

---

# La intersubjetividad según Nédoncelle

*Juan Fernando-Sellés\**

---

---

## Resumen

Se estudia el tema de la intersubjetividad según M. Nédoncelle (1905-1976). Este personalista defiende que la persona humana está nativamente abierta a las demás (humanas y divinas); que la relación personal es libre cognoscente y amante. El conocimiento de las personas no es de la razón sino de la conciencia. La superior manifestación moral de la relación es la amistad, y la lingüística, el diálogo.

**Palabras clave:** NÉDONCELLE - INTERSUBJETIVIDAD - LIBERTAD - CONCIENCIA - AMOR - AMISTAD - DIÁLOGO

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (1994). Ha publicado 36 libros, más de 180 artículos, varias "notas", "presentaciones" de libros, "reseñas" bibliográficas y ha sido editor de 12 libros. Correo Electrónico [jfselles@unav.es](mailto:jfselles@unav.es)

**Abstract**

We study the inter-subjectivity according M. Nédoncelle (1905-1976). This personalist thinker defends that the human person is open by nature to the other persons (humans and divines); that the personal relation is free, with knowledge and love. This knowledge is not rational, but personal ('conscience'). The superior moral manifestation of this relation is friendship; and in language, dialog.

**Key words:** NÉDONCELLE - INTERSUBJECTIVITY - FREEDOM - CONSCIENCE - LOVE - FRIENDSHIP - DIALOG

Recibido: 24 de abril de 2014

Aceptado: 15 de julio de 2014

## 1. Planteamiento

Aunque ya se encontraba en Fichte, la intersubjetividad fue un tema recurrente en los filósofos del s. XX –Lévinas, Buber, Scheler, K.O. Apel, Wittgenstein, Marcel, Ricoeur, Ortega y Gasset, X. Zubiri, Habermas, etc. – y, por supuesto, entre los psicólogos, sociólogos y los teóricos de la educación de esa centuria. El estudio de este tema fue habitual en la pasada centuria, seguramente como reacción frente a la mayor parte de la filosofía moderna, pues en ella su tratamiento fue más bien escaso, porque a nadie se le escapa que el sujeto moderno muestra una acusada tendencia al solipsismo. En efecto, el *sum* de Descartes es aislado, pero no menos que el *sujeto trascendental* de Kant y su autonomía voluntaria (la espontaneidad que atribuye a esta facultad denota autosuficiencia, y por tanto, exclusión del otro), o el *sujeto absoluto* de Hegel. También es claro que el *individuo* de Kierkegaard es solitario, aunque no en menor medida que el *superhombre* de Nietzsche o el *ego trascendental* de Husserl. Como es sabido, para este último la intersubjetividad constituyó un grave problema que no pudo resolver. Por eso Edith Stein intentó resolverlo apelando a los sentimientos, en concreto, a la empatía; y Scheler y Hildebrand, al amor.

Frente a la tendencia moderna, es claro que las vinculaciones sociales no estuvieron ausentes en las filosofías clásicas, tanto griegas –Platón, Aristóteles...– como medievales –Agustín de Hipona, Tomás de Aquino–. De manera que cabe decir que, en el tema de la intersubjetividad, la filosofía contemporánea, desconocedora en buena medida la tradición filosófica griega y medieval, se configuró por oposición a la moderna, aunque no, evidentemente, toda ella, pues es claro que el solipsismo siguió marcando la tendencia de algunos pensadores –Freud, Heidegger, Sartre–. En efecto, en el siglo pasado ha habido algunas antropologías –como por ejemplo la de H. Arendt– que han sostenido que no se puede conocer la intimidad personal humana, y que, por ello, se han polarizado en la explicación de las manifestaciones humanas. Otros antropólogos actuales ni siguiera se plantean dicha cuestión. De modo que, derivadamente, ni en unos ni otros es plausible la fundamentación de la intersubjetividad.

Por su parte, algunos pensadores postmodernos, al negar la existencia del sujeto, prescinden implícitamente de explicar cuál sea el meollo de la vinculación intersubjetiva.

Por lo demás, es claro que en el s. XX se implantaron muchas ideologías unilaterales (totalitarismos como el nazi o el comunista, individualismos, liberalismos extremos, etc.), pero lo que es unilateral atenta contra lo intersubjetivo. Esa tendencia se observa también en las recientes proclamas educativas de la 'autorrealización', y asimismo en el actual laicismo, una emancipación completa respecto de lo divino. Otras manifestaciones de lo mismo son, por un lado, la pobreza del lenguaje, que comunica más lo intraespecífico que lo personal. Por otro, el considerar que el lenguaje sea trascendental (Gadamer), es decir, que no se funda en las personas, sino que son estas llegan a ser personas al vincularse al entramado lingüístico universal. En ambos casos se da una despersonalización del lenguaje, el medio que usan las personas humanas para manifestar su intimidad. En suma, si se parte de que la persona es 'sustancia' o 'sujeto independiente', o lo que es peor, de que no es persona, el tema de la coexistencia humana no se advierte, y la intersubjetividad pasa a entenderse como un 'relación accidental'. En lo que sigue se intentará exponer resumidamente el significado de la intersubjetividad tal como lo entiende Maurice Nédoncelle.

## **2. La intersubjetividad en '*La reciprocidad de las conciencias*'**

En este libro Nédoncelle escribió que: "*ciertamente la conciencia, y en particular la conciencia de sí, están unidas a la persona. Pero todo hace pensar que la percepción del otro es solidaria de la percepción de sí*", lo cual lleva a preguntar si la apertura a los demás es correlativa de la apertura a sí, y si es distinta. La respuesta nédoncelliana no explicita este extremo, pero empuja a pensar que están aunadas, porque sostiene que la conciencia del yo está unida a la del tú. La vinculación entre las personas es algo más serio que el mero estar al lado de los demás o coincidir, pues "*la reunión social no produce jamás por ella misma comunión personal*". En efecto, esta no es posible porque tengamos relaciones sociales manifestativas.

Más bien sucede a la inversa: son posibles las relaciones sociales porque la persona es nativa o constitutivamente abierta a las demás personas, lo cual quiere decir que la persona es *relación*.

En concordancia con lo expuesto, el pensador parisino escribe que *“el punto de partida que tomamos en este estudio es la existencia de una reciprocidad humana. Si se rechaza hacer un salto de la naturaleza a la subjetividad, o mejor a la intersubjetividad, no podemos edificar ninguna filosofía de la persona”*. También por ello, según Nédoncelle, *“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”*.

En cuanto al conocimiento de esta apertura, el pensador galo advirtió que no se trata de un conocimiento sensible, ni tampoco de la inteligencia, sino íntimo, directo, intuitivo, experiencial, es decir, sin argumentación racional. Por eso, no hay que confundirlo con ninguno de los modos de conocer propios de la razón. Por ejemplo, *“el razonamiento por analogía no nos hace conocer ni la existencia ni la naturaleza personal del otro, pues está fundado sobre la hipótesis de una participación cualitativa”*. En efecto, la analogía parte de una realidad abstraída, que es clara para la razón e indica que aquella otra a la que se pretende conocer sin abstraerla tiene que ser ‘en parte igual y en parte distinta’, es decir, este modo de proceder racional parte de la realidad inferior e intenta conocer por comparación a la superior confiando en que las distintas realidades no son excesivamente heterogéneas. En suma, todo conocer racional deriva del abstractivo, el cual se caracteriza porque forma un objeto pensado, pero la intimidad personal humana no es sensible y no se puede abstraer, de manera que para alcanzarla se debe conocer saltando por encima del conocimiento objetivo. Por eso indica Nédoncelle que *“decir que la relación de conocimiento es una relación de contrariedad (como los presocráticos), o de similitud (como Platón y la mayor parte de los teóricos después de él), es situarse en la categoría del objeto y no en la comunicación transubjetiva; es hablar de la naturaleza y no del tú”*.

Al conocer a las otras personas como tales notamos que cada una es distinta, pero no opuesta, sino vinculada, pues *“la comunión se caracteriza por la supresión del no-yo; no existe no-yo más que en la indiferencia y es equivocado confundir el no-yo con la alteridad”*.

El conocer objetivo (según objeto pensado o idea), el que nos permite conocer las cosas, posibilita la oposición, porque es limitado y, por tanto, aislante, pues si, por ejemplo, se conoce ‘perro’, no se conoce a la vez ‘gato’. En cambio, el conocer que alcanza a las personas es reunitivo porque una persona sola es imposible: *“en la lógica de las cosas, otro es lo contrario de mismo. En la lógica de las personas, la alteridad se distingue de mí como una relación original, irreductible, que no se confunde con las relaciones de similitud o de contrariedad propias de las ideas generales”*. Por eso, *“el yo que se opone al no-yo es un concepto”, no el yo real, “pero el yo que se relaciona con un alter, el yo intencional, no es un concepto”,* sino que es real y reenvía un tú real, porque, como se ha adelantado, la persona es *relación personal* a otras personas, en especial al Dios personal.

Nédoncelle escribe que *“el otro no es un límite del yo, sino más bien una fuente del yo”*, lo cual indica que el otro posibilita la existencia de mi yo y de mi propio conocimiento. En suma, la persona humana es superior a su razón, y el conocimiento que la alcanza está más allá de la lógica racional. Por tanto, *“la comunión (interpersonal) está más allá de la lógica ordinaria, mientras que la participación es prelógica”*, porque en la participación se distingue sin contraponer, es decir, se procede comparando una parte con otra; en cambio, la lógica procede por contraposiciones. En esta obra, a ese conocer que alcanza a la intimidad personal y nota su apertura a las demás personas lo denomina ‘conciencia’, y de ella declara que es condición *sine qua non* de la vinculación interpersonal.

Frente a la comprensión moderna del sujeto, que es aislante, Nédoncelle sostiene que *“en lugar de caracterizar a la persona por la incomunicabilidad, es lo inverso lo que hay que hacer”,* pues *“la persona es comunicable, la única que lo es. Recibe su originalidad de su aptitud a conocer, a amar y a ser conocida y amada”*.

La cima de esa comunicabilidad radica en el amor. Por eso el amor requiere la reciprocidad, hasta el punto de que incluso este personalista francés defiende que *“quererse a sí mismo, es querer al menos oscuramente un tú”*.

Por lo demás, la apertura no niega, sino que presupone la distinción entre las personas. Es mejor que cada persona sea distinta, más aún, que sean lo más distintas posibles, porque así cada una aporta a las demás lo que ellas aquello de que ellas carecen y, de ese modo, todas salen ganando. Así, por ejemplo, las desigualdades de las personas que componen una familia son buenas para esta, porque cada persona aporta a las otras su peculiaridad, surgiendo de los diversos aportes una peculiar ganancia. De esta surge lo que Nédoncelle denomina el ‘nosotros’, pues cuando hay verdadera unión, como en el amor personal, la aceptación mutua conforma del amor de las personas una nueva realidad superior, pues es claro que *“hay más perfección en la pluralidad armoniosa que en la soledad”*. No es que de esa ‘suma’ surja una nueva realidad personal, pues las personas son condición de posibilidad de las nuevas uniones, no resultado de ellas. Con todo, como las personas son apertura, cuando se promueve la unión, todas mejoran como tales. En el punto de mira de las críticas nédoncellianas está la nietzscheana ‘voluntad de poder’, porque esta, por girar sobre sí, es el paradigma filosófico del moderno aislamiento.

La cara opuesta de la ‘voluntad de poder’ es el amor, pues este, que requiere de la verdad, del bien y de la belleza, es decir, de los trascendentales metafísicos, les añade la reciprocidad personal, lo cual parece indicar que, para Nédoncelle, la persona es superior a aquellas perfecciones reales y que, obviamente no puede darse sola. A la par, el amor supera toda ética, porque en esta lo que la persona busca es el perfeccionamiento de su ‘personalidad’ y de sus facultades superiores (inteligencia con hábitos y voluntad con virtudes), mientras que lo que busca el amor es el perfeccionamiento personal de la ‘persona’ amada, es decir, de la intimidad. La persona no se reduce a su personalidad manifestativa. Lo que precede indica algo tan obvio como profundo, a saber, que la ética no es la antropología, o si se quiere,

que la ética no versa directamente sobre las personas distintas, sino sobre otras dimensiones físicas (bienes) y humanas (hábitos, virtudes...) *de* la persona que no son *la* persona; o dicho con más rigor: la ética es ‘predicamental’, mientras que la antropología es ‘trascendental’, lo cual, en palabras de la filosofía medieval cabría expresarlo diciendo que la ética versa sobre el ‘tener’ y el ‘obrar’ humanos, mientras que la antropología está referida al ‘ser’ personal. Por eso, en la ética se valoran, quieren y comunican cualidades *de* la persona, mientras que en la antropología son las mismas *personas* las que se comunican.

### **3. La intersubjetividad en ‘*Vers une philosophie de l’amour et de la personne*’**

Si la última palabra del libro precedente es el ‘nosotros’ conformado por la unión de las diversas personas, en este Nédoncelle se pregunta por ‘las formas del nosotros’. Para ello apela como medio esclarecedor a la ‘conciencia colectiva’, que es la conciencia del ‘*nous*’ (nosotros). 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. Por su parte, “*el ‘nous’ de la relación teándrica es aquel que une la conciencia personal al Absoluto divino; es por una voluntad creadora de Dios por lo que ella puede explicarse su origen y la identidad de su ideal esencial en el que ella subsiste y se unifica independientemente de sus reencuentros terrestres*”. ¿Cabe hablar de una relación intersubjetiva con Dios? La respuesta nédoncelliana es afirmativa, y lo es con más motivo que referida a las personas creadas, pues Dios es el único que no puede mentir, es decir, no manifestar una máscara que esconda su ser íntimo, pues en “*en las relaciones mutuas, el yo y el tú pueden formar un nosotros funcional u objetivo que tiene por elemento principal el juego de las máscaras exteriores*”.

En cuanto a las principales características de la reciprocidad interhumana, Nédoncelle distingue en esta obra las siguientes cuatro:

- 1- *“Es una donación primordial de la percepción de las personas porque la persona no es conocida si no se da en cierto modo a quien la contempla... cada uno recibe y da su ser cuando hay percepción. Y este mínimo de reciprocidad es proporcional también a un amor inicial donde se ajustan a la vez el sentimiento, el conocimiento y la voluntad de promoción”.* Para que se dé reciprocidad humana se requiere en primer lugar que tras la percepción de las personas exista mutua donación. Pero la donación, y la correlativa aceptación, son dimensiones del amor personal humano. De modo que la primera condición de la intersubjetividad parece ser el *amor personal*.
- 2- *“La voluntad de promoción manifiesta la continuidad radical de los espíritus e incluso la identidad heterogénea del yo y del tú, es decir, su comunidad de sujetos en tanto que sujetos. Introduce, de seguro, una división en cada centro personal, en el que el yo ideal se distingue del yo empírico. Pero el yo ideal comunica con el mismo tú; y, lejos de disolverse en él, mira a hacerlo existir con el mismo movimiento por el cual encuentra en él su origen, no es que el destino del yo sea oscurecer lo que él es y lo que le acompaña; sino, al contrario, el yo ideal descubre la ipseidad purificada de todo lo que no somos, ya que este yo ideal no designa el yo falsamente idealizado e imaginario que nuestras máscaras pasionales manifiestan a menudo; designa el tema personal subyacente a toda variación, buena o mala, y la promesa que nosotros somos sin cese de ser únicos los unos para los otros”.* La segunda característica parece ser que, dado que en nosotros existe una dualidad entre lo espiritual y lo sensible, podemos *conocer* el yo íntimo o espiritual que somos y que estamos llamados a ser, o sea, el ‘yo ideal’; tal ser es nativamente abierto a la intimidad de los demás.
- 3- *“Eficaz en su principio, la reciprocidad invita a una tarea; no se cumple más que por etapas en la doble y laboriosa historia de los sujetos que ella une... En el acto por el cual yo soy, yo acepto el ser que yo recibo y yo lo pongo al mismo tiempo por él mismo, sin*

otra referencia... Entre nosotros nada se impone y todo se propone". La tercera condición parece ser que la vinculación personal es libre; por tanto, se realiza en forma de propuestas, no por imposiciones.

- 4- "El desarrollo de las conciencias recíprocas y la remodelación del nosotros ('nous') que opera son siempre mucho menos completos e idílicos que podría hacer creer el esquema precedente. Al nivel interhumano la reciprocidad es siempre limitada: jamás toca al origen de nuestros seres". La cuarta y última condición de la reciprocidad humana es su limitación, y por ende, su posibilidad de crecimiento, aunque nunca toque fondo, pues una reciprocidad completa sólo se podrá dar entre nosotros y el origen de nuestro ser: Dios.

*Amante, cognoscitiva, libre y coexistencia limitada* con las personas humanas son, pues, las notas personales que garantizan la intersubjetividad manifiestativa a nivel social.

#### **4. La intersubjetividad en 'Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste'**

En este libro Nédoncelle indica que, para que la intersubjetividad se manifieste, no sólo se requiere por nuestra parte que las ideas que queremos comunicar atraviesen de sentido nuestras acciones, sino también que exista un testigo que las contemple. Añade que de entre todas nuestras acciones las que más manifiestan nuestra persona son las que condensan mayor contenido moral, porque la moral es la personalización por parte de la persona de las facultades que son de la persona.

Maurice Nédoncelle llama a la relación de dos personas entre sí 'díada' ('dyade'), e indica que el mejor vínculo relacional entre ellas es la *amistad*, seguramente porque esta virtud moral es la superior. De cara al trato manifiestativo moral con los demás propone –more kantiano– tres máximas. La primera dice así: "Trata siempre a otro como si un día pudiera llegar a ser tu amigo". La segunda añade: "No te imagines jamás que el fin está definitivamente alcanzado".

La tercera y última agrega: “No creas que uno se aproxima al fin sin prolongarlo”. Como se puede apreciar, la clave de la vinculación a nivel manifestativo es la *amistad*. Por tanto, si se defiende que la unión familiar es más profunda que la social, es porque en ella la amistad es más intensa, lo cual indica, que la intensificación de esa virtud facilita el acceso a la intimidad personal de los componentes de la familia. Para Nédoncelle, en la familia se debe amar a las personas que la conforman aun sin que aparezca de modo manifiesto la reciprocidad. Sin embargo, aunque esta no parezca darse en quienes no la manifiestan de modo consciente (niños, enfermos, ancianos...), siempre se da, porque cada persona es un don para las demás, pues la aceptación de ellas permite el crecimiento personal de estas. Por esto es pertinente distinguir en el hombre entre la *persona*, el cada quien, y la *personalidad*, lo que cada quien manifiesta, distinción real que se ha perdido en nuestra sociedad.

Cuando se entabla una relación manifestativa basada en la amistad, que es manifestación del amor personal, todos aportan, porque todos manifiestan aceptación y donación a los demás y, a la par, todos ganan, puesto que, al ser cada persona distinta y creciente, la ganancia personal y en personalidad de todos es progresiva. Por el contrario, si cada uno busca su propio interés, se cierra a los demás y, consecuentemente, no gana lo que ellos aportan, y tampoco ofrece su personal riqueza, sino que la trueca por unas ganancias manifestativas menores: “*encontramos una ley que se impone a todas las sociedades: hace falta que el fin supere el bien de los participantes. Desde que una asociación de personas se cierra sobre sus miembros y desprecia el don, deviene una sociedad de aprovechados, en el orden espiritual y en el orden temporal, todo muere desde el principio*”.

### **5. La intersubjetividad en ‘*Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*’**

En esta obra Nédoncelle parte diciendo que “*el principio fundamental al que yo me adhiero siempre es el del carácter colegial de la persona*”. En otras obras ha indicado que en el trato interpersonal la noción de ‘causalidad’ debe ser corregida, porque el influjo

mutuo que se da en la relación entre las personas no sigue el modelo causa-efecto de la causalidad física. Por eso aquí indica que aunque se hable de 'causalidad intersubjetiva' entre personas hay que buscar una 'causalidad' distinta. Es claro que esa noción debe ser corregida porque en lo físico la causa es siempre superior al efecto, pero en las personas humanas el influjo de una sobre otra puede ser menor al desarrollo que la otra ha alcanzado al aceptar ese influjo, pues en las personas las ofertas son para las aceptaciones, el dar y los dones para el aceptar y el ser aceptados. Alude también a otra noción por él empleada en obras precedentes: la de 'identidad heterogénea', con la que quiere significar que, si bien cada persona es distinta, ninguna de ellas carece de la dignidad personal.

También en esta obra fundamenta la intersubjetividad en el mismo ser de la persona, porque este es *relación*, no aislamiento, pues la soledad destruye la noción de persona: "*la soledad del yo, si es absoluta, lo destruye. La relación del yo con el tú es esencial en el ser mismo del yo. Nosotros no somos nosotros más que por referencia al otro que nosotros*". Si el ser humano es relacional, también lo serán sus manifestaciones: "*cada pulsación de vida personal es colegial*". La relación entre el yo y el tú forma el 'nosotros'. Sin embargo, este es distinto del yo y del tú separados, pues indica la vinculación entre ellos.

La relación personal la favorece el conocer personal, ese que en obras anteriores ha denominado 'conciencia', y que ha distinguido del 'conocimiento objetivo', porque este es posesivo, y a las personas no se las puede conocer objetivándolas, es decir, como se poseen mentalmente los objetos pensados abstraídos de la realidad física, pues si se conoce así a la persona, se conoce su corporeidad y sus manifestaciones externas, pero no su intimidad personal. Además, si el conocer objetivo es posesivo, al conocer así a las personas, se tiende a poseerlas y a usar de ellas instrumentalmente. Pero las personas son del ámbito del *ser*, no del *tener*. Por tanto, si el conocer objetivo no sirve para describir al ser personal, dado que la persona es *relación*, tampoco será válido para explicar la intersubjetividad. Repárese que en muchas corrientes

de pensamiento actuales (fenomenología, hermenéutica, filosofía analítica, pragmatismo...) el uso del conocimiento objetivo es no sólo recurrente sino también prácticamente exclusivo, lo cual supone un evidente impedimento de cara al conocimiento de la intimidad personal y, asimismo, de la intersubjetividad.

Añádase que tratar a la persona desde el *haber*, no sólo comporta no conocer a la persona como tal, sino también olvidarse de que uno mismo es persona. En esta tesitura no se degrada a la persona maltratada, sino que, en rigor, quien trata mal incurre en despersonalización: “*aquel que trata el alma de otro como una cosa no puede por lo mismo rebajar esta alma: es la suya la que inmediatamente se degrada*”. De modo que si bien el conocimiento objetivo es bueno para conocer la realidad cultural humana, el atenerse exclusivamente a él en el trato personal no sólo impide el conocimiento del propio sentido personal, sino que también es pernicioso para el conocimiento de las demás personas. Por eso es pertinente subordinar el *haber* al *ser* personal e interpersonal.

Según Nédoncelle, las realidades intramundanas y también las culturales se hallan relacionadas entre sí. De ellas cabe decir que se *comunican*. Sin embargo, no se puede decir que mantengan entre sí una *comunión*, porque esta es un acto exclusivamente personal. Además, las personas al vincularse interactúan, por eso, su lenguaje no es meramente comunicativo, sino dialógico. Comulgar es aunar entre sí a personas distintas. Sólo por la comunión las personas pueden aportar a las demás su novedad personal, si las demás la aceptan. El que en el trato uno se embeba del otro manifiesta más generosidad que en cualquier otra actividad productiva. La sociedad y su progresivo incremento perfectivo es posible por el trato personal, porque lo social en el hombre no se forma –como en los animales– por la mera suma de notas naturales de la especie, sino por la vinculación de las novedades que cada persona aporta como distinta e irreductible que es a la naturaleza humana común a los hombres. Por eso la intersubjetividad significa metaespecificación.

## 6. La intersubjetividad en '*Explorations personalistes*'

Resumamos ahora las claves intersubjetivas que Nédoncelle ofrece en este libro, conformado por reunión de artículos. En uno de ellos, "*Remarques sur les rapports de présence et de causalité psychiques*", de 1969, indica que "las relaciones intrapersonales o interpersonales que describe la fenomenología no son totalmente rebeldes al formalismo lógico", y es que la fenomenología, como la lógica, con conocimientos objetivizantes. Pero, como se ha adelantado, este método no alcanza a conocer la intimidad personal.

En otro artículo, "*Dialectique et dialogue dans la réciprocité des consciences*", de 1969, dice que la dialéctica es natural, aunque se da sobre todo en las conciencias. Por el contrario, "el diálogo, a diferencia de la dialéctica, no concierne más que a las conciencias". Otra distinción entre ambos estriba en que "la dialéctica excluye la novedad radical, el diálogo la exige". La dialéctica implica necesariamente negación, la cual es lógica. El diálogo no la comporta y, además, es libre. En suma, el diálogo es personal; impersonal la dialéctica.

En "*Quelques aspects de la causalité chez Bergson*", artículo de 1959, Nédoncelle habla de la 'causalidad personal' en la filosofía de la intersubjetividad. Indica que para Bergson los cuerpos son exteriores uno a otro, pero no las conciencias, a lo que el personalista parisino añade: "he propuesto recientemente la expresión de identidad heterogénea para designar la relación de las conciencias en el amor".

## 7. La intersubjetividad en '*Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*'

Esta obra, conformada asimismo por reunión de artículos, parte con el trabajo titulado "*La relation à autrui: quelques exemples*", de 1971. En él se lee que "la relación a otro no es jamás simple y que valdría más hablar de ella en plural... La relación es bilateral, aunque la reciprocidad no tenga en cada tipo de reencuentro la unión que

*caracteriza a la amistad*". En este escrito explica que unos autores –como Sartre– apoyan la intersubjetividad en el instinto, mientras que otros –como él mismo– en el amor, pues *"seul l'amour peut unifier ces relations"*. Habla de los peligros que tiene la relación intersubjetiva, a saber: la progresiva despersonalización de las personas; su instrumentalización; la transformación de otro en medio; dejarse invadir por otro hasta el punto de no tener recogimiento en sí mismo. Al final añade que la relación al Otro divino sostiene la relación al otro humano.

En el artículo *"Le heurt initial dans a rencontre des personnes"*, de 1972, Nédoncelle indica que *"toda percepción de otro contiene una novedad y una sorpresa"*, asunto que es verdad si en esa mirada se atiende y busca la intimidad personal, más que lo corpóreo o manifestativo. Con semejanza tomada de las matemáticas expone que cuando una persona llega, la ecuación de los hombres cambia, a lo que habría que añadir que no se trata sólo de un cambio cuantitativo, sino radical, aunque la novedad también implica que a veces se den choques, los cuales son de diversos tipos: de sorpresa, de obstáculo, de juego...

En *"Groupes et personne"*, de 1971, en el que Nédoncelle parte de una cuestión biologicista y evolucionista, al final sentencia que *"la persona no es una mónada sin puertas ni ventanas y no existe más que en un entrelazamiento de personas, si bien en este sentido es radicalmente social. La relación de las personas es parte de la persona"*, por eso añade que nos conocemos por medio de los demás: *"nos revelamos a nosotros mismos por la sociedad y que, haciendo esto, renovamos también el lazo intersubjetivo"*.

Del artículo *"De l'être comme relation primordiale des étants"*, de 1973, interesa recoger para nuestro tema su alusión a que la vinculación humano-divina es nativa: *"la relación primordial prefigura el nosotros... La comunidad ordinaria que es el nosotros humano-divino está inscrita en lo más íntimo de nuestra interioridad"*. En efecto, si fuera adquirida, sería segunda y accidental, es decir, sería tan legítimo abrirse al ser divino como no hacerlo y, en ambos casos, esa vinculación no tocaría al núcleo personal sino a la periferia de lo humano.

Por su parte, en el trabajo *“L’être est-il la valeur ultime?”*, de 1973, distingue entre el *ser* y el *existente*: *“el existente es el individuo concreto que existe y el ser es la relación primordial de cada existente con él mismo y los otros existentes”*. En *“La finitude de la conscience”*, de 1973, expone que *“la apertura de mi singularidad y de la tuya hace que nosotros estemos inmediatamente en una posibilidad permanente de comunión”*.

En el artículo *“A quoi est due l’apparence impersonnelle de la conscience?”*, de 1974, expone no sólo cuál es el requisito de nuestro propio conocimiento, sino también cuál es el fundamento de la intersubjetividad: *“el a posteriori de nuestra conciencia de nosotros mismos implica la espera a priori del otro, porque nosotros tenemos de nosotros mismos la seguridad de que toda persona no existe más que con las otras personas”*. Para Nédoncelle, ‘persona’ quiere decir ‘personas’, o como posteriormente sentenció Spaemann, esa palabra sólo tiene referencia real en plural. A esto, el pensador francés añade que tal vinculación también se da entre las personas humanas y el Logos divino.

En la *“Communicabilité et communication des consciences”*, trabajo de 1972, se lee que *“toda conciencia personal está dotada de una tendencia irreprimible a ejercer comunicaciones en un medio interpersonal”*. En este escrito distingue entre los *existentes* y el *ser* sosteniendo que el *ser* es la relación primitiva entre los *existentes* y que está en función de ellos, puesto que estos son personales y aquel no. Por su parte, no llama ‘ser’ a Dios, sino ‘Existente’, y lo describe como *“el origen de toda comunicabilidad”*. Reitera que cada persona está naturalmente abierta o vinculada a las demás, pues *“la separación no puede ser original sin que el espíritu personal se destruya en esta afirmación”*. En suma, el que existan pluralidad de personas no se debe explicar como si de un mero hecho fáctico se tratase, pues su raíz está en que la persona es *coexistencia*. Lo intersubjetivo no está ‘entre’ las personas, sino que ‘es’ las personas. Por tanto, si las personas son *coexistencias*, el problema de la intersubjetividad está resuelto en su origen, y no hay que apelar –como hicieron los pensadores modernos y algunos sociólogos contemporáneos– a ninguna suerte de ‘pacto social’ de índole artificial para vincular la sociedad. Por lo demás,

Nédoncelle indica que las características de la comunicación son: "se hace en el interior de un círculo restringido de personas; b) pasa de una persona a otra evitando la irresponsabilidad y el anonimato; c) cae en un terreno mental favorable al discernimiento de la verdad".

El artículo "*La causalité intersubjective*", que se puede fechar en 1966, Nédoncelle toma como hecho indudable que constatamos que somos creados y que podemos influir los unos sobre los otros, y añade que "*esto es por lo que la reflexión sobre la subjetividad y sobre la intersubjetividad conduce necesariamente a una opción de orden religioso*". En él describe la 'causalidad intersubjetiva' según estos pasos: "1) una intención activa del yo; 2) un comportamiento expresivo de esa intención; 3) la percepción por otro de ese comportamiento; 4) la modificación del espíritu y de su comportamiento en respuesta al acto del yo; 5) la percepción por el yo de esta respuesta".

En "*Les équivoques des notions d'événement et de temps dans le langage religieux*", artículo de 1971, afirma (frente a Gadamer) que el lenguaje depende de las personas y no a la inversa, a la par que niega una absoluta separación de las conciencias. En el artículo "*Les variations de Boèce sur la personne*", de 1955, critica a Boecio que se pueda explicar la persona sin apertura personal a otras. En otro artículo, "*La notion de personne dans l'oeuvre de Saint Anselme*" de 1959, sostiene que, frente a la imperfección de una supuesta persona aislada, "*la perfección exige que existan personas, permite determinar sus atributos fundamentales y las reglas morales de sus referencias*".

Relevante respecto de nuestro tema es su artículo "*L'intersubjectivité d'après Buber et Levinas*", de 1974, en el que expone que en este asunto se ha llegado desde la psicología a la filosofía, "*al vuelo del personalismo y del interpersonalismo*". Junto a la psicología, ha influido en esta dirección la reciente sociología y asimismo la metafísica que cambia el *cogito* cartesiano por el *cogitamus*, así como las convicciones religiosas de los pensadores de la intersubjetividad del s. XX, entre los que nombra a Lévinas, Buber, Scheler, Mounier, W.E. Hocking y Marcel. De Buber destaca que "*la mutualidad perfecta excluye la objetividad*", pues defendió

la intersubjetividad separándola de la objetividad. Por su parte, Lévinas criticó a Buber que se puede profundizar en el yo sin tener tanto en cuenta la intersubjetividad, a lo que añadió que la relación con otro implica una asimetría. Ambos representantes de la *filosofía del diálogo* negaron la 'causalidad intersubjetiva'. A eso Nédoncelle opone sus propias nociones: la de 'reciprocidad de las conciencias' y la de 'identidad heterogénea', indicando que su fuente está en *El banquete* de Platón, diálogo en el que se ve que la amabilidad del amante modifica al amado. Añade que eso le ha llevado a establecer una sinonimia entre la persona, la percepción de otro y el amor.

#### 8. La intersubjetividad en el "Remarque finale" de '*Intersubjectivité et ontologie*'

Este *Apéndice* es del año de la publicación del libro, 1974, por tanto, escrito en fecha muy tardía (dos años antes de la muerte del autor). En él Nédoncelle armoniza los dos sentidos de relación que ha empleado en los diversos artículos de este libro: "*la persona humana está efectivamente sometida a dos formas de relación: la una, que he llamado primordial, es la del ser, es decir, la de exterioridad en la que nos encontramos en tanto que criaturas... Pero esta relación perpetuamente primitiva está perpetuamente orientada hacia una comunión interpersonal por la génesis recíproca de las conciencias. Ahora bien, esta segunda forma de relación es una alteridad sin exterioridad, es el nosotros en su puridad, es constituyente de los existentes que reúne. Por tanto, hace falta vivir la relación a un doble nivel*", a saber, respecto del mundo y con referencia a los demás, lo cual equivale a decir que el hombre consta por naturaleza de dos aperturas, una inferior al universo y otra superior a las personas.

El que la persona sea constitutivamente relacional es tesis que Nédoncelle encontró en dos pensadores franceses: "*¿Diremos como Renouvier o Hamelin que la persona no puede ser comprendida sin la relación y que ella es el centro más significativo de las relaciones? Sí, ciertamente, pero, primeramente, dándonos cuenta de la anatomía compleja del mundo de la relación; y secundariamente evitando caer en*

la trampa que consiste en pensar la comunión interóntica en términos de comunicación ontológica. Si cometemos este error, seremos llevados por una consecuencia inevitable a las aporías clásicas del problema anglosajón de la interioridad o de la exterioridad de las relaciones... Porque no se puede absolutizar la comunicación sin renunciar a la persona y los estorbos que surgen entonces tienen el papel de advertirnos que la persona no es una cosa sino una vocación y una libertad". En suma, las relaciones personales son, como se ha adelantado, 'comuniones' personales, no meramente 'comunicaciones' externas.

Vocación, libertad, y también amor, porque este es lo más neurálgico de la comunión interpersonal. Es el que mayormente conforma el 'nosotros', pues "el nosotros tiene la densidad del amor y domina sus propias extensiones".

## 9. Conclusiones

Del estudio del tema de la intersubjetividad en las seis obras más antropológicas de Nédoncelle se pueden sacar las siguientes inferencias:

1. La persona humana es nativa o constitutivamente abierta a las demás personas.
2. La relación a las demás personas es doble: humana, que siempre es limitada; y divina, que puede ser completa. La relación al Otro divino sostiene la relación al otro humano: Dios es 'el origen de toda comunicabilidad'.
3. La relación personal es libre, cognoscente y amante.
4. La percepción del otro es solidaria de la percepción de sí.
5. El conocimiento de las demás personas no puede ser racional: ni objetivo (según objeto pensado) ni de cualquier otro tipo de conocer propio de la razón (por ejemplo, el analógico), sino superior a la razón. A ese conocer lo llama 'conciencia'.
6. Las acciones que más manifiestan nuestro ser personal son las que condensan mayor contenido moral. Lo superior en este plano es la *amistad*. El mejor medio lingüístico para manifestar la vinculación personal es el *diálogo*.

7. La 'causalidad intersubjetiva' debe ser entendida no según el modelo predicamental de la causalidad física, sino según el influjo personal libremente aceptado.
8. La 'reciprocidad de las conciencias' entre el 'yo' y el 'tú' conforma el 'nosotros'. Tal reciprocidad es posible porque toda persona es una 'identidad heterogénea', lo cual indica que cada una es distinta de las demás, pero que ninguna carece de dignidad personal.
9. En lo real existen dos tipos de relaciones compatibles entre sí. Una inferior: la *comunicación* del 'ser'; y otra superior: la *comunión* de las 'personas'.

## Bibliografía

- AAVV. (2002). *Ricoeur as another: the ethics of subjectivity*, Cohen, R. A. (ed.), New York, State University of New York.
- Antúñez, J. (2006). *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Astigarraga S., M.C. (1999). *La intersubjetividad trascendental y el problema del solipsismo en E. Husserl*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Buber, M. (1992). *On intersubjectivity and cultural creativity*, Chicago, Chicago University Press.
- De Beer, F. (1977). "L'êtré parmi nous. A propos d'Intersubjectivité et ontologie de M. Nédoncelle", *Revue des Sciences Religieuses*, 57, 148-168, publicado asimismo en *Études Franciscaines*, 26 (1976) 39-56.
- Dominic, A. J. (1988). *Self Realization and Intersubjectivity in Gabriel Marcel*, Pittsburgh, Roma, Urbaniana University Press.
- Fernández G., J. (S.f.). *Antropología dialéctica. Estatuto metafísico de la persona según Maurice Nédoncelle*, (Tesis Doctoral), Madrid, Universidad Complutense, Tomo II, Quinta Parte: 'Filosofía de la comunión personal', 794-1102.
- Fernández L. F.(2006). "Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer", *Anuario Filosófico*, XXXIX/1, 55-76.
- Fichte, J. G. (1993). *Para una filosofía de la intersubjetividad*, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.
- Flores P., A.E. (2006). *La intersubjetividad como manifestación de la existencia del ser del hombre en la filosofía de la vida de José Ortega y Gasset*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Philosophiae, 2006.

- Inerariti, D. (1985). *Praxis e intersubjetividad: La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, Eunsa.
- Iribarne, J. V. (1988). *La intersubjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, Argentina.
- Lostao, E. (2011). *La postmodernidad absoluta: intersubjetividad y ontología desde Totalidad e Infinito de Levinas*, Granada, Comares.
- Lucunde, M. (1994). *O problema da intersubjectividade em Maurice Nédoncelle. A intersubjetividade como constitutivo fundamental do personalismo*. Roma, Università Urbaniana.
- Mazzocchio, F. (2007). *Intersoggettività e discorso: ermeneutica e verità nel pensiero di Karl-Otto Apel*, Roma, Aracne.
- Milolo, S. (2006). *La personne dans la dynamique de la reciprocité*, Roma, Università Salesiana.
- Moreno, C. (1989). *La intención comunicativa: ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Kronos.
- Nakamura, F. R. (1973). *On the nature of the knowledge in the reciprocity of consciousness according to M. Nédoncelle*, (Tesis Doctoral), Roma, Universidad Gregoriana.
- Nedoncelle, M. (1957). *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*. 2a ed. Paris, Aubier.
- Nedoncelle, M. (1961). *Conscience et logos. Horizons et méthodes d'une philosophie personaliste*, Paris, L'Épi.
- Nedoncelle, M. (1963). *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*. Paris, Aubier.
- Nedoncelle, M. (1970). *Explorations personalistes*, Paris, Aubier.
- Nedoncelle, M. (1974). *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personaliste*, Louvain, Nauwelaerts.

- Nedoncelle, M. (1996). *La reciprocidad de las conciencias*. Madrid, Caparrós.
- Nguyen Van Chien. (1968). *La philosophie de l'amour et de la personne chez M. Nédoncelle*, (Tesis Doctoral), Lovaina, Universidad de Lovaina.
- Overgaard, S. (2007). *Wittgenstein and other minds: rethinking subjectivity and intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*, New York, Routledge.
- Riobó, M. (1988). *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, Pamplona, Eunsa.
- Valenziano, C. (1965). *Introduzione alla filosofia dell'amore di M. Nédoncelle*, Roma.
- Vazquez, J.L. (1977). *Del amor y la amistad, Platón-Nédoncelle*, Barcelona, Horeb.
- Victorinus, M. (1960). *Traité théologiques sur la Trinité*, Paris.
- Victorinus, M. (1996). *La importancia de la relación, Schelling-Nédoncelle*, Barcelona, Horeb.
- Zahavi, D. (2001). *Husserl and transcendental intersubjectivity: a response to the linguistic-pragmatic critique*, Athens, Ohio University Press.
- Zukauskas, J. P. (2007). *Love and Intersubjectivity: An Inquiry Into the Personalism of Max Scheler*, Montreal, Concordia University.

