar fechado en 1966, indica que “el hecho de base no es dudoso: constatamos que somos creados y que no podemos influir los unos sobre los otros”,¹¹³ en el sentido de que “no podemos meter la mano sobre nosotros mismos ni sobre otro porque no podemos compararnos al Creador y sustituirle [...] esto es por lo que la reflexión sobre la subjetividad y sobre la intersubjetividad conduce necesariamente a una opción de orden religioso”.¹¹⁴ En otras palabras: sin Dios, se pierde el sentido personal propio y de las demás personas. Dicho de otro modo: no se puede llevar a cabo una antropología de la intimidad de la persona humana sin hacer referencia en ella a Dios.

En “Le sacré et la profanation” (1974), el pensador parisino escribe que “presentir el en sí del hombre y de los existentes mundanos es poner lo sagrado en lo divino y aún no en un Dios transcendente”,¹¹⁵ pues para esto último se requiere advertir que tanto el fundamento del mundo como la novedad que cada persona es reclaman

¹¹⁰ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 97.

¹¹¹ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 103.

¹¹² NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 133.

¹¹³ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 145.

¹¹⁴ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 147.

¹¹⁵ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 162.

un Dios creador, aunque desde el fundamento del mundo no se le conozca como personal y sí desde cada novedad personal. Por eso añade que “lo sagrado es la presencia de lo último en el seno de la libertad si hay un Creador de las libertades y una comunidad posible de las personas”.¹¹⁶

En “Doutes relatifs à l’autonomie philosophique et à l’hétéronomie religieuse” (de 1971), Nédoncelle sostiene que:

[...] contrariamente a la opinión más secundada, hace falta decir que la situación del filósofo y la del creyente no difieren por este sujeto (autonomía o heteronomía). Los dos son a la vez autónomos y heterónomos, o más bien teónomos. El filósofo se pliega siempre a un Logos [...] El creyente, por su parte, se establece de inmediato en la teonomía.¹¹⁷

La filosofía es libre y responsable. También la teología es autónoma y teónoma. La diferencia entre ellas está en que en una se dispone de las solas fuerzas, mientras que en la otra se cuenta con un añadido divino. En la misma dirección se desarrolla el escrito “Théologie et philosophie ou les métamorphoses d’une servante” (1965). En él se indica que, frente a toda mutua exclusión, la teología requiere ayuda de la filosofía, pues toda religión implica una metafísica, a lo que añade que los dominios en que el teólogo puede aprovechar mejor la ayuda del filósofo son: 1) la *antropología*¹¹⁸ y 2) la *metafísica*.¹¹⁹ En este punto Nédoncelle está más cerca de los Padres de la Iglesia que de los doctores de la escolástica medieval, pues no traza una separación tan acusada entre la teología y la filosofía.¹²⁰ Con todo, añade estas diferencias entre ambas disciplinas sapienciales: que “el teólogo tiene una actitud más interpelativa que el filósofo [...] [y que, como ha indicado] el filósofo no se ocupa de los nombres propios”.¹²¹

En “De la foi comme connaissance dans l’histoire de la philosophie occidentale: genèse d’un sens intersubjectif” (1972), Nédoncelle sostiene que la fe del *Nuevo Testamento* implica algo nuevo porque indica un contacto personal con Dios, por tanto, conocimiento transformante. Agrega que para San Agustín la fe tiene la forma de un juicio de existencia de corte interpersonal;¹²² que, para Descartes el *sum* desde el *cogito* no es cuestión de fe, sino de intuición; que, para Kierkegaard, la fe no es co-

¹¹⁶ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 168.

¹¹⁷ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 203.

¹¹⁸ Cf. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, pp. 211-3.

¹¹⁹ Cf. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, pp. 213-4.

¹²⁰ “Il y a un enseignement philosophique (à la fois sous son aspect phénoménologique et sous son aspect métaphysique) qui se confond avec une anthropologie et qui n’est pas une simple introduction à une théologie du révélé, mais qui y prend place comme une sorte de partie prédestinée. A cet égard, le surnaturel c’est vraiment la nature surélevée et ce n’est rien de plus”. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 213.

¹²¹ NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 215.

¹²² Cf. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 225-227.

nocimiento, y su concepción de la persona es monádica.¹²³ En cambio, para Jacobi y Coleridge la fe es una forma de conocimiento que da acceso a la esfera intersubjetiva de la existencia.¹²⁴ Relevantes son asimismo las *Conclusiones* de este artículo, en las que formula estas sentencias: 1) el que la fe implique conocimiento ha sufrido altibajos a lo largo del pensamiento filosófico; 2) cuando ha implicado conocer, la fe se ha referido a otro, no a sí mismo; 3) entre la fe y la razón se ha puesto como medio el sentimiento; 4) la fe ha contado con un equívoco: el asentimiento a cualquier cosa o a la existencia de otro; 5) la certeza requiere estos requisitos: a) la libertad personal; b) el influjo mutuo; c) la experiencia interpersonal; d) el hecho de una génesis recíproca de las conciencias.¹²⁵

En el *Apéndice* titulado “Remarque finale: les deux formes de la relation”, que es del año de la publicación de este libro (1974), Nédoncelle sintetiza que la más compleja y alta de las relaciones es la que nos establece en Dios.¹²⁶ Distingue dos tipos de relaciones: la que *define al ser* y la que *define al existente*. La primera denota imperfección, distancia de uno a otro y a Dios;¹²⁷ en cambio, la segunda, la propia de la intersubjetividad, denota perfección.¹²⁸

¹²³ Cf. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 231.

¹²⁴ Cf. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 232.

¹²⁵ “1) La foi entendue comme connaissance de la personne est rarement parvenue à une signification nette et constante, mais elle a assez souvent été présente dans la langue philosophique sous forme occasionnelle et implicite. 2) Quand elle est appliquée à la connaissance de la personne, la foi l’est surtout à la connaissance d’autrui; la saisie du moi lui-même est d’ordinaire considérée comme une intuition et désignée par un autre terme que la foi ou la croyance. 3) Entre la foi cognitive et la raison, ce qui fait souvent l’intermédiaire depuis Descartes, Malebranche et Maine de Biran, c’est le ‘sentiment intérieur’, terme autour duquel on a groupé de préférence ce qui concerne la conscience de soi. 4) L’équivoque qui grève la foi... c’est qu’elle sert à désigner deux types d’assentiment [...]. 5) En l’occurrence, le drame de la certitude et d’incertitude ne pourra être dénoué que si l’on tient compte d’un certain nombre de facteurs: a) la liberté du Je et du Tu, qui peuvent s’ouvrir or se refuser l’un à l’autre; b) l’effectuation et la co-effectuation qui peuvent faire passer la foi de la pénombre à la clarté... c) la transposition de l’expérience interpersonnelle dans des concepts ou des valeurs... d) le fait d’une genèse réciproque des consciences”. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, pp. 233-234.

¹²⁶ Cf. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 376.

¹²⁷ “La relation qui définit l’être offre un aspect qui en fait une extériorité et un intervalle. L’être est au principe de l’état de créature. Il implique pour celle-ci une sorte de fragmentation initiale et récurrente: un écart de soi-même à soi-même, à autrui et à Dieu. C’est le stigmate d’une imperfection dans nos personnes et entre elles”. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 377.

¹²⁸ “La relation qui définit l’étant est l’élément constitutif de l’intersubjectivité des personnes. Dans cette relation-là se découvrent le je et le tu; ou mieux encore, ils s’y effectuent et y réalisent leur propre essence. Si cette relation dynamique est vraiment constituante, elle s’identifie avec une genèse réciproque des consciences. Elle n’est pas différente de la singularité même des personnes dans leur communion”. NÉDONCELLE, M., *Intersubjectivité et ontologie*, p. 379.

9. Conclusiones

Tras el estudio de la vinculación de la persona humana con Dios en las seis mencionadas obras antropológicas de Nédoncelle, su enseñanza se puede resumir con las siguientes tesis:

- 1) La persona humana está abierta nativamente a Dios, es decir, tal apertura es constitutiva, no adquirida; por tanto, coincide con el ser de la persona humana.
- 2) La relación de la persona humana con Dios se encuentra en lo más radical de ésta y marca su novedad e irrepetibilidad.
- 3) La relación de la persona humana a Dios es libre, cognoscente y amante.
- 4) La persona humana es consciente de dicha relación.
- 5) Tal relación durante la vida presente, a la que se puede llamar ‘vocación’, es un proyecto a desarrollar; por tanto, es creciente o también decreciente.
- 6) La relación personal humana con Dios demuestra que Dios es el creador de cada persona humana; por tanto, que Dios guarda una relación con cada persona.
- 7) La relación personal humana con Dios puede ser elevada por Él.
- 8) La relación personal humana con Dios demuestra que Dios es personal; por tanto, que es libre, cognoscente y amante.
- 9) La relación personal humana con Dios demuestra que Dios es pluripersonal; por tanto, que es imposible que en Dios exista una única persona.