

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
REVISTA DE INVESTIGACIONES
HUMANÍSTICAS

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Capilla Universitaria
Biblioteca Universitaria*

15



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1974

Ahora se podrán romper las barreras del mundo a pesar de nuestra falta de realización y nuestras propias limitaciones, como nos lo muestra la última parte de la obra *Fausto*. Su potencia espiritual permanecerá como una enteleguía intachable que ya no será romántica o limitadamente clásica. Alcanzará su elevación existencial según el grado de fuerza interior. Es entonces cuando se habrán realizado, en el sentido de Goethe, todos los peldaños de la existencia hasta su máxima intensidad. Con el poder del amor este movimiento alcanzará su suficiencia así como su última realidad. Haber podido expresar esto en la obra del *Fausto*, habrá sido para Goethe su más íntimo deseo.

ITINERARIO EXISTENCIAL DE GASTON BERGER: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA PERSPECTIVA.

ZDENEK KOURÍM
Gidy, Francia.

1. LA VOCACIÓN FILOSÓFICA

SI HAY MUCHOS hombres que "hacen" filosofía escribiendo tratados sobre los temas tradicionalmente considerados como filosóficos, enseñándola por la palabra o/y —en caso extremo, pero en nuestros días cada vez más frecuente— por el compromiso personal de acción-actuación política, hay sin duda pocos cuya primera motivación fundamental tenga ya el sello de la misma filosofía. Es decir, que raros, si no rarísimos, son los que escogieron lo incómodo de una continua tensión espiritual por empuje vital conscientemente aceptado y asumido, que optaron deliberadamente en favor de la dificultad del ser. Puede sostenerse la opinión de que sólo a ellos debería otorgarse el título hoy desvalorizado de filósofos.

En todo caso, Gaston Berger pertenecía incontestablemente a esta clase de hombres, y la frase de su discurso de apertura al IX Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa constituye algo más que la enunciación de una verdad descubierta. Cuando dice que "la filosofía es la único serio",¹ expresa a la vez su credo y la intención formadora de su existir, que se actualiza al través de una vida filosófica, la de G. Berger. En este punto concuerdan todos los testimonios de sus contemporáneos, los cuales subrayan la identificación del hombre con su tarea;² la obra que sigue vigente como

¹ Cit. por R. Mucchielli: *La philosophie et la vie*, en *Les Etudes Philosophiques*, 4, París, 1961, p. 364.

² Cfr. por ej.: J. BOURBON-BUSSET, *Gaston Berger*, in *Prospective*, 7, París, p. 6; MOROT-SIR E.,: *La mission du philosophe, in hommage à Gaston Berger*, Aix-en-Provence, Publication des Annales de la Faculté des Lettres, 1964, p. 33. Este colaborador de G. Berger escribe en otro lugar: "La realidad filosófica no es la filosofía, sino el

parte integral de nuestro horizonte espiritual después de la desaparición del autor, da la mejor prueba de esta *seriedad óptica* cuya única medida es cualitativa, comunicable sólo en el proceso de creación y re-creación.

Y éste, según G. Berger, tiene que ser siempre radical. De tal manera que "la filosofía es una reflexión que no admite que se le impongan límites de antemano y el filósofo es el que plantea cuestiones hasta sus últimas consecuencias".³

La concepción del preguntarse perpetuo, rechazando con anticipación todas las escapatorias que se nos ofrezcan, significa que el filósofo tampoco evita el problema que le toca directamente —el de la vida—, que acepta el riesgo máximo de aventurarse por el campo en el que "todo está puesto en cuestión";⁴ incluso las bases constitutivas del acto preguntativo; es decir, el mismo conocer humano.

El punto de anclaje de la reflexión bergeriana se sitúa en la vivencia aguda del gran dilema filosófico que le transmitieron sus maestros de la Universidad de Aix-en-Provence, Maurice Blondel y René Le Senne: cómo conciliar el rigor teórico con la eficacia práctica sin sacrificar ni la pureza del pensamiento ni el alcance ético de la acción.

Lo original de la solución propuesta por G. Berger a lo largo de su obra, consiste en la toma de conciencia, en el ensayo de elaboración de un *método unitario y evolutivo* para 1º — la investigación filosófica; 2º — la actuación (praxis) filosófica. Su búsqueda de clarificación y su esfuerzo de construcción parten de aquí, del tormento personal ante un proyecto que, al realizarse, va desvelando cada vez más la insuficiencia humana. Porque no se trata de dar un esbozo intelectualmente brillante de un edificio sistemático, sino de caminar paso a paso con el peso de los problemas integrados y ofrecer las respuestas

filósofo con sus proyectos de acción. Este filósofo puede llegar a ser un sabio si es capaz de encontrar la calma en medio de las tormentas humanas, e incluso de amainar esas tormentas por su palabra y su acción. Tal es el sentido de la empresa filosófica que G. Berger intentó acometer y animar". (*Ascèse philosophique et amitié selon Gaston Berger*, en *Les Etudes Philosophiques*, 1961, p. 314) — Los datos biográficos evidencian la presencia, consentida, querida y cultivada del llamamiento filosófico en la vida de G. Berger: así el jefe de una empresa privada se transforma en organizador y reformador de la enseñanza superior francesa, plegándose voluntariamente al progreso del conocimiento totalizador que va del objeto como obstáculo opaco al sujeto como próximo transparente. Cf. al propósito MOROT-SIR, *Introduction à la vie de Gaston Berger*, en Gaston Berger: *L'homme moderne et son éducation*, París, P.U.F., 1967, pp. 1-15.

³ BERGER G., *Phénoménologie du temps et prospective*, París, P.U.F., 1964, p. 80.

⁴ BERGER G., *L'Homme moderne et son éducation*, p. 186.

ya probadas —al menos en el orden espiritual— en su correspondencia con las urgencias que oprimen al hombre y en su impacto sobre ellas.⁵

Este proceder y preocupación aparecen ya *in nuce* en el primer trabajo del estudiante G. Berger, una memoria sobre *Las condiciones de la inteligibilidad y el problema de la contingencia*,⁶ su desarrollo desemboca en la afirmación del papel necesario "de una meditación explícita sobre el Absoluto, es decir, la metafísica. Ella sola puede demostrar la relatividad de las obras humanas y hacernos más tolerantes. Ella sola nos volverá a dar el sentido de la plenitud del mundo, de su riqueza y de sus posibilidades".⁷

Desarrollo que el autor nos presenta como lógico —obediente al logos del reconocimiento y superación— y afirmación que nada tiene que ver con un acto arbitrario.⁸ El sujeto que se decide en pro de la filosofía se compromete irremediamente consigo mismo, abriéndose desde lo interior al soplo a la vez devastador y salvador de la otredad, y a través de ella, a lo trascendental. La vía trazada por G. Berger es la siguiente: "La metafísica parte del *cogito*, pero lo supera y es una experiencia vivida. Por eso la psicología concreta tiene en ella su empleo. Si se quisiera indicar con algunas señales las etapas que debe recorrer, se podría decir: "yo soy; yo no soy nada; Dios existe; el mundo está por hacer". Este orden es esencial. "Hacer el mundo antes de haber tomado conciencia de nuestra falta de ser sería tiranía. Atreverse a emprenderlo todo si lo Absoluto no lo hiciera todo posible sería locura."⁹

Dada la condición constringente espacio-temporal del hombre, su "flojeidad" frente a las fuerzas que le disputan el derecho a la libertad, no cabe duda de la necesidad de un acceso racionalmente metódico en toda tentativa para llegar a la plenitud humana. Las etapas que presupone y engloba la

⁵ "... tal es la reflexión del filósofo que la manera de plantearse e introducirse los problemas cobra por lo menos tanta importancia como las soluciones propuestas. Estas en efecto no podrían tener ningún valor, sólo serían el término de un juego estéril y totalmente vano, si no se hubiera vivido antes personal, dolorosamente, las dificultades a las cuales intentan dar fin." (*Phénoménologie du temps*, p. 12.) "La filosofía es una vida por la verdad, y todo investigador para quien no sea esto, de la manera más seria, no es un verdadero filósofo. Al mismo tiempo, toda filosofía es una acción ejercida sobre los demás, singularmente potente, pero sólo diferida, que opera a través de múltiples intermedios." (*L'homme moderne*, p. 288.)

⁶ Cf. SANGIULO R., *La philosophie de G. Berger*, en: *Histoire de la philosophie européenne. Tableau de la philosophie contemporaine*, París, Eischbacher, 1957, p. 287.

⁷ *L'homme moderne*, p. 208.

⁸ "No hay dos verdades apoyadas en las mismas experiencias de las que la una sería científica y la otra filosófica, y si la interpretación del filósofo proclama que es metafísica, es decir que va más allá del mundo, su momento principal deberá ser el reconocimiento de lo que supera el mundo." (*Ibid.*, p. 217).

⁹ *Ibid.*, p. 342.

metafísica en tanto que "traspasa el mundo" se desprenden del alcance de esta ambición: en el campo de investigación hay que solucionar los problemas gnoseológico y psicológico como previos a la salida de la prisión —veremos que imaginaria— del tiempo; el valor, imponiéndose como arquetipo moral, permite que nuestra conducta se abra al futuro, adquiera una dimensión suplementaria, siendo ésta equivalente al ser (del) porvenir.

La teoría bergeriana toma su fuente en la fenomenología de Husserl; sin embargo no se confunde con ella. El filósofo francés tiene la pretensión de ir más lejos que su maestro y el único reproche que le dirige abunda en el sentido de no haber sacado todas las conclusiones metafísicas de su descubierta.¹⁰

El paso fundamental cumplido por la fenomenología, según G. Berger, es el que lleva al *cogito*, depurando el yo del aluvión psicofisiológico y social; hay que partir "del conocimiento en vez de intentar alcanzarlo", prestarse a un "despertar fenomenológico" o efectuar una "conversión", dándose cuenta de que "la conciencia es más ancha que el ser" y que "el conocimiento no se deja reducir" a nada que le sea ajeno, porque está implícitamente supuesto, por eso mismo, con lo que se pretende dar cuenta de ella".¹¹

Así, evitando la trampa del idealismo y los inconvenientes del positivismo, que ambos desconocen el poder de apertura propio a la intencionalidad de la conciencia,¹² G. Berger echa las bases de su "teorética", definida como "una búsqueda pura". "La idea de la pureza corresponde" a su vez "antes de todo

¹⁰ Cf. *Phénoménologie du temps*, p.p. 37-39, particularmente las siguientes líneas: "la fenomenología carece de todo carácter religioso no tanto por la ausencia de toda teodicea expresa, sino porque su esfuerzo por pasar de una filosofía de la posesión a una filosofía de la aspiración no acaba con éxito. La fenomenología crítica, que se quedó en expectativa, podía haber mostrado que la exigencia que sentimos en nosotros mismos es imposible de satisfacer de una manera natural. Si no 'acabamos' (bouclons) con las cosas sensibles, tampoco alcanzamos lo Absoluto en las esencias, o siquiera en el cogito. Las esencias quedan probables y el 'ego trascendental' intencional."

¹¹ BERGER, G., *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure*, París, P.U.F., 1941, p. 32.

¹² "El problema crucial del idealismo, el de saber cómo se puede salir de la conciencia individual, no existe para la fenomenología. No se está nunca 'encerrado' en la conciencia y como cortado de una misteriosa trascendencia, porque el propio de la conciencia es llevar otra cosa que sí misma. La primera verdad no es 'pienso, luego soy' sino *Ego cogito cogitatum*." (BERGER, G., *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, París, Aubier, 1941, p. 137).

al deseo más profundo de la teorética: él de no suponer encima de ella ninguna disciplina previa".¹³

Estamos pues en presencia de una ciencia radical que se establece en la medida en que nuestro conocimiento se profundiza, purifica y radicaliza; ciencia que garantiza ese proceso, para ella misma constitutivo. Esto puede ser considerado como "una conversión continua"¹⁴ o como teoría de un método operacional cognitivo, es decir *la metodología* del conocer orientado hacia la elucidación del sentido del mundo.

El sentido no existe fuera del mundo; sin embargo, indica su superación; como significante connota la significación más allá del mundo, significación que se nos revela por "análisis intencional" "de los símbolos y de las relaciones interiores al mundo".¹⁵ Al yo religado con el ser en el acto incesante de la "intencionalidad constituyente"¹⁶ pertenece el papel creador, o mejor co-creador; si podemos "ver en la subjetividad trascendental el origen de la misma objetividad",¹⁷ un centro en torno del cual "todo conocimiento se organiza" resultando así conocimiento-perspectiva, no hay que olvidar dos condiciones para la actualización de éste: 1º Es el ser bruto del mundo el que, gracias a su opacidad, permite nuestra visión. "Un conocimiento perfecto ni nos es accesible ni concebible. Sólo conserva un sentido para nosotros, un conocimiento perfecto ni nos es accesible ni concebible. Sólo conserva un sentido para nosotros un conocimiento en el que la sombra y la luz se determinen recíprocamente."¹⁸ De esta manera el Ser, mostrándose como "calidad positiva que conviene al mundo", no se presta más al juego verbal de contradicción con el "no-ser"; su verdadero opuesto de "el yo, el consciente. El Ser es esta solidez inagotable que el yo encuentra frente a sí. Correlativamente, todo el sentido del sujeto es hacer —vivir— la prueba de este mundo".¹⁹

2º En el ser bruto del mundo nuestra percepción no puede captar sino su infinitud; solamente al interior de esta "existencia total" "destacamos for-

¹³ *Recherches*, p. 40.

¹⁴ DUMÉRY, H., *La théorétique*, en: *Les Etudes Philosophiques*, 4, 1961, p. 352.

¹⁵ *Recherches*, p. 42.

¹⁶ "...bajo la intención que relaciona un estado de conciencia con lo que 'significa' y que conserva cierto carácter psicológico, aunque siendo ya eidética, hay una *intencionalidad trascendental* por la cual el sujeto, el ego, se pone en correspondencia con el mundo que le es dado a título de *cogitatum*. Si ahondamos completamente el sentido de esta última forma de intencionalidad, nos damos cuenta de que es verdaderamente creadora y se merece por ello el nombre de intencionalidad constituyente." (*Phénoménologie du temps*, p. 4, [nota].)

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ *Recherches*, p. 100.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

mas relativamente independientes, por el doble juego de nuestros ímpetus y de nuestra crítica; de nuestras intenciones y de nuestras apreciaciones”, contribuyendo así a darle sentido. Consecutivamente, incluso la idea de realidad, no se halla inscrita en el concepto original; al contrario, aparece como un valor por el cual “se precisa y se cumple una significación”.²⁰ Pero la idea del valor, a su vez, “implica siempre la de verdad” y por su “carácter transexistencial” nos obliga a esclarecer la referencia a su medio, a la existencia.

Notemos aquí la diferencia entre la concepción bergeriana y la de los filósofos generalmente designados como existencialistas que también reivindican la herencia fenomenológica. G. Berger opina que estos últimos se pararon a medio camino, que no efectuaron la “reducción total”, encerrándose en la “angustia insoportable” sin salida.²¹ Para él la “continuidad existencial no se interrumpe en la frontera” del cuerpo; se derrama en una com-penetración o “sentimiento de intimidad con el mundo”, tiene capacidad de elevarse hasta la esfera del “idealismo trascendental” sin zozobrar en lo patético o lo trágico.²²

Afirmación que aparece evidente si insistimos con el autor francés sobre la distinción entre “la existencia cuyo sabor se prueba y la realidad cuyo valor se aprecia”.²³ De la realidad axiológica como significación límite depende la realidad ontológica del existir humano que encuentra ahí la intención valorativa y comunicable de los otros.²⁴

Podemos, pues, concluir que “el único mundo objetivo posible” es un mundo donde intervienen los otros junto a mi yo, que “la idea de la realidad acompaña siempre la de la intersubjetividad” y que “la intencionalidad que nos remite hacia el mundo y las que nos lanza al encuentro de los otros... se implican recíprocamente”.²⁵

Hasta aquí la metodología escogida y esbozada²⁶ (en la parte del método

²⁰ *Ibid.*, p. p. 83, 89. “Fuera de la significación no hay nada pensable, y, ya que la realidad es un valor, nada real.” (*Ibid.*, p. 108).

²¹ Cfr. *L'homme moderne*, p. 218.

²² *Recherches*, p. p. 47-48.

²³ *Ibid.*, p. 86. *L'homme moderne*, p. 353.

²⁴ “Lo que se tiene que hacer, lo que se tiene que amar tiene mayor importancia—mayor realidad— que los medios de actuar o las posibilidades de unirse. El valor tiene mayor realidad que la existencia. No se vive, sencillamente. Se vive ‘para algo.’” (*Recherches*, p. 92). Cfr. también *Phénoménologie du temps*, p. 69.

²⁵ *Recherches*, p. 188; *Phénoménologie du temps*, p. 15.

²⁶ Tratando de nuestra búsqueda del “sujeto trascendental”, de nuestra impaciencia y deseo “mundanos” para entrar en la seguridad del yo puro, G. Berger escribió: “hay

filosófico de investigación) por G. Berger podría ser calificada de *dialéctica*, atribuyéndole a este adjetivo el contenido de un proceder discursivo establecido conforme a cierta práctica, abierto a su propia renovación, e inclusive, según los resultados alcanzados, a la autorrevisión.²⁷

En efecto; la “teorética” nos conduce, acabamos de verlo, por reducción trascendental al yo depurado, núcleo del conocimiento-perspectiva, se apoya sólidamente en la “materialidad” (la opacidad) del mundo y en la intencionalidad realizada (realidad axiológica) de los otros. La experiencia traspasa pues el dominio de lo subjetivo hacia la *estructura subjetual*, siendo tomado lo subjetivo como componente inter-activo, o inter-constitutivo del ser.

Esta opción metodológica se queda utilizada íntegramente sólo en tanto que sigue siendo operacional, capaz de funcionar más allá de lo subjetual.²⁸

A tal extensión del cuadro pertenecen los trabajos de G. Berger en caracterología cuya orientación es inversa y complementaria de la reducción purificadora del sujeto. Este último se toma en su globalidad individual, como “una estructura en el mundo, a través de la cual todas las demás le son dadas”,²⁹ y que finalmente forma parte de la objetividad en tanto que es la situación del hombre.

“La caracterología tiene un valor filosófico” porque delimita y estudia la naturaleza humana, es decir, la que *tenemos* como sujeto psicológico, diferenciándola de lo que *somos* en nuestra aspiración trascendental. Gracias a tal esclarecimiento, podemos comprender y establecer la relación comunicativa entre lo subjetual (haber) y lo subjetivo (ser) y, por “la mediación filosófica”, “aprender a discernir a través de la naturaleza del hombre y primero a través de nuestra propia naturaleza, una esencia íntima y un principio que supera la naturaleza”.

Según G. Berger, “la caracterología, es así, con la sociología, la mejor introducción a la metafísica. Ambas nos librarán de la ‘precipitación’ debida a nuestro temperamento y de la ‘prevención’ que viene de la sociedad”.³⁰

que escoger: sea hundirse en la noche del espíritu y renunciar a la teorética; sea intentar comprender y luego contentarse con ‘indicar’ el término puro que no se puede alcanzar.” (*Recherches*, p. 115).

²⁷ Cfr. GONSETH, F., *Le problème du temps*, Neuchâtel, Edit. du Griffon, 1964, p. 22 [nota].

²⁸ Cfr. los cuatro rasgos destacados por G. Berger como determinantes de la “actitud fenomenológica”: 1º “reducción de los prejuicios”, 2º los “análisis completos”, 3º “la intencionalidad”, 4º la puesta en relación de “las cosas con el hombre y con la conciencia”. (*Phénoménologie du temps*, p. p. 245-246).

²⁹ *Ibid.*, p. 114.

³⁰ Berger, Gaston, *Traité pratique d'analyse du caractère*, París, P.U.F., 1971, p. 29. Cfr. también: *Phénoménologie du temps*, pp. 77-70 y *L'homme moderne*, p. 84.

La función retroactiva del método caracterológico va aún más lejos en la misma filosofía, permitiéndonos lo que podríamos llamar una desmitificación o una mirada más crítica y penetrante en cuanto a los sistemas filosóficos, su "comprensión más profunda", situándolos en la circunstancia particular con más justicia.³¹

En resumen, nos damos cuenta de que la caracterología ocupa en la obra de G. Berger un lugar, en cierto sentido, privilegiado: por un lado nos ofrece una prueba concreta de la extensibilidad práctica del método fenomenológico y por el otro asegura la transición científicamente (por la "ciencia pura") controlada hacia lo nítidamente metafísico.³²

2. LA FILOSOFÍA EN EL MUNDO

Este pasaje G. Berger lo describe de la manera siguiente: "He aprendido a situar en el mundo mis aptitudes, mi carácter, mis gustos, mis opiniones. Eso ya era desatarme de ellos, volver a encontrar para con estas disposiciones cierta independencia y, en suma, aproximarme a la libertad. De esta libertad, que sólo mi reflexión hace posible, puedo ahora hacer uso y volver al mundo por un acto que será verdaderamente un compromiso".³³

El primer efecto de la investigación acción caracterológica refuerza lo ya alcanzado por la fenomenología: ahí la *epoché* de Husserl "es un desasimiento", lo que no quiere decir "ni la indiferencia, ni la aversión. Es un desdoblamiento. Marca el acceso del filósofo a un nivel superior de conciencia".³⁴

Sin embargo, esta comprensión de la "reducción fenomenológica" hay que "probarla" —papel que incumbe a la "reducción caracterológica"— para llegar a su actualidad trascendental.³⁵

Lo que podríamos designar como segundo efecto se manifiesta en el proceso constitutivo de la persona cuando el yo se reintegra al individuo, pero ni por

³¹ "Pensamos que ya le es posible a la caracterología hacer más que sugerir hipótesis explicativas muy generales. Puede dar cuenta con cierta precisión e internándose en el detalle, de las actitudes que están a la base de los grandes sistemas filosóficos." *Ibid.*, p. 22. Cfr. también *Phénoménologie du temps*, p. 94.

³² Esta importancia de los estudios caracterológicos de G. Berger la ponen de relieve diversos autores. Cfr. por ej.: Guy, A., *El espiritualismo fenomenológico de G. Berger*, en *Revista de Filosofía*, año XIX, 73-74, Madrid, 1960, pp. 176-180; MOROT-SIR, E., *La mission du philosophe*, p. 36; *Ascèse philosophique et amitié selon Gaston Berger*, p. 314; MESNARD, P., *Gaston Berger et la caractérologie*, en *Les Etudes Philosophiques*, 4, 1961, pp. 327-337.

³³ *Caractère et personnalité*, París, P.U.F., 1971, p. 117.

³⁴ *Phénoménologie du temps*, p. 33.

³⁵ Cfr. *L'homme moderne*, pp. 340-342.

una yuxtaposición, ni por una identificación. "Se compromete en él".³⁶ La caracterología, permitiéndonos reconocerlo de entre los otros, sitúa el compromiso en su justo nivel: como el acto a la vez más personalizador y más universalizador.

En la opinión de G. Berger, la verdadera filosofía es incompatible con la oscuridad; según él "el filósofo está hecho para la luz"; contra los falsos entusiasmos la tarea de éste consiste en "la distinción de las ideas y en la búsqueda de las significaciones precisas";³⁷ y la claridad del conocer no solamente influye sino que continúa directamente en el plano moral: gracias a ella el hombre puede "pasar progresivamente de la naturaleza a la libertad". Lo que es una "conversión", un "desatamiento" de las aparentes cosas del mundo, "una especie de desintoxicación espiritual... más una realización personal que la adquisición de un saber", «un ascetismo».³⁸

Si seguimos el movimiento ascendente de la filosofía bergeriana, llegamos con su autor al nuevo compromiso, más amplio y más concreto, condicionado por la liberación y el reconocimiento del yo trascendental. Ya que veremos que, en realidad, el desatamiento preconizado "no es un rechazo, sino una aceptación", que se trata de acceder a través de "la reflexión trascendental" al *conocimiento-participación al mundo*, conocimiento que va más allá del simple reflejar, que interviene.

Hay que darse cuenta de que "con todo, el desasimiento sólo es intencional como la pureza. Sólo a este precio queda real. Lejos de suprimir la acción, la exige. Al mostrar que todo conocimiento está ordenado al desasimiento, la teórica no termina, pues, en una doctrina de la pasividad y de la inacción. Se desarrolla al contrario en filosofía del valor. Tenemos que aceptar nuestra situación para tenerla en cuenta en nuestros juicios y corregir imperfecciones para remediarlas sin irritarnos con ellas. Tenemos que aceptar las tareas modestas que se nos ofrecen porque tienen su sitio en el conjunto. En una palabra, tenemos que aceptar nuestro papel, *pero desempeñarlo*".³⁹

Un lector que no tendría una completa información sobre la filosofía de

³⁶ *Recherches*, p. 122.

³⁷ *Phénoménologie du temps*, pp. 246, 265.

³⁸ *L'homme moderne*, pp. 317-318. *Recherches*, p. 134.

³⁹ *Ibid.*, pp. 173-175.

G. Berger y que recorrería su obra con una atención no suficientemente profunda, quedaría sin duda sorprendido delante de las páginas publicadas por este autor en la *Enciclopedia francesa* bajo el título *La vida mística*, donde halla el siguiente párrafo: "Según una opinión muy difundida, el misticismo sería la negación de la razón. Tal interpretación resulta superficial; aparece éste, en ciertos casos, como un complemento requerido por una reflexión racional cuidadosa de rigor crítico".⁴⁰

Pero, ¿no se desprende la misma enseñanza de los sistemas de Descartes, de Kant? Como ellos, G. Berger quiere ser ante todo un constructor y por esta razón dota su edificio del doble anclaje: al mismo tiempo que cada parte y la totalidad temporal del discurso está comprobada, situada metodológicamente, su intención no obedece sino a la intuición axiológica.

En este sentido, la filosofía debe ser comprendida como preparación a la vida espiritual, y ser experimentada directamente por el místico, en el cual el filósofo puede encontrar un apoyo por su intuir y cobrar nuevas fuerzas por lo ejemplar de la sabiduría irracional.

Porque el conocimiento incesantemente purificado trasciende al yo hacia lo puramente discursivo que se desvela, en última instancia, como *telos* o "exigencia del orden"; sólo una visión conformada a esta perspectiva esencial muestra al hombre la meta de su caminar.

La única aproximación efectiva al otro, dado o supuesto el carácter trascendental de su yo, es la intencional y participativa a la vez, la intención denominada por G. Berger *amor*. Amar a alguien verdaderamente significa más que un intento de comprensión; "es una voluntad de dar, de darse". Pero el empuje decisivo a este movimiento de renuncia a lo particular, movimiento aprobado y seguido por el juicio racional, nos toca en forma de una llamada del valor supremo. Aquí las propias palabras del autor:

"Un renunciamiento total sólo puede tener una razón absoluta. Para que el conocimiento tenga un sentido, hace falta que sea a Dios mismo a quien venga a ofrecer el desarrollo indefinido de mis aventuras singulares."⁴¹

El conocimiento discursivo tiene así la posibilidad de romper su clausura espacial; reflexionando sobre el sentido de sus tentativas cognitivas, el hombre efectúa la conversión moral⁴² y su yo trascendental se actualiza en y por el reconocimiento de la jerarquía de los valores.

⁴⁰ *Phénoménologie du temps*, p. 100.

⁴¹ *Recherches*, pp. 146, 167.

⁴² "Acceder a la vida del espíritu supone así que se ha realizado una conversión fundamental que es, en definitiva, la única cosa que cuenta: ya no se interesa uno por los hechos ni las situaciones, sino por su valor." (*L'homme moderne*, p. 52).

Lo que no quiere decir, ni mucho menos, que se entre de tal modo en la quietud y seguridad. Ya que "el valor no es dado nunca; es una relación entre cierto dato y cierta exigencia ideal con la que relacionamos este dato".⁴³ Relación que relaciona lo subjetual objetivado con lo objetual subjetivado, que depende siempre de nuestro consentimiento activo y postula nuestra participación. Si el hombre no crea ni siquiera el valor, "inventa las formas particulares en las cuales encarnará el valor que le solicita"⁴⁴ y que había reconocido.

Esa "llamada de una trascendencia" que experimentamos "en un acto original, la apreciación", nos abre "una perspectiva hacia lo Absoluto" y la finalidad; "el sentido y el valor de las existencias" nos hace "aparecer los seres", es decir, sus significaciones o "el sistema de los valores" que poseen.

La intuición axiológica se confunde así con la intuición cognitiva que ejerce su creatividad "no porque confiere la existencia a un posible, sino porque aísla, en el seno de la continuidad existencial, lo que corresponde a su intención". De tal manera que "conocer es preferir, existir es ser escogido".⁴⁵

3. EL HOMBRE Y LA FILOSOFÍA

Gracias al esfuerzo metódico, riguroso, comenzado por "la reducción trascendental, que desata al 'yo' de sus pertenencias", entrevemos que "la liberación es posible". La filosofía combate la opacidad de la circunstancia humana y la clarifica, ayudándonos a tomar conciencia de nuestra eternidad. "La puesta en evidencia de los procesos según los cuales se "constituyen" los seres en el mundo, nos hace sentir, de una manera concreta, toda su contingencia." La cerradura inamovible del espacio se revela, pues, como ilusoria, porque subjetivamente es constituyente; existe la virtualidad "de otro mundo...", de un mundo inimaginable e indecible pero infinitamente más auténtico que el de nuestros cuerpos y de nuestros sentimientos".⁴⁶

Sin embargo, la angustia más dolorosa del hombre proviene de la amenaza del tiempo. ¿Puede la filosofía facilitarnos también una llave eficaz para salir de esta prisión.

Antes de dar una respuesta hay que volver a la fenomenología y replantear esta cuestión en otra más general, ya la aludimos: "cómo la forma se constituye a partir del sujeto". ¿No nos ofrece la solución propuesta para el pro-

⁴³ *Phénoménologie du temps*, p. 93.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁵ *L'homme moderne*, pp. 327-328, 352-264.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 355.

blema espacial esa que acabamos de esbozar, una indicación suficiente para un proceder analógico?

Si añadimos a la acción de la intencionalidad cognitiva —su valorización de la realidad— el poder de la historia en tanto que ésta contiene y expresa la modulación de “los deseos naturales de los hombres”, el tiempo, en tal perspectiva “podría aparecer como un compromiso entre una exigencia trascendental y una resistencia natural. Ya no sería el marco rígido dentro del cual nos creemos encerrados, sino una de las maneras posibles de representarnos nuestra presencia al mundo”.⁴⁷

Esta perspectiva que parecía intocable, G. Berger se decidió a explotarla hasta sus últimas consecuencias teóricas y prácticas.

Pensar el tiempo significa topar con unas paradojas: “El presente sólo es real. El pasado y el porvenir no existen” porque “no son sino un recuerdo, la atención o la espera”. Sin embargo, por su parte, el presente carece totalmente de suficiencia, su único apoyo lo constituyen justamente el pasado y el porvenir. “Percibir es siempre reconocer y anticipar; mi atención es siempre a la vez mi memoria y mi proyecto . . . Lejos de ser una substancia, el tiempo se agota en puras relaciones.”

Tampoco el tiempo histórico escapa de las contradicciones. Siendo concebido como “una construcción inter-subjetiva”, en tanto que le otorgamos la realidad, presupone “una especie de memoria cósmica”.⁴⁸

Al contrario, la reducción fenomenológica elimina —*stricto sensu*— el tiempo. Nos quedamos con el llamado “presente”, es decir, con “el ser que llega a ser”, que se desvela como incompleto y defectuoso; ontológicamente encontramos “una insuficiencia”.

Este “devenir” que podemos captar en una intuición, se desarrolla entre dos polos: “el nacimiento y la muerte de los fenómenos”; experiencia que se opone a la representación del tiempo cuando postulamos una sucesión homogénea de imágenes —ayer, hoy, mañana— que resulte una serie temporal.

Según G. Berger “el artificio” que se halla al origen de nuestro concepto del tiempo “consiste en pasar constantemente de la idea de presente como actualidad probada, como presencia consciente, a la idea del presente como momento de una serie. Pero éste es precisamente todo el artificio de la construcción del tiempo y un artificio que nada parece justificar. O bien un tiempo

⁴⁷ *Phénoménologie du temps*, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 79.

en el que el presente no es actual, o un presente sin ninguno de los caracteres de la serie temporal”.⁴⁹

La motivación de este afán parece bastante clara; el hombre lucha así contra su mayor enemigo, la muerte, que “es la absurdidad radical, el escándalo, lo ininteligible; es también lo más doloroso para nuestro apego personal a la existencia; nos niega esa dignidad fundamental a la cual cada uno de nosotros cree tener derecho”. De aquí “la negativa de dejar desvanecerse los contenidos”.

Crear en el tiempo como “un receptáculo de imágenes” que no se anihilan nunca, es crearlo, afirmando el poder humano: del mismo modo que podremos volver a encontrar el presente pasado, nosotros haremos el porvenir.

A través del tiempo tallado a su tamaño, el hombre no manifiesta solamente la voluntad de dominar los asuntos de su existencia quiere también clarificarla, hacerla inteligible por entero. Se esfuerza por explicar los “escándalos incessantemente renovados” de los nacimientos y de las muertes, acudiendo a una búsqueda sin fin dentro de lo temporal, con la espera de alcanzarse a sí mismo.

Dicho por las propias palabras del filósofo francés: “el sentimiento perdido de la existencia intemporal del sujeto, el sentimiento perdido de nuestra eternidad, es lo que hace que intentemos recobrarlos en el tiempo. El ser huye de nosotros; es porosa la presencia; entonces pondré las manos en la cesta para intentar tapar los hoyos por los que huye la substancia, por los que realizo de manera concreta la experiencia de la muerte”.

A medio de confirmación de esta hipótesis se puede aducir que “el apego a la historia crece en razón inversa de la conciencia que tenemos de nuestra eternidad”,⁵⁰ en tanto que nos imaginamos aquélla como “medio de conservar el tiempo” y nos servimos de ella de tal manera.

Por el tiempo construido el hombre, más bien, los hombres, se dan un orden, el orden histórico, que lo liga en una solidaridad social y les “asegura efectivamente la unión” permitiéndoles la actuación y finalmente la vida en común. Concluyendo con G. Berger diremos que “nada nos autoriza a hacer del tiempo una condición a priori de todo conocimiento. No es más que la posibilidad que la humanidad ha actualizado para escapar —en imaginación— a lo insostenible del devenir.” Es una ilusión, “una construcción artificial, colectiva, preciosa para los hombres” por su “eficacia práctica”, en una palabra, es un “mito”.⁵¹

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 131, 132.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 137, 138.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 166, 140.

Si el hombre, con todo su equipaje de lo circunstancialmente concreto, no posee la capacidad para liberarse del tiempo, es porque él mismo fue "constituido por el mismo juego de intenciones y deseos que constituyen el tiempo". Pero hay que atreverse a combatir tal espejismo: "el espíritu no está ligado sino cuando acepta sus cadenas. Siempre tiene la libertad de negar la ilusión, incluso cuando no tiene el poder de disipar los simulacros".⁵²

La filosofía del tiempo se revela, pues, en las manos del hombre, un arma, instrumento, cuyo manejo le conduce de nuevo a una opción fundamental (la opción ya señalada de la reducción trascendental): o "puede consentir al tiempo, o puede buscar su razón en una eternidad" que no es "una eternidad a partir del tiempo" sino la certidumbre de "que el hombre tiene una escapada" en y por su propia vida fecundada por la reflexión. En todo caso, la alternativa es clara: "Puedo actuar en el tiempo, pensando que la plenitud va a conquistarse en el tiempo; o puedo pensar que hay una eternidad más rica que sostiene a la vez mi libertad. Y el tiempo es entonces una cosa con que tengo que hacer algo".⁵³

4. LA PERSPECTIVA DE LA PROSPECTIVA

Hacer algo con el tiempo, tomarlo como materia prima de la praxis filosófica; tal es el imperativo en que desemboca la teoría filosófica (la teórica y la fenomenología del tiempo) de G. Berger. Al comienzo de nuestra reconstrucción expositiva de esta doctrina hemos apuntado su constante preocupación metodológica; tesis que corrobora el lugar privilegiado reservado al papel de la temporalidad en el pasaje esencial del pensamiento, en la acción.

Si la reducción trascendental y sus implicaciones nos conducen al reconocimiento del verdadero carácter de lo subjetual y permiten la purificación (autenticación) de lo subjetivo, liberando su posibilidad constitutiva (el actuar de la intencionalidad), lo que hay, lo concreto, no por ello pierde nada de su espesura. El conocimiento llega a eximir el ser, a vehicular el valor; la tarea consecutiva y más importante consiste en reintegrarlos como agentes universales al parecer objetual que se nos impone en nombre de la objetividad.

Volviendo al proceder fenomenológico, consignado en sus textos por Husserl, veremos que la ficción desempeña aquí un papel muy considerable, que "es el elemento vital de la fenomenología como de todas las ciencias iedéticas".

⁵² *Ibid.*, p. 166.

⁵³ *Ibid.*, pp. 147, 148.

Lo que G. Berger explicita de la manera siguiente: "Es que no se trata de constatar lo que existe, sino de comprender implicaciones racionales".⁵⁴

La puerta, generalmente cerrada, entre pensar y actuar es posible, pues, pasarla con la ayuda de la imaginación, al servicio de lo discursivo: imaginación imaginada, es decir la ilusión vivida como tal, dominada por la razón, e imaginación imaginante instigada por la razón. La ilusión común de los hombres, que los envuelve, oprime y ciega es el tiempo; no existe sino una sola y única vía para redimirnos: utilizar esta ilusión, hacer el tiempo operatorio, prospectándolo.

El método prospectivo, la más espectacular invención bergeriana, confirma nuestra hipótesis inicial: se trata de la continuación —en el plano práctico— del método fenomenológico, de una nueva conversión que se efectúa como la apertura del tiempo-dimensión humana.⁵⁵

Tal perspectiva cambia totalmente nuestra óptica habitual: el tiempo desaparece como prisión para desvelar su papel de "preparación" (o primera etapa) a las tareas más altas y más urgentes. De esta manera "el filósofo que quiere comprender" tiene por obligación "elucidar la significación humana del tiempo, elucidar la noción del porvenir",⁵⁶ y el filósofo que pretende actuar debe esclarecer las condiciones del acceso necesarias a la realización de esta noción.

El mundo moderno no corresponde más a la imagen estática que hemos heredado de los antepasados; su principal característica, gracias sobre todo al

⁵⁴ *Ibid.*, p. 27: Señalemos a este propósito un interesante artículo de G. Berger sobre la *Constitución del universo teatral* donde podemos leer: "Así como el sujeto, por la toma de conciencia, constituye el mundo como unidad de sentido, así el espectador no se limita a ser un elemento contingente, que podría faltar sin que cambiara nada en la comedia. ... El sentido de ésta ni está en el escenario ni en la mente del espectador, sino entre los dos: es una realidad fenomenológica". (*L'homme moderne*, p. 306).

⁵⁵ Cfr. *Phénoménologie du temps*, p. 210. Cfr. también lo que escribieron sobre la unidad metodológica y sobre el papel de la imaginación en la obra de G. Berger, E. Morot-Sir (part. *L'homme moderne*, p. X; *Hommage à Gaston Berger*, pp. 34-35), sobre la línea evolutiva teórica-prospectiva B. Ginisty (*Conversion spirituelle et engagement prospectif*, París, Les Editions ouvrières, 1966, p. 251) y, sobre el tiempo tomado por la prospectiva G. Tournier (*Le cœur des hommes*, París, Fayard, 1965, p. 278).

⁵⁶ *Phénoménologie du temps*, p. 252.

desarrollo fulgurante de las técnicas, es la movilidad; de aquí el nuevo concepto de la aceleración de la historia.

La idea del porvenir no puede quedarse extranjera a esta evolución; su contenido se transforma. Para los antiguos, la inmutabilidad del *fatum* permitió sólo que el porvenir inevitable fuera desvelado en oráculos y profecías; la ciencia positiva y positivista de ayer llegó a la previsión de las leyes naturales que rigen y reglamentan necesariamente la marcha del universo; el porvenir nuestro "está por construir, mediante la invención y mediante el trabajo".⁵⁷

G. Berger evoca al propósito a H. Bergson, cuya filosofía hace estallar "por primera vez la concepción tradicional del tiempo". Siguiendo su orientación, podemos decir que "el porvenir ya no es lo que debe inevitablemente producirse, ni siquiera lo que va a ocurrir; es lo que el mundo en su conjunto va a hacer. La creación deja de ser una especie de redistribución de elementos según ciertas leyes fijas y al interior de un marco inmutable que sería el tiempo: es 'el mismo tiempo'".⁵⁸

La espera nos está, pues, prohibida; tenemos que actuar, inventar ("la virtud suprema llega a ser entonces la imaginación") nuestro porvenir, de ningún modo deducible del presente, creando nuestro tiempo. Lo que nos impone la obligación de una reflexión profunda y siempre renovada sobre la finalidad de este proceso, reflexión más difícil que "el conocimiento exacto de diversos medios posibles" e inseparable de él. La filosofía, particularmente la filosofía de los valores, debe acompañar la técnica. "Una de las demandas de la prospectiva es la de la confrontación constante que se debe efectuar entre los fines de la actividad humana, la fecundidad de los medios disponibles y de la realidad de las situaciones que existen de hecho."⁵⁹

La prospectiva, tal como fue concebida por su autor, "antes de ser un método o una disciplina... es una actitud" que tomamos para proyectar, preparar la acción explotando el tiempo operatorio. Los cinco rasgos que la caracterizan son los siguientes:

a). "Ver lejos" o "mirar hacia lo lejos". La prospectiva tiene que completar la previsión; en su enfoque no se encuentra el asunto sino la situación que no predice, a la cual ya participa.

b). "Tener amplias perspectivas" (*voir large*), lo que promueve la acción-confrontación interdisciplinaria para elaborar las decisiones y las soluciones verdaderamente sintéticas.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 233.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 210-211.

⁵⁹ *Etapas de la prospectiva*, París, P.U.F., 1967, pp. 86, 89.

c). "Analizar hondamente" y no contentarse con los procedimientos utilizados por la previsión (precedentes, analogía, extrapolación). "La visión prospectiva" no puede ser sino "el acabamiento de un largo trabajo de análisis".

d). "Tomar riesgos". Al opuesto de la "previsión a corto plazo" que "nos compromete a menudo de una manera irreversible", "la prospectiva supone una libertad que no permite la obligación a la cual nos somete la urgencia".

e). "Pensar en el hombre". El centro de interés de la prospectiva es el hombre, él es quien da la escala. Como pasa con la historia, a su campo propio pertenecen sólo los "hechos humanos" mientras que los datos naturales la conciernen sólo como repercusiones o influencias.⁶⁰

Las implicaciones y consecuencias de la prospectiva en las ciencias humanas son múltiples; G. Berger destaca sobre todo dos de ellas: la necesidad de elaborar la antropología y la pedagogía prospectivas que corresponden a nuestra toma de conciencia, y a la siguiente diagnosis de la situación actual: "La humanidad de hoy tiene el privilegio —y la responsabilidad— de transformarse a sabiendas. A ella, entonces, le toca escoger su destino."⁶¹

Una vez más la espera pasiva es imposible. Hay que formar los inventores, hay que establecer un efectivo diálogo entre los hombres y garantizar su calidad. Lo que nos remite a la metafísica del don, del amor, de la esperanza.

"La razón de nuestros actos está antes de nosotros: vamos hacia nuestra juventud", escribe G. Berger y añade: "Tomar conciencia de esta 'inversión del tiempo' es correr el riesgo de producir un choque. Pero la reflexión debe utilizar la sorpresa en vez de quedarse desconcertada con ella."⁶²

La prospectiva quiere ser esta reflexión, "reflexión sobre el porvenir, que se aplica a describir sus estructuras más generales y que quisiera destacar los elementos de un método aplicable a nuestro mundo en aceleración".⁶³

Para concluir, nos queda por responder la última cuestión, averiguar o informar nuestra tesis inicial. ¿Manifiesta la obra de G. Berger, en su desarrollo, la unidad metodológica?

⁶⁰ Cfr. *Phénoménologie du temps*, pp. 270-275.

⁶¹ *Etapas de la prospectiva*, p. 177.

⁶² *Phénoménologie du temps*, p. 236.

⁶³ *Etapas de la prospectiva*, p. 286.

La respuesta no deja lugar a dudas; el método prospectivo "no está en las cosas sino en el hombre. No es una ley del objeto, sino una regla para el sujeto". A una posible objeción en cuanto a una falta de objetividad, G. Berger opone la "exigencia subjetiva: se trata, para obrar mejor, de transformarnos a nosotros mismos".⁶⁴ Esta "ciencia de la práctica" (término tomado de M. Blondel) nos impone efectivamente al menos dos reglas de conducta: "una revisión permanente de nuestros objetivos y de nuestros problemas" en estrecho contacto con la "realidad concreta" y según las "experiencias verdaderas", y el no dejar sin clara solución el dilema de poder y libertad.

G. Berger se quedó fiel —podríamos decir con fidelidad dialéctica— al papel que asumió voluntariamente y con plena conciencia. Escogió el itinerario de su existencia y lo recorrió sin vacilar. "Entrar en la carrera filosófica" significó siempre para él "recusar una vez para siempre los argumentos de autoridad y decidir no ceder sino a la verdad de las razones o a la realidad de las experiencias".⁶⁵

⁶⁴ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁵ BERGER, G., *Hommage aux philosophes aixois*, en *Les Etudes Philosophiques*, 2, 1958, p. 116.

THE AMBIGUITY OF MYSTICISM

I V O H Ö L L H U B E R

(Dr. phil., Dr. jur., Dr. rer. pol., Mag. phil.)

To what extreme degree "popular science" adopted sham-conceptions of mysticism and offered at times quite a caricature of its most typical representatives appears obvious when consulting one of the most renowned encyclopaedias.

In the *Encyclopaedia Britannica* (London 1955) we read under the heading "Mysticism" as follows:

"Mysticism, a phase of thought, or rather perhaps of feeling, which from its very nature is hardly susceptible of exact definition . . .

The thought that is most intensely present with the mystic is that of a supreme, all — pervading, and indwelling power, in whom all things are one. Hence the speculative utterances of mysticism are always more or less pantheistic in character. On the practical side, mysticism maintains the possibility of direct intercourse with this Being of beings — intercourse, not through any external media such as an historical revelation, oracles, answers to prayer and the like, but by a species of transfusion or identification, in which the individual becomes in very truth 'partaker of the divine nature'. God ceases to be an object to him, and becomes and experience . . . When a religion begins to ossify into a system of formulas and observances, those who protest in the name of a heart-religion are not unfrequently known by the name of mystics. At times they merely bring into prominence again the everfresh fact of personal religious experience; at other times mysticism develops itself as a powerful solvent of definite dogmas."

The *Encyclopaedia* article confirms:

(Ed. 1955): "In St. Theresa (1515-1582) and John of the Cross (1542-1591) the counterreformation can boast of saints second to none