Clásicos Básicos del Personalismo

nº6

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE MAURICE NEDONCELLE

J. L. Vázquez Borau

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE MAURICE NEDONCELLE

J. L. VAZQUEZ BORAU



Imprime: Tórculo Artes Gráficas S. L. Plaza de Mazarelos 14 - Baixo Santiago

DLG: C - 128/91

Impreso en Papel Reciclado

Edición para uso interno del I.E.M. Primera edición: Mayo de 1991 Segunda edición: Enero de 1992 INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER C/ Melilla 10, 8º D Tifno.: (91) 4731697

28005 - MADRID

INDICE

	PRESENTACION	
Α.	NOTAS BIOGRAFICAS Y PENSAMIENTO DEL AUTOR.	7
В.	SELECCION Y PRESENTACION DE TEXTOS POR ORDEN CRONOLOGICO	9
	1. La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 a nos jours	13
	2. La pensée religieuse de Dietrich Von Hügel	14
	3. Les leçons spirituelles du XIXe siècle	14
	4. La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne	15
	5. La philosophie religiéuse de Newman	17
	6. Newman, bienfacteur de deux Eglises	17
	7. Trois aspects du problème anglo-catholique au XVIIe. siècle	18
	8. De la fidelité	18
	9. Introduction à l'esthétique	19
	10. Newman, sermons universitaires. Introduction et commentaires	20
	11. Existe-t-il une philosophie chrétienne?	20
	12. Vers une philosophie de l'amour et de la personne	21

personnaliste	24
14. Prière humaine, prière divine	26
15. Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique.	26
16. Le chrétien appartient à deux mondes	27
17. Explorations Personalistes	28
18. Grupe et personne. Reflexion philosophique	30
19. Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste	31
20. Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences	35
BIBLIOGRAFIA DE MAURICE NEDONCELLE	37

29 Fauboury Waterel; 67000 Stranbury

2.6.76

MAURICE NÉDONCELLE

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DOYEN HONORAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Cher Collegue et ami,

for our heurens & sami for one any fait in exallent open see Veneguela et que vous voir le restour dans vote pags. Encore un vit merci form vote livre et pour les tris is fait le voi

anticles. I was as digit whit combain its

Conjoint un jett anticle van le femps, vans comendisme ne reparation entre la variere en la placemplie on la Alcologie, Resent deus un reprit le vitrulation interdiringenaire.

A vous affectivement

maining tranch

Querido colega y amigo:

Me complace saber que ha tenido usted una excelente estancia en Venezuela y que ya está de vuelta en su país. Muchas Gracias de nuevo por su libro y por los estractos tan grandes de sus artículos. Ya le he escrito cuánto me han interesado y hecho reflexionar.

Le adjunto un pequeño artículo sobre el tiempo, sin concordismo ni separación entre la ciencia y la filosofía o la teología, pero con un espíritu de estimulación interdisiplinar.

En España Carlos Diaz mantuvo un intenso contacto con M. Nedoncelle: Lamentablemente de toda su correspondencia sólo ha quedado esta tarjeta.

PRESENTACION

En este trabajo, después de introducir sucintamente al autor, pretendemos ofrecer, de una manera cronológica, algunos textos de Nédoncelle que puedan ser significativos de su universo intelectual y vital, gracias a la posibilidad que nos brinda el Instituto Emmanuel Mounier.

Desearía que la lectura de estas páginas produjese, como a mí mismo me ha ocurrido, admiración y sorpresa, pues Nédoncelle conmueve, lo que indica una gran interioridad y lucidez, matizada por sus años de magisterio y compromiso.

Agradezco a los jesuitas Fernando Manresa y a José M. Coll su ayuda. Al primero, por haberme llevado, de una manera inesperada, hacia el trato con este extraordinario autor, y al segundo por haberme facilitado el acceso a gran parte de la bibliografía de Nédoncelle, que se encuentra en la biblioteca del Centro Borja, en San Cugat del Vallés, Barcelona.

Dada la escasez bibliográfica de este autor en nuestra lengua, me ha parecido importante completar este pequeño trabajo con una extensa bibliografía, con el fin de poder acceder más facilmente a sus textos y remarcar, a simple vista de pájaro, la cantidad de magisterio impartido durante su vida, centrado principalmente sobre la persona y sus problemas más esenciales.





A. NOTAS BIOGRAFICAS Y PENSAMIENTO DE MAURICE NÉDONCELLE.

Maurice Nédoncelle nació en Roubaix el 30 de octubre de 1905. Estudió en París en el Seminario de San Sulpicio y en la Sorbona. Fue ordenado sacerdote en 1930. Profesor de filosofía en la Escuela Albert-de-Mun de 1930 a 1945, y profesor de filosofía en la Universidad Católica de Lille desde 1943 a 1945.

Doctor en Filosofía en mayo de 1935 por la Sorbona con su tesis La pensée religieuse de Friedrich Von Hügel. En febrero de 1943 es nombrado Doctor en Letras, defendiendo en la Sorbona su tesis fundamental La réciprocité des consciences, presentando como tesis secundaria La philosophie religieuse en Grande Bretagne.

En 1945 es nombrado profesor de Teología Fundamental en la Facultad Católica de la Universidad de Estrasburgo, donde fue decano de la Facultad de Teología de 1956 a 1966.

En 1946 consiguió el Doctorado en Teología en Estrasburgo con el estudio La philosophie religieuse de Newman.

Desde la publicación La Réciprocité des Consciences, M.Nédoncelle se ha impuesto, dentro de la corriente personalista, como un maestro de la intersubjetividad.

Fue un ecumenista decidido, espíritu generoso, amical y fraterno. Murió en 1976, dejando una obra importante, llena de erudición y reflexión personal.

M. Nédoncelle descubrió de joven a la persona como raíz de su pensamiento y de su vida. Sin dejar de profundizar en esto, si en su etapa de juventud vio en la persona una realidad individual que intenta construir un Voluntarismo Idealista (1927), renunció pronto a esta concepción donde el yo no sale de sí mismo, creando generosamente y gratultamente la realidad. Su itinerario le condujo progresivamente a la afirmación de la reciprocidad primera y fundamental de las conciencias. La filosofía de la persona es una filosofía de la intersubjetividad. El principio personalista es común a todos los hombres. Comprender esto es comprender que hay convergencia entre el amor, la libertad y la eternidad de las personas. Esto responde a un deseo universal y profundo: el lazo fraterno entre los sujetos humanos.

Por otra parte profesa en Personne humaine et nature (1944) un anti-ontologismo agresivo. Pero poco a poco restablece una metafísica del ser y de la nada, en un sentido muy diferente que Heidegger. Anuncia su cambio en el prefacio de una reedición de la obra citada en 1963, y lo realiza en sus Explorations personnalistes de 1970 y después en Intersubjectivité et ontologie de 1974.



El método de M. Nédoncelle parte siempre de la realidad, de lo concreto. Desde la noción del ser no podemos conocer los existentes; es conociendo los existentes como nos elevamos al ser.

Toda su existencia parece marcada por una palabra: LA FIDELIDAD, que fue uno de los temas de su reflexión filosófica.

Como todos los grandes filósofos no tuvo más que un tema. O más exactamente, fue el tema de la intersubjetividad el que no cesó de profundizar. En todo el problema de la relación contempla siempre nuestro autor el aspecto personal y el aspecto institucional. La familia es el nombre de la institución para la relación personal diádica. Viene después la relación yo-nosotros, o sea, el grupo. Ahí tiene lugar un descenso de la relación personal y un aumento de la relación institucional, hasta tal punto que la relación yo-grupo en vez de ser relación yo-comunidad, yo-nosotros, se convierte en relación yo-ellos. sumida en el anonimato. Relación indirecta, jurídica, formal, institucional sin contenido personal. Esta es la relación que se deteriora con la civilización moderna, una sociedad de anonimato. Las sociedades y los grupos modernos se convierten, con frecuencia, en demoledores de la persona singular y en destructores de su significación. No se dan cuenta de que su función y legitimación consiste en administrar el todo existente en favor y en provecho de cada persona, y esto incumbe a todos los miembros del grupo y no sólo a sus jefes o representantes. El amor, como lazo de unión entre el yo y el nosotros, se ve paulatinamente desplazado por la institución y la norma, que en vez de unir a las personas, las separa y las mediatiza.

Para Nédoncelle, la reciprocidad es un viaje del yo hacia el tú. Un viaje, sin embargo, de ida y vuelta. En dicho viaje, la categoría trascendental es la relación, que se reviste bajo la forma de nosotros, unidos por el amor. Pero, como la persona no está jamás completamente hecha, tiene ante sí un programa: buscar llegar a ser, haciendo llegar a ser a otro yo. Por esto Nédoncelle encuentra la explicación de la aparición y la consolidación final de nuestras personas en la trascendencia divina. Reflexionar sobre las implicaciones del amor humano es disponerse, por analogía, a descubrir algo de la esencia de Dios. El inseguro destino de las reciprocidades humanas nos lleva mucho más allá de nosotros mismos y nos deja entrever que todo ser está ya sometido a una Caridad vigilante y eternamente victoriosa. Así, Nédoncelle, de una manera inductiva, deduce de la misma caducidad que en el encuentro interpersonal se produce la existencia de Dios. Solo en un Dios personal que nos quiera, el orden de las personas encontrará una plenitud de realización. Ese Tú divino es, de este modo, el yo ideal de todos los yoes ideales habidos y por haber.

Así pues, dentro de la corriente personalista, encontramos en Nédoncelle una actitud contemplativa que adopta la forma de una fenomenología y una metafísica de la persona, prestando especial atención a la estructua básica de la conciencia humana, tal como se expresa en la relación yo-tú en su referencia y significación religiosas. Mounier situaba a Nédoncelle en la vertiente existencialista del personalismo, pero no en un existencialismo marcado por la preocupación política o sociológica, sino en un existencialismo metafísico, preocupado por elucidar a nivel profundo el comportamiento de los existen-

tes, los hombres. Podríamos situar a nuestro autor dentro de la corriente "platónico-agustiniana".





B. SELECCION Y PRESENTACION DE TEXTOS POR ORDEN CRONOLOGICO

1. La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 a nos jours, París, 1934.

Nédoncelle fue un filósofo que en ocasiones fue historiador. Historiador del cristianismo, y más concretamente del cristianismo inglés. ¿De dónde le vino esta inclinación? ¿Nédoncelle llegó a Newman por Inglaterra o a partir de Newman ha descubierto el pensamiento y la cultura inglesa?. Solo él nos lo podía decir.

Nédoncelle se pregunta si, y en qué sentido, según la fe católica, un anglicano, en tanto que individuo, forma parte del cuerpo místico de Jesucristo, que es la Iglesia. Enseguida extiende la cuestión a la comunidad anglicana. Sobre el primer punto su respuesta es afirmativa: el criterio para pertenecer al cuerpo místico es la sinceridad de la fe, aunque ésta no sea la fe romana. La segunda parte es más complicada. Después de analizar las razones que llevan a una respuesta negativa, las rechaza pacientemente. Su punto de vista es estrictamente católico: Solo hay una Iglesia verdadera. Pero continúa razonando así:

"Mirando esta institución única querida por Jesús, estamos tentados de considerar a la Iglesia Anglicana como una institución de orden natural. Pero la naturaleza está trabajada por la gracia. Y esto es verdad sobre todo para una comunidad cristiana disidente. Hay que ir más lejos. Diría que la Iglesia Anglicana, desde esta perspectiva, es de orden transnatural. Ella está llena de virtualidades y de invenciones en las que se prolonga la acción de la Iglesia". (Pág. 667)

Recordando que en filosofía y en teología existe la categoría del presentimiento, dice Nédoncelle que "presentir no es ver, pero no es ignorar. La Iglesia Anglicana ha sido siempre el vehículo de varios presentimientos católicos" (Pág. 668). Y llega a esta constatación: "Aunque no tengan la sucesión apostólica que las Iglesias ortodoxas han conservado, el anglicanismo parece más vivo en presentimientos, casi fraternal con nuestra civilización católica, pues está más mezclado con nuestra historia occidental" (Pág 669).



2. La pensée religieuse de Dietrich Von Hügel, París, 1936.

En 1936, diez años antes de su tesis sobre Newman, Nédoncelle presentó en la Sorbona, como doctorado de Universidad, un estudio sobre **El pensamiento de Von Hügel** (1852-1925).

Von Hügel no precede a Newman sino que lo completa. Von Hügel vivió una existencia tranquila. Su único trabajo fue el ejercicio de pensar, particularmente del pensamiento aplicado al catolicismo. Su vocación era universal, razón por la cual se sentía católico. El no sufrió como Newman ruptura, pues pasó su vida profundizando. Era a la vez austríaco, italiano e inglés. Se comprende que su estilo fuese casi germánico. Tenía cultura enciclopédica. Conocía el pensamiento filosófico y teológico y, al mismo tiempo, se interesaba apasionadamente por la modernidad.

Von Hügel tuvo por director de conciencia un "Cura de Ars" normando, vicario de la parroquia de San Agustín: el padre Huvelin, al que debemos la vocación del P. Foucauld. Huvelin guió al barón de Hügel por un camino inverso: no al desierto como a Carlos de Foucauld, sino a la libertad en medio del mundo, al de la soledad de espíritu. Otro género de purgatorio.

Nédoncelle en este libro remarca un concepto muy querido de Hügel en su teología filosófica: el de la simultaneidad. Dios no es tanto para él el Eterno como el Simultáneo.

Para Hügel no hay que oponer el pasado y el futuro como el antes y el después. El pasado y el futuro son dos funciones indisociables, y casi simultáneas, del ser consciente. Mientras vivimos nuestra existencia terrena, somos memoria y anticipación, avanzando a veces lentamente, otras con rapidez, hacia la *vida eterna*, que es la simultaneidad en su plenitud, la cual durante nuestra vida presente es anuncio, imagen y preparación. Pues lo que llamamos la "existencia en el tiempo" no es ni el tiempo espacial de los relojes, ni una duración cambiante imprevisible, ni la dialéctica lógica de Hegel ni de Marx, ni la duración descompuesta, aspirada por la nada, de Heidegger. No es la presencia de la simultaneidad infinita en el desarrollo finito; es la alianza entre mi yo superficial tan mortal y mi yo profundo casi inmóvil ya.

Por el ejercicio de la memoria profunda, se trata de ser por anticipación lo que nosotros somos actualmente en el presente divino, que es la memoria de Dios. En la eternidad, esta memoria será una memoria pura, total. Von Hügel encuentra la analogía entre la vida presente y la vida futura. El infierno, el purgatorio, el cielo, no le parecen sólo lugares sino estados, fases de la vida espiritual.

3. Les leçons spirituelles du XIXe siècle, París, 1938.

Resaltamos, simplemente aquí, una cita de Nédoncelle sobre la amistad, considerándola la díada más perfecta y el amor más grande que pueden tener las personas:

"Es la amistad la que salva de la caducidad a los otros amores. Por esto es el más puro de los sentimientos humanos y el más profundo: conviene a todas las edades; es independiente de las condiciones sociales; tiende a penetrar completamente a aquellos que une, porque se dirige con una voluntad recíproca y generosa hacia el bien" (Pág. 130).

4. La reciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne, París, 1942.

La reciprocidad es el hecho más radical y privilegiado del personalismo y de la metafísica de Nédoncelle, quien ha querido poner bajo esta expresión toda su filosofía personalista. Su tesis doctoral en París, publicada después en la colección "Philosophie de l'Esprit", fundada por Lavalle y Le Senne, lleva por título Reciprocité des consciences. Es la obra que le ha consagrado como promotor de dicha filosofía y que responde a su proyecto de acometer la metafísica de la persona desde la reciprocidad, y no desde el "cogito" aislado como venía siendo habitual.

La comunión como proceso personal hay que defenderla y rescatarla de cualquier tipo de sociología colectiva:

"La reunión social no produce jamás por ella misma la comunión personal. La comunión personal no puede ser confundida con las formas sociales de la conciencia colectiva, que están todas viciadas por la exterioridad natural" (Pág. 13).

En el ser está la reciprocidad como en estado naciente:

"Es suficiente, a veces, un cruce de miradas, una palabra o un servicio intercambiado, para que dos seres sepan inmediatamente que existe entre ellos una especie de comunidad metafísica y que, a través de la mediación de cualidades, descubren una solidaridad de sus esencias personales. Es así, en su estado naciente, como hay que entender la reciprocidad, cualquiera que sea el resultado posterior en el desarrollo de la vida personal" (Pág. 17).

Para Nédoncelle existimos en cuanto reciprocidad, que no es solo relación, sino principio de nuestra existencia personal. Tanto soy en cuanto recibo, acepto el ser que tengo y que a su vez doy y entrego a los demás. Esto tiene lugar en el amor. Existimos como comunidad de espíritus, de conciencia. La génesis de mi persona comienza allí donde descubro, veo y amo la conciencia del otro; ésta es la pregunta fundamental en el personalismo:

"Las conciencias no se exigen nada y no agradecen nada, si no es la conciencia de ser una en la otra y una para la otra. No es que el yo deje de existir él mismo, pero con la llegada del tú, él deja de ser el centro autosuficiente y no existe sino para el otro" (Pág. 17).

La reciprocidad comienza en el conocimiento del otro. Conociendo al otro le conozco a él y me conozco a mí mejor. Y el otro, al conocerme a mí se conoce a sí mismo mejor. Dejarse conocer y amar es igualmente una forma de conocerse y amarse. Por tanto, volvemos al principio fundamental del personalismo: la reciprocidad, la interpersonalidad, es la forma de todas las actividades de la conciencia personal:

"La experiencia de la reciprocidad no es un efecto, un fenómeno perdido en la cadena de otros fenómenos; ella es, por el contrario, una causa de *identidad personal* y se difunde en los intervalos mismos de donde ella parecía ausente. En vano se busca el momento en que ella comenzó a existir y el momento en que el amor era solo unilateral, porque viene dado como un orden oculto que se entreabre sin que la persona sea su origen aparte. El tiene una duración eterna" (Pág. 23).

La reciprocidad constituye la identidad de la persona frente a la naturaleza, porque nos está demostrando que la persona tiene su origen en la relación eterna con una conclencia trascendente, más allá de la naturaleza, que crea, sostiene, allenta reciprocamente toda conclencia personal, que lo es por ella y lo será continuamente:

"La reciprocidad amante se acompaña de una conciencia de eternidad, en el sentido de que ella es capaz de colorear el resto de las experiencia psicológicas y de unificarlas, mientras que el resto de las experiencias no puede ni engendrar ni alterar la reciprocidad. Por lo demás, ella no es efecto, sino causa de la identidad personal" (Pág. 22).

El amor es lo más común, es decir, la máxima comunión entre dos personas:

"Pues el amor no es obra de uno o de otro de los extremos que él une; ellos le perciben y le forman como el ser de su ser. Ellos son percibidos mutuamente y ninguno de los dos sabe de dónde ha venido o a dónde va. Es posible que su presencia haya sido provocada, en apariencia, por un hecho extraño, o por un deseo confuso o por un encuentro de aspiraciones espirituales; eso si no es el conflicto e incluso el odio el que hace surgir de repente. Pero cuando él ha surgido, todas estas causas no parecen haber sido más que ocasiones. El efecto hacia el que ellas tienden es desproporcionado y trascendente" (Pág. 22).

La comunión interpersonal traspasa el tiempo y se convierte en liberación del tiempo y de la naturaleza misma:

"La comunión personal priva al porvenir de su posibilidad de sorpresa. Más genéricamente la comunión implica además la conciencia de una liberación recíproca. La comunión transforma los tiempos, porque ella recoge e ilumina la conciencia y la hace cambiar de ritmo. El pasado solitario y hasta oscuro del yo, antes del encuentro con el tú, se hace inteligible por un efecto retroactivo" (Págs. 23-24).

Estar en comunión significa tener conciencia del otro como una singularidad:

"Es en el amor donde se encuentra la comunión. Mientras que la participación natural se refiere a la cualidad y a los atributos, mientras que la asimilación equivale a la desaparición de la naturaleza en el yo, la comunión se establece entre dos personas. Comunión es tener conciencia del otro como una singularidad y al mismo tiempo tener conciencia de nuestra identidad con él. No se comprende absolutamente nada de la percepción del otro, si se niega uno a reconocer, por una parte, que la relación de alteridad en-

tre el yo y el tú es fundamental, y, por otra parte, que el yo está puesto, en cierta manera, como identificación con el tú" (Pág. 39).

Finalmente afirma que en la comunión se realiza claramente la estructura de la personalidad:

"El otro no es un límite del yo, sino una fuente para el yo" (Pág. 67).

5. La philosophie religieuse de Newman, Strasbourg, 1946.

6. Newman, bienfacteur de deux Eglises, Strasbourg, 1947.

Newman, a los cuarenta y cinco años de edad, dejó la Iglesia Anglicana, de la que era jefe espiritual, para entrar en la Iglesia Romana, el 8 de Octubre de 1945. La razón que dió es que no veía "corrupción" en la Iglesia, sino "desarrollo" del Evangelio.

Jean Guitton, al hablar de Maurice Nédoncelle como lector de Newman en La pensé philosophique et religieuse de M. Nédoncelle, Tequí, París, 1970, pág. 10, dice que nuestro autor "tenía con Newman muchas afinidades: la prudencia, la delicadeza, la intimidad, la profundidad y no sé qué delicadeza latente. Pero se puede decir que ni él ni yo, no conseguimos introducir a Newman en Francia o en la Universidad. La publicación de las obras de Newman, que él dirigía en Desclée-de-Brouwer, fue interrumpida por falta de público"

Para comprender el "genio" que fue Newman, Nédoncelle dice que nos podemos hacer dos preguntas: a) ¿Era un hombre normal o enfermo?; b) ¿Era un filósofo o un amateur?. Nédoncelle lo defiende de las dos acusaciones.

Ante la primera pregunta, Nédoncelle reconoce que Newman tenía una gran sensibilidad, pero lo defiende, después de constatar, por los que han estudiado a los místicos, que una cierta dislocación íntima es favorable a la eclosión de los dones supremos. Newman, frente a la conversión repentina del metodismo y a la justificación intemporal de los luteranos, propone la noción de una santificación larga y difícil, de una conversión lenta y gradual, de un desarrollo purificador que continúa en el más allá, hasta conseguir que el alma sea digna de su gloria.

En cuanto a la segunda pregunta, Nédoncelle defiende a Newman, pues en el momento de la gran metafísica alemana, quiso ignorarla para guardar su inocencia, para ser el mismo y no recibir influencias. Newman, para alimentar su genio, tenía necesidad de limitar las informaciones contemporáneas. Newman no fue un filósofo de tipo universitario ni un profesor, pero se reservó para la tarea principal: El pensamiento.

7. Trois aspects du problème anglo-catholique au XVIIe. siecle, París, 1951.

Nédoncelle, para estudiar el problema anglo-católico, retrocede al siglo XVII, con el siguiente objetivo:

"Estudiar algunos aspectos del irenismo inglés de esta época. Estos anuncian ciertas formas de anglo-catolicismo del siglo XIX, que constituyen, a veces, la prehistoria" (Pág. 5).

8. De la fidelité, París, 1953.

Nédoncelle piensa que la persona se realiza por la FIDELIDAD:

"Nadle puede vivir como hombre sin Intentar unificar su ser; nadie puede unificar su ser sin hacer un acto de fe, es decir, sin escoger un principio que oriente y complete sus deseos, más allá de su particularidad y de su incoherencia. La necesidad de absoluto y de universalidad están en el origen de la fe así comprendida y ésta nos hace amar lo que tenemos que ser o lo que podemos llegar a ser" (Pág. 191).

"La dispersión del espacio y del tiempo es ciertamente una condición de la fidelidad terrestre. El rol de la fidelidad es invertir el tiempo para realizar a la persona. Al movimiento de deriva que nos impone la naturaleza, ella substituye la continuidad eterna y la iniciativa irremplazable que nos propone nuestra vocación. O, mejor, ella transforma los ritmos. De una acontecimiento que nos envuelve, ella saca un recuerdo que permanece; de un obstáculo que nos frena, ella saca un trampolín que nos eleva. Ella tiene por función salvar el encuentro espacial durante nuestra duración y, en este sentido, de temporalizar el espacio; además, reunir nuestra historia en un valor permanente y eternizar así el tiempo" (Pág. 193).

"La lógica personal de la fidelidad no se opone a la lógica impersonal de las ideas, ya que la exige y la engloba. Es más justo decir que la sobrepasa purificándola. Por estoel principlo que la guía no es solamente la razón, sino la fe" (Pág. 194).

"Es en Dios donde situamos la fidelidad, puesto que solo Él es capaz de sostener la pretensión de nuestros compromisos y de desarrollar nuestras personas" (Pág. 194).

"Solamente creyendo en la autoridad de los otros seres podré unificar mi ser; solamente remitiéndome a su percepción y a su exigencia seré dignode mi vocación. Creer en ellos, perderme en ellos, es encontrarme. Ser fiel a su fidelidad, es el único medio que tengo de conducir mi persona en mi conciencia y de ofrecer a cambio el mismo servicio luminoso" (Pág. 195).

Nédoncelle, llegado este punto de su exposición, habla de la significación metafísica de la fidelidad:

"Realizando el orden personal, ella contribuye al conocimiento de nuestro ser absoluto y llega a ser un elemento de este ser. Por ella pueden reconciliarse dos concepcio-

nes del mundo que parecen igualmente plausibles, pero que se excluirían sin ella. En la primera de estas dos perspectivas, la creación no es más que una serie de etapas donde la más reciente eclipsa a las anteriores: el presente, el instante presente, es lo que cuenta; el resto está hecho de fantasmas. En la segunda perspectiva, al contrario, la realidad comporta una serie de niveles que son eternos, aunque no sean todos actuales o tengan el mismo valor, pues todos se reunen en una forma suficiente" (Pág. 197).

"¿Pero quién sabe si el sentido de la creación no será descubiento, o más bien efectuado, por una sabiduría que sobrepasa las sabidurías y que se confundiría con el espíritu de la fidelidad misma? En esta hipótesis, ésta tendría por función hacer converger lo múltiple en lo uno" (Pág. 198).

9. Introduction à l'esthétique, París, 1953.

De este libro, destacamos la opinión de Nédoncelle sobre en qué consiste la huella del autor en su obra:

"No existe una auténtica obra de arte sin una fuerte personalidad de base, sin una tensión creadora y una expulsión fecunda. Así, entre la obra y el autor hay, evidentemente, una relación profunda. No se trata de un parecido, sino de una filiación, que nos obliga a examinar en qué consiste la marca del autor en su obra" (Págs. 63-64).

"En algunos casos no es más que la plasmación de una escuela o de una época: el autor no ha sido más que un eco. Sin embargo, en la medida en que el autor es genial, sobrepasa las influencias a las que está sometido y encuentra, pese a esto, una ocasión para ser él mismo" (Pág. 64).

"El estilo de un maestro tiende a estereotiparse, como se puede apreciar en las cadencias de Bach, pero esta firma no asegura la grandeza del maestro, es más bien una flaqueza. La verdadera presencia del creador en su criatura es más sutil: no se localiza en una estructura o en un ritmo determinado. No es otra cosa que una pura presencia espiritual: la obra y el autor coinciden, si bien al mirar la primera percibo por transparencia al autor... Por un lado, la obra es el autor, en tanto que ella es su voluntad y esta voluntad ha podido engendrarla. Por otro lado, la obra es también en sí y por ella misma, en la medida en que ha tomado cuerpo gracias al querer del artista. Del creador a la creatura hay a la vez una relación de continuidad y una relación de contraste o de originalidad. Lo uno no impide lo otro. Cuando el artista se ha volcado completamente en su acto creador, la obra puede separarse de él y existir a parte. Cuando la identidad se produce, tenemos un nacimiento objetivo y en la nueva obra reside la pura presencia paterna" (Pág. 65).

10. Newman, sermons universitaires. Introduction et commentaires, París, 1955.

Nédoncelle en este libro introduce y comenta los sermones que Newman realizó a los universitarios. Simplemente de esta obra quisiéramos resaltar el himno que Newman hace a la filosofía, en el Sermon XIV, donde la define como " el conocimiento no de las cosas en general, sino de las cosas en sus relaciones. Es el poder de poner cada cosa en su verdadero sitio en un sistema universal; de comprender los diversos aspectos de cada una de sus partes y su valor exacto; de ir hasta el origen de cada una y descender hasta su término; de preveer las tendencias divergentes viendo cómo se contraponen... Así, esta imagen del todo resulta como un espíritu que invade y penetra las partes, dándolas un sentido único y preciso". Se comprende fácilmente que Nédoncelle compartiese esta definición. Este texto nos da pie para comentar la siguiente obra de Nédoncelle planteada en forma de pregunta.

11. Existe-t-il une philosophie chrétienne?, París, 1956.

Nédoncelle introduce el tema de su pregunta diciendo:

"Si un filósofo es cristiano, no tiene que avergonzarse de ello. Pero si se oye decir: Tiene usted una filosofía cristiana, es posible que se sienta mediocremente halagado, si no prodigiosamente desazonado. Pues, ¿no se le declara, o poco menos: No es usted un filósofo en el estricto sentido de la palabra, apela a su religión para dar un pequeño impulso a sus razones? Tiene usted ciertas pretensiones, señor; pero no le faltarán diligencia o cualidades?.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas y no basta con una insinuación o una burla para ponerlas en su lugar. K. Jaspers, en su libro La foi philosophique, París, 1953, pág 129 dice que 'la Biblia y la tradición bíblica son una de las bases de nuestra filosofía... La investigación filosófica en Occidente, reconózcase o no, se hace siempre con la Biblia, hasta cuando se la combate '. Esta verificación es evidente y hace que tengamos el problema planteado" (Pág. 7).

Nédoncelle afirma, en las conclusiones del libro, que, desde Justino hasta nuestros días, la filosofía cristiana ha sido concebida de forma muy variada, pero:

"La dignidad de la razón es poder poner en contacto todos los órdenes y pertenecer a todos ellos; su debilidad está en no poder acabar ninguno. Nutrida con los jugos más diversos, la razón es compleja. Así no se puede asombrar uno de que la misma palabra haya servido para designar, ya sea cada uno de nuestros espíritus, ya sea la armonía de todos los espíritus, ya sea, por último, el Verbo, que es la norma. Pero en los tres casos la razón expresa la presencia velada o la llamada de una realidad absoluta. Humana o divina, progresiva o inmutable, manifiesta, por la ambiguedad misma de su sentido, que nada está aislado en el universo de las conciencias personales y que nada está desprovisto de más allá en el conocimiento terreno" (Pág. 156).

12. Vers une philosophie de l'amour et de la personne, París, 1957.

La Filosofía del amor es constitutiva de su antropología de la comunicación personal. No hay ser sin amor. No hay ser personal sin amor. No hay comunidad sin amor. El amor es pues la estructura fundamental, la relación primordial del ser, de la persona y de la comunidad.

Una de las ideas directrices de este estudio es que el amor procede de las personas y se dirige a ellas. Cuando toma otras formas no es completo y se busca todavía.

a) El amor como voluntad de promoción:

"El yo que ama quiere, ante todo, la existencia del tú. Quiere, además, el desarrollo autónomo de ese tú y , si es posible, que se efectue con relación al valor entrevisto por mí para él. Toda otra actitud es una parada tímida ante el umbral del templo; o es, también, una complacencia egoísta ante el espejo. No hay amor proplamente dicho si no es entre dos y si el yo no va al encuentro del otro a fin de poseerle a título tan real como sea posible: no como un objeto de espectáculo a contemplar sino como una existencia interior y como una subjetividad perfecta" (Pág. 15).

b) El amor como dialéctica de transformación personal.

Ha sido el personalismo quien ha denunciado las falsas filosofías del amor y de la comunión, basadas en dialécticas incompletas:

"Sartre está decidido a definir el amor por la posesión más bien que por la promoción. Estos dos términos no son ya iguales en su doctrina. Es por esto por lo que me pregunto si, a pesar de las apariencias, su doctrina es sobre el amor o de sucedáneos del amor... Para decidir sobre ello es a toda su metafísica de la conciencia a la que hay que juzgar, y a la cual opondría, por mi parte, otra metafísica... Poniendo el enfrentamiento como fórmula fundamental de las relaciones concretas con el otro, él pone, a priori, todaforma de intersubjetividad bajo el signo de la amenaza, y decide de antemano que la continuidad de las conciencias es imposible" (Págs. 61-62).

c) Niveles de reciprocidad en el amor.

Reciprocidad en el amor equivale a comunión o comunidad de los espíritus que Nédoncelle describe así:

"En fin, la reciprocidad es completa cuando el amado quiere, a su vez, mi promoción y se vuelve hacia mi con la misma intención que a mi me lleva hacia él, es decir, tomando como meta de su actividad mi expansión personal. En este momento se constituye el círculo del amor" (Pág. 31).

d) El amor y la razón personalista.

El amor sería la coincidencia de los universos del yo con los universos del tú y del nosotros. Porque el tú es un yo universalizado por el amor-comunión como primera manifestación. No es un yo centrado en mi, sino centrado en ti, preocupado por ti, donde, por el amor y la reciprocidad, yo soy tú y tú eres yo, en unidad interpersonal y en intercamblo de identidad:

"El viaje del amado no estará terminado más que cuando se vuelva a cerrar en el yo, después de haber englobado, de alguna manera, el universo de los otros yo. Incluso en los casos más meritorios, donde una distancia física es moralmente indispensable en la obra amorosa, el amante quiere, de manera implícita, que el amado, procediendo de sí mismo, termine por converger en él mismo" (Pág. 33).

e) Equivocos del tema del amor...

La existencia es ya amor por sí misma. Pero el amor-en-sí-a-sí, equivalente a la conciencia de sí, lleva implícito el amor a los demás. Este es ya un amor personal, o sea, universalizable y trascendente al sí de la conciencia, cuya primera consecuencia es el amor al tú como manifestación de la conciencia del otro que hay en mí. Por consiguiente, dice Nédoncelle:

"El amor de sí no es, necesariamente, un egoismo. El debe desembocar en la abnegación y está implicado en ella. Los dos caminos son aparentemente opuestos, pero en realidad son complementarios. En principio son inseparables" (Pág. 34).

f) Amor-Comunidad-Institución.

En la sociedad actual hay que introducir la cultura del amor, la civilización de la persona, la convivencia y compenetración de los espíritus por el amor, a los que tienen que servir estructuras, leyes, modelos antropológicos y económicos de la existencia interpersonal:

"Una intervención del orden personal en los ciclos de la sociedad natural modifica profundamente la forma del progreso humano. Éste, cuando se le considera como espontaneidad vital de la evolución, procede por ascensión y por decadencia. Pero la civilización que procede de una acción inteligente es simultáneamente, por una parte, más precaria, pues deja de ser impulso fatal, y, por otra, más capaz de expansión indefinida, pues el espíritu divisa desde ella directamente una meta eterna. El proceso cíclico de la vida viene sustituido por una posibilidad de continuo mejoramiento, que es inherente a la civilización humana, y manifiesta la superioridad de la comunidad racional sobre la comunidad instintiva... La persona está siempre por encima y más allá de la sociedad natural; ella no tiene nunca, como meta, esta sociedad. Pero se sirve de la civilización como de un medio para hacer nacer nuevos valores personales donde se expresen sus ac-

tos comunitarios. Cuando, además de una obra del yo en la sociedad, hace acto de presencia la obra amante de un 'nosotros', entonces lo que se ha dicho sobre el valor supremo de la conciencia es todavía más verdadero: el amor, súbitamente, da a la sociedad más que recibe de ella e Intenta penetrarla para beneficio de las personas" (Págs. 70-71).

g) Realismo trágico del valor de los grupos y el amor como posibilidad de unir moralmente a todos los hombres.

Si bien Nédoncelle describe maravillosamente el deslizamiento de la díada a la tríada etc., con un trágico realismo, esto no quiere decir que para nuestro autor los grupos sean un fracaso para la persona, pues si bien el grupo nunca podrá ser como la relación interpersonal, el amor es el lazo de unión de todo nuestro entramado social, y la experiencia interpersonal debe ayudarnos a sabernos situar de manera distinta y creadora en la sociedad:

"Yo entiendo una comunidad en que tres, cuatro... conciencias personales son simultáneamente traslúcidas las unas para con las otras, de tal modo que cada una se vuelve amorosamente hacia las otras como si no fuesen más que una, y recibe de ellas una atención igual y simultánea. La tríada tiene por fórmula a-b, a-c, b-c; parece que la comunidad familiar nos proporciona el tipo elemental, pero ¿quién puede sostener que el padre, la madre, el hijo, sean capaces de pensar cada uno a los otros dos y al mismo tiempo, sin que se desdibuje uno de los tres?. Dos seres pueden unirse personalmente en la devoción que tienen por un tercero; la díada acompañada de un "para él" es frecuente. ¿Pero el tercero se vuelve entonces hacia los otros dos con la misma finura de percepción distinta y sin pérdida de contacto?. Esta repartición, si se produce, y si implica verdaderamente un querer la promoción mutua, es ciertamente muy inestable. O bien se obtiene un paso rápido y alterno de una díada a otra, o bien la tríada desciende por debajo del nivel personal, y se degrada en una impresión de comunidad confusa, como el sentimiento de equipo o de grupo. Es entonces la idea de un papel común que puede religar a los miembros del grupo, no siendo ya sus voes ellos mismos. El nosotros subjetivo es substituido por la representación del otro o de los otros, es decir, por un nosotros objetivo. Es por la mediación del nosotros objetivo y el deslizamiento de una díada a otra como el amor quarda su posibilidad de unir moralmente a todos los hombres pese a su discontinuidad y según las exigencias que contiene ya la relación sincera de los amantes" (Págs. 45-47).

h) La persona por encima de la sociedad natural:

"La persona está siempre por encima y más allá de la sociedad natural; no tiene por fin nunca esta sociedad, pero se sirve de la civilización como de un medio... La filosofía de Hegel, que subordina las conciencias humanas a la nación o al Estado, contradice el orden de los valores implicado en una filosofía del amor personal" (Pág. 70).

i) El movimiento o espíritu personalista según Nèdoncelle:

"La sabiduría consiste en no esperar demasiado de la vida colectiva, por estar demasiado próxima a los sobresaltos de la naturaleza y ser indigente espiritualmente. Conserva o trasmite ciertas iniciativas personales gracias a las cuales se forma penosamente una civilización; pero demasiado frecuentemente las degrada... Es verdad que la ilusión de poder moderar la sociedad según el querer humano en el corto espacio de una generación es muy tenaz en el hombre; pero no deja de ser una ilusión. Si el personalismo no puede ser patrón de ningún partido, puede suscitar un espíritu de equipo entre individuos que pertenecen a vertientes diferentes de una misma organización económica o social... El espíritu personalista consiste en descubrir sin cesar los conductos gracias a los cuales la acción del hombre sobre las cosas no se opone ya a la puesta en valor del hombre por el hombre. El papel urgente consiste en trabajar en esto, en lugar de ceder a la borrachera de las técnicas... Tal movimiento no se acaba, pero puede estimarse que merece la pena recomenzar continuamente" (Pág. 266).

13. Conscience et logos. Horizons etméthode d'une philosophie personnaliste, París, 1961.

Nédoncelle une a la persona las relaciones interpersonales y el amor humano partiendo de un postulado indemostrable, el de *la reciprocidad de las conciencias*:

"Parto de un hecho privilegiado que, después de analizarlo, aparecerá como más que un hecho priviligiado, ya que es una especie de llave universal: es la existencia de una relación de amor entre las conciencias, gracias a la cual se manifiesta la naturaleza de la persona. En el amor existe una voluntad de promoción mutua, un deseo de ayudar al otro en una prospectiva universal, poseerse para darse, no aislarse sino establecer un orden de todos los sujetos con uno, encontrando el propio desarrollo. Así la relación fundamental de dos consciencias, lo que se puede llamar una díada, conduce a descubrir y a definir la naturaleza personal en lo que tiene de esencial" (Págs. 8-9).

Nédoncelle pasa a describirlos rasgos generales de su concepción o método personalista:

"¿Qué significa la etiqueta personalista? Si nuestra conciencia personal no fuese más que una mentira, si, en otros términos, el fondo de la realidad no tuviese nada que ver con las personas, no cabría hablar de personalismo. Profesar sinceramente el personalismo es tener ya de entrada a la persona por algo importante en la estructura del mundo. Con mayor razón se podrá declarar uno personalista si estima que las personas son los únicos seres reales... No podemos en buena lógica reclamar el respeto de la persona humana en la acción moral y en la organización de la sociedad sin estar primero convencidos de que la persona es un aspecto fundamental de la realidad" (Pág. 7).

Pero la persona no está jamás completamente hecha. Tiene ante sí un programa: buscar llegar a ser, haciendo llegar a ser a otro yo. Por esto, Nédoncelle encuentra la ex-

plicación de la aparición y la consolidación final de nuestras personas en la trascendencia divina. Reflexionar sobre las implicaciones del amor humano es disponerse, por analogía, a descubrir algo de la esencia de Dios. El inseguro destino de las reciprocidades humanas nos lleva mucho más allá de nosotros mismos y nos deja entrever que todo ser está ya sometido a una Caridad vigilante y eternamente victoriosa. Así, de una manera inductiva Nédoncelle de la misma caducidad que existe en el encuentro interpersonal, deduce la existencia de Dios. Solo en un Dios personal que nos quiera, el orden de las personas encontrará una plenitud de realización. Ese Tú divino es, de este modo, el yo ideal de todos los yoes ideales habidos y por haber:

"Es solamente en Dios en donde el orden de las personas tiene sentido. La posibilidad de dirigirnos sin límites hacia una realización total de nosotros mismos que fuera a la vez la realización total de la red de personas con las cuales nos encontramos en la existencia, no puede explicarse ni por los esfuerzos del yo, ni por la colegialidad de todos los yoes. No puede explicarse más que por un Dios, y este Dios debe ser personal en cierta manera. No solamente estamos causados por el ser, sino también queridos por un Dios, y lo estamos en nuestra integralidad" (Pág. 10).

Un tercer aspecto de la tesis de Nédoncelle es enfrentarse con audacia ante lo impersonal, para atravesar sus formas más diversas:

"El personalismo tal como yo lo comprendo es un modo de ser que debe dejar un sitio a lo impersonal, como la materia y los cuerpos. Y esto se podría explicar como una serie de realidades prepersonales que preceden al despertar de las conciencias... y, en fin, hay en los mundos de lo impersonal el turbador misterio de lo anti-personal, que se dibuja ya en la naturaleza exterior y que se instala en la historia humana. Pues una conciencia que no atraviesa lo impersonal y que no ha contrastado con sus formas variadas, por muy atroces que fuesen, es una conciencia intolerable. No quiero un personalismo fácil y bendecidor, incapaz de afrontar el desafío de lo impersonal" (Pág. 11).

Finalmente, para Nédoncelle el amor es fuerza de comunión trascendental:

"Dos seres no se aman sino en la medida que aceptan una obra común que sobrepasa a cada uno de elios. Esta es la categoría del 'para él' o del 'para ellos': igual que el
padre y la madre no viven si no es para el hijo, dos amigos se deben entregar a una causa que está más allá de su individualidad. Es necesario, pues, para evitar el egoísmo a
dos voces, una especie de desdoblamiento constante de la meta. En la vida se comienza en pensar en sí mismo. Pero cuando se llega a la edad de la razón y uno se resigna a
ser sincero, se da cuenta de que el yo se divide en dos zonas, y que él es más él mismo
cuanto más haya conseguido ser acogedor... Debo admitir a otros seres en mi vida y precisamente con una doble finalidad: existe el tú y existe el yo. Pero de nuevo somos desalojados de nuestro dominio, tú y yo. Nuestra alianza podría ser un encerrarse cada uno
en sí mismo. Sin embargo, para realizarse se ve obligada a ir más allá de su horizonte exclusivo... Una frase del evangello resume admirablemente la dialéctica de la existencia en
el amor: 'Serás conducido a donde no quieras ir" -Jo 21, 18-" (Págs. 44-45).

14. Prière humaine, prière divine, París, 1962.

Orar, es rezar a Dios, pero es también orar a los hombres. Es éste un punto cardinal de Nédoncelle. Tiene conciencia de entrar en un dominio delicado:

"La fenomenología de la oración ha permanecido bastante confusa... Ningún capítulo de psicología de los sentimientos superiores aclara suficientemente este punto".

Para él, nada distingue profundamente nuestro encuentro de Dios y el de los hombres. Audazmente insiste:

"Hay que partir de la idea de que la oración, tanto en el orden religioso como en el orden profano tiene la misma ley de las relaciones interpersonales, y que, en favor de esta ley, la conciencia que ora aprende a formarse. La autogénesis requiere la invocación y la invocación requiere la autogénesis".

Para Nédoncelle el itinerario de la oración humana va del exterior al interior y del Interior al superior. En el exterior se situa la fase inicial de contemplación. Del exterior al interior se encuentra la fase transitiva de la petición. Del interior al superior culmina la fase de oblación. Pero, para nuestro autor, falta un punto final en este esquema clásico. El punto final de la oración es la vuelta al mundo. La oración impone una lectura respetuosa del universo, pero condena tanto nuestros imperialismos sobre el mundo como nuestras deserciones sobre el mundo:

"El reino de la oración surge en el momento preciso en que el hombre recibe el mandato de completar la creación, es decir de constituir el cosmos de las conciencias reciprocas en una naturaleza al fin dominada".

Lo propio de la oración, según Nédoncelle, como de la reflexión, no es devolver nuestros ojos hacia otro mundo, sino el de *mirar nuestro mundo con otros ojos*:

"Podemos pedir todo al hombre, esperando todo de él, si no lo esperamos de la gracia. La idolatría no consiste en contemplar o amar mucho a nuestros semejantes, sino todo lo contrario. Consiste en no contemplarlos y amarlos suficientemente y amarlos tan poco y tan mal".

15. Personne humaine et nature. Etude logique et métaphysique, París, 1963.

En este libro, M. Nédoncelle manifiesta un anti-ontologismo agresivo, pues piensa que de una filosofía del ser no se pueden deducir los seres múltiples y diferentes. Es en el ser humano donde el universo espiritual busca dar y recibir toda su energía en una individualidad irremplazable. En sus últimos libros abandonará esta agresividad y volverá a tomar el nombre de ontología, pero subordinando la noción de ser a la de las personas, que llamará 'existentes'. Es en esta obra donde hace su apuesta del personalismo metafísico:

"El personalismo ha resultado vago y publicitario hasta más no poder. Está incluido en una política bienpensante cuyas intenciones son respetables, pero que no tienen nada que ver con una investigación filosófica. El espíritu de investigación ha muerto en él: no es más que un slogan. A veces deseo furiosamente renunciar a una etiqueta tan decepcionante y encontrarme solo, lo que por otra parte no cambiaría en nada mi situación, pues siempre me he mantenido un poco al margen de las escuelas, con las ventajas e inconvenientes que eso puede entrañar" (Pág. 11).

El método de Nédoncelle se sitúa entre la fenomenología y la metafísica:

"Algunos dicen que una metafísica general precede a la filosofía de la persona, y que a partir de los resultados obtenidos por una y otra se intenta por fin llegar a la naturaleza del amor. Pero el orden que yo he seguido es inverso a éste; es mucho más inductivo que deductivo; supone un va-y-viene e incluso una ósmosis entre la fenomenología y la metafísica... La misma objeción ha sido hecha al autor de El ser y la Nada: ¿No transforma Jean Paul Sartre su experiencia particular en ontología?... Dificultad parecida puede oponerse a todos los fenomenólogos con pretensiones filosóficas, por cuanto no habría paso de la fenomenología a la metafísica... Siendo parcial, la experiencia humana es deformante y limitada. No hay experiencia metafísica... La fenomenología y la metafísica pueden en realidad tener una región de inflexión. El punto de vista de Bradley era más defendible: se contentaba con exigir que los datos no fuesen contradictorios... Por eso no excluía a priori el enraizamiento del dato en el absoluto, sino que estimaba por el contrario que si hay un absoluto debe ser perceptible en el dato." (Pág. 16).

16. Le chrétien appartient à deux mondes, París, 1970.

Nédoncelle, al plantearse la pregunta de si el cristiano pertenece a dos mundos, lo hace con el convencimiento de que *el principio eterno no se superpone al principio temporal* como si fueran ambos inertes y sin relaciones:

"La verdad es que lo eterno se manifiesta ya en nuestra existencia temporal, lo solicita, lo orienta, lo penetra y le invita a transformarse" (Pág. 7).

De este tratado de iniciación a una teología de la fe, entresacamos la base personalista de su pensamiento y su ley del universo interpersonal:

"Dos tipos de reciprocidad se encuentran en nosotros: la que nos une a los otros hombres y la que nos une con Dios. Sin duda existen entre ellas profundas diferencias, hasta el punto que puede parecer audaz e impropio hablar de una reciprocidad entre el hombre y Dios. Pero si se la despoja de toda conexión necesaria entre reciprocidad e igualdad, si se respeta la prioridad del Creador en relación a la criatura, la relación entre Dios y nuestras personas es una realidad y podemos hablar de reciprocidad, máxime desde el punto de vista cristiano, pues somos hijos en el Hijo" (Pág. 75).

"Lo que se produce en plenitud en el seno de la Trinidad divina, es lo que, de otro modo, se produce también en la creación de las personas por Dios y en su vocación so-

brenatural. En este misterio de la génesis creadora, que no está toda en acto, que es la Trinidad, el hombre participa de manera imperfecta y analógica cuando permanece en sus posibilidades de nacimiento; pero, incluso entonces y sobre todo en las relaciones interhumanas, el intenta engendrar al otro y ser engendrado por él, puesto que no puede renunciar radicalmente a querer la totalidad del otro y de él mismo, ni a eternizar la casualidad recíproca de las conciencias. Para empezar esta ley del universo interpersonal, habrá que hablar de una especie de identidad heterogénea" (Pág. 147).

17. Explorations Personalistes, París, 1970

Escribió este libro a los cuarenta y cinco años de filosofía y casi los mismos de personalismo.

a) Comienza su obra con un "Preludio de voluntarismo idealista" que escribió en 1926, donde se puede constatar la evolución de su pensamiento, gracias alas influencias de Brunschvig, de los pos-kantianos, incluso de Schopenhauer, de Malebranche, de Bergson y de Blondel hasta llegar a los planteamientos que se encuentran en la Reciprocité des consciences. En aquel entonces, iniciaba su reflexión de esta manera después de contemplar "la identidad absoluta del yo universal":

"Por el mismo hecho de que yo soy, no conozco más que a mí mismo, no quiero otra cosa más que a mí. En un sentido fundamental y que será permanente hasta las antítesis posibles que el método podrá obligarme a establecer más tarde, es incontestable y definitivo que, por mi calidad de persona, estoy condenado a estar realmente solo en el mundo, y que querré estar siempre solo, de la manera que desee" (Pág. 26).

A continuación se pregunta la cuestión clásica de la crítica a Descartes:

"¿De qué modo puedo satir yo de mí mismo, cómo mi pensamiento-acción me revela las existencias reales distintas de la mía? (Pág. 26).

Y como el joven filósofo es cristiano, responde que con el amor. Y lo resume en una frase:

"Amar al otro en mí por él" (Pág. 26).

Por tanto, tal aspiración no puede ser "estrechamente y exclusivamente individual" como propone. Su filosofía de los veinte años no daba más de sí.

b) En otro trabajo, que incluye dentro de este libro, "Les deux passés et le problème de l'histoire", se plantea si el dar testimonio es una cuestión dinámica o estática:

"Si dar testimonio es una expresión inmóvil del testigo, es una mentira pues se queda más acá de la significación total del hecho y del desarrollo normal del sujeto que emite o del sujeto receptor. Una aserción impersonal, una comunicación objetivada hasta el punto de romper sus amarras con el acto comunicado, no es más que un despojo estéril y enigmático. Si, por otro lado, el testimonio es móvil, ¿qué garantía tendremos de que sea fiel y de que no se preste a los contrasentidos y a la fantasía? La vida lo deforma y lo lleva hacia una creatividad bárbara. En los dos casos el testimonio pierde su certeza: en el primer caso al rechazar la historia, en el segundo por hacerse una historia. Este problema no es insoluble. Por un lado, una expresión parcial es siempre verdadera y válida si ella se sabe parcial. Por otro, un devenir personal no pierde nunca su tipo y puede ser coherente si se conforma a la fidelidad de la conciencia. El devenir interconsciente puede ser una concatenación fiel al testimonio que él deja vivir en él. La comunicación y la interpretación del testimonio están expuestos a muchas emboscadas, pero no estamos desprovistos de criterios para seguirles la pista, ni de medios para evitarias." (Págs. 111-112).

Al llegar aquí, Nédoncelle se pregunta si una serie de testimonios constituyen una especie de 'testimonio', y si el testimonio se manifiesta por sí mismo. Esta cuestión es de suma gravedad, pues la tradición del testimonio puede pervertir la intención del primer testigo, llegando a convertirse en una burla espiritual. Veamos cómo formula esta interrogación:

"¿No es verdad que llegando a ser anónimos y difundiéndose en los espíritus, las atestaciones que se religan hacen percibir en ellas el resorte de una idea que se desarrolla según su lógica particular? Hay que responder afirmativamente a esta interrogación. El anonimato es otro nombre de la relación universalizante que expresa la comunicabilidad del ser en este mundo, y es el rostro por el cual el Verbo nos hace participar en su interioridad. Pero esta victoria objetiva del testimonio tiene límites, pues jamás se libra de la subjetividad. El anonimato no es impersonal. Por un lado no se libra del sujeto trascendente, es decir del Verbo, que guarda la iniciativa de las determinaciones imprevisibles. Por otro, los sujetos humanos que somos nosotros son los vehículos incitables de la idea, influyen sobre su suerte histórica guardando el poder de consentir a la fuerza interna del testimonio o de deformarlo en gran manera. Esta simbiosis es tal, que la forma concreta de una serie hermenéutica o de una acumulación semántica en la historia, puede pervertir la intención del primer testigo y hacer del espíritu objetivo una burla espiritual" (Págs. 113-114).

Al final de esta exposición Nédoncelle reexpone su tesis inicial y su creencia:

"El testimonio aparece como propio de las personas, incluso cuando parece surgir de las cosas y se consolida por ellas. Ahora podemos decir que no hay ventaja ni amparo que corte al sistema, con sus estructuras, de la humanidad concreta en donde nace y crece. Es en la normativa del crecimiento personal e interpersonal que encuentra en definitiva su sentido, su verificación y su redención. La norma más alta que desciende en él nos impone una tensión que no puede ser eliminada de nuestra propia libertad" (Pág. 119).

"También la salvación, que está en principio siempre abierta, no significa que la aplicación del principio no sea sin vacilaciones. Situando bien las cosas, el transcurso del tiempo, que nosotros no completamos ni en calidad ni en cantidad, nos hace testigos incompletos. Deja en el fondo de los testimonios, los más cerrados y los más seguros, la inquietud de un más allá de la afirmación. No hay fidelidad al pasado ni garantía para el futuro, sin la plena confesión de una trascendencia" (Págs. 122-123).

18. Grupe et personne. Reflexion philosophique, Strasbourg, 1971.

Veamos como reflexiona M. Nédoncelle ante la dialéctica grupo-persona:

"En principio, el grupo engloba a las personas, cuya presencia no puede darse simultáneamente en acto, ni puede ser simultáneamente percibida. Por compacto que sea un grupo cultural, profesional, e incluso familiar, comporta la ausencia espacial, el retraso de la información, el relajamiento de la interacción...

El grupo puede constituir una especie de espejo para quienes lo forman. Cada uno proyecta en él algo de su yo real o de su yo ideal; una cierta fusión de horizonte resulta de él en la medida en que la pertenencia al grupo implica la representación de los otros miembros bajo el aspecto de un nosotros operativo o afectivo. El quedarse en la contemplación del sí mismo individual o colectivo es una etapa en la formación de las personas, pero puede convertirse fácilmente en una deformación, la imprudencia de Narciso...

La misma mediación ambivalente se verifica en otra función del grupo que es la de disociar y de separar las imágenes personales, yo la denominaría función prismática. El grupo es entonces un analizador y un selector; no crea nada, pero llega a producir una transformación de las personas. La función prismática nos cambla sin que nos demos cuenta, como el aire a quienes lo respiran. Pero mientras que el aire acoge y mezcla todos los efluvios, el grupo sólo deja pasar ciertas aportaciones, ya sea a consecuencia de las actividades que hace hacia afuera, ya sea por el prestigio de las personas e ideas dominantes, ya sea por efecto de la mecánica de los mensajes...

Comparando el grupo a un recipiente creconoceremos para dicho grupo un papel más directamente creador? No parece. Esta nueva metáfora supone más que una selección. Se produce una combinación de las aportaciones personales, una síntesis de todos. Pero la virtud creadora de las ideas o iniciativas no está en el recipiente, sino en los ingredientes procedentes de las personas. El recipiente no ha sido más que un lugar de encuentro para elementos que se armonizan o se combaten. Todo lo que hay de inédito en la influencia del grupo para el bien o para el mal de los participantes y de su causa viene en definitiva de los participantes. Es la influencia de una persona sobre otra la que puede ser creadora. Pero estando en el grupo pasa por una fase anónima. Es preciso comprender que la influencia que se hace anónima no es impersonal; exterioriza pensamientos o actos, nacidos en las conciencias particulares...

En príncipio, la participación de las personas en un grupo tiene como resultado atenuar los encuentros interiores y crear una solidaridad entre los participantes. Pero la unión que hace la fuerza endurecerá a la vez la actitud de cada uno con respecto a lo que queda fuera del grupo. Si el grupo se cierra, se rodeará de una capa aislante y manifestará una indiferencia cenobítica con respecto a su entorno; si está abierto acogerá sin duda adeptos e ideas, los integrará a sus personajes o a sus temas dominantes; pero puede que no tenga sino animosidad respecto a los otros grupos, que serán para él antigrupos. Una oposición podrá deslizarse en el interlor de sus propios participantes, y engendrar subgrupos recalcitrantes. En cualquier caso, un grupo es siempre, pues, más o menos

un grupo de presión; reparte las presiones por simpatía, indiferencia, antipatía, sea dentro o fuera...

Los grupos, en lo que tienen de específicamente humano, no crean nada de personal, pero transmiten algo de personal a personas cuya condición es la de vivir en una distancia espacio-temporal.

La inestabilidad es notoria en los grupos informales. Hay tal vez un pleonasmo en el empleo de esta expresión, pues todo grupo es siempre un comienzo informal, que con el tiempo o bien se consolida e institucionaliza, o se disloca y disuelve, icuántas veces las fraternidades resultan clanes!.

La persona puede hallar en el carácter informal de los grupos un campo privilegiado para su progreso, gracias a la juventud de las ideologías y al fervor de las cooperaciones. Puede resguardarse allí contra los abusos del poder o la presión de los medios masa. Pero también puede ser víctima de una ilusión que se destruye agradablemente con una sutileza más perniciosa que la de otras mediaciones colectivas" (Págs. 146-147).

19. Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste, Louvain, 1974.

Esta obra, considerada desde el punto de vista de su evolución, deja aparecer un deseo metafísico constante, pero que nunca se afirma explícitamente en la dirección de construir una ontología. Nédoncelle, fiel a sus intuiciones fundamentales surgidas de la fenomenología y de la metafísica personalistas, subordina explícitamente el 'ser' al 'siendo' y sitúa su ontología en la perspectiva de una creación continua en donde participa el dinamismo tripersonal de Dios que llama a la personalidad. Así, su perspectiva es ontológica o agustiniana y no al modo de Plotino o de Pseudo-Dionisio.

A) Del apartado "La transmisión del Testimonio" (Págs. 61-72):

En primer lugar, Nédoncelle, de una manera fenomenológica, describe los testimonios naturales que simplemente dan constancia o aportan información de los hechos de una manera mecánica:

"El lenguaje se atribuye a menudo la capacidad de testimoniar y comunicar el testimonio de los seres materiales. Los aparatos de grabación son todos testigos virtuales. Los más simples de entre ellos son el trozo de papel o de hilo que una persona desconfiada pone en el filo de una puerta o de un armario para saber si durante su ausencia alguien ha venido discretamente a registrar los objetos que le pertenecen. En este caso, el objeto llamado testigo no tiene otra finalidad que la de dejar constancia. Una vez cumplida su misión se le puede tirar o guardar, su única finalidad es la de denunciar una intrusión. Algunas veces no hace falta fabricar un testigo de este género, pues un dato natural hace este oficio: huella digital, mancha de sangre... y esta vez la finalidad del testigo se reduce a una información... El dato natural está unido espontáneamente a un acontecimiento y en cuanto tal, éste no se repetirá jamás".

A continuación, siguiendo a Pascal, nuestro autor afirma acertadamente que la naturaleza manifiesta la huella de Dios, y en la opinión de que *si hay un absoluto debe ser perceptible en el dato*. Y esto sólo lo reconoce el que 'tiene ojos para ver' o 'los ojos iluminados':

"El pensamiento de Pascal parece introducir otra perspectiva: 'La naturaleza está constituida de tal manera que señala por todas partes la huella de Dios, tanto en el hombre como fuera del hombre'.

¿Es verdad que la naturaleza señala la huella de Dios y nos comunica esta información como un aparato de grabación, sin dejarnos margen de interpretación? Hay en la interpretación de Pascal algo más sutil que si uno se encuentra delante de la tienda del panadero... Pascal insinúa, en efecto, que la naturaleza manifiesta la huella de Dios y que ella se venga de aquel que no la quiere reconocer. De ahí su análisis de la miseria en la que muere el hombre sin Dios...".

Ahora Nédoncelle pasa a enumerar los elementos comunes de los testimonios descritos anteriormente:

"a) No son testimonio sino por metáfora, es decir, no serían nada si un espíritu no los tomase por auxiliares. Ha hecho falta la inquietud de una conciencia para encontrar un testimonio en el armario... Ha hecho falta la inquietud del náufrago Robinson para descubrir e interpretar el paso de los indígenas sobre la arena. Ha hecho falta la interpretación filosófica y religiosa de Pascal para descubrir la interrogación que surge de la naturaleza. Incluso si el universo infra-humano gime, su testimonio es en un sentido menor y por asociación a los seres personales que lo atraviesan en su andadura, o a un Creador que se revela en sus gritos, o a un hombre que los observa y los recoge b) No podemos hablar del testimonio de las cosas, Pascal habla prudentemente de huellas. Ellas sólo han recibido un contacto que no han podido guardar totalmente. Llaman a un complemento de su ser que les vendrá de una conciencia socorrida por ellas y socorredora para ellas".

¿Cúal es la razón, se pregunta Nédoncelle, de que más allá de su pura materialidad, las elevemos a la dignidad de testigos? La de que las sometemos a un valor que las sobrepasa y nos sobrepasa. Es decir, las cosas nos sirven como indicio para encontrar el espíritu de verdad que hay en ellas. Además, las cosas por sí mismas, sin un espíritu que las sepa reconocer, son un valor amenazado que pasa desapercibido. Así, la materia necesita la firma y el reconocimiento del hombre:

"Apelo a las cosas y digo que no engañan pues el valor de verdad existe, pero es un valor amenazado. Ocurre que la transmisión de lo verdadero de la conciencia profunda a la conciencia superficial es oscurecido a través de una sujeción material. Dicho de otra manera, la materia firmada por el hombre llega a ser la garantía y la publicidad de la historia de los hombres. La mecánica de los indicios se insiere en el descubrimiento del espíritu y en el servicio de la verdad para corregir las huidas de la libertad mental".

Llegamos aquí a un punto áigido al afirmar nuestro autor que las cosas pueden llegar a ser para nosotros sacramento, en la medida en que hayamos sido fecundados en el interior de nuestra conciencia para poder tener evidencia de los hechos que nos hablan. Así, para poder captar el valor escondido en las cosas, y para que éstas sean un sacramento para nosotros, debemos ser fecundados en nuestro interior:

"Asistimos así al nacimiento de la sacramentalidad natural, operando ella misma pero después de una fecundación y en el interior de una operación de la conciencia. Esta alianza supone que la conciencia no se puede negar radicalmente, pero que ella puede engañarse parcialmente si rechaza la ayuda del mundo material para asegurar su ruta. Correlativamente vemos la idea compleja y aproximativa del 'testimonio material' salir de la impotencia, uniéndose a la idea de la 'prueba por testimonio', y finalmente a aquella de una 'evidencia intelectual', que ha sido adquirida por la conciencia a través de la materia, lo queresume bien el sentido del término 'evidence' en inglés".

¿Cuál es el *origen y la esencia del testimonio?* Nédoncelle sitúa el origen y la esencia del testimonio a partir de la *comunión recibida dentro de nosotros mism*os, gracias a momentos priviligiados de visión que se reciben con gratitud y espontaneidad:

"El centro del testimonio es personal, pero ¿de dónde emana y en qué consiste? La oscuridad permanece y no podemos iluminar la comunicación del testimonio sin remontarnos a una comunión recibida dentro de nosotros mismos y que nos ayuda a captar la naturaleza de los testimonios. La mejor manera de afrontar esta búsqueda es volvernos hacia los momentos privilegiados de la experiencia consciente. Es con espontaneidad y gratuidad como surgen estos momentos de visión, en donde regiones enteras del ser se descubren, aunque haya hecho falta una larga preparación para recibir la revelación..."

Una vez que Nédoncelle llega al corazón del tema, afirma que al recibir por gracia la iluminación de la conciencia, podemos descubrir el ser más allá de lo que se percibe, entrando en comunión con él, estado de armonía original, constituyéndonos así en testigos de su realidad. A continuación saca ocho conclusiones en cascada:

- "a) La conciencia llega a su propia profundidad de la misma manera que ella llega a la profundidad de otro ser distinto de la misma.
- b) Ella llega a estas dos regiones por una *gracia* que la precede cronológicamente y ontológicamente.
- c) Esta gracia no puede definirse más que bajo la forma de una 'iluminación del espíritu'...
- d) Esta iluminación da testimonio en nosotros de nosotros mismos y de aquello que está fuera de nosotros, pues afirma la verdad de un ser más profundo que aquel de las apariencias pragmáticas y reivindica esta verdad contra toda denegación eventual.
- e) Este testimonio nos llega en la *comunión* de nuestro espíritu con las realidades que percibe y con la gracia que nos lo revela.
- f) Esta comunión no es una comunicación que supondría una ruptura y una recuperación, sino un estado de nacimiento y una armonía original.
- g) Por las mismas razones, ésta no es una proyección de nosotros mismos y de nuestros objetos, sino un advenimiento de la conciencia y del mundo, anterior a toda proyección.

 h) Finalmente, esta comunión nos constituye de inmediato en testigos de su realidad, que consiste en la captación inmediata de los seres en el ser".

El autor señala que estos 'momentos privilegiados' que surgen tanto en el circuito de la conciencia ética como en los encuentros interhumanos tienen los mismos rasgos fundamentales: unidad de contenido, aspecto insólito para el conocimiento banal, comunión de los elementos puestos en relación mutua y la irradiación que crea un arco iris entre el sujeto y el mundo. A continuación, Nédoncelle pasa del testimonio vivido al testimonio profesado:

"Sin salir todavía de nosotros mismos, diferenciamos dos comportamientos en nuestro interior, estableciendo un cambio y una comunicación entre ellos. En adelante, nuestro testimonio está sometido a un régimen simbólico y a un juego de espejos indefinido entre la apariencia y la realidad. Buscamos incansablemente y no podemos alcanzar exactamente el punto de partida vivido, puesto que lo traspasamos en la vida representativa. La exterioridad, cuando germina en nosotros, no tiene necesidad de otro lenguaje que el del simbolismo íntimo".

El testimoniar es un acto hacia fuera que obedece a un valor que se le ordena irradiar. Pero, a pesar del impulso de origen, llega a ser frágil y enigmático. Esto es lo que hace posible una ruptura entre sujetos. Dirigiéndose al otro, intenta poner un puente encima del abismo. Nédoncelle intenta explicar estas dificultades:

"Entre los sujetos, una naturaleza que es exterior se interpone e interrumpe la comunicación de sus redes, para no dejarle más que una comunicación reparadora, mucho menos pura y menos segura que la comunicación primordial recibida en el interior de la conciencia y que coincidía con su autoposición sin aislarla del universo. En el testimonio expresado que se dirige hacia otro por el lenguaje, la herencia de lo sagrado y la apertura al universo subsisten, pero como una nostalgia o una vocación, y no como un resorte infalible, ya que el testigo está aislado y lucha por salir de su aislamiento... La mejor parte del lenguaje es indecible, pero tiene necesidad de lo decible".

Es ahora cuando Nédoncelle afronta la personalidad del testigo, sus dificultades, sus enemigos y su grandeza. Para ser testigo es necesario el compromiso total con la verdad. Ser servidor de la verdad hasta las últimas consecuencias:

"El testigo es un solitario. Y lo es de distintas maneras. De lo que da testimonio pertenece, de ordinario, al pasado, que hay que rememorar y que no está ya en el espesor del instante del acontecimiento. Por otro lado hay un retraimiento del testigo en relación a la fuente trascendente del valor que comporta el acontecimiento en el momento mismo en el que surgía. Hay también la distancia del testigo y de los que escuchan. Y, finalmente, hay el alejamiento del vehículo que es el lenguaje y de la conciencia que da testimonio, siendo posibles las discordancias entre la intención y su expresión".

Una amenaza existe en todo acto de testimoniar. Esta amenaza confiere al testigo, o refuerza en él, un tono solemne y sacral:

"El testigo humano tiene implícitamente enemigos. Él es el primero entre ellos, pues se puede equivocar involuntariamente y puede mentir por debilidad o malicia. Otro enemigo es el tiempo que disloca los recuerdos. Y, por último, hay los falsos testigos en carne y hueso, los que se dirigen desde fuera contra el testigo verídico y lo atacan con su seducción o con su burla".

Un testigo, según Nédoncelle, no es más que un imitador del espíritu que testimonía en él. El testigo intenta sobrepasar los mil equívocos que se producen en su camino para publicar la verdad. Y cuando decida ser un falso testigo, tendrá que realizar una comunicación hipócrita. La libertad humana comporta el riesgo. La autonomía personal cuesta cara, pero optar por ella vale la pena:

"El dar testimonio tiene una virtud transformadora para los que lo dan y los que lo escuchan. Esto nos obliga a descubrir los planes de lo que proclamamos, a entresacar los aspectos implícitos y las promesas.

Comprender es el acto segundo de conocer. Comprender es interpretar. Interpretar es orientarse hacia el asentimiento y la opción, conquistando la intuición y haciendola universal. Un testigo no es sólo un espectador: es el conductor del destino humano ".

La más grande prueba de testimonio es el martirio :

"Un testigo es el servidor de la verdad hasta el compromiso total del martirlo, si fuera necesario".

B) Del apartado "Théologie el philosophie ou les métamorphoses d'une servante" (Págs. 207-215):

"Existe un grupo de teólogos para los que toda teología sigue un doble e inevitable movimiento. Por una parte, nuestra experiencia y nuestra reflexión natural implican un presentimiento sobrenatural, en el que nuestra naturaleza coloca en éste las piedras de espera, que decía Blondel, y que no se refieren solamente a la vida sobrenatural en nosotros, sino también a lo que suponen la naturaleza de Dios. Escuchar este testimonio es útil al teólogo. Por otro lado, este movimiento no conduciría a nada si nuestra reflexión transnatural no nos hiciera tomar conciencia de la ofrenda mortificante que debemos hacer en nuestra naturaleza y en nuestra misma filosofía. Más aún, ésta no sería nada si no recibiéramos por gracia luz y fuerza en nuestras facultades, aportándonos el dato revelado de orden sobrenatural, que es el objeto de la meditación teológica".

20. Sensation séparatrice et dynamisme temporel des consciences, Belgique, 1977.

Esta publicación póstuma fue realizada por el propio Nédoncelle recoglendo diversas colaboraciones en los debates de su época. Así, en su obra se encuentra:

I.- "Reciprocidad de las conciencias. Nosotros. El inconsciente". Los dos primeros textos son una contribución al Dictionaire international de psychologie. El tercero es inédito.

- II.- "El desarrollo intersubjetivo de la persona". Comunicación a la IIIa. Semana internacional de filosofía de El Salvador, 17-23 de julio 1976.
- III.- "Alteridad y causalidad". Conferencia al Congreso de Fribourg (Suiza) 24-28 de enero 1975, publicado en Analecta Husserliana, vol.VI.
- IV.- "Naturaleza y valor permanente del amor platónico". Publicado en los Saggi filosofici, 34, Págs. 27-38.
- V.- "Sensación, valor estético y trascendente". Contribución al Congreso sobre la filosofía y el arte hoy, organizado por el profesor E. Moutsopoulos, Céphalonie, 27 septiembre - 2 Octubre 1976.
- VI.- "El pudor como fuente de la secularización". Aparecido en Revue de droit canonique, marzo-diciembre, 1975, págs. 158-167; y en Teoresi, XXX, julio-diciembre 1975, págs. 195-207, en honor del profesor R. Metz.
- VII.- "Comprensión e incomprensión del genio en el estudio del pasado". En Revue d'histoire et de philosophie religieuse, LV, enero 1975, págs. 27-36, en honor del profesor P. Burgelin.
- VIII.- "Puntualizaciones sobre la pluralidad de los tiempos en la utilización de los filósofos y teólogos". Reflexión en honor del profesor R.P. Docky, presidente de la Academia de las ciencias religiosas, Bruselas.
- IX.- "Simultaneidad física y simultaneidad de las conciencias". Comunicación al XXXI Convenio di Gallarate, 2-4 septiembre 1976.
- X.- "La revelación de los atributos de Dios en la obra de Miguel Angel". Publicado en O Theologos, cultura cristiana de Sicilia, año III, n. 7-8, págs. 7-16.
- XI.- "Maurice Pradines o una físicofilosofía del cambio". Contribución a un al libro publicado por A. Grappe y R. Guyot, **Maurice Pradins au l'épopée de la raison**, Publications des Universités de Strasbourg, 1976, págs. 49-54.
- XII.- "Maurice Blondel frente a la exégesis de Loisy". Conferencia dada en las Jornadas Blondel de Lovaina, 8-9 de noviembre 1974.
- XIII.- "Reflexiones sobre la unidad y la pluralidad de los tiempos en M.F. Sciacca". En el homenaje a M.F. Sciacca de la Facultad de Magisterio de Gênes.





C. BIBLIOGRAFIA DE MAURICE NÉDONCELLE.

1. BIBLIOGRAFIA DEL AUTOR.

1930

- 1. "Romantisme", bajo el seudónimo de Maurice Desbiens, en Cahiers de la Quizaine", n. 3-4, 1930, págs 1-124.
- 2. "Trois livres à retenir", bajo el nombre de M. Desbiens, en Cahiers de la Nouvelle Journée, n. 17, París, Bloud-Gay, 1930, págs. 17-177.

1931

3. "A la recherche de Pascal" en Cahiers de la Nouvelle Journée, n. 19, París, Bloud-Gay, 1931, págs. 178-184.

1932

- Le mouvement philosophique en Anglaterre", bajo el seudónimo de M. Desblens, en Cahiers de la Nouvelle Journés, n. 20, París, Bloud-Gay, 1932, págs. 180-192.
- 5. "Le mouvement philosophique en Allemagne", bajo el seudónimo de M. Desbiens, en Cahiers de la Nouvelle Journée, 22, París, Bloud-Gay, 1932, págs, 152-157.
- 6. "Le symbolisme verbal et l'exercice de la pensée", bajo el seudônnimo de M. Desbiens, en Revue Philosophique de la France et de l'étranger, 57, 1932, págs. 432-463.

- La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours, París, Bloud-Gay, 1934, págs. 202.
- 8. Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, la. parte, de C. BERNARD, Hatier, 1935. Prefacio y notas de M. NEDONCELLE.
- 9. "Pensée et réalité", en Cahiers de la Nouvelle Journée, 31, París, Bloud-Gay, 1935, págs. 158-170.
- "Le moyen âge et la pensée chrétienne", en Cahiers de la Nouvelle Journée, 31, Paris, Bloud-Gay, 1935.

J.L. VÄZQUEZ BORAU

11. La pensée religieuse de Friedrich von Hügel, París, Vrin, 1935, págs 224.

1936

12. "Inquiétudes métaphysiques", en Cahiers de la Nouvelle Journée, 34, París, Bloud-Gay, págs. 151-155.

1937

- 13. "L'activité du moi et la pluralité du temps", en Cahiers de la Nouvelle Journée, 36, París, Bloud-Gay, 1937, págs. 151-158:
- 14. Apologétique, bajo la dirección de M. BRILLANT y de M. NEDONCELLE, París, Bloud-Gay, 1937.
- 15. Les leçons spirituelles du XIXe siècle, París, Bloud-Gay, págs. 224.

1939

- 16."Le Deuxième Congrès des sociétés de philosophie françaises et de langue française", en Nouvelle revue apologétique, 66, 1939, págs. 412-416, París.
- 17. "L'anglicanisme et le corps mystique", en Nouvelle revue apologétique, 66, 1939, págs 656-671.
- 18. Apologia pro vita sua, de J.H. NEWMAN, París, Bloud-Gay, 1939, prefacio y notas de M. NEDONCELLE.
- 19. "La philosophie religieuse de M. Biondel", en Sens chrétien, 1, 1939, págs. 103 ss., París.
- 20. "La souffrance, essai de réflexion chrétienne", París, Bloud-Gay, 1939, págs. 64 ss.
- 21. "Le thomisme de J. Maritain", en Sens chrétien, 1, 1939, págs. 230 ss., París.

1940

22. "Le silence de Dieu", en La vie spirituelle, suplemento, 62, 1940, págs. 1941.

1941

- 23. "La guérison de Narcise", en Rencontres, n. 5, págs. 121-129, París.
- 24. Le rayaume de Dieu est parmi vous, de A. BACH, Bloud-Gay, 1941. Prefaclo de M.NEDONCELLE.

INTRODUCCION A M. NÉDONCELLE

1942

25. La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne, Aubler, París, 1942, págs. 332.

1943

26. La personne humaine et la nature, París, Presses Universitaires de France, págs. 157.

1945

- 27. "Le drame de la raison et de la foi dans les sermons universitaires de Newman", en Etudes, 246, 1945, págs. 66-83, París. Casi completamente incorporado en su Prefacio de Sermons universitaires. Cfr. n. 65.
- 28. "La philosophie religieuse en Grande-Bretagne", en L'année théologique, 6, 1945, págs. 116-126, París.
- 29. Oeuvres philosophiques de Newman, Aubier, París, 1945. Introducción y notas de M.NEDONCELLE. Cfr. 30

1946

- 30. La philosophie religieuse de Newman, Sostralib, Strasbourg, 1946, págs. 328. Contiene sustancialmente su prefacio de Las obras filosóficas de Newman. Cfr. 29.
- 31. Vers une philosophie de l'amour, Aubier, París, 1946, Págs. 178. Cfr, 80.

1947

- 32. "Amour personnel et dévouement collectif", en Caritas, Strasburg, Settembre-Ottobre, 1947, p'gs. 6-10.
- 33. Newman, bienfacteur de deux Eglises, F.X.Le Roux, Strasbourg, 1947, págs.38.

- 34. "La philosophie catholique au XXe siècle", en Ecclesia, 1948, París, págs. 552-555.
- 35. "Prosopon et persona dans l'Antiquité classique, essai de bilan linguistique", en Revue des ciences religieuses, 22, Strasbourg, 1948, págs. 277-299. Estracto incorporado en Explorations personnalistes, págs. 147 ss. Cfr. n. 179.
- 36. "La signification du moi idéal", en Actes du Xe Congrès international de philosophie, vol. II, North Holland Pub. Co., Amsterdam, 1948, págs. 912-914. Incorporado en Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Ila parte, cap.II. Cfr. 80.

INTRODUCCION A M. NÉDONCELLE

1949

- 37. "Ce que la morale ou la religion peuvent apporter à la psychanalyse" en Réflexions sur la psychanalyse de J.LHERMITTE, J. BOUTONNIER, M. NEDONCELLE y VERINE, Bloud-Gay, París, 1949, págs. 75-141. Extracto incorporado en Explorations Personnalistes. Cfr. n. 179.
- 38. "Les problèmes moraux que soulève le traitement (di psicanalisi)", en o. c. n.37.
- 39. "L'indigence spirituelle du devenir collectif et de son histoire" en Revue des sciences religieuses, 23, Strasburg, 1949, págs. 302-315. Publicado de modo más completo en Philosophie de l'histoire. Recherches et débats. Cfr. 70. Esta forma completa se encuentra igualmente en Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Illa parte, cap V. Cfr. 80.
- 40. "La liberté se communique t elle?" en Actes du IVe congrès des sociétés de philosophie de langue française, Neuchatel, 1949, págs. 111 116. Incorporado en Vers une philosophie de l'amour et de la personne, ila parte, cap.III. Cfr. 80.

1950

- 41. "Les données de la conscience et le don des personnes", en Giornale di Metafisica, 5, Genova, 1950, págs. 70 80. Incorporado en Vers une philosophie de l'amour et de la personne, lla parte, cap. II. Cfr. 80.
- 42. "Maurice Biondel et les équivoques du personnalisme" en Teoresi, 5, Messina, 1950, págs. 123 132. Incorporado en Explorations Personnalistes. Cfr. n. 179.
- 43. Le problème de la souffrance de C. S. LEWIS, Desclée de Brouwer, París, 1950. Prefacio de M. Nédoncelle.

1951

- 44. "L'atmosphère philosophique" en L'ancien testament et les chrétiens, Le Cerf, París, 1951, págs. 54 78.
- 45. "Grande Bretagne et Irlande.l. Catholicisme en Grande Bretagne et Irlande depuis 1914: II. Eglises séparées" en Tables générales del Dictionnaire de théologie catholique, Letouzey, París, 1951, coll. 1876 1892.
- 46. Trois aspects du probleme anglo catholique au XVIIe siècle , Bloud Gay, París. Págs. 114.

1952

47. "Existe t il une récipocité des consciences en histoire?", en Actes du VIe congrès des sociétés de langue franÇaise, Presses Universitaires de France, París, 1952, págs.

- 143 147. Incorporado en Vers une philosophie de l'amour et de la personne ; Illa parte, cap. Ill. Cfr. 80.
- 48. "Les faits de conversion devant la réflexion chrétienne", en J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages aves deux études sur la conversion, de M. NEDONCELLE y R. GIRAULT, Editions de la revue des jeunes, París, 1952, págs. 11 40.
- 49. "Orient et Occident", en Revue des sciences religieuses, 26, Estrasburgo, 1952, págs. 69 77.
- 50. "La personne s'exprime t elle dans l'oeuvre d'art?, en Estetica. Atti del VII convegno di studi filosofici cristiani tra professori, Liviana, Padova, 1952, págs. 223 232. Incorporado y más desarrollado en Introduction à l'esthètique, cap III. Cfr.55.
- 51. "La philosophie de l'action et les philosophies de la personne", en Les études philosophiques ,7, París, 1952, págs. 387 389. Incorporado en Explorations Personnalistes , cfr. n. 179.

1953

- 52. De la fidélité, Aubier, París, 1953. Págs. 206.
- 53. "L'esthétique de John Keble", en Revue des sciences religieuses, 27, Strasburgo, 1953, págs.17 39.
- 54. "L'influence de Newman sur les 'yeux de la foi' de Rousselot", en Revue des sciences religieuses, 27, Strasburgo, 1953, págs.321 332.
- 55. Introduction à l'esthétique, Presses Universitaires de France, París, 1953. Págs.124. Cfr. 50. Traducido al castellano por B.S. Escudero de Arancilia, Troguel, Buenos Alres, 1966.
- 56. "Sur l'évolution de quelques métaphores relatives à la trascendance", en Actes du XIe congrès international de philosophie, Editions E. Neuwelaerts, Louvain, 1953, págs. 97 103. Incorporado en forma resumida en Existe t il une philosophie chrétenne?, Ila parte, cap. IV. Cfr. 68.

- 57. "Chronique de théologie fondamentale", en Revue des sciences religieuses , 28, Strargurgo, 1954, págs. 140 154.
- 58. "In memoriam". L'abbé Felix Klein , Bloud Gay, París, 1954, pág.32. Sin nombre de autor.
- 59. "L'intersubjectivité humaine est elle une image de la Trinité chez Saint Augustin?", en Augustinus magister. Congrès international augustinien, vol.l, Études augustiniennes, París, 1954, págs. 595 602. Incorporado en Explorations personnalistes, cfr. n. 179.

- 60. "Pensée et vie dans la transmission des doctrines philosophiques", en Actes du VIIe congrès des sociétés de philosophie de langue française, Presses Universitaires de France, París, 1954, págs. 263 269. Incorporado en Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Ilia parte, cap. IV. cfr. 80.
- 61. "Une philosophie de la distance" (J. PALIARD, en Les études philosophiques, 9, París, 1954, págs.444 456. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie, cfr. n. 204.

- 62. "La quête de l'amour: Tristan ou Parsifal?", en Verité et vie , 27, Humanités chrétiennes, Strasbourg, 1954 1955, págs. 22 26.
- 63. "La formation morale de la jeunesse", por P. ARCHAMBAULT, Presses Universitaires de France, París, 1955.
- 64. "La philosophie", en Cinquante ans de vie catholique française, Fayard, París, 1955, págs. 85 104.
- 65. Sermons universitaires, (Textes newmaniens) de J.H. NEWMAN, Desclée de Brouwer, París, 1955. Introducción y comentarios de M. NÉDONCELLE. Cfr. 27,54.
- 66. "Les variations de Boèce sur la personne", en Revue des sciences religieuses ,29, 1955, págs. 201 238. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie , cfr. n. 24.

1956

- 67. "Alterité, altération et aliénation dans la philosophie de Plotin", en Mélanges Octave et Melpo Merlier, vol. II, Atenas, 1956, págs. 173-183. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 68. Existe-t-il une philosophie chrétienne?, Fayard, Paris, 1956. Pags. 127. Traducción castellana T.L.V., ¿Existe una Filosofía Cristiana?, Al Casal, Andorra, 1958.
- 69. "Fidelité", en Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. IV, Letouzey, París, 1956, coll. 1264 1269.
- 70. "L'indigence spirituelle du devenir collectif et de son histoire", en Philosophie de l'histoire. Recherches et débats, París, 1956, págs. 123 140. Artículo más completo que cfr. 39. Ver n. 80.
- 71. "Je et Tu", notas editadas en colaboración con J. PUCELLE, en Vocabulaire technique et critique de la philosophie, A. LALANDE, 7a. ed., Presses Universitaires de France, París, 1956, págs. 1239 1241.
- 72. "La spiritualité de Newman d'aprés ses poésies", en Revue des sciences religieuses , 30, Strasburg, 1956, págs. 27 41.

1957

- 73. "Le défaitisme des noveaux théologiens britanniques" en Revue des sciences religieuses, 31, Strasburgo, 1957, págs. 169 180.
- 74. "Du rôle de l'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini",en Atti del Congresso Internazionale di filosofia A. Rosmini. Sansoni, Florencia, 1957, págs. 925 933. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie, cfr. n. 204.
- 75. "La fuite de l'oeuvre devant son créateur", en Actes du IXe congrès des sociétés de philosophie de langue franÇaise, Presses Universitaires de France, París, 1957, págs. 263 269. Incorporado en Vers une Philosophie de l'amour et de la personne, Illa. parte, cap. II. Cfr. 80.
- 76. Le message des arts , de A. BOUGIER, Bloud Gay, 1957. Prefacio de M. NÉDONCE-LLE.
- 77. "Personnalisme" en l'Encyclopédie française, 19, Société nouvelle de l'Encyclopédie française, París, 1957, 19.08 14 19.10 6. Incorporado en Vers une philosophie de l'amour et de la personne, conclusión, págs. 235 269. Cfr. 80.
- 79. "La structure esthétique du portrait des Arnolfini de Jean Van Eyck", en Revue d'esteétique, 10, París, 1957, págs. 145 165. Incorporado en Conscience et logos, págs. 79 107. Cfr. 100.
- 80. Vers une philosophie de l'amour et de la personn, Aubier, París, 1957. Págs. 274.

1958

- 81. Newman: pensées choisies, de D. GORCE, Lethielleux, París, 1958. Prefacio de M. NÉDONCELLE.
- 82. "Newman et le développement dogmatique", en Revue des sciences religieuses, 32, Strasburg, 1958, págs. 197 213.
- 83. "Philosophie de la religion", en **Philosophy in the Mid Century**, ed. de R. Klibansky, vol. III, La Nuova Italia, Florencia, 1958, págs. 189 222.

- 84. "Allocution prononcée à l'ouverture du colloque du centre de recherches d'histoire des religions", en Courants religieux et humanisme à la fin du XVe et au début du XVIe siècle, Presses Universitaires de France, 10959, págs. 1 3.
- 85. "Chronique de philosophie religieuse", en Revue des sciences religieuses, 33, Strasburgo, 1959, págs. 65 82.
- 86. "Croyance, confiance et foi", en Les études philosophiques, 14, Paris, 1959, págs. 163 172.

- 87. "La notion de personne dans l'oeuvre de saint Anselme", en Spicilegium. Beccense, I, Vrin, París, 1959, págs. 31 43. incorporado en intersubjectivité et ontologie, cfr. n. 204.
- 88. "Quelques aspects de la causalité chez Bergson", en Bergson et nous. Actes du Xe congrès des sociétés de philosophie de langue franÇaise, Colin, París, 1959, págs. 255 260. Extracto incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.

- 89. "Allocution d'ouverture" du Colloque sur l'ecclésiologie au XIXe. siècle, en Revue des sciences religieuses, 34, n.2,3,4, 1960, págs.7 10.
- "Un chemin philosophique vers Dieu", en Tijdshrift voor Philosophie, 22, Lovaina, 1960, págs. 425 440. Incorporado en Conscience et logos, págs. 110 138. Cfr. 100.
- 91. "Las diversidades de Newman", en Orbis catholicus, I, Barcelona, 1960, págs. 193 216.
- 92. "Principe de correspondence et principe de correctibilité", en La philosophie et ses problèmes. Recuil d'études de doctrine et d'histoire offert à Mgr Jolivet, Vitte, París, 1960, págs. 435 456. Incorporado en Conscience et logos, págs. 193 220. Cfr. 100.

1961

- 93. "Bultmann ou l'individualisme eschatologique", en Ephemerides theologicae lovanienses, 37, Lovaina, 1961, págs. 579 596. Igualmente en Foi et réflexion philosophique. Mélanges Franz Gregoire, Gembloux, Lovaina, 1961, págs. 195 212.
- 94. "Communication intellectuelle et communication personnelle", en Actes du XIIe congrès international de philosophie, vol IV, Sansoni, Florencia, 1961, págs. 227 231. Incorporado en Conscience et logos, págs. 27 40. Cfr. 100.
- 95. "Les équivoques de la réflexion philosophique", en **Giornale di Metafisica**, 16, Genova, 1961, págs. 1 16. Incluido en **Conscience et logos**, parte II, cap.I.
- 96. "De l'expérience esthétique à l'expérience religieuse", en II problema dell'esperienza religiosa, Morcelliana, Brescia, 1961, págs. 115 119. Incorporado en Conscience et logos, págs. 109 118. Cfr. 100.
- 97. "Histoire et dogme de Blondel ou l'exigence de tradition active", en Giornale di Metafisica , 16, Genova, 1961, págs. 576 590. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie , cfr. n. 204.
- 98. "Nature et conscience personnelle", en Les études philosophiques, 16, 1961, págs. 238 241. Incorporado en Conscience et logos, págs. 63 69. Cfr. 100.

INTRODUCCION A M. NÉDONCELLE

100. Conscience et logos, horizons et méthodes d'une philosophie personnaliste, Editions de l'Epi, París, 1961. Págs. 240. Cfr. 79, 86, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 106, 116.

- 101. "Gilson" (Étienne), en Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. V, Letouzey, París, 1962, col. 26 28.
- 102. "Guitton" (Jean), en Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. V, Letouzey, París, 1962, col. 424 426.
- 103. "Huge!" (Friedrich von), en Catholicisme, hier, aujord'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. V, Letouzey, París, 1962, col. 1005.
- 104. "Inge" (William Ralph), en Catholicisme, hier, aujord'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. V, Letouzey, París, 1962, col. 1263.
- 105. "Individu", en Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Enciclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. V, Letouzey, París, 1962, col. 1512 1520.
- 106. "Inquiétude", en Catholicisme, hier, aujord'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. V, Letouzey, París, 1962, col. 1679 1682.
- 107. "Intentionnalité de la conscience", en Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publié sous la direction de G. Jacquement, vol. V, Letouzey, París, 1962, col. 1867 1870.
- 108. "L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme", en Hommage au R.P.F. Cayré. Revue des études augustiniennes, vol. II, supplément, Etudes augustiniennes, París, 1962, págs. 17 32. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 109. "Les deux passés et le problème de l'histoire", en Revue des sciences religieuses, 36, Strasburgo, 1962, págs. 59 71. Traducción española en Noesis, Madrid. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 110. "Allocution d'ouverture" du colloque sur archéologie paléochrétienne et culte chrétien, en Revue des sciences religieuses, 36, n. 3 y 4, Strasburgo, 1962, págs. 9-11.
- 111. L'homme et la connaissance de Dieu , de l. TRETHOWAN, Editions de l'Epi, París, 1962. Prefacio de M. NÉDONCELLE.
- 112. Jeux de la terre et du ciel, de R. JAVELET, Editions S. Paul, 1962. Prefacio de M. NÉDONCELLE.

- 113. Prière humaine, prière divine, Desclée de Brouwer, París, 1962. Págs. 204. Textos y estudios filosóficos.
- 114. "Réponse à l'enquête: y a t il une crise de l'intelligence?", en Arts, n. 892 y 893, París, 1962.
- 115. "Le sens de la réssurrection", en Bible et terre sainte, 46, París, 1962, págs. 2 3.
- 116. "Le sens positif dde l'athéisme", en II problema dell'Ateismo, Morcelliana, Brescia, 1962, págs. 397 406. Incorporado en Conscience et logos, págs. 139 154. Cfr. 100.
- 117. "Simples réflexions sur l'autorité de la conscience", en **Problèmes de l'autorité**, Le Cerf, París, 1962, págs. 225 236.
- 118. "La suprématie papale d'après l''Essai sur le développement' de Newman", en Parole de Dieu et sacerdoce. Etudes présentées à S.E. mgr Weber, Desclée, París, 1962, págs. 1q39 152.
- 119. "Un texte peu connu de F. von Hügel sur le problème de Dieu", en Revue des sciences religieuses, 36, Strasburgo, 1962, págs. 154 173.
- 120. "La vie religieuse dans l'anglicanisme", en Ecclesia, 154, París, 1962, págs. 117 122.

- 121. "Allocution prononcée à l'ouverture du colloque du centre de recherches d'histoire des religions", en Rome et le christianisme dans la région rhénane, Presses Universitaires de France, París, 1963, págs. 1 4.
- 122. "Le moi d'apres les pensées de Pascal", en Pascal, textes du tricentenaire, Fayard, París, 1963, págs. 35 49. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie, cfr. n. 204.
- 123. "La mutation du pouvoir technique et le problème de la responsabilité morale", en Potere et responsabilità, Morcelliana, Brescia, 1963, págs.284 286. Incorporado en Personne humaine et nature, apéndice. Cfr. 128.
- 124. L'homme et la connaissance de Dieu, de I. Trethowan, Editions de l'Epi, 1963. Prefacio de M. NÉDONCELLE.
- 125. "Le problème psychologique de la prière", en Ecclesia, París, 1963, págs. 19 25.
- 126 "Textes inédits de Blondel sur Pascal, étude documentaire", en Revue des sciences religieuses, 37, Strasburgo, págs. 150 160.
- 127. "Y a t il une expèrience en métaphysique", en Revue de synthèse, 3a. serie, 1963, págs. 446 449. Incorporado en el "prefacio para la nueva edición" de Personne humaine et nature. Cfr. 128.

128. Personne humaine et nature, étude logique et métaphysique, Aubier, París, 1963, Págs. 172.

1964

- 129. "James" (William), en Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol. VI, Letouzey, París, 1964, col. 303 307.
- 130. "Kleble" (John), en Catholicisme, hieer, aujourd'hui, demain. Encyclopédie publiée sous la direction de G. Jacquement, vol.VI, Letouzey, París, 1964, col. 1386 1490.
- 131. Lettres à sa nièce de F. VON HÜF GEL, Aubier, París, 1964. Prefacio de M.NÉDON-CELLE.
- 132. "Modernité de Newman", en Recherches et débats, 50, París, págs. 93 99; 101 103.
- 133. "Newman et Blondel: la théologie des développements doctrinaux", en **Newman Syu-** dien, vol. VI, Glock Lutz, Nürnberg, págs. 249 262.
- 134. "Les restrictions du passé dans l'histoire", en L'homme devant Dieu, mélanges offerts au R.P.H. de Lubac, vol. III, París, 1964, págs. 249 262.

- 135. "L'apologia de Newman dans l'histoire de l'autobiographie de la théologie", en Interpretation der Welt, Festschrift für Romano Guardini zum 80 Geburtstag, Im Echter Verlag, Würzburg, 1965, págs. 571 585.
- 136. "Rassegna newmaniana", en Filosofía , XVI, fasc. 3, Torino, 1965, págs. 543 546. Incorporado en La pensée religieuse en Anglaterre et en Italie, cfr.n. 147.
- 137. Lettres à la française, de J.PERRIN, Lyon, 1965. Prefacio de M.NÉDONCELLE.
- 138. "Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réprocité des consciences", en **Problèmes actuels de Christologie**, Desclée de Brouwer, París, 1965, págs. 201 226. Cfr. n. 174.
- 139. "Mythe et vérité dans l'histoire des personnes", en La verité: Actes du XII congres des sociétés de philosophie de langue française, vil.II, Nauwelaerts, Lovaina, 1965, págs. 55 68. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 140. "Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin", en **Revue des sciences religieuses**, 4o, Strasburgo, 1965, págs. 34 47. Incorporado en **Explorations**Personnalistes, págs.148 ss., cfr. n.179.
- 141. "Théologie et philosophie ou les métamorphoses d'une servante", en Concilium, n.
 6, París, págs. 93 102. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie, cfr. n. 204.
 Traducción española en Concilium n. 6, 1965.

- 142. 'Trois approches d'une philosophie de l'Esprit: Lavelle, Le Senne, Nabert', en Filosofia, 16, Torino, 1965. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 143. "Réponse à l'enquête sur la philosophie", en Giornale di Metafisica, 20, Genova, 1965, págs. 614 617. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 144. "Allocution d'ouverture" para el coloquio del Centro Recherche d'Histoire des Religions sobre Réincarnatio et vie mystique en Afrique noire, P.U.F., París, 1965.
- 145. Relation et débats sur le rapport M. Nédoncelle, del simposium de el Arbresle, 1961, recogido y presentado por H. Bouessé y F.J. Latour.

- 146. "La genèse réciproque des consciences et l'éternité", en Tempo e eternità nella condizione umana, Morcelliana, Brescia, 1966, págs. 309 313. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 147. "La pensée religieuse en Angleterre et en Italie", en Revue des sciences religieuses, 40, Strasburg, 1966, págs. 48 73.
- 148. "Le nom prope peut il simuler la pensée?", en Le langage, Actes du XIII congrès des societés de philosophie de langue française, Neuchatel, 1966, págs. 35 38. Incorporado en Explorations Personnalistes, cfr. n. 179.
- 149. "Martin Madan (1726 1790), théologien de la polygamie", en Revue de droit canonique, 16, Strasburgo, 1966, págs. 276 297.

1967

- 150. "Une lettre inédite de Newman sur la matière et l'esprit", en Revue des sciences religieuse, 41, Strasburgo, 1967, págs. 39 62.
- 151. "Newman", en el Dictionaire de théologie catholique, Letouzey, París, 1967, coll. 3301 3304.
- 152. "Lavalle, Le Senne", en The new Catholic Encyclopaedia, Washinton, 1967.
- 153. "Démythisation et conception eschatologique du mal", en Le mythe de la peine, Aubier, París, 1967, págs. 195 222. Corresponde al cap. VII de Le chrétien appartient à deux mondes, Cfr. n. 174.
- 154. "Sur quelques conditions d'une ontologie personnaliste", en Giornale di Metafisica, Genova, 1967, fasc. 2 3, págs. 213 218.
- 155. "Simples réflexions sur l'intelligence des documents", en Metto, III, n. 1 2, Kaslik (Libano), 1967, págs.39 59.
- 156. "Newman Théologien des abus de l'Eglise", en **Oecumenica 1967**, Güterslon, 1967, págs. 116 134.

- 157. "Newman selon Bremond ou le procès d'un procès", en Entretiens sur Henri Bremond, bajo la dirección de J. Dagens y M. NÉDONCELLE, Ed. Mouton, París La Haya, 1967, págs. 43 59.
- 158. Le caractère, de U. MARQUET, Aubier, París, 1967. Prefacio de M.NÉDONCELLE.

1968

- 159. "Le masque et la personne: du téâtre à la vie", en Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 4a. serie, n. 1, París, 1968, págs. 21 31. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie, cfr. n. 204.
- 160. "Pourquoi Cain a t il tué?", en Science et Esprit, Montreal, XX, Fasc. 2, 1968, págs. 165 170.
- 161. "L'erreur nécessaire à la vérité du portrait est elle un mensonge?", en Actes du V Congres international d'Esthétique, Amsterdam, 1964, publicado bajo la supervisión de Jan Aler, Amsterdam, 1969, págs. 705 707. Incorporado en Explorations Personnalistes, Cfr. n. 179.
- 162. The Revival of Newman Studies, Some reflexions, en Downside Reviev, t. 86., Bath, 1968, págs. 385 394.
- 163. "Nouveauté et évolution", en Evoluzione e Storia Umana, Morcelliana, Brescia, 1968, págs. 329 332. Incorporado en Explorations Personnalistes, Cfr. n. 179.
- 164. "Le chrétien appartient à deux mondes", en Carmel,4o.fasc., Marsiglia, 1968, págs. 241 245. Incorporado en Explorations Personnalistes, Cfr. n. 179.

- 165. "L'irruption du nom prope dans la prière et la reflexion", en L'analisi del linguaggio teologico: Il nome di Dio, Aubier, Roma París, vol. I, 1969, págs. 341 354. Incorporado en Explorations Personnalistes, Cfr. n. 179.
- 166. "Entre les deux guerres...", en Revue de Sciences religieuses, n. 3-4, Strasburgo, 1969, págs.273 279.
- 167. "Les éléments auditifs et le problème du langage dans l'allégorie de la caverne", en Pensiero mitico, metafisica, analisi dell'esperienza, Morcellianaa, Brescia, 1969, págs. 6 73. Incorporado en Explorations Personnalistes, Cfr. n. 179.
- 170. "Dialectique et dialogue dans la réciprocité des consciences", en La Dialectique, P.U.F., París, 1969, págs. 248 251. Incorporado a Explorations Personnalistes, Cfr. n. 179.
- 171. "Lee F. e Lee F.G.", en Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie, fascículo 28, Letouzey, París, coll. 186 188.

- 172. "L'humour d'Erasme et l'humour de Thomas More", en Srinium Erasmianum, Brill, Leiden, 1969, págs. 547 568.
- 173. "Remarques sur les rapports de présence et de causalité psichiques", en Omaggio a V. La Via, Universidad de Catania 1969, págs. 219 226. Estracto incorporado a Explorations Personnalistes, Cfr.n.179.

- 174. Le chrétien appartient à deux mondes, Editions du Centurion, París, 1970, Págs. 270, Cfr. n. 138, 153.
- 175. "Les données auditives et le problème du langage dans l'allegorie de la caverne", en Revue des Sciences Religieuses, n. 1-2, 1970, págs. 165 178. Retoma el artículo ya citado en el n. 167.
- 176. Le rythme, un intrus dans l'église? de M. WACKENHEIM, París, 1970. Prefacio de M. NÉDONCELLE.
- 177. "Une lettre inédite de F. von Hügel à William James", en Filosofia, noviembre 1970.
- 178. "Les sources sensibles et axiologiques de l'affirmation religieuse", en The Problem of God, Meredith Press, U.S.A. Incorporado en Explorations Personnalistes, Cfr. n. 179.
- 179. Explorations Personnalistes, Ed. Montaigne, Aubier, París, 1970. Págs. 300. Cfr. ns. 35 37- 42- 51- 59 67 88 -108 -109 -139 -140-142 -143 -146 148 154 161- 163 165 167 -170 -173 -178. En este volumen aparece incluso un extracto de un artículo de juventud del autor: "Esquisse d'un volontarisme idealiste".

1971

- 180. "Chronique newmanienne", en Revue des sciences religieuses, t. 45, n. 1, 1971, págs. 78 89.
- 181. "Les équivoques des notions d'événement et de temps dans le langage religieux", en el Coloquio Théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie, publicado por E. CASTELLI, Aubier, Roma París, 1971, págs. 29 44. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie, cfr. n. 204.
- 182. "La relation à autrui", en Carmel, n. 5, 1971, págs. 4 18. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 183. "Fidelité et célibat consacré", en Sacerdoce et célibat. Etudes historiques et théologiques, publicados por J. COPPENS, Gembloux Louvain, 1971, págs. 673 691.
- 184. "Doutes relatifs à l'autonomie philosophique et à l'hétéronomie religieuse", en Filosofia e religione, Actas del XXV Congreso del Centro de Estudios Filosóficos de

- Gallarate, Morcelliana, Brescia, 1971, págs. 286 294. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 185. "Groupe et personne: réflexion philosophique", en Les groupes informeles dans l'Eglise, Strasbourg, 1971, págs. 129 147. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 186. "Philosophie de la religion", en Contemporary Philosopy, A Survey. La Philosophie contemporaine. Chroniques, editado por R. Klibanshy, vol. IV, La Nuova Italia Editrice, Firenza, 1971, págs. 170 213.
- 187. "Interiorité et vie spirituelle", en Dictionnaire de spiritualité, publicado bajo la dirección de A. Rayez, Beauchesne, París, 1971, coll. 1889 1903.
- 188. Prefacio a Les abus de l'Eglise d'après Newman de R. BERGERON, Desclée, Montreal París, 1971, págs. 9 12.
- 189. Prefacio a Lettres de G. Tyrrell à H. Bremond, presentadas y anotadas por A.LOUIS DAVID, Aubier, París, 1971, págs. 7 18.

1972

- 190. "Communication et interprétation du témoignage", en Le témoignage, Actas del Coloquio de Roma 5 11 de enero 1972, publicadas bajo la dirección de E. CASTELLI, Aubier, Roma París, 1972, págs. 279 290.
- 191. "Le heurt initial dans la rencontre des personnes", en Begegnung, Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, hegs, von M. SECKLER, Graz, Verlag Styria, 1972, págs. 23 30. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 192. "Communicabilité et communication des consciences", en Giornale di Metafisica , t. XXVIII n. 1, 1972, págs. 1 11.
- 193. "De l'inspiration artistique comme chemin vers la trascendance", traducción española en Aisthesis, Santiago de Chile, n. 7, 1972, págs. 23 24.
- 194. "De la foi comme connaissance dans l'histoire de la philosophie occidentale: genèse d'un sens intersubjectif", en Sritti in onore di Carlo Giacon, Ediz. Antenore, Padova, 1972, págs. 583 600. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.

- 195. "De l'être comme relation primordiale des étants", traducción italiana en la Rivista di Filosofia neoscolastica, t. LXV, n.1, 1973, págs. 3 16. In orporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 196. "L'être est il la valeur ultime?; Comunicación para el XXVIII Convenio del Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, sobre Ontologia e assiologia, 6-8 septiembre 1973. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.

- 198. "Culture et personne", Comunicación para el XVI Congreso de las sociedades de filosofía de lengua francesa sobre La culture, Reims 3 6 septembre 1974. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 199. "A quoi est due l'apparence impersonnelle de la conscience?", Contribución a Miscellanea di Scritti in memoria di Santino Caramella, Palermo 1974, págs. 225 238. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 200. "Le sacré et la profanation", Comunicación para el coloquio sobre Le sacré, dirigido por E! CASTELLI, 5 11 enero 1974. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 201. "L'unité de l'intellect et la pluralité des personnes: actualité d'un débat médiéval", en Communication pour le Congrès international du VIIe centenaire de saint Thomas d'Aquin, Roma Nápoles 17 24 abril 1974. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 202. "La réfutation des averroistes par saint Thomas d'Aquin", en Rivista di Filosofia neoscolastica, t. LXVI, 1974, n. especial del VII centenario. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie.
- 203. "L'intersubjectivité d'apres Buber et Levinas", Contribución a Mélanges en honor del Profesor André Nëher. Incorporado en Intersubjectivité et ontologie. Le defi personnaliste, Nauwelaerts, Louvain París, 1974. Págs. 383. Cfr. ns. 61 66 74 87 97 122 141 159 181 182 184 185 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203. Contiene también un artículo inédito: "La causalité intersubjective".

Escritos ciclostilados para el uso de los alumnos de la Facultad de Teología Católica de Estrasburgo.

- 205. Traité de l'Eglise, Págs. 201.
- 206. Introduction à la Théologie. Págs. 31.
- 207. De vera religione. Págs. 76.
- 208. De Revelatione. Págs. 199.

INTRODUCCION A M. NÉDONCELLE

Escritos inéditos.

- 209. "Esquise d'un volontarisme idéaliste", 1926, cfr. n. 179.
- 210. "Essai sur la philosophie du mal", 1928.
- 211. "La conscience psycologique d'aprés Hamilton", 1929.
- 212. "Remarque sur les rapports de présence et de causalité psychiques", 1966. Cfr. ns. 173 179.
- 213. "Théologie fondamentale et Philosophie". Coloquio de profesores de Filosofía de las Facultades Católicas, 1966.





2. BIBLIOGRAFIA SOBRE MAURICE NÉDONCELLE.

A) LIBROS SOBRE M. NÉDONCELLE

- J. GUITTON, La pensé philosophique et religieuse du M. Nédoncelle, Tèqui, París, 1979.
- C. DIAZ y M. MACEIRAS, Introducción al personalismo actual, Gredos, Madrid, 1975.

B) TESIS SOBRE M. NÉDONCELLE

- C. VALENZIANO, La filosofia dell'amore in M.N., Università Gregoriana, Roma, 1961.
- C. VALENZIANO, Introduzione alla Filosofia dell'amore di M.N., Roma 1965. Págs. 144.
- CAMILLA CASTIGLIONI, La persona umana secondo Nédoncelle , Università di Bologna, 1961 62.
- M. PRETTO, La filosofia della personna in M.N., Universidad di Padova 1964.
- S. PAPA, La filosofia della religione in M.N., Università di Torino, 1963 64.
- V. T. LIDDLE, The foundations of the Moral Philosophy of M.N., Lovaina. Estracto publicado en Philosophical studies, vol.XV, 1966, págs. 122 130.
- K. RAFFERTY, The personalist way to God according to M.N., Università di Lovaino, 1967.
- P. MARIONI, La ricerca di Dio nel filosofo M.N., Università Gregoriana, Roma 1967.
- NGUYEN VAN CHIEN, La philosophie de l'amour et de la personne chez M.N., Università di Lovaino, 1968.
- FR. NAKAMURA, On the nature of the knowledge in the reciprocity of consciousness according to M.N., Facultad de Filosofía de la Universidad Gregoriana, Nagoya 1973.
- J. FERNANDEZ GONZALEZ: Antropología dialéctica. Estatuto metafísico de la persona según M. N. Universidad Complutense, Madrid 1982. 2 vols.