

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2145>

Ontological Relation: Being According to Maurice Nédoncelle

La relación ontológica. El ser según Maurice Nédoncelle

Pedro A. Benítez
Universidad de Navarra
España
pbenitez@unav.es
<https://orcid.org/0000-0003-0599-6479>

Recibido: 17 - 02 - 2021.
Aceptado: 06 - 05 - 2021.
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper deals with the notion of being according to Maurice Nédoncelle. Firstly, I explain this French personalist philosopher's general concept of human interrelationship, after which I present a general idea of Nédoncelle's metaphysics. Then, I discuss his conception of being as a transcendental relation. I claim that Nédoncelle's conception of being is coherent with personalist claims about the nature of the person.

Keywords: Nédoncelle; personalism; ontology.

Resumen

El presente artículo expone la noción de "ser" de Maurice Nédoncelle. Primero se explica la tesis de este filósofo personalista francés sobre la reciprocidad de las conciencias. Enseguida se trata de su ontología en general. Luego, se discute su concepción sobre el ser entendido como relación trascendental. Sostengo que la concepción de Nédoncelle sobre el ser es coherente con las posiciones personalistas sobre la naturaleza de la persona.

Palabras clave: Nédoncelle; personalismo; ontología.

1. Del dualismo cartesiano al personalismo

En 1942, Maurice Nédoncelle (1905-1976)¹ publicó su tesis en letras, *La réciprocité des consciences*, en la cual sostenía que la relación entre las personas es un hecho primigenio y no derivado.² Mons. Nédoncelle, desmarcándose del solipsismo cartesiano, enlazaba con otros autores movidos por intenciones similares. En cierto modo, la publicación de su tesis era el punto de llegada tras un periplo intelectual bajo el influjo de Bergson, Blondel, Brunschvicg, Lavelle y Le Senne. Más en concreto, influyeron en los planteamientos filosóficos de nuestro autor los llamados espiritualistas, entre ellos dos profesores de Nédoncelle, a saber, René Le Senne (1882-1954) y Louis Lavelle (1883-1951).³

Para algunos, el personalismo de Nédoncelle se inscribe en esa corriente (cfr. Duméry, 1950, p. 246). Sin embargo, el movimiento personalista pretendía, como recuerda Emmanuel Mounier (1905-1950), desmarcarse tanto del espiritualismo como del materialismo (cfr. Mounier, 1990, p. 199). El personalismo —y Nédoncelle junto con

¹ Para facilitar al lector las referencias a las monografías de Nédoncelle usaremos las siguientes abreviaturas: AP = *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (1957); CL = *Conscience et logos: horizons et méthodes d'une philosophie personaliste* (1961); EP = *Explorations personalistes* (1970); IO = *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste* (1974); PN = *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico* (2005) (citada según el numeral, para respetar el criterio elegido por Nédoncelle. Solo el "Prefacio" está excluido de la numeración consecutiva); RC = *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona* (1996) (citada según el número de párrafo, para respetar el criterio elegido por Nédoncelle); *Rivista* = "L'essere como relazione primordiale" (1973) (este artículo fue publicado originalmente en traducción italiana e incorporado posteriormente en francés en IO. Remitimos a ambas referencias); SS = *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences* (1977). En cambio, los pocos artículos y demás escritos de Nédoncelle que no fueron incorporados después a un volumen monográfico estarán indicados con el año y página.

² La posición de Nédoncelle es resumida por Lacroix (1979, p. 101) con estas palabras: "El *cogito* tiene directamente un carácter de reciprocidad: la comunidad de las conciencias es un hecho primigenio".

³ Le Senne y Lavelle fueron los fundadores y editores de la colección *Philosophie de l'Esprit* (de la editorial Aubier Montaigne), dentro de la cual Nédoncelle publicó varias obras.

él— intenta salir del atolladero cartesiano. Así pues, nuestro autor se halla circundado de una corriente dispuesta a sostener el carácter único y singular de la persona. Es precisamente este carácter espiritual, pero sin reducirse a él, cuanto hace de la reciprocidad una relación entre los centros de conciencia. La reciprocidad es, entonces, la reciprocidad de las conciencias.

2. La reciprocidad de las conciencias

Visto lo anterior, en este apartado esbozamos la filosofía nedoncelliana de la reciprocidad de las conciencias. Servirá de introducción al siguiente, donde abordaremos su ontología personalista.

Para Nédoncelle, la tesis sobre la reciprocidad de las conciencias es punto de partida de sus investigaciones filosóficas.⁴ A fin de evitar equívocos es pertinente una primera aclaración sobre el vocablo *reciprocidad* tal como lo usa Nédoncelle (cfr. SS, pp. 13-15). Se refiere siempre 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 interhumanas, el vocablo tiene dos acepciones. En una primera, significa una especie de solidaridad bio-social, la cual sería pre-reflexiva y prácticamente física. En una segunda acepción se entiende la reciprocidad como relación consciente. En este sentido hay reciprocidad cuando las personas, a partir de la conciencia del yo y del tú, emprenden el camino de la comunión. Dado el caso, la reciprocidad solo se realiza en plenitud cuando el encuentro sucede entre los individuos, no únicamente entre sus ideas o valores. Sin embargo, hay gradaciones en este encuentro, pasando de una reciprocidad imperfecta a una cabal. Nuestro autor se mueve entre estas dos acepciones, si bien reserva para esta última el sentido propio y perfecto.

También es oportuno mencionar que la conciencia de la que habla es el acto reflejo de conocerse uno mismo (Nédoncelle y Pucelle, 1956, p. 1240). Acto, además, en el cual se alcanza la intimidad personal y se

⁴ Dice Liddle (1966, p. 125): “The intersubjective bond is not a conclusion of metaphysical inferences; it is not a product of the imagination; nor is it a hypothesis to explain something of which we are only vaguely aware. If we carefully examine our personal perceptive experiences, we discover that the intersubjective bond, the relationship of the I with the you, is a datum with which we are inevitably faced. It is a fact given to us by our experience and reason”.

percibe la apertura a las demás personas (cfr. Sellés, 2015, p. 86). De ahí que, sin la conciencia, no habría vinculación interpersonal (cfr. RC, § 4), sino mera yuxtaposición de sujetos, o más bien de objetos, aunque los llamemos sujetos (cfr. De Beer, 1977, p. 153). Mas como dice el mismo Nédoncelle, la conciencia no se identifica con la persona, “si bien”, apostilla, “no creo que sea posible definir la persona sin afirmar que ella conlleva una cierta forma de conciencia o de referencia a la conciencia” (citado en Valenziano, 1962, p. 94). La aclaración es significativa porque evita confundir la reciprocidad en cuestión con la lucidez consciente de las relaciones personales.⁵ En efecto, la reciprocidad puede existir en casos donde no es todavía verificable (cfr. RC, § 144). Pero justamente la ulterior conciencia de la relación intersubjetiva es prueba de que esta preexiste (aunque embrionariamente) a la conciencia.

Lo que acabamos de exponer tiene su importancia para la ontología nedoncelliana. Se puede adelantar al respecto lo siguiente: por un lado, que cuando Nédoncelle hable de la relación del ente consigo mismo, se está refiriendo a este acto de conciencia por el cual el yo —por la mediación del propio cuerpo— se percibe a sí mismo como sujeto (cfr. RC, §§ 43-46). Por otro lado, que la relación con uno mismo es conocimiento de sí, pero sin que tal acto de conocimiento abarque totalmente al yo protagonista de dicho acto (cfr. Amadini, 2001, p. 118).

Al enunciar la tesis sobre la intersubjetividad o reciprocidad de las conciencias nos encontramos en el centro de las especulaciones de Nédoncelle. Dicho brevemente, la reciprocidad de las conciencias es la tesis según la cual la persona, el sujeto individual y singular indicado con el pronombre *yo*, solo existe en comunión con otro sujeto semejante, nominado *tú*; igualmente, en el conocimiento de ese yo —denominado *conciencia de sí*— se conoce *ipso facto*, al *tú*.⁶ La comunión a la que

⁵ Nédoncelle piensa que, al momento de despertar, la conciencia percibe, si bien vagamente, la existencia de los demás. Por supuesto esto no significa, verbigracia, que el infante perciba antes al *tú* que al *yo*, pero sí significa que “en la medida que puede tener una perspectiva sobre sí mismo, tiene también un cierto conocimiento de la perspectiva de los demás” (Valenziano, 1962, p. 90).

⁶ Se ve en este planteamiento nedoncelliano un influjo de su maestro Louis Lavelle (1946, p. 20), para quien el acto de conocerse alumbró en la conciencia al yo. “Uno se equivoca identificando la conciencia con la luz que ilumina un objeto. Pues ella es el acto mismo que produce esa luz. [...] Lejos de decir que el acto por el cual yo produzco eso que yo soy se opone al acto por el cual yo produzco la

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. Llegados aquí es lógico preguntarnos cómo alcanza Maurice Nédoncelle esta conclusión. La respuesta, sin embargo, da un giro a la pregunta, puesto que la reciprocidad es un punto de partida, no una conclusión. He aquí la afirmación de su ensayo de 1942: “El hecho primitivo es la comunión de las conciencias, el *cogito* tiene desde el principio un carácter recíproco” (RC, § 269).⁷ Nédoncelle estaba convencido de que este era el comienzo adecuado para acceder al estudio del ser y desde luego al de la persona.⁸ Preguntado por este peculiar modo de proceder, exponía:

¿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 metafísico (PN, # 1).

Así las cosas, resulta que la persona se explica en su realidad únicamente considerándola en su relación con las otras y en el amor recíproco. En consecuencia, renuncia a la concepción aislada de la personalidad; esta es más bien una realidad comunal. Ello no embarga hablar de reciprocidad en muchos sentidos. Por eso debe aclararse en seguida que para nuestro autor la percepción del otro se lleva a cabo del mejor modo en el amor recíproco de las conciencias. Por supuesto no es el único caso de encuentro; existen otros, como la coincidencia intelectual.

conciencia de lo que soy, hay que decir que ambos actos se confunden”. Pero se separa de su maestro al incluir en la conciencia columbrada al tú.

⁷ En el original francés: “La communion des consciences est le fait primitif, le *cogito* a d’emblée un caractère réciproque”.

⁸ Cfr. RC (*passim*), EP (p. 42), AP (p. 109), CL (p. 7) y Valenziano (1962, p. 98).

Sin embargo, para Nédoncelle, el hecho revelador del ser personal es la reciprocidad del amor: “la reciprocidad amante, la relación de amor entre las conciencias constituye la clave para descubrir la naturaleza de las personas” (Rossi, 1974, p. 156). Como es patente, su concepción de la reciprocidad llevaría a exponer su filosofía del amor, con la cual no nos entretendremos aquí.

Para nuestro autor, lo primero no es la persona aislada que en un segundo momento sale al encuentro de otra persona creando, como resultado, una comunidad. Por “persona aislada” se estaría entendiendo la existencia individual, a semejanza de la mónada leibniziana, en total aislamiento respecto de otros individuos. Nédoncelle niega que esta situación sea primigenia. A diferencia de la hipótesis cartesiana, que, a ojos de su autor y como Nédoncelle reconoce, no deja de ser una suposición llevada al extremo (cfr. Lewis, 1950; Nédoncelle, 1951, pp. 206-208), la tesis nedoncelliana sostiene que desde su origen la persona es relación, como lo corrobora el hecho de que la conciencia de sí presupone datos tomados desde fuera de la conciencia (cfr. Fabro, 1978, pp. 573-575; Valenziano, 1962, p. 109). La conciencia de estar relacionados mutuamente no crea la relación: la descubre (cfr. Vázquez Borau, 2013, p. 76).

La reciprocidad es un hecho inicial. Pero esto no quiere decir que se dé siempre y en todos los casos de modo pleno,⁹ sino que admite gradaciones. Hay, en el más alto nivel, una relación plena efectuada en el encuentro yo-tú, al que llama *díada*. Pero existe también un plano inferior de relaciones asimétricas (como la del médico con el enfermo inconsciente). En este último caso se da lo que él llama el *mínimum* de reciprocidad (IO, pp. 11-12).¹⁰ Así, entre la situación superior y la ínfima hay una serie de peldaños intermedios posibles (cfr. Canivez, 1979, p. 117).¹¹

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 de la reciprocidad no se está hablando de un hecho cuya plenitud esté garantizada. Teniendo esto presente, interesa

⁹ Aclara Nédoncelle (IO, pp. 373-374) que, armónica, en principio, la reciprocidad no es un beato optimismo, y admite la secesión de las conciencias y los golpes de la naturaleza.

¹⁰ En RC, § 8, la llama “átomo de amor personal”.

¹¹ Las palabras literales de Nédoncelle en AP, pp. 30-31.

presentar resumidamente las coordenadas dentro de las cuales se puede hablar de reciprocidad humana (cfr. Pérez Soba, 1996, p. 285): 1) la persona es de entrada una realidad intersubjetiva. O sea, sólo se puede hablar de persona en una comunidad de personas. Sin embargo, este hecho no es, todas las veces, consciente. 2) Es preciso, para percibir la persona, el encuentro con el otro. Por ende, el único acceso cognoscitivo al ser personal es la reciprocidad de las conciencias. A esto lo llama la *intersubjetividad radical*. 3) Para ser personal, el encuentro con el otro ha de tener un carácter positivo de promoción. Dicha promoción puede ser más o menos intensa o deliberada. Puede ir desde un grado ínfimo (reciprocidad mínima) hasta su más alta expresión en la plenitud del amor. Con todo, el sustrato de las relaciones interpersonales, incluso en su grado ínfimo, es el amor.

Dicho lo anterior se tiene delineada su filosofía de la reciprocidad. En la siguiente sección se ha de exponer su ontología personalista. Esta ontología es, dicho sea de una vez, el presupuesto metafísico de la reciprocidad. Sin duda no es el modo habitual de entender la metafísica, pero Nédoncelle no pretendía repetir las fórmulas clásicas de metafísica, sino esclarecer el rango metafísico de su propia tesis (cfr. Burgos, 2003, p. 81).

3. Ontología personalista

En este apartado expondremos a grandes rasgos las ideas sobresalientes de la metafísica de Nédoncelle. Como ha dicho Duméry (1950, p. 248), Nédoncelle no fue amigo de neologismos, pero juzgó necesario desmarcarse de cierto uso de los vocablos metafísicos demasiado ligado al mundo físico (cfr. Sellés, 2015, p. 14).¹²

Va dicho que Nédoncelle mantuvo durante varios años una actitud anti-metafísica (cfr. IO, p. 3), es decir, un rechazo de la manera de hablar sobre el ser, la sustancia y los entes difundida en Francia a principios del siglo xx en aulas escolares y en libros de texto. Aunque no menciona a los profesores cuyas explicaciones metafísicas le insatisficeron,¹³

¹² Nédoncelle hizo suyas las palabras de su maestro Brunshvicg, para quien las filosofías de la persona eran, aunque no quisieran reconocerlo, herederas de la filosofía de la sustancia. Cfr. Nédoncelle (1953, pp. 192-194).

¹³ Nos ha parecido encontrar una indicación indirecta del objeto de sus críticas en la reseña a una obra de Canivez, en la cual se recuerdan las

admitió, pasados los años, la necesidad de hablar de metafísica (cfr. EP, p. 42), aclarando, empero, que filosofías del ser y de la sustancia las hay peores y las hay mejores (cfr. PN, pp. 24-25). A la postre, superando un anti-ontologismo agresivo —al menos en cuanto al vocabulario— adquirido por influjo de Bergson, Hamelin y Renouvier, nuestro autor superó el anti-substancialismo que le aquejaba, para pronunciarse sobre la sustancia, el ente y el ser (cfr. IO, p. 5; Coll, 2013, p. 142).

La tesis nedoncelliana pretende despojar la noción de “ser” de una consistencia material y exterior. Esto asentado, uno se pregunta si Nédoncelle, al desechar la burda identificación del ser con una cosa, lo identifica más bien con el acto de ser, a la manera de Tomás de Aquino y sus comentadores. A decir verdad, no entra de lleno en esta cuestión, pero sí aclara que el lenguaje de su época, careciendo de la uniformidad escolástica, haría mejor en no usar el mismo vocablo en ámbitos tan dispares como la gramática y la metafísica. Algo semejante opinaban otros autores del mismo período (cfr. Breton, 1957). Por su parte, inicialmente optó por dejar el vocablo *ser* a la lingüística y llamar “simplemente realidad a lo que en otro tiempo fue el *ens metaphysicum*” (PN, # 28). Esto decía en *Personne humaine et nature*; años después — en otros textos y en la segunda edición de esta obra—¹⁴ volvió al uso del término *ser* dándole un sentido del todo particular, a fin de exponer mejor sus propias tesis sobre la reciprocidad de las conciencias.

Ante todo, se desmarcó de la sustancia aristotélica o, mejor dicho, de la idea caricaturesca de un sustrato imaginado a la manera de un burro cargado de reliquias (cfr. RC, § 5), como si la sustancia fuera “un paquete de cualidades que uno relaciona con otras cualidades” (PN, p. 22). La reserva ante la sustancia concebida aristotélicamente —le escribía Nédoncelle a Valenziano en 1959— venía del hecho que “Aristóteles, en último término, ha construido una metafísica demasiado *física*” (Valenziano, 1962, p. 109). Cabe aclarar que Nédoncelle no se quedó con el reproche a una idea tosca de “sustancia”. Atendiendo mejor las cosas pudo constatar cómo, para Aristóteles, la sustancia es “el individuo mismo, en su realidad y la forma por excelencia de ese ser que yo

deficiencias de la enseñanza de la filosofía en el bachillerato a principios del siglo XX (Nédoncelle, 1967, pp. 185-188).

¹⁴ Aquí usamos la segunda y definitiva edición de *Personne humaine et nature* (que data de 1963), donde el mismo autor reconoce en el prefacio la evolución de su pensamiento.

deseaba proscribir” (PN, p. 22). Dejando de lado la crítica textual sobre la sustancia y los accidentes en la obra de Aristóteles (cfr. Ross, 1959, pp. 27 y ss.), Nédoncelle identifica la sustancia con este ente particular que es la persona.¹⁵ Superado, pues, el recelo, postreramente se adhirió a la tesis tomista según la cual el ente es ante todo la sustancia (cfr. PN, p. 22; remite a Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, cap. II).

Ahora bien, si se imagina la sustancia como mero sustrato de accidentes (a la manera de un árbol cuyas hojas cambian de color), entonces, al referirla a la persona, se terminaría por hacer de esta un sustrato o sujeto de múltiples accidentes. ¿El resultado de una concepción semejante? La división de la persona entre sujeto y máscara. En otras palabras, se acaba por suponer que la persona es algo incognoscible que subyace más allá de los accidentes. En consecuencia, arguye, para rellenar ese vacío epistémico se recurre a otros accidentes. Para evitar el equívoco, Nédoncelle prefiere hablar de la persona en términos de ente y no tanto de sustancia.¹⁶

Como se aprecia, el interés de sus pesquisas está centrado en dilucidar el estatuto metafísico de la persona, no tanto de las cosas, o mejor aún: esclarecer el estatuto metafísico de la relación interpersonal. Según nuestro autor, al hacer metafísica es legítimo ocuparse en primer lugar de las personas,¹⁷ porque de hecho lo primero es el ente¹⁸ y, de

¹⁵ Nédoncelle mantuvo siempre una reserva frente a la división aristotélica entre sustancia y accidentes, pues le pareció que, a fin de cuentas, en el mundo físico la sustancia “no es más que un accidente más marcado y más sintético que los otros” (RC, § 40).

¹⁶ Por cuanto se refiere a sus reservas frente al vocablo *sustancia* aplicado a la persona, es importante su artículo sobre Boecio (cfr. Nédoncelle, 1955, pp. 201-238). Es inexacta, por tanto, la afirmación de Blanca Castilla (2004, p. 31, nota 7) según la cual Nédoncelle se habría adherido sin reservas a la definición clásica de *persona* de Boecio. Nuestro autor también critica a Boecio en IO (p. 235).

¹⁷ Nédoncelle recuerda cómo no le faltaron objeciones a su modo de proceder. Habitualmente, explica, se espera que una metafísica general preceda la filosofía sobre la persona. Solo después se podrían esclarecer temas como el amor y las relaciones interpersonales. El método seguido por nuestro autor ha sido a la inversa (cfr. PN, # 16).

¹⁸ “La ontología personalista de Nédoncelle va del ente concreto, en primer lugar, la persona, al ser. Es decir, de lo particular de la experiencia a lo universal de la metafísica. En definitiva, el ser subordinado al ente. Esto significa prácticamente una revolución en la forma de entender la sucesión de los datos

los entes, el más perfecto es la persona (cfr. IO, pp. 98 y 129). Además, como glosa Lacroix (1979, p. 99), “el ser no es un *a priori*: no aparece más que en los modos de ser particulares. El ser nos llega por una hilera de entes”. Como es de esperar, la distinción entre ser y ente recién evocada conduce a la exposición del pensamiento nedoncelliano sobre el ser.

3.1 El ser es relación

Según estima F. De Beer (1977, p. 156), para Nédoncelle —en oposición a Heidegger—,¹⁹ el ente tiene primacía sobre el ser. Aunque guarden una estrecha relación, ser y ente no se identifican. La diferencia entre uno y otro queda reflejada en la distinción nedoncelliana entre *ontología*, para designar el orden del ser en general, y *óptica*, para hablar de los entes concretos.

La ontología de Nédoncelle es su filosofía sobre el ser. En términos generales puede decirse que el ser es el entramado de relaciones de los entes. “El ser es, ante todo, la relación de cada ente consigo mismo” (EP, p. 44); parigual al ser es la relación de los entes entre sí.

Al definir el ser como relación, Nédoncelle sabe estar introduciendo una cierta novedad, por lo cual declara su pensamiento:

El ser como nexo o relación (y correlación) fundamental es una realidad subordinada al ente. La concepción aquí presente difiere profundamente de la heredada desde Aristóteles, ya que: 1° el ser no se opone a la relación, sino que se identifica con una relación; 2° esta relación no es un accidente; 3° ya no es el *ens minimum*. Seguimos, más bien, (aunque dentro de una problemática distinta)

en metafísica, pues siempre se partía del ser en prioridad como previo a toda experiencia y realidad, pretendiendo explicar desde ahí las participaciones del ser y en el ser” (Isasi, Domínguez y Vázquez Borau, 2003, p. 120). Ciertamente no podemos estar totalmente de acuerdo con estas palabras, pues no toda metafísica ignora el punto de partida en lo particular. Más todavía: el mismo Nédoncelle aprecia el acierto del nominalismo en su crítica a una metafísica que parte de una noción de “ser” demasiado general (cfr. PN, # 27).

¹⁹ En cambio, coincide con Heidegger en que puede haber más o menos ser (cfr. IO, p. 89; *Rivista*, p. 10). Aparte, parece que el *être* nedoncelliano no se corresponde con el *Sein* heideggeriano y, más que de Heidegger, es de los freudianos, los marxistas y los estructuralistas de quienes se desmarca (cfr. Llewelyn, 1976, p. 275).

la noción de la escolástica tardía que ha postulado una *relatio transcendentalis* diversa de la *relatio praedicamentalis* (EP, p. 58).

Evidentemente el vocablo *relación* no indica uno de los accidentes de la tabla aristotélica de las categorías (cfr. EP, p. 45, nota 1).²⁰ En este sentido, el ser nedoncelliano es trascendental, o sea, la relación es constitutiva del ser y concierne a todos los entes (cfr. IO, p. 90; *Rivista*, p. 12).²¹ El ser es por tanto una correlación entre los entes, es el *entre* de los entes.

Bajo este ángulo, nuestra *relación ontológica* podría encontrar sus análogos en los contextos más dispares: desde la *chora* platónica hasta la *différance* de Derrida, pasando por una multitud de otros conceptos diseminados en la historia: el *diastema* estoico, la *materia signata quantitate* de los escolásticos, el *sensorium divinum* de Newton, el principio berkeleyano de la naturaleza como lenguaje, la *mediación* leibniziana, el *Zwischen* de Martin Buber o el *intervalo* de R. Le Senne... No se trata, bien entendido, de confundir los sistemas ni de adoptar sin más una u otra de las nociones que acaban de ser enumeradas, sino de descubrir en todas ellas un elemento al que corresponde el ser concebido como relación primordial, tal como lo hemos propuesto (IO, p. 377, nota 3).

²⁰ Según Nédoncelle la distinción entre relación trascendental y predicamental bien podría no estar lejos del vocabulario aristotélico. En cuyo caso la posición de nuestro autor, a pesar de sus propias palabras, no estaría tan lejos de la del Estagirita (cfr. IO, p. 91; *Rivista*, p. 12, que remite a Elders (1961, pp. 14, 34-36, 149-152 y 194-196).

²¹ “El ser es relación trascendental en el sentido propuesto por algunos pensadores medievales de corte bonaventuriano: es posibilidad de comunicación con vistas a la comunión [...]. La relación trascendental no es la relación predicamental, pero es su matriz. [...]. Diciendo que el ser es una relación trascendental queremos decir simplemente que la relación es constitutiva del ser, lo es en la forma que hemos llamado primordial, la cual concierne a todos los entes. Por relación predicamental designamos las relaciones particulares que proceden de la relación trascendental” (IO, p. 90; *Rivista*, p. 12).

Por su parte, Francis de Beer considera que la noción nedoncelliana de ser “corresponde poco más o menos con lo que los escolásticos llamaron la esencia y la naturaleza del ente. Dicho en otras palabras: todo lo que hace a un ente definible, pertenece al ser” (De Beer, 1993, p. 452). A pesar de las similitudes enunciadas, la propuesta de Nédoncelle, al conceder tal prioridad a las personas (el ente por excelencia), hace de su ontología una *ontología personalista*. Con esta expresión acentúa la prioridad metafísica de la persona. Concuera Pérez Soba (2004, pp. 203-204) al decirnos que el personalismo —y de manera particular Nédoncelle— coloca a la persona como principio de todo pensamiento, no como una mera deducción a partir de otras categorías. Lo cual supone también que el ser me es dado a conocer, primeramente, en el propio conocimiento del yo (cfr. EP, p. 42).

Al introducirnos en la noción de “ser” nedoncelliana una aclaración se impone: la distinción entre el ser entendido como sustantivo y como verbo. Si se lo entiende como verbo, dice nuestro autor, le corresponden dos funciones, a saber, la de cópula de la oración y la de existencia. ¿Qué cosa es esta última?; esta es pregunta conducente a la “más espesa oscuridad” (IO, p. 83; *Rivista*, p. 4).²² Pues bien, salvo en textos en los que diga lo contrario, Nédoncelle usará el término *ser (être)* como sustantivo ontológico, distinguiéndolo del ente (*étant*). Dice a la letra:

Por ente designaré la individualidad concreta que tiene su forma más perfecta en la persona y que incluye una universalidad al menos virtual; secundariamente, el ente se dirá también de los individuos que están desprovistos de interioridad personal. Por ser entenderé la relación primordial de cada ente consigo mismo y con los otros entes. Esta relación no es simplemente ideal, existe a su manera, sin ser subsistente como el ente (IO, p. 83).

²² En mi opinión, concebir el ser como existencia conlleva el peligro de imaginarlo como una ilimitada masa informe a partir de la cual salen a la existencia (*ex-eunt*) los seres particulares. Pero es obvio que dicha masa no existe. Si el ser existiera de esa manera, sería él mismo, a su vez, un existente concreto. Otra cosa es, como hace De Beer, afirmar el ser (verbo) como la acción o acto de ser de los seres. Sin duda Nédoncelle no se niega a hablar del ser como acto ni niega la participación del acto de ser, pero se niega a identificar el ser como acto, como verbo y como sustantivo. En breve pide evitar la confusión de palabras “elevada a sistema” (cfr. PN, ## 28-29).

Asentado lo anterior, nuestro autor no esconde la primacía dada al ente por encima del ser. Desde el punto de vista metafísico, el ser es posterior al ente, aun cuando desde el punto de vista temporal lo acompañe siempre (cfr. IO, p. 84; *Rivista*, p. 4). Ante semejante afirmación, Francis de Beer, en un artículo de 1977 publicado con la anuencia de Nédoncelle, hacía la siguiente crítica:

Parece que el autor [Nédoncelle] no ha podido privilegiar al ente y desacreditar al ser más que tomando este último en su sentido más exiguo: el del nombre o sustantivo. Todo cambia, quizás, si se lo toma como verbo. Entonces significa el ser de los seres, el *actus essendi entium*. El ente se convierte en un “*participante del Acto de Ser*” (De Beer, 1977, p. 167).

Sin duda puede entenderse el ser sustantivo, ante todo, como acto de ser; pero cabría hacer al caso dos observaciones. Primera, que, en este caso, el acto de ser podría malentenderse como una fuente originaria de ser, desde la cual manan los seres individuales. Los entes concretos serían, en consecuencia, epifanías del ser. Al igual que para Blondel, a quien Nédoncelle se remite, este modo de ver las cosas le parece ambiguo (cfr. Blondel, 1935, pp. 16 y 55-56). En segundo lugar, queda todavía por esclarecer la distinción entre el ser como verbo (o acto) y el ser sustantivo. Si acto de ser y ser son sinónimos se tendría, sin más, la identificación entre acto de ser y existencia.²³ Justamente Nédoncelle, al igual que otros pensadores de su época (cfr. Breton, 1957) pretendían —valiéndose de los usos del lenguaje— hacer distinciones entre unas palabras y otras. A nuestro autor le pareció acertado aclarar el vocablo *ser* cuando se lo usa como sustantivo.

Sobre este asunto deseo hacer un ulterior comentario. Si, como quiere Nédoncelle, además del ser gramatical y del verbo ser, se ha de decir algo sobre el ser como nombre, es un desatino identificar este último con un objeto. ¿Qué es entonces el ser sustantivo o nombre? Justamente no se lo puede identificar con ningún objeto concreto ni con una masa general, ni tampoco se lo puede reducir a una cualidad o predicado. Entonces, cuando se dice “el ser es”, ¿qué realidad atribuir al sujeto de la oración?

²³ Una especialista como Vanni Rovighi (1973, pp. 51, nota 11) ha identificado que en el *De ente et essentia* de Tomás de Aquino el término *essere* a veces se entiende como existencia.

El término *ser* no se puede intercambiar por ente o existencia, pero tampoco por una cualidad. A mi modo de ver, Nédoncelle responderá a partir de dos presupuestos: por una parte, la distinción tomista entre ser subsistente y ser común, dando por válido que este último es solo pensado.²⁴ Por otra parte, ir más allá del ser común que es solo pensado para hablar de un ser común real que no es la existencia. Qué sea este ser lo resuelve apelando a una relación trascendental. Naturalmente, pretender identificar el ser con este o aquel, o sea, en términos concretos, es imposible, de donde no cabe —valga la paradoja— sino hablar del ser sustantivo sin sustantivarlo. Y con esto he querido dar mi interpretación sobre el pensamiento de Nédoncelle en este punto.

Sea como fuere, lo cierto es que expondrá su ontología a partir de una noción de “ser” tomada en su acepción de nombre o sustantivo. Pese a ello, no deja de advertir la dificultad de definir los términos (cfr. PN, ## 27-28). En efecto, “nadie puede definir ideas tan fundamentales como la de ser o relación. No puede hacerse otra cosa que ponerse de acuerdo conviniendo en el modo de designar su contenido” (IO, p. 83; *Rivista*, p. 4).

En un artículo de 1967²⁵ recogido en *Explorations personnalistes*, Nédoncelle se opone a una concepción vaga y genérica del ser, una especie de “reino de las esencias” (cfr. EP, p. 44), del cual surgirían los seres concretos o entes. Es equivocado representarnos la realidad como una masa general del ser. El ser, por el contrario, debe ser concebido como la “correlación subyacente a los entes, los cuales pueden ser infrapersonales o personales” (EP, p. 44).²⁶ Aunque sean infrapersonales, guardan siempre una relación con el orden de las personas, de donde el ser guarda también esta misma relación.²⁷ Más aún, la primera *aparición*

²⁴ Santo Tomás de Aquino quería evitar la confusión entre el ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) y el ser común, donde este último es solo un concepto (cfr. Vanni Rovighi, 1973, pp. 63-64).

²⁵ A saber, “Sur quelques conditions d’une ontologie personnaliste”, publicado originalmente en el *Giornale di Metafisica*.

²⁶ Por entes infrapersonales, Nédoncelle entiende cualquier sustancia —excluida, obviamente, la persona—. No es correcto, por tanto, hacer decir a Nédoncelle —como hace Vázquez-Borau (2013, p. 71)— que los entes no racionales, por ser individuos, también son personas, aunque en grado inferior.

²⁷ Se entiende que la designación de un ente como tal es relativo al cognoscente, o sea, a un ser personal (cfr. RC, § 117).

del ser se da por la relación del ente consigo mismo. “La revelación del ser me es dada en y por la conciencia personal, no bajo la forma de proyección ideal sino en el corazón del mismo yo, interiormente en su experiencia. Por tanto, bajo cierta forma de intuición,²⁸ puesto que el acto de conocer coincide aquí con la posición de lo real” (EP, p. 42).

No se debe creer, sin embargo, que nuestro autor defienda un conocimiento inmediato, casi en estado puro, del ser. Niega que haya un conocimiento que no haya pasado por los sentidos. Cuanto afirma es un tipo de reflexión —llamada *intuición*—,²⁹ al que designa como una percepción filosófica, y que podemos describir como la percepción de lo real en la misma concepción de la idea.³⁰ En este caso, la concepción de la idea de ser es ya la percepción real del ser (cfr. EP, p. 42). Obviamente no identifica el ser con la idea de “ser” (cfr. PN, # 27; IO, p. 92; *Rivista*, p. 14), pero tampoco piensa que la idea de “ser” sea una mera proyección ideal. En último término, nuestro autor se aleja de “cualquier signo de idealismo subjetivo” (Cabral, 2018, pp. 311, nota 164). Por lo demás, si el ser es relación del ente consigo mismo y de los entes entre sí, ¿cómo pretender asirlo en estado puro? Platón en el *Parménides*, el *Sofista* y el

²⁸ Coincido con Cabral (2018, pp. 306-314) cuando explica que, para Nédoncelle, la intuición es un modo de escapar del empirismo de Hume, el cual solo permitiría captar a las personas como objetos.

²⁹ “La referencia a la intuición es una exigencia de la irreductibilidad de la persona; por eso mismo no se trata de una intuición conceptual, sino que tiene lugar en la experiencia y en ella cobra un sentido especial que permite denominarla, como hace Nédoncelle, *intuición personal*” (Pérez Soba, 2004, p. 207).

³⁰ Expone brevemente su teoría del conocimiento en CL (pp. 157-164). Allí habla de una primera reflexión (refracción o impacto) de lo sensible en la conciencia: esta es múltiple. Luego hay una reflexión propiamente filosófica: esta es singular. Hay pues un paso de las reflexiones (empíricas) a la reflexión (filosófica). Para Nédoncelle, el punto de partida del conocimiento es el contacto con lo sensible. Este primer contacto, aunque no es todavía consciente, forma parte del proceso hasta la reflexión. “El hombre tiene como propio que el nivel inferior de su propia experiencia está ya adherido al nivel superior, de tal manera que resulta ininteligible sin aquél; de tal modo que no seríamos capaces de reflexión si no fuéramos capaces de una unión perfecta más allá de las disyunciones de la reflexión. Por consiguiente, hay un reflejo de todo en todo; mejor: hay solidaridad, interacción y mezcla a todos los niveles” (Nédoncelle, 1954, p. 455).

Teeteto habría mostrado la futilidad de la empresa (cfr. EP, p. 46). Como el ser es indeterminación, es inasible (cfr. PN, # 49). A juicio de Nédoncelle, también santo Tomás de Aquino habría opinado que la noción de “ser” era de una radical indeterminación lógica tal, que solo se puede aplicar a la realidad despojándola de esta amplitud confusa (cfr. PN, # 28).

Ya que el ser es la relación de los entes, su existencia depende de ellos.³¹ Eso supone afirmar que, si bien el ser no es una substancia, es subsistente en nosotros, o sea, en los entes (cfr. IO, 91). El ser, empero, “no es únicamente el reino de las esencias: es un existir” (EP, 44). Al punto se ha de aclarar que la relación no existe en sí misma, lo que existe es el estado de relación (cfr. IO, 91; *Rivista*, pp. 12-13), o sea, esa condición del ente que lo define como ente en relación.³² A esa condición del ente se la puede calificar con el término malsonante de *relacionalidad*: significa definir al ente como relativo.³³

Si bien Nédoncelle no lo dice con estas palabras, quiero ilustrar su pensamiento diciendo que todo ente tiene, de por sí, unos canales de comunicación. Estos canales no se identifican con el ente en sí, pero lo

³¹ Para ilustrar esta dependencia del ser respecto a los entes dice: “Ya que el ser es el vínculo primordial de los entes, se sigue que él también está hecho de la misma estofa [étouffe]” (EP, p. 44).

³² “El ser, en definitiva, es la *chora* inteligible que hace posible la naturaleza en la cual están inmersos los entes”. Enseguida agrega: “la relación no existe en sí, sino el estado de relación y más aún el relativo, esto es, el ente en tanto cuanto tiene el ser y en cuanto el ser es ser del ente” (IO, p. 91; *Rivista*, p. 12).

³³ Otra opción es concebir el ente a la manera de la mónada leibniziana; pero eso impide explicar sus mutuas relaciones (la comunicación entre ellas). Nédoncelle ha querido mostrar cómo el planteamiento de Leibniz es un callejón sin salida. La única vía de escape al problema será asumir que, de entrada, el ente es un ente en relación. Puestos a interpretar el pensamiento de Nédoncelle decimos lo siguiente: todo ente proviene de otro u otros y tiene en su seno la capacidad de estar en relación con los demás; más aún, de hecho, todo ente, desde su origen, está en relación con uno o varios entes más. Ahora bien, si se toma como paradigma del ente un objeto material, todo este asunto de las relaciones resulta irrelevante, pues estaríamos solo ante la yuxtaposición de cosas. Pero si se quieren explicar las relaciones interiores (de conciencia a conciencia y de las conciencias con los objetos y de estos con los demás objetos a través de las conciencias), es coherente postular el ente como abierto y en comunicación, so pena de hacer de las relaciones entre los entes una mera colisión de bultos materiales (cfr. SS, p. 132; EP, p. 263; Blondel, 1930).

acompañan siempre. Más todavía, estos canales están siempre abiertos y activos. Es así que el ente se encuentra en relación (una relación primordial anterior a los encuentros más o menos conscientes entre los sujetos). Siguiendo la comparación puede decirse que todo el conjunto de canales constituye el ser.³⁴ Por otra parte, los canales solo existen vinculados a los entes. No existiría la pura red de canales a la cual se irían conectando los entes. El parangón, evidentemente, no es del todo feliz, porque lleva a imaginar el ser como una red física y al ente como un objeto al cual le salen unos canales a la manera de protuberancias. Abstraídas, empero, las referencias físicas, me parece útil la comparación. Hasta cierto punto, siempre y cuando no se lo piense materialmente, uno puede hablar del ser nedoncelliano como una radiofrecuencia común a todos los entes, la cual, por ser común a todos, los hace estar en comunicación (cfr. Lacroix, 1979, p. 101; EP, p. 45).

Volviendo a las palabras de Nédoncelle, se ha de afirmar, entonces, que no se pueda concebir el ser sin el ente (cfr. IO, p. 86). Aunque se pueda imaginar lo contrario, en la realidad tampoco los entes existen sin el ser. La razón de ello es coherente con la posición personalista: las personas no existen y no podrían existir aisladamente, tomadas como mónadas incomunicables. Repárese en que si hemos escrito *personas* en vez de *entes* es porque, en la mente de Nédoncelle, *ente por excelencia* y *persona* son sinónimos. Cuando habla, entonces, de ontología, se refiere ante todo a las relaciones interpersonales. Pero estas abarcan también las relaciones con los entes infrapersonales. Lo que me parece posible decir, a tenor de los textos nedoncellianos, es que una relación exclusiva entre seres infrapersonales no existe (cfr. EP, p. 44). El régimen del ser (la ontología que él preconiza) está vinculada al orden personal. Acorde con este modo de ver las cosas, se ha de afirmar que el ser es la relación entre las conciencias; “el puente tendido entre ellas, el sistema que las retiene y las organiza en un mismo universo, es el ser mismo y ellas se comunican por su mediación” (IO, p. 145). Además, no piensa que se

³⁴ Dice Jesús Fernández-González (1982, p. 482): “Es decir, el ser es un sistema de relaciones. Los entes son las fijaciones histórico-temporales de ese sistema”. En mi opinión, la última frase debe ser aclarada, ya que el sistema de relaciones es derivado respecto a la existencia de los entes. Así pues, no habría que imaginar una red ahistórica y atemporal desde la cual emergen las concreciones histórico-temporales que serían los entes. Más bien, al existir los entes existe, por concomitancia, la red de relaciones.

pueda llamar *entes* a los aglomerados de cualidades naturales (cfr. RC, §§ 104-111). Dicho sea de paso, en todo este asunto se acusa el influjo de Blondel en nuestro autor.³⁵

Ahora bien, el ser del que estamos hablando es relación y esa relación puede ser calificada o de primordial o de primitiva. En efecto, poco más arriba, aludiendo a Derrida, a Newton y a otros más, Nédoncelle insistía en hablar del ser como relación primordial. Esto obedece a su distinción entre el aspecto primordial y el aspecto primitivo o derivado de la relación que constituye el ser del ente. Por *primordial* entiende lo metafísicamente conectado a la relación; por *primitivo* o *derivado*, la condición temporal del ser (cfr. IO, p. 85; *Rivista*, p. 5). Bajo el segundo aspecto, el ser aumenta o disminuye, pues acompaña el recorrido temporal de los entes (cfr. IO, p. 87; *Rivista*, p. 8), los cuales, evidentemente, establecen más o menos relaciones entre sí a lo largo del tiempo. Bajo el primer aspecto, el ser es la relación misma, de donde, al desaparecer la relación, desaparece el ser. A Nédoncelle interesaba mucho este primer aspecto, pues resulta básico para su tesis sobre la relación de las conciencias dejar asentado que estas, ya de entrada, existen relacionadas con anterioridad, incluso, a los encuentros más o menos conscientes entre ellas (cfr. Labbé, 2009, p. 159). Enseguida cabe preguntarse de qué relación se está hablando.

En primera instancia pudiera pensarse que se trata de la relación externa entre dos objetos o términos. Mas, según aduce, si las relaciones son externas a los términos, o bien los términos nunca comulgan realmente —ya que, por definición, la relación es externa—, o bien estos se disuelven en la red. El problema está mal planteado, sigue diciendo, pues en realidad el ente (las personas) están bajo un régimen que implica a la vez su individualidad y su comunión (o identidad mutua).³⁶ “Este

³⁵ Aunque no siempre indique la referencia, Nédoncelle reconoce abiertamente el influjo recibido del filósofo dijónés (cfr. Valenziano, 1962, pp. 83-84; EP, p. 22). En este asunto concreto de la ontología me parece correcto decir que Nédoncelle recibió un impulso para su propia reflexión a partir de estas dos obras: Blondel (1930 y 1935). Cfr. Nédoncelle (1939, pp. 223-228; EP, p. 256) y Benítez Mestre (2019, pp. 57-68).

³⁶ Expone ampliamente su posición sobre este punto al repasar el principio del tercero excluido —habitualmente formulado como “lo que es debe ser o no ser” — en PN (## 27-42). Concluye que el tercero excluido “no está negado por la vida interpersonal, la cual sólo es contradictoria desde el punto de vista de un pensamiento afecto a la impersonalidad” (PN, # 40).

régimen no es expresable porque trasciende la exterioridad" (IO, p. 86; *Rivista*, p. 6). A mi modo de ver, no es expresable porque, al momento de querer comprobar desde fuera la comunión, uno solo alcanza a ver lo que es verificable desde fuera; si se estuviera adentro, uno estaría dentro de la relación. Esto es: no se puede estar en comunión al margen de la comunión como si se tratara de un observador ajeno a la relación.

Aun cuando se analicen las relaciones como aparecen exteriormente (p. ej., "Pedro está a la derecha de Pablo"), se debe admitir un fundamento capaz de dar cuenta de las verdaderas relaciones entre los entes y no la mera contigüidad. Mientras que Boecio pensaba que la relación espacial entre los sujetos era irrelevante, ha sido mérito de O. Hamelin y J. MacTaggart abandonar esa tesis y afirmar rotundamente que se da una nueva relación cuando las posiciones son diferentes. En la estela de Hamelin, nuestro autor encuentra natural explicar las variaciones, al interior de las personas, acaecidas por las relaciones espaciales a partir de la relatividad esencial de los entes (cfr. IO, pp. 85-88; *Rivista*, pp. 6-9). Esto es así porque lo que impacta los sentidos tiene impacto en todos los niveles de la conciencia. Claro está, se puede excluir de esta afirmación todo estímulo sensible que de ninguna manera pasa a la conciencia. Pero si hay un mínimo de percepción de las personas que me rodean, habrá también un cambio interior en mi modo de estar. Si es posible percibir esto es porque hay una base que consiente estar relacionados los unos con los otros de esta manera y no como meros objetos impersonales. Hay un fundamento de las relaciones entre los entes, *i. e.*, el ser, el cual, aun siendo el fundamento de la relación, ni disuelve los entes en la relación ni se interpone como barrera infranqueable entre ellos. El ser, así concebido, no es un tendido fijo de cables, sino una red siempre en construcción, en constante renovación: "es una creación continua" (IO, p. 87; *Rivista*, p. 7).³⁷

Nédoncelle, según se deduce de lo anterior, concibe al ser como una red en acto, o sea, se trata de un ser en constante acción: la acción de estar en relación. Luego, al centrar su ontología en las relaciones interpersonales, coloca la cima del acto de ser en la relación amorosa. Dice a la letra:

³⁷ Quizás a esto aludía Aristóteles al decantarse por una prioridad del ser-acto, pero sin considerarlo un concepto exhaustivo de la idea de "ser" (cfr. *Metafísica*, IX, 1409b5).

Teóricamente, diría yo que el único modo de dar un significado plausible a la filosofía del ser es el de hacerla desembocar en una filosofía del acto; y, por tanto, el único modo plausible de dar un significado a una filosofía del acto es hacerla desembocar en la filosofía del amor. Brevemente: el ser verdadero es acto, el acto verdadero es amor (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 110).

Aunque en teoría sea posible deducir el acto desde el ser y el amor desde el acto, en la práctica no se hace así. “Por eso”, agrega, “me parece preferible partir de la noción terminal. Yo lo digo así: el amor, si lo analizamos, contiene el acto; y el acto nos revela qué cosa es el ser” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 110).

Se ha hablado de comunión entre los entes. Pues bien, se ha de dejar claro que Nédoncelle distingue entre comunión y comunicación. Reserva el término comunión para la relación plena en el amor entre las personas. En cambio, la comunicación designa tanto un tipo de relación exigua entre las personas como el tipo de relación de los seres no personales (cfr. PN, # 85).³⁸ Tocante a la comunicación entre las personas, ha de aclararse que no es ni meramente física ni psicológica, sino ontológica, al grado de que, si desapareciera, no solo desaparece la relación, sino la persona misma. Desde luego que, si esto es así, cabe ya imaginar que para Nédoncelle ha de existir un Ente que sostenga la relación entre todos los entes (cfr. EP, p. 45).

Según Coll, para Nédoncelle —a semejanza de G. Siewerth³⁹ o de H. U. von Balthasar— “la precariedad del ser (no subsistente por sí mismo) y al mismo tiempo su riqueza (signo precursor de Dios), es lo que nos remite a un tú divino como creador amante de todos los entes” (Coll, 2013, p. 144). En el fondo se trata de un itinerario metafísico que va del ente, pasando por el ser, hasta llegar a Dios. Presentar este tema, sin

³⁸ “Para Nédoncelle la distinción entre el ser no personal y el personal, es que, si bien la relación caracteriza a ambos, la del primero es *comunicación*, mientras que la del segundo es de *comunión*” (Sellés, 2015, p. 41, nota 73).

³⁹ Será Hans Urs von Balthasar quien elogie el pensamiento de Gustav Siewerth. Este último, por su parte, habla del ser, a semejanza de Nédoncelle, como relación o conexión. Pero, hasta donde me parece, no en el mismo sentido de nuestro autor (cfr. Corona, 1984, pp. 105-133 y 299-319).

embargo, va más allá del objetivo de estas páginas (cfr. Benítez, 2007, pp. 9-37).

Un asunto ulterior explicado por Nédoncelle es el carácter homogéneo del ser. A partir de una comparación con el océano, habla de la constitución homogénea del ser. Literalmente dirá que el ser es unívoco, mientras que los entes son análogos (cfr. IO, pp. 116 y 135). Decir que el ser es unívoco significa que la relación primordial entre los entes es idéntica en todos ellos. En el ser no hay diferencias ni marcas distintivas, en este sentido el ser es anónimo (cfr. EP, 44). En cambio, los entes son análogos, pues no hay uno igual a otro. En ellos las diferencias han eclosionado, según la expresión de Bradley (cfr. IO, p. 84; *Rivista*, p. 4).⁴⁰ Desde luego, esto sorprende a quien está habituado a hablar de la analogía del ser.

Nédoncelle no rechaza la analogía del ser;⁴¹ pretende simplemente evitar una reducción indiferenciada de los entes en el ser. En efecto, se ha de sostener que los entes son irreductibles los unos a los otros. También Aristóteles (*Metafísica*, XII, 1071a) —recordaba nuestro autor— sostenía que las causas de los diferentes individuos son diferentes, de suerte que cada individuo es totalmente original. Tal originalidad se entiende como una condición metafísica: el ente es primero (*arjé*) respecto al ser. Cada persona es su propio principio de individuación: “lo que me hacer ser yo, soy yo mismo” (CL, p. 21). Las personas no son emanaciones de un mismo ser, como si éste fuese la argamasa de la que todas están hechas. Según lo dicho, el ser es la relación entre los entes y del ente consigo mismo. Con otras palabras, el ser no es esta o aquella relación, sino el hecho de la relación que acompaña la existencia de los entes. Por eso el ser es unívoco u homogéneo, pues, si bien las relaciones de cada ente son diferentes, el hecho de estar en relación no lo es. Los entes, a su vez, hacen aparecer el ser desde el instante mismo en que son en relación. Como es lógico, Nédoncelle no admite la hipótesis de la existencia de un solo ente (cfr. AP, pp. 43 y 74). Si ese fuera el caso, el ser solo emergería

⁴⁰ “These differences have broken out” (Bradley, 1893, p. 47).

⁴¹ “La analogía del ser me parece una doctrina bellísima. Pero me inquieta cuando veo que cualquiera la usa [...]” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 109). Cfr. también PN (# 28), donde expone su conformidad con la doctrina tomista, si bien, por razones del uso del lenguaje contemporáneo, prefiere exponer las cosas con otras palabras.

cuando, tras la aparición de un segundo ente, el primero y el segundo se encuentrasen.⁴²

4. Relevancia de una tesis

Tras esta sucinta presentación de la ontología nedoncelliana, queremos destacar dos asuntos relevantes que nos invitan a la reflexión: por una parte, algunas ideas sobre la prioridad metafísica de las personas; por otra, una mejor explicación sobre la comunión o relaciones interpersonales.

4. 1 Prioridad metafísica personal

Por una parte, pues, ciertas ideas sobre la prioridad metafísica de las personas. En efecto, Nédoncelle, al exponer su ontología, está interesado en esclarecer su personalismo filosófico. Este tema se comprende ubicándolo en el punto de partida de sus reflexiones.⁴³ Con lo que, si nos preguntamos por el ser de las personas, no podemos sino responder que cada una es original y distinta de las demás. Sin embargo, esa originalidad no es su ser, sino su esencia.⁴⁴ Dicho de otro modo, si pregunto “¿quién es Pedro?”, me fijo en su identidad personal; si pregunto “¿qué es?”, me fijo en su ser. Si digo que tal o cual es un hombre, todavía no he dicho si se trata de Juan o Pedro. Si digo que Pedro es hombre, he hablado de su naturaleza, pero no he dicho nada propio de Pedro. Efectivamente, lo mismo podría decir de Juan. Pero si digo que Juan y Pedro son hombres no puedo decir que Pedro y Juan son lo mismo. Para distinguirlos podría recurrir a una explicación conocida: la diferencia entre dos sujetos de la misma especie está en la materia (*signata quantitate*). Mas aplicado esto a las personas, resultaría que los rasgos de identidad estarían en el cuerpo

⁴² “El ser del yo no es reducible al ente o existente separado. De entrada, el yo está conectado a un tú, el cual, a su vez, no es una simple forma *a priori* de su auto-intuición, sino una fuente *a posteriori* —o mejor, *a simultaneo*—, si bien en esta red ya está presente toda realidad como una promesa de asociación o de génesis parcialmente realizada de hecho e ilimitada de derecho” (EP, p. 43).

⁴³ Indirectamente, Maurice Nédoncelle estaba desmarcándose de la postura existencial de Jean-Paul Sartre (cfr. Coll, 1990, pp. 334-341; Sellés, 2015, pp. 42-43).

⁴⁴ “El ser es’: parece querer situar el ser-sujeto en la esencia, y en el verbo ser uno pone la existencia de esa esencia. Pero tal distinción es arbitraria” (PN, # 29).

o en sus dimensiones orgánicas (cfr. CL, pp. 64-65; Sellés, 2015, pp. 37-39).⁴⁵

Dado lo anterior se plantea la siguiente disyuntiva: o se acepta desde el principio que cada persona es única e irrepetible (cfr. IO, p. 73) en su acto de ser personal, o se admite que las diferencias entre ellas son meramente exteriores. Pues bien, a Nédoncelle le parecía que se debía aseverar lo primero. Pero eso podría conducir a la absolutización de la persona —tal como reprochaba Blondel al personalismo en general (cfr. EP, pp. 251-265)—: cada una sería tan original que no hay nada común entre ellas (solo tendrían cierta comunicación externa).

Ante semejante afirmación, claramente contraria a la experiencia, nuestro filósofo galo postuló que cada persona, por el hecho de serlo, ya tiene algo en común con las demás: la relación entre todas. Estar en relación a un nivel que podemos calificar de metafísico es constitutivo del ser personal, pero la relación considerada en sí misma no es una substancia. Postular, en definitiva, que la relación tampoco es accidental sino trascendental, o sea, que acompaña siempre y necesariamente la existencia de los entes, de suerte que sin ella los entes no serían, es la tesis fundamental de nuestro autor. Así pues, el ser no es el dato primero ni el valor último. El ser no se identifica con los entes, pero es aquello sin lo cual los entes no serían.

En relación con este punto cabe notar que concebir el ser como relación tiene la ventaja de esclarecer otros asuntos metafísicos. Según ha mostrado Zizioulas (2003, p. 53), las personas no deben su ser al ser mismo. Precisamente este descubrimiento está en el origen de la noción de “persona” en sentido metafísico. La persona no es un añadido al ser ni una categoría sobreañadida a una entidad preexistente. Más bien decimos que la persona es el origen y la causa del ser,⁴⁶ pero la persona

⁴⁵ Nédoncelle, buen conocedor de Boecio, seguramente estaría de acuerdo con Vanni Rovighi (1973, pp. 52, nota 13), cuando ella nota que en la distinción del inicio entre *quod est* y *esse*, este último en realidad se refiere a la esencia.

⁴⁶ Comentando el giro revolucionario operado por los Padres de la Iglesia para darle al vocablo *persona* un estatuto metafísico, Zizioulas explica el cambio de un uso funcional del término a su uso metafísico. “En otras palabras, de ser un añadido del ser (una especie de máscara), la persona se convierte en el ser mismo y es a la vez —algo muy significativo— el elemento constitutivo (el ‘principio’ o ‘causa’) de los seres” (Zizioulas, 2003, p. 53). Discrepamos de esta traducción y remitimos al original francés: “En d’autre termes, la personne

no da origen primero a un ser vago e indeterminado del cual emergerán los seres concretos. Por el contrario, el ente es, metafísicamente hablando, anterior al ser; a su vez, el ente debe su ser a la persona. Sin duda, este modo de hablar puede suscitar perplejidad. Con todo, ubicándolo en el contexto de las disquisiciones teológicas se comprende que era importante para los teólogos aclarar que, si bien en Dios hay tres personas, no hay tres entes. Asimismo, deseaban aclarar que no hay más causa de la trinidad de personas que las personas mismas que la constituyen, o sea, no deben el ser de sus personas a un acto de ser que les antecede. Quedaba, entonces, por asentar claramente que la causa del ente, en este caso del único ente divino, es la persona.

Aunque Zizioulas conoce el escrito de Nédoncelle (1948, pp. 277-299) sobre el vocablo *persona* en la Antigüedad clásica, no distingue los términos *ente* y *ser* a la manera nedoncelliana. Pese a ello, a tenor del texto se deduce que, al igual que muchos Padres de la Iglesia, Zizioulas entiende el ser de Dios, no como una naturaleza común a las tres personas divinas, sino directamente como la persona. El ser de Dios no se debe a una naturaleza o esencia común a la divinidad, sino a la hipóstasis. Según esta explicación, Dios no debe su ser a una naturaleza, que sería común a las tres personas divinas, sino que debe su ser a una persona: el Padre (cfr. Zizioulas, 2003, p. 55).

Consecuentemente, la tesis de Nédoncelle es coherente con el cuño teológico subyacente al uso del vocablo *persona* en la filosofía a partir de la Alta Edad Media (cfr. Lluch-Baixaui, 1990, pp. 170-171 y 188, donde remite a los trabajos de Nédoncelle sobre Boecio)⁴⁷ y en el pensamiento personalista contemporáneo. En este contexto, el ser divino es relación. Dicho con otra expresión: cada una de las personas divinas solo se distingue de las otras por la relación de oposición, según la conocida afirmación del Concilio de Florencia.⁴⁸ Siendo esto así, la

n'est plus l'élément superposé de l'entité (une espèce de masque) mais devient l'entité en soi et simultanément — ce qui est capital — *l'élément constitutif des êtres* (leur 'principe' ou 'cause')" (Zizioulas, 1981, p. 32). Como se aprecia, habla de la persona en términos de entidad o ente y no simplemente de ser. Este matiz nos permite enfatizar la postura de nuestro autor.

⁴⁷ Sobre el impacto de las definiciones teológicas de *persona* en la filosofía, cfr. Milano (1996).

⁴⁸ Para el *Decreto para los jacobitas* (1441) del Concilio de Florencia, cfr. Denzinger y Hünermann (1999, número 1330). Por su parte, Nédoncelle recuerda

categoría de “relación” usada predicamentalmente por Aristóteles pasó de ser un accidente a ser casi un atributo de las personas divinas. Definir exactamente en qué consiste la relación al hablar de las personas divinas es asunto todavía discutido por los teólogos (Saranyana, 2018, pp. 45-53; Tuggy, 2004, pp. 269-287). En todo caso, de la caracterización de las personas divinas como relación subsistente, toman también algunos filósofos personalistas contemporáneos su inspiración para hablar de las personas como relación (cfr. Seifert, 2011, pp. 155-185). Nédoncelle se cuenta entre ellos (cfr. Bouyer, 1981, pp. 123-131).

4.2 La comunión interpersonal

Por otra parte, es relevante la ontología de Nédoncelle para comprender la comunión interpersonal. Se ha diferenciado más arriba entre comunión y comunicación. La primera designa la relación plena en el amor entre las personas; se trata de la relación óptica, o sea, en el orden de las personas. La segunda es la relación más básica, la cual pertenece al orden del ser, por lo que la llama *relación ontológica* (cfr. IO, p. 375). Pues bien, para nuestro autor, ha sido un extravío intentar dilucidar el estatuto metafísico de la persona al margen de la comunión. A su juicio, a partir de la relación interpersonal se accede a la constitución metafísica de la persona humana. El camino habitual había sido la relación objetiva, la coincidencia intelectual, la comunicación exterior, pero no la dinámica amorosa (cfr. Cabral, 2018, pp. 293-294). “El razonamiento de fondo es claro: si los elementos personales no pueden ser deducidos ni pueden emerger de lo impersonal, es absolutamente necesario que sean originarios” (Pérez Soba, 1996, p. 288).

Nédoncelle ha encontrado en la dinámica del amor el punto de acceso al conocimiento de la persona y a la metafísica.⁴⁹ Procuraba así, en su tesis

cómo Francisco Suárez explicaba que las personas de la Trinidad, “aun siendo idénticas en su naturaleza divina, no lo son entre ellas, si bien es falso afirmar que cosas idénticas a una misma tercera son siempre mutuamente idénticas” (PN, # 40, nota 42).

⁴⁹ Copiamos aquí, por considerarla de interés, la respuesta de Nédoncelle a la pregunta por el punto de partida de su filosofar: “¿Por qué —me ha preguntado el P. jesuita— usted ha escogido como punto de partida el amor interpersonal sin haberlo delimitado entre el resto y sin justificar previamente esta opción? Le he contestado que hube partido, como cualquier otro, de una experiencia donde se encuentran a la vez mis percepciones y mis reflexiones

de 1942 sobre la reciprocidad de las conciencias, escapar del solipsismo cartesiano a la vez que daba cuenta de la relación interpersonal. Sin embargo, le quedaba dar cuenta de la validez de su punto de partida, esto es, exponer cómo la relación amorosa no es una mera actividad de las personas, como cualquier otra, mientras que la identidad metafísica del ser personal podría prescindir de ella (cfr. Pérez Soba, 1996, p. 285).

En atención a lo anterior, prolongaba sus disquisiciones en la primera edición de *Personne humaine et nature* (1943) a fin de mostrar cómo la comunión interpersonal tiene un fundamento metafísico; o, todavía más audazmente, que la metafísica tiene su fundamento en la comunión interpersonal.⁵⁰ Como se ha dicho más arriba, Nédoncelle no concibe comenzar la filosofía desde una metafísica general del ser para desembocar luego en la filosofía de la persona, sino al revés (cfr. EP, p. 42). El motivo es que el inicio del conocimiento es la experiencia personal y esta es ya una experiencia metafísica (cfr. PN, pp. 21-24).

Dicha experiencia metafísica —por definición experiencia personal— es, quiérase o no, el punto de partida del conocimiento filosófico. No

anteriores. Cuando intenté dedicarme a un trabajo sistemático de reflexión, escogí como punto de partida aquello que me parecía privilegiado, aquello tal capaz de iluminar al mismo tiempo la economía del conocer y de la realidad. Mis pruebas las he expuesto a lo largo del camino y en el modo que este principio me permitía agrupar más hechos. La teoría del conocimiento y la teoría del ser provenían a la vez de mi hipótesis inicial. Si hubiese querido partir de un análisis crítico del acto cognoscitivo (o bien del acto de amor) en general, hubiera podido, teóricamente, llegar al mismo resultado, mas temo que la exposición hubiese resultado más difícil y equívoca. Y es que yo habría partido de un cogito encerrado y me hubiera sido necesario derribar los muros de la prisión, probar por absurdo que este punto de partida era factible. Era preferible partir de una afirmación que me parecía auténtica, y justificar en seguida su autenticidad” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 98).

⁵⁰ Aunque haría falta transcribir varios párrafos de sus textos, estos pocos renglones pueden ayudar al lector a familiarizarse con la idea de nuestro autor según la cual la filosofía primera está marcada desde el principio por la relación interpersonal: “Al afirmar que hay un mundo afirmamos que hay un yo; al afirmar que hay un yo afirmamos que hay un Dios. En este encadenamiento se desvela la íntima presencia de la forma personal al ser del ser y a la percepción del ser. Toda reflexión que se eleva al reconocimiento del Logos descubre este principio primero de la filosofía, precisamente porque el yo humano sólo puede conocerse reflexivamente elevando su pensamiento y su ser a un principio supremo de pensamiento y de ser que sea él mismo personal [...]” (PN, p. 19).

hay un acceso privilegiado a los datos al margen de la experiencia; esta está en el origen de nuestro conocimiento. Como tampoco hay un acto de conocimiento sin sujeto cognoscente. Obviar este dato es olvidar el fundamento imprescindible de toda filosofía. Siendo el acto de conocer un acto de la persona, bien cabe llamarla *experiencia*. Luego, cabe preguntarse si esa experiencia tiene o no validez metafísica, o sea, si lo extraído de allí es ya conocimiento del ser (cfr. PN, p. 22). Nédoncelle responderá: “La conciencia es para nosotros inevitablemente conocimiento y el conocimiento es inevitablemente percepción del ser” (PN, p. 22). Sin duda, uno podría argüir que la conciencia no tiene más acceso al ser que al de su propio ser. Lo demás sería aceptado por analogía. Esto, sin embargo, supone colocar a la conciencia en un estado de aislamiento inicial e insuperable (cfr. RC, § 74, nota 42).

De hecho, con su tesis, nuestro autor se colocaba en las antípodas de ciertos pensadores contemporáneos para quienes el ente existe sin comunión, siempre en exilio (cfr. EP, p. 47).⁵¹ Es cierto, expone, que habitualmente partimos de una situación en la que las conciencias se encuentran separadas. Mejor dicho, la relación entre conciencias es muy tenue. Propiamente hablando, en la ontología de nuestro autor, solo por hipótesis los entes no necesitarían del ser —de esa red que los retiene y organiza— para existir como entes; pero esa no es la realidad del ente.

Ahora bien, la disociación entre las conciencias sería insuperable si no hubiera ya, de entrada, un camino abierto entre ellas. Para decirlo sin ambages: Nédoncelle está hablando de la situación concreta del hombre. Colocado en el espacio y el tiempo, su comunicación consigo mismo y con los demás está marcada por su corporeidad (cfr. RC, § 46). La relación se da por la mediación del cuerpo. Según Descartes, el conocimiento del otro se establecería por analogía (cfr. Descartes, 1824, pp. 185-190). Lo común entre los demás y yo sería la *res extensa*. Pero ¿es esto así? Nédoncelle se niega a aceptarlo, señalando que hay un conocimiento del otro que no es por analogía: la intuición (cfr. IO, p. 86). La intuición no es un salto cómodo para evitar dar razón del conocimiento: supone la prueba del discurso y de la verificación (cfr. Nédoncelle, 1935, p. 64). Más bien es el término elegido por nuestro autor para designar el conocimiento propio de la persona. ¿Cómo saber, si no, que se está ante un tú?

⁵¹ Seguramente se está refiriendo a Heidegger (cfr. Nancy, 2001, pp. 116-118).

Cuando se pretende equiparar el conocimiento de la persona al de las cosas, las realidades personales quedan fijadas al sujeto como por alfileres (cfr. RC, § 12). De ahí derivan todos los problemas: “cuando se equivoca en el modo según el cual una conciencia es capaz de captar la realidad personal” (Cabral, 2018, p. 307), se termina por hacer de la persona un objeto. A la postre se imagina al sujeto como un centro inalcanzable, siempre por debajo o más allá de las cualidades naturales captadas por los sentidos, cuya existencia, más que afirmarse, se sospecha.

Lo anterior puede explicarse tomando como punto de inspiración lo dicho por Stanislas Breton (1957, pp. 225-226). Según dice este autor, el ser es tantas veces entendido como el haber, como cuando se pregunta si hay o no hay algo. Hablando así, uno usa *haber*, *existir* y *ser* como sinónimos. Si uno dice: “aquí hay un ser, allá hay otro”, o bien, dice: “este y aquel son”, de ninguna manera pretende decir que esto y aquello son exactamente lo mismo, o que pertenecen a un mismo género. Este ser, así referido, no es una cualidad compartida por los seres. Sin embargo, al usar el término *ser* para decir que esto es y aquello también, da la impresión de que pretendo decir que aquí hay algo en vez de nada.⁵² A fin de cuentas, uso el término *ser* para hablar de lo que está ahí, fuera de mí, de lo que es exterior. Según este uso del término, *presencia exterior* y *ser* serían sinónimos. Así imaginado el ser, resulta que los seres serían “perfectamente exteriores el uno respecto al otro” (Breton, 1957, p. 225). De manera similar, como bien explicó Nédoncelle, la evolución de los vocablos *ser* y *tener* (desconocida en algunos idiomas) es sintomática de los límites de las palabras al hacer metafísica (cfr. EP, pp. 152-156).

Por otro lado, mérito de la posición nedoncelliana es no dejarse atrapar por las aporías de la monadología o del solipsismo. So pena de hacer de las relaciones humanas un mero encuentro de accidentes, se ha de aceptar cuanto clama la experiencia, esto es, que hay una verdadera comunión de las conciencias. Usando un vocabulario filosófico, esto no se puede descomponer analíticamente.⁵³ Pero la comunicación o, diría

⁵² Dirá Nédoncelle: “El sentido más simple de este principio es aproximadamente el siguiente: ‘Hay algo y lo proclamo’. Pero nada es más ingenuo y vago que una percepción semejante” (PN, # 30).

⁵³ “La comunión de mí conmigo y con los demás es intuitiva; la comunicabilidad y la comunicación son analizables y solo a ellas concierne el ser o el ente en el ser” (IO, p. 86; *Rivista*, p. 7).

yo, el tipo de comunicación que mantenemos las personas (háblese a nivel psicológico, mental o físico) es prueba suficiente de la existencia de una base metafísica que la hace posible.

Únicamente por hipótesis se ha querido negar cuanto es común a la experiencia, esto es, las relaciones humanas en cuanto humanas.⁵⁴ Estas, sin embargo, delatan muchas veces su exterioridad, dando la impresión de estar ante la mera colisión de objetos más o menos animados, pero no ante relaciones amorosas de comunión. La soledad y el aislamiento se hacen cómplices de tal sospecha. Pese a ello, la pura conciencia de soledad evidencia la ruptura o el anhelo de una relación. Aceptar esto supone admitir que hay una cierta conciencia de la existencia del otro y un cierto canal abierto hacia el otro. Igualmente, hablar de relaciones supone reconocer que hay distinciones. Todo parece corroborar que incluso la más mínima comunicación entre los entes reclama la distinción entre estos (cfr. IO, p. 86). Entonces, ¿cómo explicar su comunicación sin confundirlo todo en un magma indiferenciado? A nuestro autor le ha parecido correcto apelar al ser, si bien precisando su sentido.

5. Conclusión

Nédoncelle no ha ocultado su pensar sobre el ser al distinguir entre el uso gramatical y el uso metafísico que se hace de este término. Luego, en sede metafísica, ha manifestado sus reservas frente al ser cuando no se antepone la distinción entre el verbo y el sustantivo. Quizás porque no habían sido explicadas por igual las distinciones entre acto de ser, esencia y existencia. En todo caso, la falta de unanimidad entre los exponentes de la metafísica de su época le permitió tomarse la libertad de definir sus propios términos.

Básicamente Nédoncelle ha hablado del ser en el sentido recién expuesto por dos razones: Primera, para mostrar la coherencia de su tesis sobre la reciprocidad de las conciencias. De esta manera daba sustento metafísico a su filosofía del amor. Segunda, porque le parecía una consecuencia lógica de lo anterior una correcta concepción del ser, la cual, a su juicio y en su época, se echaba de menos.

Ha querido despejar la idea del ser concebido como una arcilla originaria de la cual se extraen y en la cual participan los seres

⁵⁴ “Pero ni Sócrates ni Descartes han considerado el yo como un átomo perfectamente aislado y sería deplorable atribuirles semejante contrasentido” (PN, # 1).

particulares. Dice así, por ejemplo: “La aparición [*épiphanie*] del ser en los entes no consiste en una división del ser en partes individuales; el individuo no es una parte del ser total [...]” (CL, p. 19). Lejos de nosotros imaginar a los entes como una participación cuasi material de un ser general. En otras palabras, el ser no está repartido en los entes como la luz del sol en el aire.

Luego, distinguía entre el orden óntico y el ontológico. La distinción entre ente y ser que da lugar a la respectiva diferenciación de los dos órdenes permite también plantear y responder a la cuestión de sus mutuas relaciones. Nédoncelle ha subrayado la prioridad del ente respecto al ser. Más aún, defiende la originalidad de la persona, a la cual concede el estatuto de ente paradigmático tanto en el orden de los entes en general como en el del ser. Eso significa, en otros términos, que la persona no ha de ser equiparada al resto de los entes que no lo son. Ahora bien, una manera de marcar las diferencias sería atribuir diversos grados de participación en el ser a los entes, dando a la persona un mayor grado que a los demás. Para nada es esta la concepción nedoncelliana. Para nuestro autor, el ser no es una fuente originaria de la cual participan los demás. A diferencia de cuanto pudiera sugerir cierta metafísica, Nédoncelle no postula a Dios como el Ser Absoluto a secas (cfr. RC, §§ 91-93), sino que, para referirse a Dios, prefiere hablar de Ente (cfr. IO, p. 84). Mejor aún: prefiere hablar de Dios en términos personales (cfr. RC, § 69). De esta suerte, nuestro autor se estaba adhiriendo al modo de proceder de varios Padres de la Iglesia (cfr. Bouyer, 1981; Nédoncelle, 1948).

Por otra parte, la distinción entre ontología y óntica es igualmente útil para señalar que los entes son los sujetos de la comunicación y de la comunión, mientras que la relación que los acompaña pertenece al orden del ser. Al concebir el ser como relación primordial, Nédoncelle —desmarcándose de otras posturas—, hace notar algo que pareciera evidente pero se oculta en su apariencia, a saber, la constitutiva *relacionalidad* de los entes. Decir que esto o aquello es significa decir que el ser designado en el *es* no solo significa la existencia o el acto de ser, sino que significa también una condición o estado del ente (en cuyo caso hablamos del ser como nombre). El ser, así entendido, ya no es un simple sinónimo de la existencia, pero tampoco se confunde con una cualidad accidental o predicamental; mucho menos indica una materia común a todos los existentes.

¿Por qué hablar del ser como nombre o sustantivo y no quedarse con el verbo o acto de ser? Como ya fue mencionado más arriba, otros autores prefieren otros modos de hablar. La idoneidad de unos y otros vocablos es discutible. No obstante, parece atinado por parte de Nédoncelle intentar esclarecer el sentido de un término ya en uso, el cual, por lo demás, contiene en sí la carga de lo trascendente metafísico en contraposición a lo predicamental. Otros términos tienen el defecto de no evocar inmediatamente el peso metafísico del término *ser*. El peligro de ello es volver a reducirlos a una de las categorías.

No se trataba de discutir aquí la pertinencia de unas locuciones sino de presentar un intento, a nuestro juicio, nada desdeñable por esclarecer el sentido de un concepto necesario: el ser. ¿Ha querido con esto dar por zanjada la definición del ser? Ciertamente no. Solo ha querido indicar que hay un uso del término *ser* como sustantivo y que valía la pena esclarecer su sentido, so pena de caer en tautologías inútiles o, peor aún, en sinsentidos lógicos. Podemos concluir, en última instancia, con estas palabras de nuestro autor cuando Crispino Valenziano le preguntaba sobre este espinoso asunto: “Me plantea usted una cuestión muy seria al preguntarme por el sentido, la extensión y los límites del término *ser* en mis libros. Estoy tentado a responderle que teniendo este término todos los sentidos posibles, me niego a usarlo sin haberlo antes definido” (Nédoncelle, en Valenziano, 1962, p. 108).⁵⁵

Bibliografía

- Amadini, M. (2001). *Ontologia della reciprocità e riflessione pedagogica. Saggio sulla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*. Pubblicazioni dell'Università Cattolica.
- Benítez Mestre, P. A. (2019). *Maurice Nédoncelle: una filosofía de la historia*. NUN.
- ____ (2007). Una prueba personalista de la existencia de Dios. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 32(1), 9-37. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v32i1.169>.
- Blondel, M. (1935). *L'Être et les êtres*. Alcan.
- ____ (1930). *Une énigme historique : Le 'vinculum substantiale' d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieure*. Beauchesne.

⁵⁵ Dubarle (1996, p. 223) habla de las ambigüedades del Aquinate en el uso de los vocablos *esse* y *res*. Así que no es de extrañar el intento de nuestro autor por aclarar el sentido que se les quiere dar en cada ocasión.

- Bouyer, L. (1981). Théologie trinitaire et réciprocité des personnes. En L. Braun, J. Guitton, M. Simon, F. de Beer, C. Lefevre, J. Lacroix, A. Canivez, L. Bouyer, R. Mehl y B. Renaud, *La pensée philosophie et religieuse de Maurice Nédoncelle*. (pp. 123-131). Téqui.
- Bradley, F. H. (1893). *Appearance and Reality*. Swan Sonnenschein & Co.
- Breton, S. (1957). De la phénoménologie à l'ontologie. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 49(3), 213-239.
- Burgos, J. M. (2003). *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*. Palabra.
- Cabral, C. R. (2018). *El surgimiento y la plenitud del sujeto moral en el encuentro interhumano. Una aproximación filosófico-teológica en diálogo con los pensamientos de Emmanuel Levinas y Maurice Nédoncelle*. Cantagalli.
- Canivez, A. (1979). La doctrine de l'amour chez Maurice Nédoncelle. En L. Braun, J. Guitton, M. Simon, F. de Beer, C. Lefevre, J. Lacroix, A. Canivez, L. Bouyer, R. Mehl y B. Renaud, *La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle*. Téqui.
- Castilla, B. (2004). *Persona femenina, persona masculina*. Rialp.
- Coll, J. M. (1990). *Filosofía de la relación interpersonal. Volumen 2*. PPU.
- (2013). *¿Intersubjetividad o interpersonalidad? Estudios 3*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Corona, N. A. (1984). El ser en el "sistema de identidad" de Gustav Siewerth". *Stromata*, 40(1/2), 105-133 y 299-319.
- De Beer, F. (1977). L'Être parmi nous. À propos d'Intersubjectivité et ontologie de Maurice Nédoncelle. *Revue des Sciences Religieuses*, 2(3), 148-168.
- (1993). Maurice Nédoncelle (1905-1976). En E. Coreth (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Volumen 3*. (pp. 450-456). Encuentro.
- Descartes, R. (1824). Discours de la méthode. En *Oeuvres de Descartes. Tome I*. (pp.119-212). V. Cousin (ed.). Levrault.
- Denzinger, H. y Hünermann, P. (1999). *Enchiridion symbolorum*. Herder.
- Dubarle, D. (1996). *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Cerf.
- Duméry, H. (1950). Le personalisme spirituel : M. Nédoncelle. M. Farber (ed.), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis. II. La philosophie française*. (pp. 246-251). PUF.
- Elders, L. (1961). *Aristotle's Theory of the One: A Commentary on Book X of the Metaphysics*. Van Gorcum.
- Fabro, C. (1978). *Percepción y pensamiento*. EUNSA.

- Fernández-González, J. (1982). *Antropología dialéctica. Estatuto metafísico de la persona según Maurice Nédoncelle*. [Tesis doctoral]. Universidad Complutense de Madrid.
- Isasi, J. M., Domínguez, X. M. y Vázquez Borau, J. L. (2003). *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Labbé, Y. (2009). Une relecture de Maurice Nédoncelle. Une philosophie religieuse de l'intersubjectivité. *Revue des Sciences Religieuses*, 83(2), 155-183.
- Lacroix, J. (1979). L'ontologie personaliste. *La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle*. Téqui.
- Lavelle, L. (1946). *De l'acte*. 2. Aubier.
- Lewis, G. (1950). *L'individualité selon Descartes*. Vrin.
- Liddle, V. T. (1966). The Personalism of Maurice Nédoncelle. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 15, 112-130.
- Llewelyn, J. E. (1976). [Reseña de *Intersubjectivité et Ontologie: Le défi personaliste*, por Maurice Nédoncelle]. *Scottish Journal of Theology*, 29(3), 275-276.
- Lluch-Baixaui, M. (1990). *La teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval*. EUNSA.
- Milano, A. (1996). *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Dehoniane.
- Mounier, E. (1990). *Obras completas. Volumen 3*. J. C. Vila (trad.). Sígueme.
- Nancy, J.-L. (2001). La existencia exiliada. J. G. López Guix (trad.). *Revista de Estudios Sociales*, 8, 116-118.
- Nédoncelle, M. (1935). *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852-1925)*. Vrin.
- ____ (1939). M. Blondel's Philosophy. *Theology*, 38, 223-228.
- ____ (1948). Prosopon et persona dans l'antiquité classique. *Revue des Sciences Religieuses*, 22, 277-299.
- ____ (1951). [Reseña de *L'individualité selon Descartes*, por Geneviève Lewis]. *Revue des Sciences Religieuses*, 25(2), 206-208.
- ____ (1953). [Reseña de *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive*, de André Marc]. *Revue des Sciences Religieuses*, 21(2), 192-194.
- ____ (1954). Une philosophie de la distance. *Les Études Philosophiques*, 9, 444-456.
- ____ (1955). Les variations de Boèce sur la personne. *Revue des Sciences Religieuses*, 29(3), 201-238.

- (1957). [AP]. *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. Aubier-Montaigne.
- (1961). [CL]. *Conscience et logos : horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*. Éditions de l'Épi.
- (1967). [Reseña de, Jules Lagneau, professeur de philosophie. *Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin de XIXe siècle*, por André Canivéz]. *Revue des Sciences Religieuses*, 41(2), 185-188.
- (1970). [EP]. *Explorations personalistes*. Aubier-Montaigne.
- (1973). [Rivista]. L'essere como relazione primordiale. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 65(1), 3-16.
- (1974). [IO]. *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*. Beatrice-Nauwelarts.
- (1977). [SS]. *Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences*. Bloud et Gay.
- (1996). [RC]. *La reciprocidad de las conciencias. Ensayo sobre la naturaleza de la persona*. J. L. Vázquez-Borau y U. Ferrer Santos (trads.). Caparrós.
- (2005). [PN]. *Persona humana y naturaleza. Estudio lógico y metafísico*. C. Díaz (trad.). Fundación Emmanuel Mounier.
- Nédoncelle, M. y Pucelle, J. (1956). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. PUF.
- Pérez Soba, J. J. (1996). ¿Personalismo o moralismo? La respuesta de la metafísica de la comunión. (Alcance del análisis de Maurice Nédoncelle). En A. Sarmiento (ed.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*. (pp. 281-292). EUNSA.
- (2004). *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad*. Facultad de Teología de San Dámaso.
- Ross, W. D. (1959). *Aristotle. A complete exposition of his works and thought*. Meridian Books.
- Rossi, G. F. (1974). "La persona come reciprocità in Maurice Nédoncelle". *Giornale di Metafisica*, 29, 151-174.
- Saranyana, J. I. (2018). La "relación trascendental" en el contexto de la taxonomía de la relación. *Enrahonar*, suplemento, 45-53.
- Seifert, J. (2011). Personalism and Personalisms. En C. M. Gueye (ed.), *Ethical Personalism*. (pp. 155-185). Ontos.
- Sellés, J. F. (2015). *La antropología trascendental de Maurice Nédoncelle*. Áperion.
- Tuggy, D. (2004). Divine Deception, Identity and Social Trinitarianism. *Religious Studies*, 40, 269-287.

- Valenziano, C. (1962). *Introduzione alla filosofia dell'amore di Maurice Nédoncelle*. PUG.
- Vanni Rovighi, S. (1973). *Introduzione a Tommaso d'Aquino*. Laterza.
- Vázquez Borau, J. L. (2013). *La relación interpersonal en Maurice Nédoncelle*. Fundación Emmanuel Mounier.
- Zizioulas, I. D. (1981). *L'être ecclésial*. Labor et Fides.
- ____ (2003). *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. F. J. Molina de la Torre (trad.). Sígueme.