Tesis doctoral

2015

La mística como culminación de la religión en Henri Bergson

Aproximación a una fenomenología y a una filosofía del fenómeno místico a partir del análisis realizado por Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion*

José Manuel Santiago Melián

Lcdo. en Filosofía

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política

Facultad de Filosofía

Director: Dr. D. Manuel Fraijó Nieto

Codirector: Dr. D. Francisco José Martínez Martínez

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política
Facultad de Filosofía

La mística como culminación de la religión en Henri Bergson

Aproximación a una fenomenología y a una filosofía del fenómeno místico a partir del análisis realizado por Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion*

José Manuel Santiago Melián
Lcdo. en Filosofía

Director: Dr. D. Manuel Fraijó Nieto
Codirector: Dr. D. Francisco José Martínez Martínez

Con afecto y agradecimiento al Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (ISTIC), que ha sido y es para mí una institución y comunidad educativa, de investigación y también de aprendizaje permanente, con voluntad de servicio a la diócesis de Canarias y a toda la sociedad de estas Islas.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL 5
INTRODUCCIÓN 7
CAPÍTULO I: VIDA Y EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE HENRI BERGSON 15
I. INTRODUCCIÓN 15
II. EL SURGIMIENTO DE UNA VOCACIÓN FILOSÓFICA 18
III. LOS INICIOS DE LA FILOSOFÍA DE LA DURACIÓN 31
IV. BERGSON COMO "PROFETA DEL ESPÍRITU" 36
V. LA SÍNTESIS DEL EVOLUCIONISMO ESPIRITUALISTA 50
VI. BERGSON COMO HOMBRE DE ACCIÓN 69
VII. EL DEBATE CON LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD 79
VIII. LA CULMINACIÓN DE UNA VOCACIÓN ESPIRITUAL 84
CAPÍTULO II: LAS FUENTES DEL ESPIRITUALISMO BERGSONIANO 101
I. INTRODUCCIÓN 101
II. APROXIMACIÓN AL ESPIRITUALISMO 102
III. LA 'IDEOLOGÍA' 103
IV. EL ESPIRITUALISMO FRANCÉS: MAINE DE BIRAN 106
V. LA ESCUELA ECLÉCTICA: COUSIN, AUBÉ Y JOUFFROY 121
VI. RAVAISSON, FILÓSOFO DE LA COSTUMBRE 127
VII. EL IDEALISMO REALISTA DE LACHELIER 133
VIII. BOUTROUX, FILÓSOFO DE LA CONTINGENCIA 136
IX. LAS FILOSOFÍAS VITALISTAS DE FOUILLÉE Y GUYAU 139
X. LA IMPRONTA DEJADA POR OLLÉ-LAPRUNE 142
XI. CONCLUSIÓN 149
CAPÍTULO III: ANÁLISIS DE LA MORAL BERGSONIANA 153
I. INTRODUCCIÓN: EL CAMINO HACIA *LES DEUX SOURCES* 153
II. SENTIDO Y ALCANCE DE *LES DEUX SOURCES* 159
III. EL SENTIMIENTO DE LA OBLIGACIÓN 172
IV. MORAL CERRADA Y MORAL ABIERTA 192
V. EL HEROÍSMO COMO META DE LA MORAL ABIERTA 217
VI. EDUCACIÓN MORAL Y APERTURA A LA MÍSTICA 239
VII. VALORACIÓN CRÍTICA Y CONCLUSIÓN 248
CAPÍTULO IV: DE LA RELIGIÓN ESTÁTICA A LA RELIGIÓN DINÁMICA. ESBOZO DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA 259
I. INTRODUCCIÓN 259
II. LA FUNCIÓN FABULADORA 267
III. LA EVOLUCIÓN HACIA LA RELIGIÓN DINÁMICA 292
IV. RASGOS ESENCIALES DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA 314
V. LAS EXPERIENCIAS MÍSTICAS NO CRISTIANAS 349

CAPÍTULO V: LA MÍSTICA CRISTIANA, CUMBRE DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA. APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA MÍSTICA 377
I. SENTIDO E IMPORTANCIA DEL MISTICISMO CRISTIANO 377
II. EL PODER RENOVADOR DE LA MÍSTICA CRISTIANA 396
III. LA MÍSTICA CRISTIANA Y SU VALOR FILOSÓFICO 408
IV. CONCLUSIÓN: LA ALEGRÍA MÍSTICA 435
CONCLUSIONES 441
BIBLIOGRAFÍA 451

INTRODUCCIÓN

Si observamos la historia de la humanidad desde sus inicios podemos afirmar sin temor a equivocarnos que las cuestiones éticas y religiosas siempre han despertado un gran interés y han adquirido una considerable importancia teórica y práctica. Es bien sabido que las propuestas en ambos campos han sido muy variadas, e incluso contrapuestas con bastante frecuencia. Por eso, los filósofos han continuado sus indagaciones a lo largo de los siglos sobre estos temas de alcance vital, procurando arrojar luz sobre los mismos desde la razón y, sobre todo en el último siglo, desde los análisis aportados por las ciencias humanas y sociales. Entre estos pensadores destacó muy especialmente Henri Bergson (1859-1941), que alcanzó en su tiempo una celebridad extraordinaria (en este sentido, François Azouvi ha hablado de la "*gloria de Bergson*" *en el ejercicio del magisterio filosófico*).

En efecto, como podrá leerse siguiendo el relato de su vida y de sus escritos filosóficos, conoció la gloria humana en un nivel que casi nunca ocurre en el ámbito académico. Por otro lado, es importante resaltar que él no la buscaba, pues su carácter natural era más bien bastante reservado y modesto. Esto no impedía sus dotes para las relaciones interpersonales y para desplegar en su vida no sólo compromisos docentes, ocupando cátedras de excelencia –como una del Collège de France-, sino públicos y políticos, incluido algunos de índole directiva de alta responsabilidad. Pero cuando su deficiente salud se lo impidió, aunque abandonó todos esos cargos, continuó su reflexión sobre los temas que le habían preocupado desde hacía dos décadas. Precisamente son los asuntos que abordaría en *Les deux sources de la morale et de la religion* (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*), que publicó en 1932, siendo ya septuagenario. Es su último gran libro, entendido como una obra nueva cuyos contenidos no se habían publicado anteriormente de ningún modo.

Las dos fuentes de la moral y de la religión es la obra objeto de nuestra atención en este estudio; aunque, siguiendo la misma corriente dinámica predicada por Bergson, al igual que él en su evolución personal siguió avanzando, también nosotros

nos hemos acercado a dicho progreso espiritual hasta su muerte. En efecto, desde hace unos cuantos años nos hemos interesado por este filósofo francés destacado de las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Bergson fue un buscador permanente y sistemático de la verdad, un hombre intelectual y vitalmente inquieto, que superó los límites estrechos del pensamiento dominante en su tiempo y abrió nuevas perspectivas. Aunque, en ese sentido, tuvo algunos detractores, sus aportaciones resultaron muy iluminadoras para muchos de sus contemporáneos. Así, nos ha llamado la atención que Bergson abordó de manera progresiva los grandes temas propios de la filosofía, para acabar centrándose en las cuestiones éticas y religiosas. No lo hizo por un mero prurito intelectual, sino, en buena medida, como una necesidad existencial, pues había sentido el impulso de conocer mejor a los místicos desde la primera década del siglo XX. Como podrá verse, él mismo fue evolucionando en sus convicciones íntimas en una línea similar a la de sus descubrimientos estrictamente filosóficos. En realidad, *Las dos fuentes* es el fruto de una investigación desplegada durante más de veinte años, en plena madurez intelectual y vital, aunque, como hemos señalado, estando ya parcialmente limitado hacia el final de ese camino. Bergson apunta hacia unas convicciones íntimas que había ido adquiriendo, corroborando y ampliando en sus últimos años.

Por nuestra parte, confesamos que Bergson nos ha cautivado por su progresivo acercamiento desde el judaísmo –pasando por cierto agnosticismo en su juventud- hasta el cristianismo, en concreto el catolicismo. En realidad, nunca practicó especialmente el judaísmo, pues, aunque había nacido en el seno de una familia judía, no tuvo propiamente hablando una educación religiosa. Se puede decir que, por la formación recibida, era laico y republicano, siguiendo así la estela predominante en Francia. Pero desde fuera consideraba el cristianismo con gran interés, como muchos intelectuales de su tiempo; al contrario que algunos extremistas, nunca se alineó con el laicismo ni con el anticlericalismo, menos aún a partir de su progresiva apertura al mundo espiritual. Al mismo tiempo, también le era difícil entender algunas reacciones oficiales de la Iglesia Católica, sobre todo en torno a la crisis modernista, aunque en sus últimos años pudo comprender mejor y sentirse bastante más cercano a la cosmovisión eclesial de aquella época. En relación con esto, es necesario resaltar un fenómeno significativo ocurrido en Francia, en coincidencia con los años de madurez y de ancianidad de Bergson: la *conversión de muchos intelectuales al*

catolicismo. De hecho, él fue, en ese sentido, el gran "esperado", que, sin embargo, nunca llegó a dar ese paso, a franquear oficialmente el umbral de la Iglesia mediante el bautismo. Varios intentaron convencerlo, sin lograrlo. Sin embargo, paradójicamente, sus escritos y el mismo testimonio de su evolución espiritual fueron para unos cuantos judíos un gran acicate para su propia conversión al catolicismo.

Así pues, aunque los estudios realizados sobre algunos místicos condujeron a Bergson hacia una progresiva identificación con Cristo y con el catolicismo, no llegó a bautizarse. Sobre su supuesto bautismo circularían en aquellos años varios rumores y versiones, que el propio Bergson y otras personas de su círculo más íntimo tuvieron que despejar y aclarar. En efecto, como declaró en su testamento de 1937 y comentó con varios amigos cercanos, había preferido permanecer por solidaridad al lado de los judíos que, en aquellos años –marcados por un creciente odio antisemita del partido nazi alemán, que se desplegaría después por gran parte de Europa- iban a ser perseguidos con el firme propósito de exterminio. No quiso que sus hermanos de raza pensaran que los abandonaba si se convertía públicamente al catolicismo y recibía el bautismo, por lo que estimó oportuno limitarse a una adhesión moral a la fe cristiana. Por eso, tras su muerte, cumpliendo sus deseos expresados en el mismo testamento, un sacerdote acudió a celebrar sus exequias. El P. Sertillanges, O.P., que había sido uno de los amigos con los que había compartido sus inquietudes intelectuales y vitales, no dudó en calificarlo como cristiano '*in voto*' (de deseo).

En relación con ese progresivo acercamiento a los místicos católicos, considerados por Bergson los máximos exponentes de la evolución religiosa de la humanidad, manifestamos aquí también nuestro interés por dichos místicos, por los que desde nuestra juventud hemos sentido un fuerte aprecio. Admiramos a estos grandes creyentes, en los que y mediante los cuales -como Bergson también afirmaría- Dios ha realizado obras extraordinarias. San Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús y unos cuantos más procuraron transmitir con los demás sus vivencias espirituales, por lo que, como Bergson, les manifestamos nuestra gratitud y confesamos nuestro asombro ante los impresionantes testimonios de sus vidas entregadas a Dios y al prójimo; también por sus escritos, donde mostraron su pasión por el Inefable, por el Misterio insondable que se revela y que siempre permanece velado. Nos ha resultado especialmente significativa la "osadía" de un judío de acercarse con humildad y admiración a los místicos cristianos, así como que ese

contacto le impactara y transformara poco a poco. La mística era para él "la experiencia de una *desproporción*". En ese sentido, no podemos olvidar algunos contactos directos o indirectos con místicos de su tiempo (que alguna vez Bergson calificó como "pequeños místicos"), como Madeleine Semer, el lazarista P. Pouget y la M. María de Jesús Rudini, priora del convento carmelita de Montmartre (París). De hecho, esta carmelita apreciaba mucho a Bergson por su evolución religiosa, según reitera Jacques Chevalier en varias ocasiones.

Por otro lado, hemos comentado que Henri Bergson conoció una gloria inusitada entre los profesores y, en general, los intelectuales de su tiempo. Pero, sobre todo después de su retiro de la docencia y de las responsabilidades de diversa índole que asumió, esa gloria fue disminuyendo. Después de su muerte aún permaneció en el ambiente intelectual francés ese aprecio y ese recuerdo agradecido por todo lo que había significado Bergson, como testimonian algunos homenajes y congresos filosóficos realizados en su memoria. Pero en los años de postguerra fueron surgiendo otras corrientes de pensamiento, en principio bastante diferentes a las inquietudes y soluciones aportadas por Bergson. Se puede decir que otros, como los existencialistas, los fenomenólogos, los psicoanalistas y los estructuralistas fueron ocupando ese "hueco" dejado por Bergson, cuya herencia permaneció más bien relegada durante varias décadas.

Sin embargo, particularmente en esta última década, asistimos a un renovado interés por la figura y la filosofía de H. Bergson, auspiciado en buena parte por la fundación en 2006 de la *Société des amis de Bergson*, presidida por Frédéric Worms desde sus inicios. Esta asociación continúa velando por profundizar en el estudio de las aportaciones bergsonianas en su época y en la actualidad. La celebración de varios congresos, jornadas y asambleas organizados por dicha asociación en varios continentes es una muestra fehaciente de este interés en potenciar la renovada actualidad de H. Bergson en el panorama filosófico francés, europeo y mundial. Además, en buena parte a impulsos de esta asociación, ha crecido considerablemente el número de obras y de tesis doctorales dedicados al estudio de los diversos aspectos de su filosofía, con lo que el panorama bibliográfico se ha enriquecido de un modo extraordinario. En la medida de lo posible, hemos procurado acercarnos a las referencias bibliográficas recientes más significativas para nuestro tema de estudio. Por nuestra parte, nos honramos en formar parte de la *Société des amis de Bergson*

desde hace varios años, y queremos agradecer cuánto nos ha enriquecido la participación en algunos de los eventos organizados por la misma.

Por otro lado, la metodología seguida en nuestro estudio se ha centrado en la lectura y el análisis de las obras de Bergson, muy particularmente de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, así como de abundante bibliografía sobre sus distintos aspectos, sobre todo en relación con la ética y la religión. Las obras dedicadas a la experiencia mística en general han acaparado también gran parte de nuestro interés, aunque somos conscientes de que esa temática desborda con mucho las pretensiones de esta tesis. Hemos procurado realizar algunas comparaciones entre Bergson y otros autores a raíz de determinados puntos importantes, así como recoger las aportaciones críticas y los comentarios de sus estudiosos, con el objeto de ir elaborando primero un análisis bastante pormenorizado y, más tarde, una recapitulación de lo que ha significado el estudio de *Las dos fuentes* para nosotros. En las conclusiones finales hemos intentado exponer la síntesis de todo ello, especialmente en relación con el actual interés suscitado en muchos ámbitos por la experiencia mística, que es también el nuestro; creemos, además, que la misma es muy necesaria hoy en día, al igual que Bergson lo consideraba en su época.

Así pues, en el capítulo primero analizamos *la vida y la evolución filosófica de Henri Bergson*, con la pretensión de reflejar el alcance de su biografía y de su bibliografía. Hemos mostrado que fue un pensador con una clara vocación filosófica y, a la vez, educadora. Nos planteamos si también tuvo una inspiración mística y comprendemos que, según J. Guitton, su vocación profunda fue positiva –en el sentido de científica- y mística al mismo tiempo.

En el capítulo segundo abordamos cuáles fueron *las fuentes principales del llamado espiritualismo bergsoniano*. Los diversos estudios contemporáneos coinciden en que Bergson fue espiritualista desde el principio; quizás lo fue incluso en el sentido cristiano, aunque no fuera algo explícito, al menos según H. Hude y otros intérpretes. Dedicamos algunas páginas al estudio y síntesis de las aportaciones de los pensadores y de los propios profesores de Bergson que ejercieron algún influjo en él y en su filosofía. Sus cursos como joven profesor reflejarían en gran medida esas influencias recibidas y constituyeron el germen del futuro desarrollo de su propio pensamiento. Destacan, entre otros, las figuras del espiritualista Maine de Biran, de los representantes de la escuela ecléctica (Victor Cousin y otros), de Félix Ravaisson

(sobre el que Bergson pronunció un célebre discurso), del idealismo realista de Jules Lachelier, del vitalismo de Jean-Marie Guyau y, por último, la gran huella marcada por Léon Ollé-Laprune. Concluimos en este capítulo que Bergson propició un auténtico "despertar" de la filosofía a finales del siglo XIX y que se inscribió en la estela del auténtico espiritualismo francés. Como dice Vieillard-Baron, la originalidad del espiritualismo bergsoniano estriba en que supo unificar la metafísica positiva y la unidad espiritual de la filosofía.

A continuación, en el capítulo tercero comenzamos ya la lectura profunda de los contenidos de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, en concreto de su capítulo primero, que Bergson dedica a la *obligación moral*. Ahí hemos procurado realizar un *estudio crítico de los fundamentos y la naturaleza de la moral* según nuestro filósofo, incluyendo diversas comparaciones con otros análisis filosóficos y sociológicos de su tiempo y posteriores. Ahí constatamos cómo va apuntando ya hacia la mística como plenitud de la experiencia religiosa más auténtica; ahora bien, no sólo como plenitud, sino también como raíz. Por tanto, vamos descubriendo que, en efecto, hay dos fuentes de la moral y de la religión, pero una es la Fuente última de donde procede todo, incluyendo la otra. Nos fijamos en el papel destacado de los héroes morales, pues el heroísmo es la meta de la moral abierta. Abordamos también la importancia de la educación moral y de la apertura a la mística. En conclusión, el concepto de duración en la moral permite entender el esfuerzo por pasar de una sociedad cerrada a una más abierta. A esta noción de la '*durée*' se añade la de impulso vital ('*élan vital*'), de modo que la creación propia del misticismo es duración. Hay un salto progresivo entre el misticismo incompleto y el activo o completo.

En este sentido, el análisis de ese salto, de ese paso tan importante, constituye en buena parte el objetivo y el contenido del capítulo cuarto. Ahí nos centramos en *la religión estática, en sus desarrollos y su progresión hasta llegar a la religión dinámica*. Nos fijamos primero en la denominada "función fabuladora" como elemento definitorio de la religión estática, así como en otros aspectos importantes relacionados con ella y con la vivencia religiosa en general. Intentamos aportar un esbozo de fenomenología de la oración y de la experiencia mística en general. Nos detenemos precisamente en los rasgos esenciales de dicha experiencia según los autores más significativos, además, claro está, de las propias reflexiones bergsonianas. No olvidamos las referencias a la llamada mística "profana", natural e

incluso atea. Pero, siguiendo el itinerario del autor, analizamos posteriormente *los misticismos de la antigua Grecia y de las religiones orientales (hinduismo y budismo)*, así como las razones por las que Bergson los consideraba como "incompletos". Este capítulo continúa de inmediato en el siguiente, dedicado especialmente al misticismo cristiano.

En efecto, el capítulo quinto se centra en la *mística cristiana como cumbre de la experiencia religiosa*, a lo que se añade una pequeña *aproximación filosófica a la mística*. Como ocurría en el campo fenomenológico, aquí también nos limitamos a un esbozo, a algunas aportaciones a una filosofía de la mística a partir de H. Bergson y algunos de sus intérpretes contemporáneos. Sabemos que este campo es inmenso, pues incluye –como el de la fenomenología- diversas ramificaciones, siendo imposible acceder a todas ellas en un estudio de esta categoría.

En concreto, constatamos y desarrollamos *el sentido y la importancia del misticismo cristiano*, el único completo a los ojos de Bergson. Diferentes aspectos o temas como el éxtasis místico y otros fenómenos analizados por la psicología de la religión, como los supuestos desórdenes mentales de los místicos; la experiencia mística en san Pablo y en los grandes místicos cristianos; la "noche oscura" y su significado en los autores clásicos y en algunos místicos contemporáneos. Destacamos también el poder renovador de la mística cristiana, donde los grandes contemplativos se convierten en colaboradores de Dios, en cocreadores con Él. Constatamos que la mística, además de ser la culminación de la experiencia religiosa, es la raíz y el origen de la misma. Incluimos una breve referencia a los profetas del judaísmo como promotores de la justicia y como precursores del cristianismo en ese terreno. Ocupan un lugar también el amor místico universalista cristiano, destacado por Bergson, así como su análisis de la realidad desde el principio de la ley de dicotomía y de doble frenesí. La mecánica y la mística se necesitan y se complementan mutuamente en nuestro mundo, necesitado de un "suplemento de alma".

A continuación centra nuestro interés un *acercamiento a la filosofía de la mística, en concreto, el valor filosófico de la mística cristiana*, esto es, la reflexión sobre si ésta puede ser un auxilio valioso e interesante en el estudio filosófico de cuestiones como la existencia y la naturaleza de Dios. Desarrollamos varias aportaciones interesantes sobre ese tema por parte de diversos autores, analizando los

pros y contras y apuntando varias matizaciones. El último apartado de este capítulo lo dedicamos a la *alegría mística*, que es la propia del misticismo cristiano y que Bergson vincula con la simplicidad, con un deseado retorno a la vida simple, para evitar las consecuencias negativas del desarrollo científico y técnico contemporáneo. Concluimos este capítulo con un canto a la esperanza, porque está en manos del ser humano elegir el camino que conduce a la divinización, entendida como un don divino para el desarrollo más elevado de las posibilidades humanas, en vez de la vía que lleva al embrutecimiento y a la destrucción.

Por último, en las *Conclusiones* hemos procurado resumir los principales contenidos expuestos y debatidos en los anteriores capítulos, incidiendo en *la experiencia mística como raíz y culminación de la religión*. Hay *dos fuentes de la moral y de la religión, pero, en último término, se reducen a una*, pues una de ellas es la *Fuente original* de donde ha partido la otra y adonde el ser humano siempre puede volver, superando los obstáculos de la naturaleza y de este "planeta refractario". Por tanto, las dualidades bergsonianas (moral cerrada *versus* moral abierta y religión estática *versus* religión dinámica), aun conservando su valor y su sentido, quedan subsumidas en una última unidad. La teoría de los "mixtos" establecida por Bergson da cuenta de cómo se han conjugado históricamente los elementos de ambas dualidades: la religión es un mixto entre la religión estática y la dinámica; a su vez, la religión dinámica es un mixto de inteligencia y de intuición.

Hemos intentado resumir las grandes ideas expuestas a lo largo de *Las dos fuentes*, entre ellas la de que el misticismo cristiano es el único completo por diversos motivos, entre ellos su capacidad renovadora y rehabilitadora; la relación entre mecánica y mística, con la consiguiente llamada a la simplicidad y la alegría cristianas; el sugerente y relativo valor probatorio de la experiencia mística cristiana a partir de la teoría de las "líneas de hechos", etc. Por último, hemos querido resaltar la total contemporaneidad de los místicos y el hondo valor de su experiencia (que no es irracional), así como alegar a favor del compromiso de transformación social que se deriva de una auténtica experiencia espiritual. Nos hace falta una "mística de ojos abiertos", caracterizada por la compasión y capaz de animar nuestra vida desde la esperanza y la alegría.

CAPÍTULO I

VIDA Y EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE HENRI BERGSON

I. INTRODUCCIÓN

Cuando se desea analizar un aspecto concreto de la filosofía de un autor, desarrollado sobre todo en una de sus últimas obras[1], es inevitable acercarse a su vida y examinar cómo se fue desenvolviendo en sus rasgos principales. Pero no sólo su biografía en cuanto conjunto de acontecimientos más o menos personales y privados, sino también o más bien cómo fue evolucionando su pensamiento filosófico, lo cual implica hacer referencia a las obras publicadas, a su magisterio en centros académicos y a los múltiples contactos mantenidos con otros pensadores y personalidades.

En este sentido, Michel Barlow cita en la 'Introducción' de su obra sobre Bergson una frase de éste: "la vida de un filósofo no arroja ninguna luz sobre su obra", y señala que la existencia laboriosa y tranquila de Henri Bergson no *explica* como tal su obra. Pero reconoce que, si se la encarna en una determinada época y en un cierto temperamento, dicha existencia le proporciona todo su significado y su carácter irreemplazable[2]. Estamos de acuerdo con él, y por eso no podemos aceptar, sin matizaciones al menos, la cita del propio Bergson que hemos reproducido. De hecho, no cabe duda de que un pensador es siempre más grande que su obra, y no es legítimo pretender reducirlo a la misma. Pero, en el caso que nos ocupa, las obras escritas traslucen la evolución vital de su autor, es decir, reflejan cómo siempre estuvo abierto a toda la realidad en su búsqueda seria, científica y serena de la verdad. Como escribe Barlow, Bergson fue un espíritu abierto antes de convertirse en el filósofo del alma abierta; fue una persona *dócil*, en el sentido etimológico del vocablo[3], es decir, obediente a la realidad, "manejable" por la misma (por lo menos

[1] Como es el caso de *Les deux sources de la morale et de la religion*, publicada en 1932, cuando Bergson ya tenía setenta y tres años.

[2] Michel Barlow, *El pensamiento de Bergson*, F.C.E., México D.F., 1968, p. 9.

[3] *Ibíd*.

en buena parte, en el sentido de querer describirla respetándola, no imponiendo teorías que considerara poco probadas); en suma, una persona humilde y siempre dispuesta a enriquecerse espiritualmente a raíz de nuevos encuentros.

Hemos de afirmar que el bergsonismo no es un sistema filosófico más, entre tantos que ha habido y sigue habiendo, sino un método original, como otro pensador contemporáneo suyo –Maurice Blondel- reconoció. Bergson no determinó el plan de su obra al margen de su reflexión, ni recibió una iluminación especial sobre sus fines y sus caminos un buen día, sino que hasta el final permaneció como un pensador en desarrollo. Cabría decir de Bergson lo que se ha comentado de Marcel Proust: que todos sus libros son la historia de una vocación, pero que se ignora a sí misma hasta el último volumen[4]. Así pues, la unidad de la obra bergsoniana no es una unidad arquitectónica o totalmente sistemática, sino sinfónica; es la unidad de un destino que se juega en el tiempo y se enriquece paso a paso. El bergsonismo va apareciendo todo entero, aunque cada vez bajo una luz nueva, en los diversos libros de Bergson. Éste profundizaba en cada problema como si fuese único en el mundo.

Como ha señalado Vladimir Jankélévitch, la "***intuición***" bergsoniana (siempre total e indivisa, simple y entera) crece continuamente de un solo impulso orgánico; y, en este sentido, el bergsonismo está tan completo en las dieciocho páginas del ensayo sobre *Le possible et le réel* como en las cuatrocientas de *L'évolution créatrice*[5]. Jankélévitch señala que, de hecho, Bergson era muy influenciable. Para probar su afirmación, Jankélévitch argumenta que el ensayo sobre *Le possible et le réel* apareció en noviembre de 1930, después de que Bergson hubo leído -a principios de ese año- la obra del propio Jankélévitch titulada *Bergson*. En este libro, su autor mostraba la importancia de la "*ilusión de la retrospección*", hablaba de lo posible en el "*futuro anterior*" y señalaba el carácter central de la crítica de la Nada, que ya había sido presentido por el mismo Bergson en la comunicación titulada *Prévision et nouveauté* (presentada en la Reunión Filosófica de Oxford en septiembre de 1920). Por lo tanto, según Jankélévitch, a lo largo de treinta años aproximadamente se fue desarrollando, también bajo la influencia de los intérpretes, el movimiento que le llevó del descubrimiento originario a la metafísica del cambio y de la plenitud creadora. En síntesis, el orden temporal y la sucesión de momentos no son meros

[4] Jean Guitton, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris, 1960, p. 16.

[5] Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, P.U.F., Paris, 1989, p. 2. La traducción del francés es nuestra, así como la de las obras citadas de ahora en adelante (de las que no exista versión castellana, o no hayamos podido acceder a la misma), salvo que se haga constar lo contrario.

detalles protocolarios en el bergsonismo, sino su misma esencia. El bergsonismo no se puede pensar hacia atrás, sino hacia adelante, como el futuro[6].

Podemos asegurar que Bergson -el profesor apacible, muy educado y más bien conservador- fue el inventor de una filosofía contestataria, auténticamente revolucionaria. Se dedicó a "filosofar a la contra", como suele suceder; en efecto, un pensamiento a menudo se autodefine por las posturas a las que se opone, sobre todo cuando está todavía germinando y no contiene aún nada definitivo[7].

De hecho, los libros de Bergson expresan su descontento ante ciertas posiciones filosóficas más o menos dominantes en su época, que él estimaba falsas. Como señala un autor, bajo las negaciones y protestas parciales subyace siempre una oposición fundamental, determinante del carácter y del destino de la filosofía bergsoniana: **el "santo decir no" a la reducción materialista de la conciencia**[8]. Según esto, nuestro filósofo continúa así la larga serie de pensadores que, desde Platón, se han negado a aceptar plácida y gustosamente la explicación del ser y del hacer humanos a partir de la mera asociación de músculos y nervios, con sus correspondientes sensaciones, o como resultado de previos condicionamientos materiales. Y esta negación la dirige con fuerza no sólo contra una alternativa teórica (fundamentando racionalmente la libertad del ser humano y la superioridad de su dignidad respecto del resto de los seres naturales), sino que también rechaza unas determinadas opciones en la conducta individual y colectiva. Así, el proyecto bergsoniano abarca desde el campo íntimo de la conciencia hasta la vida social en sus diversos ámbitos, ya que pretende conjuntar una ciencia de los hechos y una mística de la transformación humana. El positivismo, el mecanicismo, el asociacionismo y el materialismo, en tanto en cuanto no se justifican desde los mismos datos de la experiencia, desde las cosas mismas, son vigorosamente contestados por Bergson a lo largo de sus obras, para así salvar el espíritu.

---

[6] En efecto, "Le bergsonisme veut être pensé dans le sens même de la futurition, c'est-á-dire, *à l'endroit*" (*ibíd.*, p. 3, cursivas del autor).

[7] Así lo encontramos descrito en *L'intuition philosophique*: "N'est-il pas visible que la première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement? Plus tard, il pourra varier dans ce qu'il affirmera; il ne variera guère dans ce qu'il nie" (Henri Bergson, *Œuvres*, P.U.F., Paris, [5]1991, p. 1348).

En adelante citaremos por esta edición de las *Œuvres*, excepto en el caso de *Les deux sources de la morale et de la religion*, cuyas citas -por su gran cantidad- serán de una reciente y fiable edición castellana: *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (estudio preliminar y traducción de Jaime de Salas y José Atencia), Tecnos, Madrid, 1996. Además, hacemos constar entre paréntesis las páginas correspondientes del original francés de 1932 (que también aparecen en los márgenes de las *Œuvres*).

[8] Pedro Chacón, *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid, 1988, p. 15.

En consecuencia, consideraremos a Bergson como **el filósofo que redescubrió el espíritu, pero intentando mantener la positividad de los hechos, integrando la metafísica en el campo de la experiencia objetiva**. Así lo señala André-A. Devaux, citando a un gran discípulo y amigo de Bergson: "L'irrumption de Bergson dans la philosophie européenne au XIX^{e} siècle a été accueillie par beaucoup comme une libération. Nul ne l'a plus clairement dit que Charles Péguy saluant en son maître «l'homme qui a réintroduit la vie spirituelle dans le monde»"[9]. Vamos entonces a fijarnos en la evolución biográfica de este promotor de la vida espiritual.

II. EL SURGIMIENTO DE UNA VOCACIÓN FILOSÓFICA

Henri Louis Bergson nació en París el 18 de octubre de 1859, apenas pocos meses después de Edmund Husserl, otro gran pensador judío. En ese mismo año Charles Darwin publicó *El origen de las especies*, obra cuya filosofía de fondo –el evolucionismo- dejaría huella en nuestro pensador. Henri era hijo de Michaël Bergson, un músico compositor y pianista descendiente de una acaudalada familia de judíos polacos, y de Katherine Lewison, procedente de una familia de judíos ingleses. Fue el segundo de siete hermanos. La impronta de sus padres se deja sentir tanto en su obra como en su evolución religiosa. La profesión de su padre se plasma en las muchas metáforas musicales que se encuentran en sus escritos. La profunda devoción religiosa de su madre influiría en la sensibilidad bergsoniana hacia lo espiritual, sobre todo en su madurez (pues en su juventud mantuvo actitudes agnósticas). Se crió en un ambiente familiar donde se practicaba la religión judía[10]. De hecho, su padre había venido a Francia desde Polonia, donde sus antepasados habían sido '*Hassidim*', seguidores de Baal-shem-tov, el judío místico que buscaba una unión permanente con Dios por la oración extática y por una notable alegría y amor en su servicio[11]. Según recoge G. Cattaui cuando habla de esta posible ascendencia de Bergson, los

[9] André-A. Devaux, "Bergson, Henri, 1859-1941", en Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, t. I, P.U.F., Paris, 1984, p. 278.

[10] Gemma Muñoz-Alonso López, *Henri Bergson (1859-1941)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, p. 14.

[11] *Cf.* introd. de John M. Oesterreicher, en H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Porrúa, México D.F., 1990, p. IX. Aunque utilizamos la edición ya citada de Tecnos, en ocasiones acudiremos a la 'Introducción' -y a la 'Cronología de Bergson'- de esta otra edición por parecernos de gran valor e interés.

'*Hassidim*' eran "esos profetas y esos santos del judaísmo que anunciaban a las multitudes que más vale la obediencia a Dios que la obediencia a las prescripciones rabínicas"[12]. Pensamos que esta definición encaja perfectamente con la práctica de los místicos en general e incluso de toda persona con una seria experiencia religiosa, pues cada vez se centrará más en Dios (o en el Absoluto), es decir, en el puro amor a Dios. Este amor conlleva luego una determinada praxis moral, cada vez más perfecta, porque su fuente –la espiritualidad personal- va siendo más neta y cultivada.

Siguiendo con los primeros años de Bergson, puede señalarse que su familia tuvo que viajar muy a menudo por Europa por motivos profesionales. Así, en 1864, habiendo conseguido su padre un puesto en el Conservatorio de Ginebra, la familia se trasladó a Suiza. Dos años más tarde, debido a un nuevo nombramiento, regresaron a París. Pero la estancia fue corta, pues sus padres tuvieron que salir para Londres, y dejaron a Henri -entonces con nueve años- en la capital francesa, como pensionista de la institución Springer y cursando estudios en el Liceo Bonaparte (actualmente Liceo Condorcet). Esa permanencia en París, además del hecho de que había nacido allí, incidió fuertemente en Bergson, que a lo largo de su existencia vivió su nacionalidad francesa con gran fervor, y llegó a desempeñar importantes tareas públicas en defensa de su patria. Su primera educación tuvo lugar mientras se desencadenaban unos acontecimientos históricos de gran repercusión política, que le causaron una honda impresión: la derrota francesa ante el ejército alemán de Bismarck, la humillante cesión de Alsacia y Lorena a la potencia vecina y el fracaso revolucionario de la Comuna de París[13].

Mientras tanto, en esos años (1870-1871) Henri ya destacaba como el alumno brillante que seguiría siendo hasta el fin de sus estudios. Conservamos algunos recuerdos de un compañero suyo en el Liceo Condorcet, René Doumic, que refiriéndose a aquellos años dijo: "Erais ya célebre (…) Bajo el arco de esa vasta frente, unos ojos un poco asombrados, con esa mirada que se advierte en los hombres de pensamiento meditativo y que no engaña, esa mirada velada, recogida, replegada y vuelta hacia el interior (…). Hablabais poco, con una voz clara y reposada, llena de deferencia por la opinión de vuestro interlocutor, sobre todo cuando le probabais, con vuestra pequeña manera tranquila y con vuestro ligero aire de desinterés, que esa

[12] Georges Cattaui, "Témoignage", en *Henri Bergson. Essais et témoignages*, recogidos por Albert Beguin y Pierre Thévenaz, Cahiers du Rhône, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel, 1941, p. 123 (citado por M. Barlow, *op. cit.*, p. 14).

[13] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 32s.

opinión era absurda (…)"[14]. De hecho, no sólo su temperamento reservado, sino también su clara superioridad intelectual, contribuían a aislarlo de sus condiscípulos. Ya entonces obtuvo varios premios y galardones por destacar en las asignaturas literarias y particularmente en las Matemáticas.

Después de la *Retórica*, Bergson cursó la *Filosofía* con Benjamin Aubé, un destacado discípulo del ecléctico Victor Cousin. Aubé era más historiador y literato que pensador, y estaba más preocupado por la belleza literaria que por el rigor intelectual. Se suele creer que Aubé no dejó una impresión positiva en el joven Bergson; sin embargo, un estudio más riguroso nos permitirá cuestionar dicha opinión. En cualquier caso, Bergson obtuvo el primer premio de Filosofía en el Concurso General con el tema "Percepciones reales y percepciones adquiridas".

Tras finalizar este año de Filosofía, Bergson estudió *Matemáticas elementales*, materia en la que también sobresalió entre sus compañeros: obtuvo el primer premio en el Concurso General con una demostración sobre un problema de Pascal, que fue publicada en los *Annales Mathématiques.* Sin embargo, a pesar de su clara preferencia por la ciencia y su valía en el estudio de las Matemáticas, Bergson decidió abandonar esta carrera prometedora para preparar el Concurso de acceso a la Escuela Normal Superior en la sección de Letras. Esta opción sorprendió a sus profesores. Uno de ellos, M. Desboves –que debía de sentir poco aprecio por la Filosofía- exclamó: '¡Es un acto de locura: podría ser usted un matemático y no será más que un filósofo!'. Años después, recordando este momento, Bergson expresaría sus dudas sobre si hubiera llegado a ser un matemático, ya que para ello se necesitan dones especiales y, además, él era mucho más geómetra que algebrista[15]. Según recoge Mossé-Bastide, dedicarse a las matemáticas significaba dejarse llevar por un don natural, descender una pendiente y no subirla a la conquista de una personalidad adquirida con esfuerzo, en definitiva, "confundir vocación con facilidad, y Bergson (…) no se dejó engañar en ello"[16].

Después de haber superado el Bachillerato en Letras (julio de 1876) y en Ciencias (julio de 1877), y haber conseguido la Licencia en Letras (mayo de 1878), obtuvo el segundo puesto en el acceso a la Escuela Normal Superior –el primero fue

[14] René Doumic, "Discours de réception à l'Académie Française", en Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, P.U.F., Paris, 1955, pp. 18s. (citado por M. Barlow, *op. cit.*, p. 15).
[15] Jacques Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid, 1960, p. 89.
[16] Rose-Marie Mossé-Bastide, *op. cit.*, p. 21 (citado por M. Barlow, *op. cit.*, p. 17).

para Jean Jaurès- en agosto de 1878[17]. Allí fue compañero de Durkheim, el después célebre sociólogo; del futuro cardenal Baudrillart y del citado Jaurès (1859-1914), luego jefe del socialismo francés. Éste y Bergson, aunque eran completamente diferentes, se llevaban bien. Jaurès deseaba estar rodeado de gente y hablar. En cambio, Bergson amaba el silencio reflexivo y prefería pasar casi todo el tiempo entre los libros de la biblioteca de la Escuela (había conseguido que lo nombraran bibliotecario estudiantil)[18]. Durante toda su vida cuidó su apariencia externa de forma escrupulosa y mantuvo una casi neurótica tendencia a la discreción y distanciamiento corporal de los demás. Medía sus palabras y gestos, que se convertían así en fronteras materiales y, a la vez, en medios para una comunicación espiritual.

Por otra parte, durante los tres años que pasó en la *École Normale Supérieure*, Bergson parece haberse ocupado mucho más de las Matemáticas y la Física que de la Filosofía. Seguía así su gusto muy pronunciado por las ciencias exactas y los métodos positivos, hasta tal punto que era visto como positivista e incluso como materialista por sus mismos compañeros de estudios. Ahora bien, esta toma de postura no se debía a la influencia de algunos profesores, como el espiritualista León Ollé-Laprune en su primer año en la *École*. Éste marcó profundamente a Maurice Blondel (1861-1949), pero quizá no ejerció sobre Bergson un influjo tan palmario como sobre aquél. Después, Bergson siguió durante dos años los cursos de Émile Boutroux (1845-1921), que antes había sido alumno del también espiritualista Jules Lachelier (1832-1918). Por aquel tiempo, Boutroux estaba aún situado en la órbita del kantismo de Eduard Zeller y de Kuno Fischer. Tampoco parece que Boutroux influyera de forma muy decisiva sobre Bergson, pues desde esos años él aparecía ante los demás como "el anti-kantiano". Así lo relataría él mismo: "Cuando abrí *La crítica de la razón pura*, la vista de tantas abstracciones me hizo decir: ¡Cualquier cosa, pero no esto!"[19] .

En esa época ya empezó a configurarse la propia filosofía de Bergson, a raíz de la fuerte impresión ocasionada por la lectura de dos obras: *El fundamento de la inducción*, de Lachelier (1871, ampliada en 1873 con el ensayo *Psicología y metafísica*), y *Primeros Principios* (1862), de Herbert Spencer (1820-1903). Por tanto, podemos afirmar que las tres coordenadas teóricas a partir de las cuales surgió

[17] *Cf.* en Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, p. 256.
[18] *Cf.* introd. de J.M. Oesterreicher en H. Bergson, *op. cit.,* p. X.
[19] *Bergson et nous. Actes du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (17-19 Mai 1959), Librairie Armand Colin, Paris, 1959, p. 49 (citado por M. Barlow, *op. cit.,* pp. 20s.).

y se desarrolló el bergsonismo fueron el **espiritualismo francés**, el **evolucionismo spenceriano** y el **antikantismo**, en el sentido que precisaremos más adelante.

Por un lado, Bergson descubrió la tesis citada de Lachelier -*Du fondement de l'induction*- durante el curso 1877-1878, cuando preparaba el Concurso de acceso a la Escuela Normal. Al leer esta obra, cansado como estaba de una filosofía que apenas era más que una charla de salón, experimentó una verdadera revelación. Según su testimonio –confiado a Jean La Harpe- comprendió entonces que la filosofía podía ser algo serio[20]. De hecho, aunque la influencia de Lachelier es sobradamente reconocida por Bergson, a primera vista parece difícil de descubrir; sobre todo considerando que, en principio, *Du fondement de l'induction* parece beber en fuentes kantianas. Siguiendo a Henri Gouhier, quizás debemos pensar que el ascendiente de Lachelier fue sobre todo de naturaleza moral, pedagógica y literaria[21].

En cualquier caso, Bergson se refería a Lachelier como "su maestro", aunque nunca lo tuvo directamente como profesor. Pero éste seguía yendo en ocasiones a la Escuela Normal, lo cual permitió a Bergson guardar un recuerdo imborrable de esos encuentros; en ellos pudo comprobar la grandeza de Lachelier observando su increíble modestia y su gran amor y sumisión a la verdad, a la Verdad con mayúsculas. En definitiva, Bergson entendió que la obra de Lachelier le había revelado la posibilidad de una filosofía pura, de una filosofía rigurosa y precisa como las matemáticas, capaz de superar la mera oratoria y el simple eclecticismo. Además, Bergson compartiría con Lachelier comunes referencias a filósofos del pasado, por ejemplo Plotino, cuyo pensamiento expondría durante el curso 1900-1901 en el Colegio de Francia; y a Lachelier dedicaría precisamente su primera obra filosófica, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)[22].

Por otro lado, en esta misma época, también Antoine Cournot (1801-1877) hizo mella en Bergson, que leyó una importante obra de aquél -el *Essai sur les fondements de nos connaissances et les caractères de la critique philosophique* (1851)- con gran satisfacción. Apreciaba en ella, sobre todo, su esfuerzo constante por apoyar el razonamiento en hechos. Después se centró en Spencer, al que pronto admiró extraordinariamente, al ver que deseaba situar siempre la filosofía en el terreno de la

[20] Jean La Harpe, "Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson", en *Henri Bergson. Essais et temoignages, op. cit.,* p. 358.

[21] Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, [3]1999, pp. 28s. (primera edición en Fayard, Paris, 1962).

[22] G. Muñoz-Alonso, *op. cit.*, p. 15.

realidad. De hecho, la lectura de la obra spenceriana *Primeros Principios* condujo a Bergson a considerar el evolucionismo como punto de partida de su pensamiento. Él compartía con Spencer ese afán positivo por atenerse a los hechos y filosofar a partir de los datos aportados por las ciencias, y a la vez el ideal de elaborar una explicación unitaria sobre la evolución de la materia y del espíritu. El bergsonismo surgió justamente a raíz del intento de profundizar y precisar algunas nociones fundamentales de la mecánica spenceriana, especialmente la de tiempo. Así lo señala el mismo Bergson en las primeras páginas de su obra *La Pensée et le Mouvant* (1934), que puede calificarse como su "testamento filosófico"[23].

Por tanto, comprobamos cómo al querer Bergson ir más allá de Spencer partiendo de sus ideas, y al considerar la noción de 'Tiempo', se encontró con que "Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques"[24]. Esto es, las matemáticas, la física o la astronomía no pueden "medir" el tiempo de la misma manera que se mide una línea dibujada sobre un papel; porque ésta no se mueve, pero el tiempo es inmóvil. Así, sucede que "couramment, quand nous parlons du temps, nous pensons à la mesure de la durée, et non pas à la durée même. Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit"[25]. De este modo, Bergson se propuso analizar esta duración que se siente y se vive, y así fue cómo penetró en el dominio de la vida interior, que hasta entonces no le había interesado. Pronto reconoció la insuficiencia de la concepción asociacionista del espíritu (común en aquellos años a la mayoría de los psicólogos y filósofos, como fruto de una recomposición artificial de la vida consciente). Desde que Bergson se dio cuenta de que Spencer había cerrado los ojos a lo que es el cambio mismo, a su esencia, a la duración interior pura, pudo escribir -una vez que había retomado el

[23] "Ce qui a le plus manqué a la philosophie, c'est la précisión. (…) Une doctrine nous avait paru jadis faire exception, et c'est probablement pourquoi nous nous étions attaché à elle dans notre première jeunesse. La philosophie de Spencer visait à prendre l'empreinte des choses et à se modeler sur le détail des faits. (…) Nous sentions bien la faiblesse des *Premiers principes*. Mais cette faiblesse nous paraissait tenir à ce que l'auteur, insuffisamment préparé, n'avait pu approfondir les «idées dernières» de la mécanique. Nous aurions voulu reprendre cette partie de son oeuvre, la compléter et la consolider. (…) C'est ainsi que nous fûmes conduit devant l'idée de Temps. Là, une surprise nous attendait" (H. Bergson, *Œuvres,* pp. 1253s).

[24] *Ibíd*., p. 1254.

[25] *Ibíd*., p. 1255.

problema de la evolución de la vida considerando el tiempo real- que el "evolucionismo" naturalista spenceriano debía rehacerse casi por completo[26].

Así pues, en la filosofía spenceriana encontró Bergson la inspiración de su doctrina de la **duración** y la semilla del **evolucionismo "espiritualista"** en cuanto transformación de dicho evolucionismo naturalista. He aquí la radical '*metanoia*' filosófica vivida por él. Recordemos que en su juventud era un estudiante agnóstico, preocupado por el estudio de los fundamentos filosóficos de las ciencias, y devoto de una orientación epistemológica de tipo empirista y mecanicista. Así lo confesaría años después a Chevalier: "Partí de un profundo materialismo. En la Escuela normal donde había ingresado en 1878, leía a Spencer y deseaba llegar a sus mismos resultados, pero con más precisión, rigor y exactitud. El estudio de la psicología, que emprendí cuando ya era profesor en el Liceo Blaise Pascal de Clermont-Ferrand, hizo estallar mi sistema"[27]. También en *L'Evolution créatrice* (1907) expresaría la decepción que había sufrido entonces ante el incumplimiento de sus esperanzas depositadas en Spencer: "Sa doctrine portait bien le nom d'évolutionnisme; elle prétendait remonter et redescendre le cours de l'universel devenir. En réalité, il n'y était question ni de devenir ni d'évolution"[28]. El fallo spenceriano había sido querer reconstruir la evolución con fragmentos de lo evolucionado; algo así como pretender reconstruir una realidad viva con un mosaico de piezas sueltas. En suma, había fracasado en sus pretensiones, por la misma razón que Kant: por haber malinterpretado el tiempo real, por haber ignorado la duración.

Dejando a un lado estas referencias a las teorías que bullían en la mente de Bergson, regresamos ahora al momento de su vida donde nos habíamos quedado. Así, después de una licenciatura cursada sin dificultad, en agosto de 1881 Bergson se encontraba a punto de superar la agregación. En esos momentos no veía en la psicología más que una charla vacía, sin rigor científico. Por esas ironías del azar que a veces suceden, en el examen final le tocó un tema de lección titulado: "¿Cuál es el valor de la psicología actual?". Entonces él impugnó no sólo la psicología contemporánea, sino la psicología en general, de modo tal que con su exposición logró que dos miembros eminentes del jurado, Jules Lachelier y Félix Ravaisson (1813-1900) –presidente del mismo- se fijaran en él. Resulta significativo que, tras la

[26] *Ibíd.*, pp. 1255s.
[27] J. Chevalier, *op. cit.*, p. 89.
[28] H. Bergson, *Œuvres*, p. 802.

muerte de Ravaisson, Bergson fuera elegido para reemplazarle en la Academia de las Ciencias Morales y Políticas (1901). Entre ambos filósofos existió una corriente de simpatía, no sólo personal, sino también intelectual. Se puede pensar que ese encuentro entre el entonces todavía alumno y esos dos profesores ya consagrados prefigura simbólicamente la línea del movimiento espiritualista francés[29].

Volviendo al examen, el tribunal concedió a Bergson el segundo lugar. Con ello quedaba facultado para la docencia. En octubre de 1881 fue nombrado profesor de Filosofía en el Liceo para varones de Angers, después de haber rechazado un puesto en el Liceo de Saint-Brieuc. En abril de 1882 comenzó a dar clases también en la Escuela Superior para señoritas de Angers[30]. En esos primeros años de docencia (entre 1881 y 1883) se produjo la "conversión" bergsoniana que más arriba hemos expuesto, y que se consolidó durante su estancia como profesor en el Liceo de Clermont-Ferrand (desde septiembre de 1883 hasta septiembre de 1888).

Durante ese tiempo, Bergson era el típico y modélico joven profesor de Filosofía en un Instituto de una ciudad de provincia. Se empezaba a interesar en temas parapsicológicos, mientras preparaba sus tesis de doctorado. En sus clases prefería exponer el pensamiento consolidado de otros autores a aventurarse a ofrecer sus propias ideas en gestación. De hecho, una constante de su vida fue no publicar sus ideas hasta no estar suficientemente seguro de su validez y precisión (lo cual no impedía que en ocasiones comentara con sus amigos algunos puntos de vista que estaba intentando dilucidar). Ya entonces la belleza y musicalidad de sus expresiones hacían de él un '*enchanteur*'[31] ("encantador").

Mientras estuvo como profesor en Angers, Bergson tradujo dos obras. Primero el libro de James Sully *Les illusions des sens et de l'esprit* (el original escrito en inglés). Más tarde, una selección del poema *De Rerum Natura* de Lucrecio. Es interesante reseñar que la introducción que redactó para esta edición (1883) es el único escrito de Bergson donde se aprecian los vestigios de su primitiva adhesión a una concepción mecanicista del mundo. En general, las ideas que entonces defendió fueron totalmente anuladas por la posterior evolución de su pensamiento. Como botón de muestra, se lee lo siguiente:

[29] H. Gouhier, *op. cit.*, p. 20.
[30] H. Bergson, *Mélanges*, p. 256.
[31] M. Barlow, *op. cit.*, p. 29.

"Derrière ces phénomènes infiniment divers et toujours changeants, des lois fixes et immuables travaillent uniformément, invariablement, et produisent, chacune pour leur part, des effets déterminés. Point de hasard, (…); partout des forces qui s'ajoutent ou se compensent, des causes et des effets qui s'enchaînent mécaniquement. (…); nous croyons qu'ils [les phénomènes] se succèdent et se remplacent au gré de leur fantaisie; mais la réflexion, la science nous montrent que chacun d'eux pouvait être mathématiquement prévu, parce qu'il est la conséquence fatale de ce qui était avant lui. Voilà l'idée maîtresse du poème de Lucrèce"[32].

Como señala P. Chacón, de este escrito se desprende una melancolía (un cierto fatalismo, fruto del craso determinismo mecanicista, diríamos nosotros) que contrasta tremendamente con el optimismo presente en la posterior concepción bergsoniana del mundo y del ser humano[33]. Lo comprobamos, p. ej., en la conferencia que Bergson pronunció el 29 de mayo de 1911 en la Universidad de Birmigham, titulada "*La conscience et la vie*" y publicada en *L'Énergie spirituelle* (1919), de la que transcribimos, también como botón de muestra, las frases siguientes:

"Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire: toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création: plus riche est la création, plus profonde est la joie"[34].

Nos parece que el alcance de estas frases difiere sobremanera del sentido y del espíritu que animaba el anterior párrafo transcrito. Es innegable que en esta conferencia aparece un tema, el de la **alegría** ('*joie*') -en el sentido de júbilo del alma, de gozo profundo, y no de placer o bienestar más bien superficial y pasajero- que preanuncia de alguna manera algunas tesis fundamentales de *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Ciertamente, la cúspide del '***élan vital***' hay que

[32] H. Bergson, *Mélanges*, p. 272.
[33] P. Chacón, *op. cit.*, p. 48.
[34] H. Bergson, *Œuvres*, p. 832.

situarla en las vidas de los místicos cristianos, que participan de esa profunda alegría y de ese **impulso creador** de forma extraordinaria.

Así, centrando nuestra atención ahora en la época de docencia en Angers, conviene destacar el discurso de la distribución de premios pronunciado por Bergson al final del curso académico 1881-1882, titulado "*La specialité*" (3 de agosto de 1882), donde arremetía contra los defensores de la especialización del saber, que sólo podía traer consecuencias negativas. Luchaba contra una enseñanza secundaria compuesta de materias directamente útiles con la idea de preparar especialistas, pero que olvidaba cultivar una visión más global de la realidad: "On ne devrait descendre à une science spéciale qu'après avoir considéré d'en haut, dans leurs contours généraux, toutes les autres. C'est que la vérité est une: les sciences particulières en examinent les fragments, mais vous ne connaîtrez la nature de chacun d'eux que si vous vous rendez compte de la place qu'il occupe dans l'ensemble"[35]. Nuestro autor creía firmemente en la formación humanista frente a una concepción meramente *técnica*, porque aquélla educa y fortalece el espíritu. Al mismo tiempo, en este discurso se vislumbran algunas de sus teorías más conocidas, como el **dualismo entre instinto e inteligencia**[36]: "C'est précisément, jeunes élèves, ce qui distingue l'intelligence de l'instinct, et l'homme de la bête. Toute l'infériorité de l'animal est là: c'est un spécialiste"[37].

Más tarde, Bergson abandonó Angers al ser nombrado profesor en el Liceo de Clermont-Ferrand, ciudad donde pasó cinco años, muy satisfactorios y fecundos intelectualmente. Fue encargado también de dar algunas conferencias en la Universidad de Clermont-Ferrand en febrero de 1884. Se trataba de sus reflexiones sobre la **risa**, es decir, sobre la **significación de lo cómico**, que adoptarían –una vez ampliadas- la forma de un libro en 1900. Pero también abordaba entonces en sus conferencias las cuestiones relativas a la materia, al espíritu, a Dios y al Bien, desde el doble punto de vista científico y metafísico, lo cual era novedoso[38].

Por otra parte, durante su tiempo libre de esa época, Bergson se dedicaba a practicar el hipnotismo con algunos jóvenes, lo que daría lugar a su primer artículo: "*De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme*" (publicado en noviembre de 1886 en la *Revue Philosophique*). En él expone la experiencia realizada con un joven

[35] H. Bergson, *Mélanges*, p. 259.
[36] G. Muñoz-Alonso, *op. cit.*, p. 16.
[37] H. Bergson, *Mélanges*, p. 263.
[38] M. Barlow, *op. cit.*, p. 31.

hipnotizado que leía en la córnea del hipnotizador las páginas de un libro sin ser consciente de que era allí donde lo hacía y no en el libro mismo, oculto a sus ojos. Según Bergson, se podría explicar este fenómeno sin recurrir a una sugestión mental, mediante la hipótesis de que el sujeto hipnotizado emplea todas las estrategias posibles –porque goza de una agudeza excepcional de todos los sentidos- para poder cumplir la orden recibida de leer un libro que no tiene delante.

Lo cierto es que, a primera vista, nos resulta curioso que Bergson se dedicara a este tipo de experimentos, sobre todo si tenemos en cuenta el conjunto de su vida y de su producción filosófica. Pero no podemos olvidar que muchos intelectuales franceses de la época se interesaban por los fenómenos hipnóticos y parapsicológicos. Así, en aquellos años, Jean-Martin Charcot (que es considerado como el iniciador de la Neurología) estaba aplicando el método hipnótico en el tratamiento clínico de sus pacientes en un hospital parisino. Fuera del ámbito académico, proliferaban las asociaciones, reuniones y publicaciones en las que se pretendía observar y estudiar *científicamente* el magnetismo animal, la sugestión, la telepatía, etc. Según todos estos datos, Bergson se estaba comportando de acuerdo con las modas sociales de entonces. Su interés por la parapsicología perduró unos cuantos años, pues fue miembro del '*Institut Général Psychologique*' de París y llegó a ser nombrado presidente de la '*British Society for Psychical Research*' de Londres, ocasión que le hizo pronunciar la conferencia titulada "*Fantômes de vivants et recherche psychique*" (28 de mayo de 1913), luego publicada en *L'énergie spirituelle*[39].

Ahora bien, aunque Bergson se mantuvo interesado por esta clase de fenómenos psíquicos, su sentido del rigor científico le impedía aceptar acríticamente lo que no consideraba suficientemente probado o percibido. Así lo expuso en la citada conferencia londinense, de la que transcribimos sus últimas frases:

"L'habitude d'apporter à l'étude de la réalité concrète les mêmes exigences de précision et de rigueur qui sont caractéristiques de la pensée mathématique est donc une disposition que nous devons aux sciences de la matière, et que nous n'aurions pas eue sans elles. C'est pourquoi une science qui se fût appliquée tout de suite aux choses de l'esprit serait restée incertaine et vague, si loin qu'elle se fût avancée: elle n'aurait peut-être jamais distingué entre ce qui est simplement plausible et ce qui doit être accepté définitivement. Mais aujourd'hui que, grâce à notre approfondissement

[39] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 49ss.

de la matière, nous savons faire cette distinction (…), nous pouvons nous aventurer sans crainte dans le domaine à peine exploré des réalités psychologiques. Avançons-y avec une hardiesse prudente, déposons la mauvaise métaphysique qui gêne nos mouvements, et la science de l'esprit pourra donner des résultats qui dépasseront toutes nos espérances"[40].

El texto es largo, pero merecía la pena citarlo porque recoge con bastante claridad el posicionamiento bergsoniano, según el cual era necesario recurrir a los métodos y los conocimientos aportados por las ciencias naturales ("ciencias de la materia", dice él) para poder desarrollar un estudio fiable y preciso de las realidades psicológicas (o, en sus términos, de la "ciencia del espíritu") sin quedarse en suposiciones más o menos generales y vagas. Esto implicaba que **el espiritualismo tenía que ser científico, o sea, basarse al menos en los datos de nuestra experiencia, si no podía llegar a fundamentarse en la experimentación misma, lo cual era el ideal**. A partir de aquí, los resultados obtenidos podrían sobrepasar nuestras esperanzas, tal y como concluye dicho texto.

Nos situamos de nuevo donde estábamos con Bergson, en Clermont-Ferrand. Su estancia allí parece que fortaleció su conciencia patriótica de ciudadano francés. Una vez establecida la Tercera República (tras ser depuesto Napoleón III), se fue desarrollando un intento de regeneración industrial y moral. Los profesores de liceos desempeñaban un papel destacado en dicha aspiración, respecto a la recuperación ética de la sociedad. Al mismo tiempo, en esos años persistía en el alma de los franceses el resentimiento nacional contra la Alemania que les había humillado en 1870. Aunque había importantes tensiones socio-económicas, la burguesía francesa experimentaba momentos de desarrollo y seguridad, de *orden y progreso* (según el conocido lema comtiano). Bergson pertenecía a esa clase media que no se interesaba mucho por los conflictos sociales, ni se preocupaba por las tensiones económicas, que no le afectaban personalmente. En opinión de P. Chacón, esto permite hablar de una interpretación idealista de la historia (aunque, en realidad, él nunca quiso escribir una filosofía de la historia propiamente dicha, como ha señalado Jean Hyppolite[41]). Las referencias existentes en sus obras se centran en la peculiaridad de individuos

[40] H. Bergson, *Œuvres*, p. 878.

[41] *Vd.* Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, tome I, P.U.F., Paris, 1991, pp. 459 ("La philosophie de Bergson est une philosophie de la vie avant d'être une philosophie de l'histoire humaine") y 467 ("[…], Bergson a sans cesse amorcé une philosophie de l'histoire humaine, sans la traiter effectivement").

excepcionales o en la psicología moral de los pueblos, aludiendo a los problemas que el predominio de un desarrollo industrial y comercial planteaba o a los conflictos motivados por la enemistad entre las naciones. Ahora bien, él no escribiría sobre las rupturas entre las clases sociales –que se agudizaban entonces- ni denunciaría el creciente imperialismo europeo sobre otros países subdesarrollados[42].

Sin pretender profundizar ahora en los aspectos socio-políticos de la vida y los escritos bergsonianos, pensamos que se explica esta crítica de Chacón desde el desinterés de Bergson por estudiar los movimientos revolucionarios que se estaban fraguando en Europa. Como ha escrito Madeleine Barthélemy-Madaule, "Bergson s'ést situé lui-même dans la lignee de la philosophie française. Il est anti-kantien. Il est étranger à Hegel; il ignore Karl Marx"[43]. Nunca se distinguió Bergson por apoyar el marxismo, ni la Revolución Bolchevique, ni tampoco a ningún gobierno marcado por este tipo de ideologías. Las consideraba carentes de espíritu, de trascendencia, de respeto hacia las tradiciones religiosas; en suma, repletas de materialismo sin alma. Todo esto es lo más opuesto a la experiencia profundamente religiosa, a la experiencia mística, tan valorada por nuestro filósofo. Por tanto, el '*progresismo*' bergsoniano –que, según Barthélemy-Madaule, existe en un sentido muy literal del término, unido a una primacía de las grandes personalidades sobre las masas- hay que buscarlo no en el sentido más o menos usual que adquiere en el ámbito socio-político, sino en la estrecha relación que debe haber entre los adelantos técnicos y una espiritualidad arraigada que impulsa a actuar (entre la '**mecánica**' y la '**mística**', según veremos más adelante)[44].

Por otra parte, mientras permanecía en Clermont-Ferrand, Bergson sufrió una especie de "crisis espiritual" (la *conversión* antes mencionada), que propició una renovación total de su incipiente reflexión filosófica. Esta crisis respondió a su sincero deseo de someter su pensamiento a lo real, a su voluntad de ser riguroso y preciso. Así lo testimonia Chevalier cuando alude a una conversación mantenida en 1883 entre Bergson y un colega suyo. Éste le estaba comentando las teorías dominantes del momento, a lo que respondió aquél: "Para mí, sólo cuenta una cosa,

[42] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 51s.

[43] Madeleine Barthélemy-Madaule, "Bergson (Henri). 1859-1941", en Jacques Bersani (cons. édit.), *Encyclopaedia Universalis France*, corpus 3, Éd. Universitaires, Paris, 1988, p. 497.

[44] Como señala esta autora, "Les principes démocratiques de 1789 reliés à la source chrétienne forment le contenu du message libérateur. Mais la spécificité de l'histoire n'a pas été cernée par Bergson, qui confond cette dernière avec le niveau spirituel" (*ibíd.*, p. 501).

sólo una cosa me interesa: la verdad. No quiero conocer nada más"[45]. Desde esta búsqueda de la verdad se entiende la confidencia realizada a Chevalier el 2 de enero de 1911:

"Angers, Clermont –me dice-, fueron los siete años más fecundos de mi vida. Había partido de un intelectualismo exclusivamente matemático. En la Escuela, apenas me entregué a otros estudios que a los de matemáticas y física; despreciaba todo lo demás e incluso hice una "mala lección" de agregación sobre la psicología, que yo negué (quizá no negué entonces de ella más que su falsificación). En el recogimiento de la provincia me vi llevado a cambiar todo mi punto de vista: porque, reflexionando sobre él, me di cuenta de que la matemática no puede explicar el tiempo, tal como lo percibimos en el interior de nosotros; y entonces, todo lo que yo había desdeñado como secundario hasta este momento, se convirtió para mí en lo esencial"[46].

III. LOS INICIOS DE LA FILOSOFÍA DE LA DURACIÓN

De este modo, Bergson descubrió lo que en adelante iba a ser el "alma" de todos sus escritos: la **intuición de la duración**. A esta conclusión llegó al final de un curso donde había expuesto los argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento[47]. Este filósofo griego defendía que una flecha, lanzada en el aire, permanece inmóvil durante su trayecto, porque no puede encontrarse en dos lugares diferentes del espacio, al ser éste indefinidamente divisible; o, con otro ejemplo, sentenciaba que Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga que salió antes que él. Zenón concluía entonces que la matemática no puede probar el movimiento. Pero tales argumentos se oponen radicalmente al sentido común, a la experiencia cotidiana. Bergson acudió entonces al testimonio de la conciencia, que –al someterse a la realidad- dice la verdad, por lo que la ciencia se equivocaba en este punto. El argumento de Zenón era sofístico, notoriamente falso, pues reducía el movimiento verdadero –que es duración- a su trayectoria en el espacio, que es una serie indefinida de detenciones. La

[45] Jacques Chevalier, *Bergson y el Padre Pouget*, Aguilar, Madrid, 1960, p. 29.
[46] Id., *Conversaciones con Bergson*, p. 42.
[47] M. Barlow, *op. cit.*, p. 35.

duración no se puede representar espacialmente, por lo que -arguía Bergson- quedaba manifiesta la impotencia del mecanicismo a la hora de explicar la realidad.

Así, "tras el mundo del espacio, de la cantidad, de la materia, que conoce solamente el matemático, (…), y más alto o más profundo que él, *altius*, se le descubrió el mundo de la duración, de la cualidad, del espíritu, ese mundo en el que vive nuestra alma, el que ella encuentra cuando alcanza a liberarse de las representaciones espaciales en que nuestra inteligencia trata de encerrarla"[48]. Siguiendo ese camino, Bergson fue poco a poco descubriendo las verdades características de su filosofía, hasta llegar a las relacionadas con la moral y la religión en la última etapa de su vida. Su "empirismo" iba a ser distinto al de Taine, como escribiría años después en su *Introduction a la Métaphysique*, donde señalaría que este empirismo exacerbado y las especulaciones más trascendentes de algunos panteístas alemanes no se oponían tanto como podría parecer: "La méthode est analogue dans le deux cas: elle consiste à raisonner sur les *éléments* de la traduction comme si c'étaient des parties de l'original. Mais un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'*auscultation spirituelle*, d'en sentir palpiter l'âme; et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique"[49].

Nos resulta paradigmática y representativa del pensamiento bergsoniano la idea expresada en la última frase citada: **el empirismo verdadero es la verdadera metafísica**. De esta forma, salen beneficiadas tanto las Ciencias como la Filosofía, entre las cuales no puede haber oposición, y menos aún pueden las primeras pretender anular a la segunda. La filosofía ha de seguir el mismo método, la misma intuición, que las ciencias, ya que el valor de la experiencia rige en ambos casos. Además, es bien sabido que Bergson nunca quiso ignorar las conclusiones de la Psicopatología, la Biología, la Física moderna o las teorías de la relatividad de Einstein y la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie[50].

De este modo, es posible entender que Bergson redactara sus dos tesis de doctorado, durante su permanencia en Clermont-Ferrand, precisamente para protestar contra los argumentos de Zenón. En primer lugar, la tesis complementaria, *Quid Aristoteles de loco senserit* (1889) –redactada en latín, según los cánones entonces

[48] J. Chevalier, *Bergson y el Padre Pouget*, p. 31. Cursiva del autor.
[49] H. Bergson, *Œuvres*, p. 1408. Cursivas del autor.
[50] J. Chevalier, *Bergson y el Padre Pouget*, p. 32.

estipulados- analiza la respuesta dada por el Estagirita a los sofismas del filósofo de Elea, la cual no satisfizo a Bergson totalmente.

En segundo lugar, la tesis principal, titulada *Essai sur les données inmédiates de la conscience* (1889), también constituye una respuesta a las aporías de Zenón y de sus modernos seguidores. En ella se contienen los resultados de las investigaciones bergsonianas sobre la experiencia de la conciencia, el tiempo y la libertad. Es interesante constatar que la obra fue titulada justamente *Tiempo y Libertad* en sus traducciones al inglés y al alemán. Como ya hemos explicado, la "conversión" de Bergson se verificó a partir de las indagaciones sobre los principios de las ciencias y, especialmente, sobre los fundamentos del evolucionismo spenceriano. Fue entonces cuando se *sorprendió* al analizar la idea de tiempo. Así pues, no fue su preocupación por algunos problemas psicológicos lo que le llevó a modificar de raíz su concepción sobre el tiempo; sino que la necesidad de encontrar un nuevo punto de vista ante las insatisfactorias explicaciones científico-naturales sobre él, le hizo introducirse en investigaciones psicológicas[51].

De esta manera, en el *Essai* estableció el enfrentamiento constante entre espacio y tiempo, y la distinción entre una conciencia superficial y una conciencia atenta (que se sitúa fuera de toda abstracción cuantitativa). Como señala Bréhier, el primer libro de Bergson "montre que, si nous débarrassons les données de l'expérience intime des constructions au moyen desquelles nous les exprimons dans le langage vulgaire puis dans la langage scientifique, si nous les saisissons immédiatement, nous ne verrons en elles que qualité pure et non plus quantité, multiplicité qualitative qui ne comporte point une pluralité de termes distincts et que l'on puisse compter, progès continu et non succession d'événements distincts liés par la relation de cause à effet"[52]. Así pues, los datos de la conciencia deben ser separados y aislados de los prejuicios, de los hábitos adquiridos, de los convencionalismos, y captados por la intuición. La vida interior ha de ser purificada de los usos prácticos que la rodean y encubren, para asumirla en su auténtica originalidad. Así es cómo se accede a **lo inmediato de la vida interior**.

Siguiendo esta línea argumentativa, Bergson comprende que las discusiones entre los deterministas y sus opositores suponen una previa confusión de la duración

[51] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 56s.

[52] Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome III / *XIX^e – XX^e siécles*, P.U.F., Paris, 1991, pp. 891s.

con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad, de la cualidad con la cantidad. Dado que él ha logrado disipar tal confusión, muestra entonces con su teoría cómo las objeciones levantadas contra la libertad, sus definiciones e incluso el problema mismo de la libertad, se anulan. Esta demostración aparece en el tercer capítulo del *Essai* ("*Sobre la organización de los estados de conciencia. La libertad*"), siendo los dos primeros –"*Sobre la intensidad de los estados psicológicos*" y "*Sobre la multiplicidad de los estados de conciencia. La idea de duración*"- como la introducción a aquél.

Procediendo así, Bergson refutó a los defensores de la psicofísica[53], del asociacionismo y del determinismo. En efecto, la intepretación subyacente a la psicofísica era puramente convencional, e intentaba evaluar las diferencias cualitativas con parámetros cuantitativos. Pero -para Bergson- este procedimiento era ilícito, porque los estados de conciencia no son, en sí mismos, magnitudes ni extensivas ni intensivas. La vida interior (el "**yo profundo**") es cualidad pura, duración pura, y también **pura libertad**. Así, al final del capítulo tercero del *Essai* leemos lo siguiente: "La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair"[54]. Al mismo tiempo, podemos ver que, con estos planteamientos, Bergson se alejaba también de Kant, que había situado la libertad en el nivel de los inaccesibles '*nóumenos*' ("cosas en sí").

Para Bergson, somos libres cuando nuestros actos provienen de nuestra personalidad entera y la expresan. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que aquí la libertad aparece definida sin referencia a las actitudes morales. En opinión de Jankélévitch, la filosofía bergsoniana no se caracterizó originalmente por tener una vocación ética[55]. Más bien, hacia 1889, nuestro filósofo estaría instalado en el "*hombre privado*" como ámbito donde la verdad se desvela.

Mientras tanto, tenían lugar en París dos acontecimientos históricos destacados: la reunión de la Segunda Internacional y la Exposición Universal en la que se inauguró la Torre Eiffel. Ya hicimos alusión al proceso creciente de industrialización y a los conflictos sociales que se producían entonces. Debemos añadir también que en

[53] Es decir, a E. H. Weber y G. Th. Fechner. Bergson no cuestionaba los resultados de sus investigaciones, pero criticaba la interpretación otorgada a los mismos (P. Chacón, *op. cit.*, pp. 70s).

[54] H. Bergson, *Œuvres*, p. 145.

[55] Este autor argumenta que, en el *Essai*, "la liberté n'est pas tant une responsabilité pratique et une possibilité de faire ceci ou cela qu'une exigence d'approfondissement: il s'agit d'être entièrement soi-même, non point de réaliser un idéal transcendant (…). Le souci bergsonien, à cette époque, est donc un souci esthétisant de culture personnelle et de vie intérieure" (V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 267).

Francia habían surgido diversos movimientos artísticos y culturales: el modernismo, el simbolismo y el impresionismo triunfaban en pintura, música y literatura. Del mismo modo, el bergsonismo sería valorado por muchos como la nueva filosofía, el pensamiento de moda, vinculado de alguna manera con los movimientos antes citados, en particular con la poesía modernista, el teatro de Maeterlinck y la música impresionista de Debussy[56]. En definitiva, con esta nueva manera de pensar, Bergson estaba denunciando una concepción de la metafísica para él errónea, no oponiéndole otra metafísica, sino hechos significativos que desbarataban los sistemas previos, al ser el punto de aplicación y la prueba de una idea percibida en su simplicidad esencial[57].

Por otra parte, en septiembre de 1888, Bergson había sido nombrado profesor suplente en París, en el Liceo Louis-le-Grand. Pronto pasó a ejercer la docencia en el Colegio Rollin. Después –a finales de 1890- obtuvo el puesto de profesor de *Retórica superior* en el Liceo Henri IV, donde pasó tres años. Durante ese tiempo Bergson pudo desarrollar su pedagogía, en la que cada alumno era estimulado individualmente y animado a intervenir en las clases. Bergson siempre fue consciente de la gran responsabilidad que debe animar a los docentes, que han de trabajar con todo rigor: "(…) dar por cierto lo que es cierto, por probable lo que es probable, por dudoso lo que es dudoso"[58]. Pensamos que esta praxis académica resulta coherente con su propósito de cultivar la filosofía como una ciencia rigurosa.

En otro orden de cosas, un dato importante de su vida privada es su matrimonio con Louise Neuburger en 1891. De dicha unión nació Jeanne, que se dedicaría a la pintura y la escultura (siguiendo así la vena artística que animaba al padre de Bergson y que también se manifiesta en las obras del filósofo, sobre todo en sus alusiones a la música y, por otro lado, en su misma forma de escribir). Además, por este enlace, Bergson emparentó con el novelista Marcel Proust, primo de su esposa. A menudo se ha aludido a las afinidades entre la obra de ambos autores. Se ha dicho que la novela proustiana expresa la filosofía bergsoniana, esto es, que Proust captó la visión bergsoniana del mundo y sobre ella construyó su arte[59]. Según José Ferrater Mora, puede hablarse de la transposición –consciente o no- de las tesis del filósofo a la creación literaria, de modo que Proust –que representa un impresionismo literario-

[56] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 52s.
[57] Jacques Chevalier, *Bergson*, Plon, Paris, 1926, p. 129 (citado por M. Barlow, *op. cit.*, p. 45).
[58] Íd., *Conversaciones con Bergson*, p. 349.
[59] Léon Pierre Quint, *Essais et témoignages*, p. 338 (*cf.* M. Barlow, *op. cit.*, p. 49).

expresa también una concepción de la memoria y del tiempo muy similar a la existente en las obras de Bergson[60] .

En 1894 Bergson pretendió acceder a un puesto de profesor en la Universidad de la Sorbona, pero su candidatura fue rechazada. En 1898 volvió a intentarlo, de nuevo sin éxito. Sin embargo, esos contratiempos no frustraron su carrera intelectual y docente, pues en 1898 fue nombrado maestro de conferencias de la Escuela Normal Superior (donde había finalizado sus estudios años atrás); y en 1900 ocupó la cátedra de Filosofía griega y latina en el prestigioso Colegio de Francia[61], sucediendo a Charles Levêque (de quien ya era suplente). Comenzó entonces la etapa más brillante de su carrera académica, pues a sus cursos asistía con regularidad un extraordinario número de personas, algunas de las cuales serían después figuras reconocidas en diversos ámbitos culturales y sociales: Le Roy, Georges Sorel, Gabriel Marcel, Louis Lavelle, Charles Peguy, Jacques y Raïsa Maritain, entre otros[62].

En este sentido, se puede considerar a Bergson como "el filósofo visitado por la gloria", en palabras de L. Lavelle[63]. No cabe duda –como escribe Chevalier- de que su manera de ser y de hablar en público motivaban en gran parte su éxito: "La palabra es lenta, noble y regular como lo es su escritura, de una extraordinaria seguridad y de una sorprendente precisión, con entonaciones afectuosas, musicales, y una especie de aspiración que le da un matiz de coquetería. La forma es de una perfección absoluta, tan perfecta que apenas se percibe su arte y parece completamente natural: es la de un filósofo que estima que la filosofía, en sus más profundos análisis y en sus más altas síntesis, viene obligada a hablar la lengua de todo el mundo"[64].

IV. BERGSON COMO "PROFETA DEL ESPÍRITU"

Esta filosofía nueva era considerada por muchos oyentes como extraída de las fuentes mismas de una vida interior profunda. Así, en un período temporal "en que los espíritus estaban todavía imbuídos del cientifismo de Taine, del intelectualismo de

[60] José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, Alianza, Madrid, 1986, p. 323 (voz «Bergsonismo»).
[61] G. Muñoz-Alonso, *op. cit.*, p. 18.
[62] *Cf.* introd. de J. M. Oesterreicher, en H. Bergson, *op. cit.*, p. XLIX.
[63] Louis Lavelle, *Essais et témoignages*, p. 39 (citado por M. Barlow, *op. cit.*, pp. 63s.)
[64] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, pp. 20s.

Renan, del moralismo de Kant, y sobre todo de ese determinismo que la ciencia había impuesto al pensamiento, la enseñanza de Bergson se apareció a todos como una *liberación*"[65].

Ahora bien, este éxito de Bergson no puede ser explicado sólo atendiendo a las analogías entre su pensamiento y las preocupaciones y modas artísticas del momento. De hecho, él marcó profundamente a personas muy diferentes, que no compartían entre sí las mismas creencias religiosas, ideologías políticas, etc., como, p. ej., a un católico avanzado como Edouard Le Roy, por un lado, y a un anarquista exaltado como Georges Sorel, por otro. Bergson, inmerso en una época incrédula en el espíritu[66], era un **profeta del espíritu**, entendido éste como libertad[67]. Los profetas suelen abrir caminos intransitados en su época, suelen ser críticos de ideologías y costumbres vigentes y, por eso, a menudo despiertan vivas oposiciones. Bergson no se libró de ellas, pero también disfrutó de muchas adhesiones entusiastas. Sin embargo, con el paso del tiempo algunos de sus discípulos se separarían de su pensamiento y –recordando al filósofo con respeto y afecto- lo criticarían, como hicieron el matrimonio Maritain y el también tomista Etienne Gilson.

Por otra parte, el 30 de julio de 1895, Bergson pronunció en la Sorbona un discurso titulado *El sentido común y los estudios clásicos*[68], que aporta claridad sobre su pensamiento incipiente. El sentido común aparece como la facultad humana apropiada para orientarse en la vida práctica y para razonar adecuadamente. Dirige también las relaciones interpersonales. Notamos que Bergson anticipaba en dicha disertación una tesis de *Les Deux sources*, donde distingue entre los *sentidos*, "que nos informan sobre las cosas", y el *sentido común*, "que se refiere a nuestras relaciones con las personas", por lo que "podría llamarse sentido social"[69]. En el citado discurso consta que el sentido común manifiesta la energía interior de una inteligencia que va eliminando las ideas hechas para dejar paso a las que van surgiendo, a raíz de su atención constante sobre lo real. Se puede decir con Barlow que Bergson, en su esfuerzo de autenticidad y de fijación en los datos inmediatos de la conciencia, otorgaba a ese *sentido común* un alcance metafísico[70].

---

[65] *Ibíd.*, p. 22. Cursiva del autor.

[66] Émile Rideau, *Le Dieu de Bergson. Essai de critique religieuse*, Alcan, Paris, 1933, p. 22.

[67] Consideramos un acierto que George Uscatescu dedique un capítulo a Bergson en su libro *Profetas de Europa* (Editora Nacional, Madrid, 1962, pp. 73-98).

[68] Recogido en *Mélanges*, pp. 359ss.

[69] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, pp. 130s (p. 109).

[70] M. Barlow, *op. cit.*, p. 51.

En 1896 Bergson publicó su segunda gran obra, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps a l'esprit*. En ella se proponía estudiar la relación del cuerpo con el espíritu, entre lo físico y lo psíquico, tema muy presente en la filosofía desde la Antigüedad, pero que Bergson trataba ahora de un modo original. En la preparación de este libro empleó cinco años estudiando tratados médicos sobre la afasia, detalle que nos revela la importancia que daba al estudio de los hechos brutos, desprovistos de consideraciones teóricas más o menos especulativas[71]. En este sentido, Isaak Benrubi señala que el éxito de la doctrina bergsoniana se debe en buena parte a su insistencia en los descubrimientos de la ciencia contemporánea. De ahí que muchos biólogos, psicólogos, fisiólogos, etc. reconocieran el valor de sus ideas.

Adentrándonos en este libro, podemos apreciar su continuidad respecto al anterior. Así, los problemas que quedaron abiertos en el *Essai* son ahora el núcleo argumental, pues la experiencia de la duración de la conciencia y de su radical heterogeneidad con respecto a lo espacial requería una teoría filosófica más amplia sobre las relaciones entre cuerpo y espíritu. La constatación de la libertad humana como un hecho parecía ser rebatida por las concepciones científicas que defendían una dependencia de los estados y procesos de conciencia con respecto al cerebro. En concreto, a finales del siglo XIX predominaban dos teorías sobre las relaciones entre la mente y el cerebro: el **epifenomenismo** y el **paralelismo psicofísico**. Según el primero, los estados mentales son meros efectos de la actividad cerebral, es decir, no subsisten ni son eficaces por sí mismos; serían sombras fosforescentes de los movimientos y funciones del sistema nervioso central. En cambio, según el segundo, el cuerpo y la conciencia son dos ámbitos de fenómenos heterogéneos y autónomos en su manifestación, pero no es posible explicar racionalmente la interacción entre ambas series paralelas de acontecimientos orgánicos y mentales. Sin embargo, Bergson rechazó ambas teorías alegando que compartían una premisa falsa –la de la dependencia de lo mental- y asumían la hipótesis errónea de que un conocimiento exhaustivo del funcionamiento cerebral proporcionaría también un conocimiento perfecto de las actividades de la conciencia.

En las últimas décadas del siglo XIX los avances de la Psicofisiología, la Neurología y de la Psicopatología parecían avalar las pretensiones de la concepción materialista del problema mente-cuerpo al haber identificado qué áreas del cerebro

[71] J. Benrubi [*sic*: se trata de Isaak Benrubi], *Bergson. Estudio sobre su doctrina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942, pp. 15s.

intervenían cuando se producían determinados procesos psíquicos. En concreto, Paul Broca (1821-1880) defendía la postura localista, que permitía mostrar las localizaciones de las actividades mentales mediante "mapas" cerebrales en los que figuraban las zonas correspondientes a cada una de ellas. Los datos revelados por las autopsias parecían confirmar empíricamente esta teoría, porque indicaban que ciertos transtornos graves de la conducta estaban asociados a defectos o lesiones en áreas cerebrales concretas: p. ej., las afasias se correspondían con deficiencias orgánicas en la tercera circunvolución frontal del hemisferio cerebral izquierdo.

Por su parte, Bergson se propuso mostrar que las teorías materialistas de la conciencia no proceden de los hechos científicos, ya que éstos sólo justificarían la evidente unión existente entre cerebro y mente, pero no la identificación de ambos ni la dependencia de la segunda con respecto al primero. Según esto, las hipótesis epifenomenista y paralelista se derivan de interpretaciones incorrectas de los datos, por lo que se impone criticar dichas hipótesis filosóficas para mostrar su falta de rigor y de conformidad con la experiencia.

En relación con lo anterior, es importante considerar que el propósito bergsoniano en *Matière et Mémoire* es muy amplio, pues no sólo abarca el tema de la memoria. Así, su tesis fundamental supone una **reivindicación de la autonomía de la conciencia con respecto al cerebro**. Éste es un órgano de atención a la vida y **el espíritu sólo depende de él para actuar y no para ser**. Pero estas afirmaciones se encuentran precedidas y complementadas por varias teorías psicológicas y metafísicas, entre las que es preciso destacar las siguientes: una teoría de la percepción unida a una crítica de las concepciones realistas e idealistas del conocimiento humano; una teoría de la memoria que supone una revisión del significado teórico de las localizaciones cerebrales y una teoría de la materia opuesta a las concepciones idealistas y materialistas[72].

En efecto, en referencia al idealismo y al realismo tradicionales, Bergson apunta que la percepción es una especie de pregunta que el medio exterior plantea a la actividad motriz. La percepción es una selección que permite eliminar del conjunto de las imágenes todas aquellas que el sujeto no podría captar fácilmente, y después, de cada una de estas imágenes retenidas, todo lo que no le interesa para cubrir sus necesidades. Así pues, "c'est vers l'action que perception et mémoire sont tournées,

[72] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 79-84.

c'est cette action que le corps prépare"[73]. La percepción siempre está ligada a la memoria. Ahora bien, Bergson distingue dos tipos de memoria diferentes: la **memoria-hábito** y la **memoria-recuerdo**. La primera es una facultad motriz, un conjunto de mecanismos motores fijados en el organismo por la repetición (que es la que crea precisamente los hábitos) y destinados a facilitar la adaptación del cuerpo a los reclamos del exterior. Por su parte, la segunda almacena imágenes-recuerdo personales de los distintos aconecimientos, con sus detalles precisos[74]. Ambas formas de memoria se apoyan mutuamente. Adaptarse a la vida supone encontrar un equilibrio justo entre ambas, entre la memoria y la acción. Según el grado de nuestra atención a la vida, así se desarrollará nuestra acción. En este sentido, el fenómeno de la "*visión panorámica del pasado*" -que experimentan las personas que han estado a punto de morir y logran sobreponerse- evidencia que todo nuestro pasado se inscribe automáticamente en nosotros[75]. Pero lo que Bergson buscaba explicar no era tanto el recuerdo del pasado, sino su olvido parcial necesario para la acción, que es justamente la función del cerebro como "el órgano de la *atención a la vida*"[76].

Ahora bien, este punto de vista se oponía frontalmente a la citada teoría de las *localizaciones cerebrales*, según la cual los recuerdos se imprimirían en el cerebro como huellas dejadas por el influjo nervioso. Bergson rechazaba esta hipótesis, aunque apareciera revestida de un lenguaje procedente de la anatomía y de la fisiología, porque la consideraba asociacionista (que reduce al yo a un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimientos e ideas, con lo que resulta un "yo fantasma"[77]). Por eso, apoyándose en los hechos, Bergson luchó por derribar la hipótesis localista, convencido de que no hay ni puede haber en el cerebro una región propia para la acumulación de recuerdos. La pretendida destrucción de los mismos por las lesiones cerebrales sólo es una interrupción del progreso continuo por el cual ellos se actualizan. Así pues, los recuerdos no se extinguen en las afasias, sino que subsisten en el espíritu; pero quedan condenados a no poder manifestarse.

Desde estas consideraciones se puede entender cuál es la relación entre el cerebro y el espíritu: éste es solidario del cerebro, pero lo excede por todas partes.

---

[73] H. Bergson, *Œuvres*, p. 359.

[74] *Vd.,* p. ej., *ibíd.*, pp. 234 y 292.

[75] *Ibíd.,* p. 295.

[76] La expresión "l'organe de l'*attention à la vie*" aparece en *La Pensée et le mouvant* (*ibíd.*, p. 1315, cursivas del autor). *Vd.* también *ibíd.*, pp. 166 y 312 (en *Matière et mémoire*).

[77] "Un moi fantôme, l'ombre du moi se projetant dans l'espace", como Bergson había escrito en el *Essai sur les données immédiates* (*ibíd.*, p. 109).

Para Bergson, "*el cerebro es como una plancha llena de agujeros, que dejan pasar la conciencia pero no la crean*"[78]. Según esto, cuando ocurre un estado psíquico, su parte activa –la derivada de una actitud del cuerpo o de acciones corporales- está representada en el cerebro; pero el resto es independiente de él y no tiene equivalente cerebral (quedaban desbancadas así las pretensiones del paralelismo psicofísico). En consecuencia, a un mismo estado cerebral pueden corresponder diferentes estados psicológicos, aunque no cualesquiera estados.

Todo lo anterior manifiesta que *Matière et Mémoire* es, en el fondo, un libro de metafísica. En efecto, Bergson sitúa la discusión sobre el problema de la relación del cuerpo con el espíritu en el terreno de la experiencia, en una especie de diálogo entre la psicología y la metafísica, encuentro que resulta muy fecundo. La concepción bergsoniana es claramente dualista, pero no se trata de un dualismo cartesiano ni platónico. El alma es solidaria del cuerpo como instrumento suyo, pero no es causada por él: sin el cuerpo, el espíritu no puede actuar, pero puede existir. Se trata de un **espiritualismo "encarnado"**, pues el cuerpo tiene la función de insertar al espíritu en el mundo, sin que el segundo pierda ni un ápice de su trascendencia radical[79]. En este sentido, dado que Bergson pretendió mostrar en esta obra que "le souvenir, (…), représente précisément le point d'intersection entre l'esprit et la matière"[80], resulta que la memoria puede llegar a ser "sugestión de inmortalidad"[81]. En efecto, es la memoria la que define al ser humano como espiritual[82].

Es conocido que la tradición que considera al espíritu como una memoria para oponerla a la materia se remonta a Platón (en concreto, a la teoría de la reminiscencia que aparece en el *Menón*). Como señalara Deleuze, el pasado es "contemporáneo" del presente que *ha sido*; hay un pasado puro, un "pasado en general". La teoría platónica afirma también un ser puro del pasado, una "Memoria ontológica capaz de servir de fundamento al desarrollo del tiempo"[83]. Pero Bergson se distingue de Platón al considerar que lo temporal constituye la sustancia de lo espiritual[84].

---

[78] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 192. Cursiva del autor.
[79] M. Barlow, *op. cit.*, pp. 56s.
[80] H. Bergson, *Œuvres*, p. 164.
[81] John M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Aguilar, Madrid, 1961, p. 46.
[82] Para Bergson, nuestra conciencia es, esencialmente, memoria y libertad. Somos espíritu, es decir, memoria y libertad (Jacques Chevalier, *Henri Bergson* [suivi de *Pages inédites* et de Jacques des Gachons, *L'Histoire du VII^e fauteuil*], Éditions de La Lampe d'Argile, Paris, 1928, pp. 34 y 40.
[83] Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 59s.
[84] M. Barlow, *op. cit.*, p. 58. Bergson confirmaba así su intuición fundamental del *Essai*.

En consecuencia, **la memoria prueba la realidad del espíritu y sugiere su supervivencia**. Para Bergson, la ciencia exige la afirmación categórica de que el espíritu es capaz de sobrevivir al cuerpo. De este modo, recae sobre los que niegan esta supervivencia la carga de la prueba[85]. Ahora bien, para estar seguros de la existencia continuada del espíritu, para comprender su infinita duración, es preciso recurrir a la religión. En este sentido, el método filosófico que ha adoptado conduce a Bergson a rechazar toda prueba metafísica de la inmortalidad, y le limita a afirmar que no es necesario que la vida termine con la muerte del cuerpo[86]. Pero aún le quedaría a nuestro filósofo un largo camino por recorrer, que le permitiría confirmar con más rotundidad sus intuiciones de aquellos años. El problema de la inmortalidad fue una constante en el pensamiento bergsoniano y, de hecho, aparece retomado en *L'Evolution créatrice* (1907). Es importante, por tanto, reseñar la progresiva apertura respetuosa y humilde de Bergson al mundo religioso, que llegaría a su culminación en *Les Deux sources* y en los últimos años de su vida.

Por otra parte, Bergson expone en el cuarto y último capítulo de *Matière et Mémoire* su teoría sobre la materia, aplicando su método de la intuición. Según él, sólo una filosofía que distinga nítidamente entre percepción y memoria, entre materia y espíritu, puede aspirar a hacer comprensible su unión y la disolución de las oposiciones entre lo extenso y lo inextenso. Sus conclusiones fundamentales son las siguientes: a) el movimiento –como hecho real- es siempre continuo y absolutamente indivisible, como nos lo muestra la percepción; b) en el mundo hay movimientos reales absolutos, y es real y absoluto el movimiento del universo como totalidad. Hay cambios cualitativos en la propia materia; c) es artificial la división que suele hacerse de la materia en cuerpos independientes. La materia es una continuidad moviente, de modo que lo único realmente permanente es la constante transformación; y d) si el movimiento real es un cambio de estado, acaban difuminándose en una gradación las aparentes radicales diferencias entre cantidad y cualidad, lo ex-tenso y lo in-tenso. En tal caso, la duración del mundo sería análoga a la duración de nuestra conciencia.

Bergson quiere superar así el realismo y el idealismo, pues ambos coinciden en establecer una rígida separación entre la extensión y la cualidad pura (atribuidas

[85] Así lo señala André-A. Devaux: "Si la vie mentale déborde de toutes parts la vie cérébrale, (…), la décomposition organique peut laisser intact l'esprit et c'est aux négateurs de l'immortalité spirituelle de faire la preuve d'une éventuelle validité de leur refus, que l'expérience ne semble pas autoriser" (A.-A. Devaux, *art. cit.*, en D. Huisman (dir.), *op. cit.*, p. 282).

[86] J. M. Oesterreicher, *op. cit.*, p. 49.

respectivamente a la materia y al espíritu). Sin embargo, Bergson piensa que las sensaciones son extensas y que la materia está llena de cualidades. Según esto, la diferencia entre materia y espíritu no se mantendría tanto en función del espacio, sino en función del tiempo, o sea, de la peculiar duración de ambos, de modo que la "extensión" material es un estado más distendido de la "tensión" espiritual[87].

Se sabe que *Matière et Mémoire* pasó casi inadvertido cuando fue publicado. Era un libro difícil de leer. Pero algunos científicos se fijaron en la crítica bergsoniana de la teoría localista y, además, al proseguir sus investigaciones, llegaron a conclusiones cercanas a la postura bergsoniana: "autores como Marie, Head o Goldstein demostraron que el estudio de las afasias y otros trastornos afines rebasaba con mucho el marco localicista, y que la localización de los déficits específicos no podía identificarse con la de las funciones"[88]. Después de muchos estudios realizados, parece claro el carácter holista del funcionamiento del cerebro, más allá de las localizaciones específicas realmente existentes en él. Independientemente de las opiniones que pueda haber sobre su grado de acierto, Bergson contribuyó con esta obra a abrir nuevos caminos frente a las tendencias dominantes de su tiempo.

Otro momento de la andadura intelectual de Bergson fue su memoria (presentada en noviembre de 1897) sobre la obra de Paul Janet *Principes de Métaphysique et de Psychologie* (1897), que aparece recogida en las *Mélanges*. Bergson elogia a Janet, lo cual es fácilmente comprensible si se considera que éste también se oponía al positivismo, al mecanicismo materialista y al idealismo. Así, la doctrina de Janet tiende a despejar los datos fundamentales de la conciencia, pues va afirmando progresivamente la existencia del alma, de la libertad, del cuerpo, la irreductibilidad de la idea moral y, al fin, la existencia de Dios[89].

Por otra parte, Bergson publicó otro de sus libros más conocidos, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, en 1900. Se trataba de tres artículos que habían aparecido en la *Revue de Paris* en 1899 y que luego fueron un poco retocados por su autor. Ni el título ni el subtítulo expresan plenamente el objeto y carácter de la obra, la cual constituye un importante eslabón en el desarrollo del bergsonismo. En efecto,

[87] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 98s.

[88] José Luis Pinillos, *Principios de Psicología*, Alianza, Madrid, 1990 (16ª reimp.), p. 83.

[89] La conciencia "s'approfondissant de plus en plus elle-même, découvre sous les faits psychologiques, la personne, (…), au-delà du fini et de l'imparfait, la perfection et l'infinité divines. Descendant, de degré en degré vers la source profonde de toute existence, elle tend, quoiqu'elle n'y arrive jamais tout à fait, à prendre contact avec l'absolu" (H. Bergson, *Mélanges*, p. 377).

a la vez que dilucida la significación de lo cómico, Bergson pretende –se podría decir que una vez más- subrayar la autonomía de la actividad del espíritu respecto a la materia. Lo cómico es imposible fuera del ámbito humano, o sea, de un ser con vida espiritual autónoma. La risa procede de la inteligencia y necesita una ausencia momentánea de emociones. Además, lo cómico es un fenómeno social o grupal, esto es, no puede darse en el aislamiento. El hilo conductor que da forma a las múltiples y diversas manifestaciones de lo cómico está en la tesis de que *lo cómico es "lo mecánico calcado sobre lo vivo*"[90]. Son las palabras repetidas, los gestos maquinales, los caracteres estereotipados los que nos provocan la risa. Así, ésta es una respuesta de corrección social ante la incapacidad de una persona para seguir las modulaciones cambiantes de la vida, que es precisamente transformación incesante e irreversible en la que no tiene cabida la repetición mecánica.

En esta pequeña obra (que se convierte en un tratado de estética por sus consideraciones sobre el *arte*, introducidas en relación con el estudio de los caracteres cómicos), Bergson empleaba su método de la intuición, cuyas modalidades especificaría más tarde. Se trataba de lograr algo más flexible que una definición teórica, "une connaissance pratique et intime, comme celle qui naît d'une longue camaraderie"[91]; y esto es precisamente lo que consigue la intuición. Es necesario hablar de una **contraposición entre el instinto y la inteligencia** y de las limitaciones de ambas instancias, lo que lleva a pensar que la verdadera facultad cognoscitiva no reside ni en el instinto ni en la inteligencia, sino en la **intuición** (entendida como fusión de ambos). Mediante la intuición es posible trascender el terreno conceptual en el que se fundamentan las leyes de las relaciones entre las cosas y captar la auténtica naturaleza de la realidad (marcada por la *duración*). Por tanto, Bergson piensa que el ordenamiento lineal derivado de la inteligencia –es decir, una línea conceptual- no permite acceder al fenómeno de lo cómico.

Al año siguiente de publicar *Le Rire*, en 1901, Bergson se convirtió en miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Accedió a la silla que había ocupado Jean Ravaisson, cuya vida y escritos elogió en su memoria de ingreso. De hecho, a

[90] *Cf.* introd. en Henri Bergson, *La risa*, trad. de Amalia Aydée Raggio, SARPE, Madrid, 1984, s. p. (la introducción aparece sin paginar). Cursivas nuestras.
[91] H. Bergson, *Œuvres*, p. 387.

menudo se ha afirmado que en dicha reseña Ravaisson es parcialmente "bergsonificado"[92].

En ese mismo año, Bergson pronunció una conferencia -titulada *Le Réve*- en el Instituto General Psicológico, donde desarrollaba una idea ya expuesta en *Matière et Mémoire*: el sueño –como situación en que la atención a la vida propia de la vigilia se relaja- atestigua la existencia de un importante ámbito de nuestro espíritu que sobrepasa los límites de lo consciente. En nosotros hay recuerdos inconscientes que reaparecen en el estado de somnolencia, porque el yo que sueña es un yo "distraído" y lo soñado por él una recuperación del pasado. Puede decirse que durante estos años las preocupaciones filosóficas de Bergson giraban en torno a los problemas psicológicos y metafísicos. Él buscaba y creía encontrar en la psicología una confirmación de sus consideraciones filosóficas[93].

Por otro lado, desde los inicios del siglo XX, el pensamiento de Bergson fue objeto de numerosos análisis y comentarios críticos. Por ejemplo, aunque le gustaba ser considerado como el pensador de la duración, para muchos era el pensador de la intuición. Ciertamente, la intuición es el *método* del bergsonismo, es decir, no es un mero sentimiento ni una simpatía confusa, sino una de las metodologías más elaboradas en el terreno filosófico. Se define por unas reglas estrictas, constitutivas de lo que Bergson llama "la precisión" en filosofía.

En este sentido, aunque ya en 1903 -en su artículo "*Introduction a la métaphysique*", incluido en *La Pensée et le mouvant*- vinculaba estrechamente su idea central (la duración) con el método del conocimiento absoluto (la intuición), Bergson retomaría este tema –sin aportar grandes novedades- en las dos introducciones a *La Pensée*. Así pues, la intuición como método supone la duración. Lo expresa al comienzo de la *Introduction* (*2e partie*), escrita en 1922, de *La Pensée*: "Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. «Intuition» est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps"[94]. El término "intuición" le parecía el más adecuado, pero no por eso exento de prestarse a confusión. Desde ahí se entiende la respuesta de Bergson a uno de sus críticos, Harald Höffding (que insistía mucho más sobre la teoría de la intuición que sobre la de la duración), precisando que la primera

[92] *Cf.* note 1 en *ibíd.*, p. 1450.
[93] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 108s.
[94] H. Bergson, *Œuvres*, p. 1271.

se le había aclarado bastante después que la segunda[95]. Ahora bien, aunque pudo ser cierto que cronológicamente se percató del camino (la intuición) después de haber llegado a la meta (la duración), se puede afirmar que "la duración se quedaría en meramente intuitiva, en el sentido ordinario de la palabra, si no existiera precisamente la intuición como método, en el sentido propiamente bergsoniano"[96].

Por otra parte, a finales de 1902 ocurrió un hecho que marcó profundamente a Bergson: el comienzo de su sincera amistad con William James (1842-1910), célebre filósofo y psicólogo estadounidense y profesor de la Universidad de Harvard. A pesar de la distancia, ambos pensadores pudieron encontrarse varias veces, y mantuvieron una correspondencia bastante regular (como podemos comprobar en las *Mélanges*). Esta amistad comenzó cuando James, después de haber leído el *Essai sur les données immédiates de la conscience* y *Matière et Mémoire*, escribió a Bergson felicitándole por sus obras y enviándole su libro *The Varieties of the religious experience* (que le impresionó mucho)[97]. Cada uno de ellos creía ver confirmadas sus concepciones en las obras del otro, a pesar de algunas diferencias evidentes. Ambos eran contrarios al intelectualismo. Según Bergson, su metafísica positiva era coherente con la psicología empírica de James, y el espiritualismo con el *pragmatismo*[98].

Al respecto, puede constatarse que en sus *Principles of Psichology* (publicada en 1890, un año después del *Essai* bergsoniano), James defendía el mismo retorno a la experiencia interior. Además, algunos autores han comparado también su concepción de la '*stream of thought*' ("corriente de pensamiento" o de "consciencia") con la '*durée*' bergsoniana. También se podría intentar establecer una correlación entre *The Varieties of the religious experience* y *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Pero, en rigor, hay que limitar dichas analogías. En efecto, cuando Bergson escribía su *Essai* casi ignoraba la obra de James; por lo que no puede hablarse de influencia, sino de *coincidencia* entre estos dos investigadores. Por otro lado, la "corriente de consciencia" de James tampoco tiene ni el mismo significado ni el mismo origen que la teoría bergsoniana del yo como duración pura. Bergson no partió de la psicología como James, sino que llegó a ella desde la noción matemática del tiempo, buscando lo concreto bajo las abstracciones computacionales. En suma,

[95] H. Bergson, "Lettre à Höffding", en *Écrits et Paroles* (textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide), t. III, P.U.F., Paris, 1959, p. 456 (citado por G. Deleuze, *op. cit.*, p. 10).
[96] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 10.
[97] H. Bergson, *Mélanges*, p. 579.
[98] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 106s.

ambos pensadores llegaron, casi a la vez y sin conocerse, a sistemas próximos por caminos completamente diferentes. Por eso, quizá podríamos valorar esas similitudes como un 'signo de los tiempos' de entonces[99].

Es preciso señalar que Bergson redactó en 1911 -como homenaje póstumo a su amigo- el prefacio a la traducción francesa de *Pragmatism* (1907), publicado más tarde en *La Pensée* con el título "*Sur le pragmatisme de William James. Verité et realité*". En este ensayo desarrollaba sínteticamente los temas principales de James: el pluralismo, el pragmatismo, el análisis de la experiencia religiosa, etc. En concreto, Bergson aludía allí a una línea de investigación suya que culminaría precisamente en *Les Deux sources*, esto es, a la experiencia de las almas místicas:

"La verité est que James se penchait sur l'âme mystique (…) comme, au bord de la mer, nous surveillons les allées et venues des barques et le gonflement de leurs voiles pour savoir d'où souffle le vent. Les âmes que remplit l'enthousiasme religieux son véritablement soulevées et transportées: comment ne nous feraient-elles pas prendre sur le vif, ainsi que dans une expérience scientifique, la force qui transporte et qui soulève? Lá est (…) l'idée inspiratrice du «pragmatisme» de William James. Celles des vérités qu'il nous importe le plus de connaître sont, pour lui, des vérités qui ont été senties et vécues avant d'être pensées"[100].

Notamos aquí un signo de la estima progresiva de Bergson hacia los grandes místicos como personas muy valiosas, como portadores de verdad, pues viven con enorme intensidad la *experiencia* de Dios. Es importante resaltar, en concreto, el término "experiencia", pues –como recalcó Émile Boutroux en un artículo dedicado a William James en 1910- el verbo inglés '*to experience*' no significa comprobar asépticamente algo que ocurre fuera de uno mismo, sino experimentar y sentir en sí mismo una manera de ser determinada[101]. Aplicado a los místicos, resulta que son personas implicadas al máximo en esa vivencia del Misterio. Son almas agitadas en algunos momentos especiales por sentimientos estremecedores. Tales emociones son fuerzas tan reales como las que las ciencias más positivas estudian. Según James, los místicos son individuos que no se resisten a las corrientes espirituales que atraviesan nuestra atmósfera vital; que se dejan llevar por ese soplo bienhechor del viento divino, por seguir la comparación de Bergson recién citada. Su verdad es sentida y

[99] M. Barlow, *op. cit.*, pp. 67s.
[100] H. Bergson, *Œuvres*, p. 1444.
[101] *Ibíd.*

vivida antes de ser concebida y expresada, y por eso goza de más valía que las verdades descubiertas sin tanta implicación personal.

Otro signo del creciente interés de Bergson por las experiencias místicas lo constituye su presentación el 30 de enero de 1909 en la Academia de Ciencias Morales y Políticas del libro de Henri Delacroix titulado *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. En dicha obra, Delacroix estudiaba principalmente a tres grandes místicos católicos (Sta. Teresa de Jesús, Mme. Guyon y Suso), fijándose en los detalles y en las fases evolutivas de sus distintos estados espirituales. Este autor distinguía entre los místicos de segundo orden (de imitación) y los grandes místicos creadores de una nueva forma de vida, los únicos que permiten comprender de verdad el significado del misticismo. Bergson recalca que, según Delacroix, a pesar de las diferencias superficiales que presentan entre sí los grandes místicos, hay similitudes esenciales entre ellos, que no pueden explicarse por imitación. Su movimiento tiene un final bien definido, "qui est une sorte d'intuition intellectuelle continue, de laquelle paraît jaillir une spontanéité créatrice"[102]. El místico aparece identificado con un absoluto que se explaya, pensaba Delacroix. Ahora bien, el contemplativo cristiano accede a su intuición inefable merced a las ideas e imágenes cristianas, impulsado en su oración por la gracia divina.

Bergson resaltaba también otro aspecto fundamental: "Enfin, chez les grands mystiques chrétiens, la contemplation ne tue pas l'action. Au contraire, l'intuition leur donne des forces pour agir et pour lutter, comme aussi l'action, en les engageant dans la vie chrétienne, les ramène au Dieu du christianisme"[103]. Como expondría en *Les Deux sources*, la contemplación no paraliza a los grandes místicos cristianos; no los encierra en un autocomplaciente "castillo de marfil", sino que los impulsa más a la acción. En justa reciprocidad, la lucha comprometida les hace volver a su Dios. La síntesis entre vida activa y vida contemplativa llega en ellos a su cima más alta, siguiendo así los pasos de Jesucristo descritos en los Evangelios.

Dicho libro de Delacroix habría de servir como punto de partida y modelo de posteriores investigaciones sobre la psicología de los místicos, entre ellas las de nuestro autor. De hecho, en una entrevista de Joseph Lotte con Bergson (21 de abril de 1911), éste le manifestó que estaba trabajando entonces con mucho interés sobre

[102] H. Bergson, *Mélanges*, p. 789. Resaltamos los términos '*jaillir une spontaneité créatrice*' ("brotar una espontaneidad creadora"), en idéntica línea al contenido de *L'Évolution créatrice*, publicada apenas dos años antes de esta presentación del libro de Delacroix.

[103] *Ibíd*., p. 790.

los místicos y que también se centraba en cuestiones morales y estéticas[104]. Le parecían temas difíciles, pero seguía buscando puntos comunes entre ellos y quería ofrecer a la opinión pública algo útil de lo que estuviera seguro, metodológicamente hablando, desde el punto de vista filosófico.

Por otro lado, retomando la estrecha amistad entre James y Bergson, destacamos que éste se mostraba deseoso de conocer cuanto antes los libros y artículos escritos por aquél, como ponen de relieve las cartas enviadas en 1909 y 1910. De ahí que Bergson siguiera estimulando a su amigo en la prosecución de sus investigaciones sobre "ces *saving experiences* qui ont été le privilège de quelques âmes"[105] y sobre "la valeur *noétique* des états de pensée anormaux"[106]. Pero la muerte impidió a James continuar su trabajo de buscador apasionado de la verdad[107].

Precisamente en el decurso de esta investigación sincera de la verdad que animó también a Bergson, éste se vio obligado a afianzar y precisar su pensamiento frente a sus diferentes críticos. Su propósito venía siendo, según observamos desde antes de *Matière et Mémoire*, reforzar el espiritualismo tradicional llevando los problemas metafísicos al terreno experimental. Bergson sabía que la metafísica no puede pretender alcanzar la verdad de una forma tan simple y "dogmática" como las matemáticas. Por el contrario, debe proceder de manera progresiva, postulando *hipótesis* probables, susceptibles de aproximarse cada vez más a la realidad. Así, el método adecuado implica jugar con sumas de probabilidades, con la intersección de "líneas de hechos", como había hecho en *Matière et Mémoire*.

A pesar de esto, algunos de sus detractores catalogaban su proceder de vago misticismo sentimental: Julien Benda escribió varias obras críticas contra él, acusándole de abandonar el pensamiento para quedarse en el instinto; Maritain le reprochaba su "anti-intelectualismo", y Henri Massis veía en el bergsonismo una mezcla de temas imprecisos típica del desorden moderno[108]. Bergson respondió a esa crítica de vago misticismo sentimental en una sesión de la Société Française de Philosophie, mantenida el 2 de mayo de 1901[109]. En esa ocasión, nuestro pensador consideraba los dos sentidos más usuales del término "misticismo". Precisaba que si

[104] *Ibíd.*, p. 881.
[105] *Ibíd.*, p. 791. Cursiva del autor.
[106] *Ibíd.*, p. 817. Cursiva del autor.
[107] Así lo caracterizó Bergson (*vd. Œuvres*, p. 1450).
[108] M. Barlow, *op. cit.*, pp. 70s.
[109] Esa intervención de Bergson apareció con el título de "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive" en el *Bulletin* de dicha Sociedad filosófica en junio de 1901.

se lo entendía como una reacción contra las ciencias positivas, su doctrina se dirigía justamente contra el misticismo, porque quería restablecer los lazos de unión –rotos desde Kant- entre la metafísica y la ciencia; pero si se entendía por misticismo una cierta llamada a la vida interior y profunda, entonces toda filosofía es mística[110].

Como señala Bergson en su *Introduction à la métaphysique*, la metafísica no puede prescindir de las demás ciencias, que operan normalmente con conceptos; pero sólo llega a ser ella misma cuando se libera de las nociones rígidas para crear representaciones flexibles y dispuestas a ser captadas y moldeadas por la intuición[111]. La metafísica es un contacto directo con la realidad y, por eso, se puede considerar como un tipo de conocimiento desinteresado (que no busca satisfacer necesidades prácticas). Frente al racionalismo idealista y especulativo de algunos alemanes, por un lado, y al "empirismo" de Taine, por otro, Bergson define su posición como "un empirisme vrai", que "se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'*auscultation spirituelle*, d'en sentir palpiter l'âme"[112]. **Este empirismo verdadero es, para Bergson, la verdadera metafísica**. Su cometido es muy difícil, pues se trata de un empirismo que trabaja a la medida, aplicando un esfuerzo nuevo a cada objeto nuevo que estudia. La representación a la que llegamos con este proceder es simple y única en su género (no se deriva de una combinación de ideas previas). En consecuencia, la filosofía así definida no consiste en elegir entre conceptos ni apostar por una determinada escuela de pensamiento, sino en buscar una intuición única de la que se pueda descender a los distintos conceptos, por encima de las divisiones de escuela[113].

V. LA SÍNTESIS DEL EVOLUCIONISMO ESPIRITUALISTA

Continuando con el estudio de los problemas que la filosofía y las ciencias positivas abarcan, Bergson publicó en 1907 –contaba cuarenta y ocho años- su obra más sistemática y polémica, *L'Évolution créatrice*. Este libro sobrepasó el círculo cerrado de los filósofos y llegó al gran público. Era demasiado nuevo y brillante

[110] H. Bergson, *Mélanges*, p. 495.
[111] H. Bergson, *Œuvres*, p. 1401s.
[112] *Ibíd.*, p. 1408. Cursiva de Bergson.
[113] *Ibíd*.

como para haber pasado inadvertido, así que hizo época en la historia del pensamiento y consagró a su autor definitivamente como un "inventor filosófico" de peso. En esta obra Bergson muestra su concepción general del universo, incluyendo todas sus opiniones fundamentales positivas y negativas: su síntesis creadora y productiva del mundo y de la vida, y también su lucha contra los variados aspectos del positivismo empirista y del intelectualismo. Los asuntos tratados son numerosos: las cuestiones de la evolución cósmica y biológica, el significado de la vida, la naturaleza del espíritu y la materia, la inteligencia, el instinto y la intuición, además de los problemas del conocimiento, la relación entre la ciencia exacta y la filosofía, la idea de la nada, etc. En suma, Bergson proporciona *toda una filosofía de la naturaleza y del espíritu*, que culmina en una crítica de Kant y del evolucionismo spenceriano, y en **el postulado de un evolucionismo atento a la realidad en su generación y crecimiento**, entendido como **la verdadera prolongación de la ciencia**[114].

Con estas referencias, no pueden resultar extrañas las fuertes controversias surgidas a raíz de la aparición de esta obra, que motivaron su inclusión -junto con el *Essai* y *Matière et Mémoire*- en el *Índice de libros prohibidos* el 1 de junio de 1914. Hay que entender esta medida dentro del contexto generalizado de pugna entre lo que se dio en llamar "*Modernismo*" y la reacción contraria de la Iglesia, regida entonces por el papa Pío X. La filosofía bergsoniana estaba alcanzando altas cotas de popularidad; y mientras que unos cuantos se sentían entusiasmados ante ella (p. ej., Péguy, Chevalier, etc.), bastantes la criticaban con aversión. Entre los intelectuales católicos había, por tanto, diferentes pareceres. Pero la jerarquía católica se inclinó por considerar peligrosa la filosofía bergsoniana, ya que no percibía en ella una clara separación entre lo finito y lo infinito, a la vez que estimaba que su teoría de la evolución contradecía los dogmas de la creación divina[115]. De hecho, en las obras publicadas hasta entonces no aparecía un acceso racional seguro del ser humano a la trascendencia.

[114] Prueba de esto son las últimas frases de su libro: "(…) l'évolutionnisme vrai, et par conséquent le vrai prolongement de la science –pourvu qu'on entende par ce dernier mot un ensemble de vérités constatées ou démontrées, et non pas une certaine scolastique nouvelle qui a poussé pendant la seconde moitié du XIX^{e} siècle autour de la physique de Galilée, comme l'ancienne autour d'Aristote" (*ibíd.*, p. 807).

[115] G. Muñoz-Alonso, *op. cit.*, pp. 21s.

Cabe suponer que en el ánimo del Santo Oficio pesarían las opiniones de católicos críticos del bergsonismo. Uno de ellos, Jules Grivet –en un curso impartido en el Colegio de Francia en el período 1910/11- afirmaba lo siguiente: "Il ne peut s'agir de recevoir et d'embrasser le *bloc* bergsonien, et il est trop vrai que dans des mains plus ou moins modernistes, le système est devenu un instrument dangereux, assez vite adapté à des fins détestables, opposées à la raison et à la foi"[116]. Se nota que la mayor preocupación de algunos era la posible utilización de las teorías bergsonianas por parte de los temidos modernistas. Bergson, de hecho, ignoraba a Sto. Tomás de Aquino, restaba valor al intelecto y potenciaba la intuición, etc., con lo que se separaba en muchos aspectos de la filosofía neoescolástica vigente[117]. Aun así, el mismo Grivet reconocía que algunos aspectos del bergsonismo podían servir a una "saine philosophie", proporcionando "quelques réflexions salutaires"; más aún, no era justo olvidarse de que Bergson había "heureusement concouru, sous le terrain philosophique, à la déroute du déterminisme"[118]. Queda claro entonces que en aquel tiempo Bergson y muchos de sus críticos compartían enemigos comunes, entre ellos el determinismo materialista.

Ahora bien, en honor a la verdad hay que señalar que una de las preocupaciones esenciales de Bergson era que su filosofía no contribuyera a apartar a nadie de la fe católica. Curiosamente, él, que no estaba sometido a la disciplina eclesial por no ser cristiano, esperaba con cierta tensión que la jerarquía eclesiástica acogiera con benevolencia su pensamiento. Pero tuvo que esperar a los últimos años de su vida para contemplar cómo tal tensión iba siendo cada vez más recompensada y tal anhelo se realizaba[119]. Lo cierto es que el cambio experimentado en su evolución religiosa propició que su filosofía fuera más admirada y aceptada por intelectuales y otras personalidades católicas influyentes.

En cuanto a *L'Évolution créatrice*, es justo reconocer que, antes de redactarla, Bergson estuvo recopilando durante once años todos los materiales que pudo (e incluso algunos meses observando directamente las costumbres de algunos seres vivos). En esta obra, amplía a las dimensiones del Universo las intuiciones del *Essai*

[116] Jules Grivet, "La théorie de la personne d'après Henri Bergson", en H. Bergson, *Mélanges*, p. 875. Cursiva del autor.

[117] Sin embargo, paradójicamente, Bergson se iba acercando –en un grado apenas perceptible para la mayoría en aquellos años- cada vez más al cristianismo, sin él proponérselo de forma expresa.

[118] J. Grivet, *íd.*, en *ibíd.*

[119] G. Uscatescu, *op. cit.*, p. 91.

y de *Matière et Mémoire*. Así, nuestra vida interior es una creación continua. Más aún, todo organismo vivo es un ser que dura: "*Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit*"[120]. La duración implica invención, elaboración continua de lo totalmente nuevo. Para Bergson, frente a la teoría posterior de Heidegger, el tiempo no es instrumento de muerte y de olvido, sino de creación. De este modo, **el universo entero evoluciona, se va perfeccionando**. Pero este evolucionismo es original, distinto al neo-lamarckismo, a la teoría darwiniana de las variaciones insensibles o a la hipótesis de las variaciones bruscas. Además, en nombre de la afirmación de la realidad creadora del tiempo, de la duración, Bergson rechaza el mecanicismo y el finalismo radical de las anteriores filosofías de la naturaleza[121]. Sus defensores suponían que la evolución se había desarrollado en una sola dirección, ya fuera determinada por causas materiales (los mecanicistas) o por metas previamente fijadas (los finalistas).

Ahora bien, ambos modelos explicativos fracasan cuando intentan dibujar el proceso evolutivo como un complicado trabajo de fabricación en el que cada parte hubiera sido ensamblada poco a poco. Bergson señala que este punto de vista es el adecuado cuando pensamos en nuestra producción de objetos artificiales y en el análisis de los compuestos realizado por nuestra inteligencia; pero no vale para explicar la evolución, para comprender la simplicidad con la que la vida ha originado cada órgano y cada especie. Como ejemplo, se fija en la complejidad y coordinación del ojo humano, y concluye que sólo sería comprensible desde la consideración de un "**impulso vital**" ("*élan originel* de la vie") que actuara en diferentes direcciones y diera lugar a estructuras homogéneas, incluso en condiciones materiales diversas, y sin que sea posible determinar previamente las formas que adoptaría[122]. Ahora bien, Bergson considera menos aceptable el mecanicismo que el finalismo, pues éste no es un sistema tan cerrado y definitivo como aquél, sino más flexible, más capaz de inflexiones. Por eso, nuestro autor consiente en que su tesis participe de un finalismo restringido[123], ya que en el Universo existe efectivamente una cierta organización y una relativa armonía.

Así pues, la evolución habría seguido muchas direcciones divergentes, de modo que la unidad del proceso se debería sólo al común impulso vital que lo atraviesa. Las

[120] H. Bergson, *Œuvres*, p. 508.
[121] M. Barlow, *op. cit.*, pp. 76ss. *Cf.* H. Bergson, *Œuvres*, pp. 527s.
[122] P. Chacón, *op. cit.*, p. 137. *Cf.* H. Bergson, *id.*, pp. 569s (cursivas del autor).
[123] H. Bergson, *Œuvres*, p. 528.

distintas formas de vida son el resultado de la combinación del '*élan vital*' con la resistencia opuesta por la materia. Las condiciones materiales no son las causas directas de la evolución, sino más bien su obstáculo, que es superado por el impulso vital. Además, la evolución orgánica no seguiría estrictamente un modelo previo, sino que sería una creación continua de nuevas formas de vida, donde cabrían incluso detenciones y retrocesos. No obstante, en la evolución se manifiesta el esfuerzo permanente de la vida por introducir en la materia mayores cotas de indeterminación y libertad, tendencia que se ha visto cumplida en el ser humano. Por tanto, "la *supraconscience* qui est à l'origine de la vie"[124] se revela en plenitud y se alcanza a sí misma en la conciencia humana. De hecho, la evolución cósmica ha dado lugar a la especie humana como totalmente original, como la especie de los ***creadores***, es decir, de individuos capaces de destacar por su cuenta en un alto grado sobre el conjunto, según el desarrollo del '*élan vital*' en cada uno de ellos.

Bergson considera que el impulso vital ha seguido adelante en dos grandes direcciones diferenciadas: la de los artrópodos y la de los vertebrados. Así, la conducta de las hormigas –pertenecientes al primer grupo- muestra la perfecta regulación que el **instinto** realiza sobre el comportamiento de los animales de ciertas especies. En cambio, la especie humana -dentro del segundo grupo- nos muestra el máximo desarrollo que la **inteligencia** ha podido alcanzar. Esta contraposición entre instinto e inteligencia es primordial en *L'Évolution créatrice* y manifiesta la estrecha ligazón existente entre la teoría de la vida y la epistemología bergsonianas. Instinto e inteligencia no son dos grados distintos de una misma función, aunque en su origen estuvieran unidos y haya organismos vivos que participen de ambos. Se oponen entre sí y, a la vez, se complementan. El instinto acierta inmediatamente en la ejecución de su tarea, pero se halla limitado y especializado en objetivos concretos; por su parte, la inteligencia sólo lo consigue de forma mediata y con esfuerzo, pero sus medios pueden ser modificados y posibilitan mayor libertad a los seres que los emplean.

Por otro lado, ambos implican dos tipos de conocimiento radicalmente distintos. En efecto, aunque resulte extraño, Bergson aceptaba una presencia inconsciente de la conciencia en las actividades instintivas, al igual que también se mantendría en los estados de sonambulismo o durante la realización de movimientos automáticos propios de hábitos adquiridos. Por tanto, mientras que en la inteligencia habría una

[124] *Ibíd.* p. 716. Cursiva nuestra.

conciencia "pensada", en el instinto sería vivida o actuada sin más. Se trata de una diferencia de grado o de forma, según los objetos a los que preferentemente se orientan: mientras que los animales actúan "como si" por instinto conocieran o reconocieran objetos u otros animales, los humanos somos capaces de establecer relaciones, aunque no conozcamos objetos concretos. Dicho de otro modo, la inteligencia no capta directa e internamente los objetos, sino que amplía su conocimiento de formas y relaciones a muchos de ellos. Nuestro filósofo formulaba así, con esta paradoja, la diferencia entre ambos modos de conocimiento: "*Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait; mais il ne les cherchera jamais*"[125].

De este modo, la inteligencia fracasa cuando pretende conocer "lo vivo", porque no es capaz de asumir la continuidad, el movimiento real, la imprevisible novedad, es decir, la auténtica duración. La inteligencia nos libera a los humanos del automatismo instintivo, pero limitaría nuestro conocimiento a lo inerte si no existiera la **intuición** (instinto consciente) para proporcionarnos la comprensión directa e inmediata de la vida[126]. En este sentido, el ser humano es el que ha continuado más plenamente el impulso vital, de modo que puede ser considerado como el último eslabón y la finalidad de la evolución, sin entender esto en la perspectiva del finalismo tradicional (la existencia humana no debe interpretarse como un fin preexistente a la propia evolución, dice Bergson).

Así pues, considerando en su conjunto el Universo, Bergson muestra que sería un **inmenso proceso de creación continua, caracterizado por la permanente interacción de la vida y la materia**, cuyos movimientos son opuestos entre sí. Como él mismo dice, todos sus análisis le inclinan a pensar que hay en la vida "un effort pour remonter la pente que la matière descend"[127]. En concreto, todos los elementos de libertad y de creación imprevisible de novedad que se dan en nosotros, constituyen una prolongación del movimiento; por el contrario, lo rutinario y puramente automático revela una disminución del impulso creador, una degradación de lo espiritual a lo material. Desde estas consideraciones, Bergson se plantea cómo comprender el origen último del Universo, y dice: "Tout est obscur dans l'idée de

[125] *Ibíd.*, p. 623. Cursivas del autor.
[126] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 138-143. *Cf.* H. Bergson, *Œuvres*, pp. 626s y 635.
[127] H. Bergson, *Œuvres*, p. 703.

création si l'on pense à des *choses* qui seraient créés et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire"[128]. En efecto, una vez más, Bergson señala que la inteligencia nos sirve más para representarnos los estados y las cosas que los cambios y las acciones. Nuestro entendimiento capta aquéllos como instantáneas sobre el devenir, de modo que en realidad "il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions"[129].

Ahora bien, más allá del antagonismo permanente entre la vida que "hace" y la materia que "deshace", Bergson nombra por primera vez en sus obras a **Dios**: optando por la hipótesis de una pluralidad de mundos análogos al nuestro, es probable que exista "un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait; il est vie incessante, action, liberté"[130]. Por lo tanto, si Dios no puede ser interpretado cosísticamente (es decir, de una manera fixista, como algo totalmente acabado), sino como **vida desbordante, acción permanente y libertad continua**, entonces la creación deja de ser un misterio, pues la experimentamos en nosotros mismos cuando actuamos con libertad.

En este sentido, como escribe Henri Gouhier en referencia a Bergson, la idea de creación sólo es un misterio para la inteligencia que la piensa mediante esquemas causales (y, de hecho, la metafísica occidental cristiana ha estado marcada por la consideración de Dios Creador como Causa Primera de todo, debido a una lectura de la Biblia en claves filosóficas griegas). Se puede decir que Bergson se posiciona en este punto contra Malebranche, quien postulaba que, en el fondo, Dios es la única Causa, la única que es verdaderamente causa, porque Él es el Creador y toda causa es divina en tanto que su eficiencia implica creación de algo. Sin embargo, según Bergson, no debemos confundir creación con causalidad. Así, nuestro filósofo retoma del *Essai* la experiencia del acto libre como modelo de toda existencia; de modo que el acto libre desvela la duración en tanto que ésta es a la vez memoria y creación, continua y discontinua[131]. En definitiva, Bergson entiende que el acto de crear es un hecho, una evidencia experimental, por lo que la idea de creación no es religiosa ni teológica: "Le fait de créer est une donnée immédiate de ma conscience, étant

[128] *Ibíd*., p. 705. Cursivas de Bergson.
[129] *Ibíd*.
[130] *Ibíd*., p. 706.
[131] H. Gouhier, *op. cit.*, p. 120

constitutif de l'être même que la psychologie étudie; le fait de créer est une propriété vitale et, comme tel, la biologie le reconnaît dès qu'elle s'élargit en histoire naturelle"[132].

Si consideramos lo anterior, es comprensible que Bergson dijera –según lo recoge André-A. Devaux- que el principal objetivo de *L'Évolution créatrice* era: "Montrer que le Tout est de même nature que le moi et qu'on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même". El yo forma parte del Todo, así que, dado que el yo dura, el Todo también. Existir es durar, y durar es vivir como lo hace una conciencia. La esencia de la duración es, por tanto, de índole psíquica: aunque la Naturaleza y el yo duran, sólo este último es además consciente de ello. Nosotros somos unos fragmentos del Todo, unos componentes reales del Todo y reveladores de su naturaleza. Así, si en cada uno de nosotros notamos el impulso vital, es que está presente en todo el Universo como "exigence de création"[133]. Toda la realidad, al estar impregnada de espíritu, es creación. Ahora bien, el impulso vital ha prolongado en nosotros la historia natural en historia cultural. En este sentido, dado que el ser humano puede prolongar sin cesar el movimiento del impulso vital, es indudable que la diferencia entre la animalidad y la humanidad es de naturaleza, no sólo de grado[134]. Nuestro cerebro es capaz de muchas más posibilidades –ilimitadas e indefinidas- que el del animal más inteligente. Se puede hablar aquí de la distancia entre lo cerrado y lo abierto[135], binomio que reaparecerá en *Les Deux sources* en referencia a la moral y a la religión.

Desde esta perspectiva, es necesario aludir al humanismo de Bergson en esta obra, pues fundamenta la tesis de nuestra superior e irreductible dignidad. El lenguaje y la vida social son rasgos definitorios de esta excelencia humana. En esta línea, llena de optimismo, se sitúan las últimas palabras del capítulo III: "L'animal prend son pont d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort"[136]. Estas intuiciones señalaban caminos que podrían llevar a destinos sorprendentes en el

[132] *Ibíd*., p. 119.
[133] A.-A. Devaux, *art. cit.*, en D. Huisman (dir), *op. cit.*, p. 282.
[134] *Ibíd*., p. 283.
[135] H. Bergson, *Œuvres*, p. 718.
[136] *Ibíd*., pp. 724s.

terreno filosófico (como demuestra *Les Deux sources*). En efecto, dicha afirmación de que el impulso vital que sobresale en el género humano podría eliminar tal vez incluso el obstáculo de la muerte, ha sido interpretada a menudo como una mera alabanza de la vitalidad, sin más pretensiones. Pero cabe pensar que Bergson quería expresar más bien su sospecha de que el mismo desarrollo de la Naturaleza insinúa una vida posterior para el ser humano. En ese momento se trataba sólo de una posibilidad, de un "quizá". Pero después de estudiar la vida de los místicos y de haberse cuestionado sobre la probable identidad entre dicha vida ulterior y la experiencia mística (que supone participar de la vida divina), Bergson llegó a la conclusión de que esa probabilidad se convertía casi en certeza[137].

Esta metafísica del optimismo tenía que desembocar en la alegría ('*joie*'), tema presente en el pensamiento bergsoniano para expresar el gozo profundo de los místicos y su simplicidad o unidad fundamental de vida; para manifestar la grandeza de una libertad creciente, de un futuro mejor. Sin embargo, no debemos olvidar que en *L'Évolution créatrice* Bergson también restringía parcialmente su optimismo metafísico y antropológico, porque la fuerza del impulso vital no es ilimitada y en la vida hay algunos fracasos y retrocesos. Además, ha sido preciso renunciar a bienes destacados para conseguir el objetivo de la victoria de la vida: p. ej., la conciencia humana se ha tenido que desarrollar como inteligencia a costa de la intuición.

En efecto, el optimismo no siempre se verifica, a causa de la lucha entre los movimientos antagónicos de la *espiritualización* y la *materialización*. Considerando esto, cabe preguntarse si el sistema bergsoniano es un monismo o un dualismo, como hace A.-A. Devaux, para el que prevalece el Principio único, la vida creadora como única sustancia. Lo negativo sólo puede existir a partir de lo positivo, pues para Bergson la idea de la *nada* es un pseudoconcepto, que ha llevado a pensar lo existente a partir de la inexistencia. Además, nuestro filósofo también critica la idea de *desorden*, en cuanto ha inducido al error de creer que designa algo con menos

[137] John M. Oesterreicher, *op. cit.*, p. 50. En relación con esta intuición de la victoria definitiva sobre la muerte, consideramos sugerente el siguiente comentario de Jankélévitch:

"C'est peu de dire que la vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort, vu que l'être est en général victoire continuée sur le non-être, (…); la résurrection ou renaissance n'est pas seulement le miracle printanier qui advient une fois l'an à l'époque du renouveau, mais c'est le miracle continué de chaque instant; (…). On pourrait dire, en ce sens, que la durée est un printemps continué. Peut-être faut-il comprendre ainsi le Dieu vivant des *Psaumes*, d'*Isaïe* et de l'*Exode*, c'est-à-dire l'idée d'un Dieu qui est renouvellement et printemps perpétuel; le dieu bergsonien n'est-il pas lui-même l'élan d'une création continuelle et le prodige de chaque minute?" (V. Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 271s).

contenido intelectual que la de orden. Según esto, "Le bergsonisme est une philosophie du plein, où le désordre n'est jamais qu'un ordre autre"[138].

A partir de esta reflexión, nos detenemos ahora en el análisis de la **crítica bergsoniana de la idea de la nada**, desarrollada en el capítulo IV de *L'Évolution créatrice*, ya que aporta luces interesantes sobre cómo se planteaba Bergson la cuestión de Dios en aquellos años. Para nuestro filósofo, la pregunta "¿Por qué el ser, y no la nada?" presupone que nada podría haber, y que incluso nada debiera haber. Así, el Ser habría venido a llenar un vacío previo, una nada anterior. Ahora bien, lo que se pregunta Bergson es si la idea de una *nada absoluta* tiene un sentido; y concluye de forma negativa. En efecto, no podemos suprimir con el pensamiento todo ser, es decir, jamás pensamos la nada. Tal análisis provocó discusiones, sobre todo por parte tomista. Pero no nos fijamos ahora en ellas (en si la idea de la nada es realmente una pseudoidea, una idea impensable e impensada), sino en que la crítica de la idea de la nada absoluta permite concluir que *al menos un ser es necesario*. Lo que sucede es que a veces se ha interpretado el bergsonismo como si afirmara que el Universo es el Ser mismo, el único ser posible, con lo cual sería increado y eterno (así opinaba Parménides)[139]. Esto equivaldría a un monismo panteísta. Sin embargo, no pensaba así Bergson, como trata de demostrar en dos cartas dirigidas al P. Joseph de Tonquédec, autor del estudio titulado *M. Bergson est-il moniste?* (1912). En primer lugar, comentamos la que le escribió el 12 de mayo de 1908, como respuesta a las cuestiones que *L'Évolution créatrice* había suscitado a dicho crítico:

"Enfin, l'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause trascendante du monde: j'ai expliqué au contraire (pp. 299-301 et 323) qu'elle vise la conception spinoziste de l'être. Elle aboutit simplement à montrer que *quelque chose* a toujours existé. Sur la nature de ce "quelque chose", elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive; mais elle ne dit, en aucune façon, que ce qui a toujours existé soit le monde lui-même, et le reste du livre dit explicitement le contraire"[140].

Como puede leerse, Bergson trata de mostrar que él no se opone en absoluto a la existencia de una causa trascendente al mundo, sino que, por el contrario, se sitúa en una posición que apunta a la concepción spinozista del ser. De este modo, ha querido

[138] A.-A. Devaux, en *op. cit.*, p. 283.

[139] Claude Tresmontant, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, Península, Barcelona, 1969, pp. 78s.

[140] H. Bergson, *Mélanges*, pp. 766s.

demostrar que siempre ha existido *algo*, aunque no se ha comprometido aún a definir o explicar la naturaleza de ese "algo" en términos positivos. Ahora bien, sí ha querido expresar en *L'Évolution créatrice* que ese ser que siempre ha existido no es el mundo como tal. En este sentido, como dice Trestmontant, la crítica de la idea de la nada absoluta que Bergson efectúa coincide con las reflexiones de Maimónides y de Sto. Tomás de Aquino, que consideraban que nunca se ha dado esa ausencia total de ser. En efecto, al menos un ser es necesario, porque si todos los seres fueran contingentes (o sea, si alguno no existiera necesariamente), entonces nada habría existido, lo cual significa que nada exitiría eternamente. Esto se opone de modo radical a nuestra experiencia, que nos muestra que hay ser, el ser del mundo. Pero este ser no puede ser considerado como el ser necesario, según estos autores. Por tanto, Maimónides, Sto. Tomás y Bergson refrendan que existe un Ser necesario. Pero esto no tiene por qué equivaler a la opinión parmenídea, ya que nada impide pensar que el mundo no haya existido alguna vez, esto es, no hay razón para concluir que el mundo sea el Ser necesario[141].

Ahora bien, volviendo a *L'Évolution créatrice*, su autor declaraba que su análisis crítico de la ideas del vacío y de la nada era necesario para mostrar "qu*'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée*"[142]. Decía esto porque si se pasa por la idea de la nada para llegar a la del Ser, entonces éste sería una esencia lógica o matemática, o sea, intemporal, con lo que se impondría una concepción estática de lo real, de modo que todo parecería dado de un golpe, en la eternidad. Esto no lo puede aceptar Bergson, que sostiene que "il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. (…). Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, (…), il dure"[143]. Esto implica que entonces Bergson rechazaba, "en accord avec Spinoza, avec l'empirisme anglais et (sur ce pont seulement) avec le criticisme", toda reflexión sobre un comienzo y un fin absolutos del mundo, que no cabían en su filosofía de la plenitud empírica y de la continuación, como señala Jankélévitch[144].

[141] C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 79s.
[142] H. Bergson, *Œuvres*, p. 747. Cursivas del autor.
[143] *Ibíd*.
[144] V. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 264.

En efecto, este filósofo explica que el tiempo bergsoniano y el tiempo bíblico no se pueden identificar y que el autor de *L'Évolution créatrice* consideraba entonces la protología y la escatología cristianas como pseudoproblemas "et rejeté, au nom des faits perçus ou perceptibles, toute spéculation métaphysique ou apocalyptique sur l'Alpha et l'Oméga". Dios no puede concebirse como totalmente acabado, porque "il est toute opération et jaillissement continué: le divin est la continuation actuelle de l'élan qui fait s'épanouir sous nos yeux la gerbe des organismes et des espèces"[145]. Por tanto, no puede extrañarnos que muchos teólogos y filósofos cristianos lo consideraran sospechoso de panteísmo. Ahora bien, como precisa agudamente Jankélévitch, "Si la création est un événement qui s'est produit en une seule fois à l'origine des temps, Bergson est bien anti-créationniste: mais il est créationniste au contraire et plus que créationniste, s'il est vrai que la continuation elle-même est pour lui création, création continuelle et temporelle. N'est-ce pas précisément le paradoxe d'une évolution «créatrice», qui commence en continuant?"[146].

Habría que esperar un cuarto de siglo para contemplar los últimos eslabones de la evolución vital y filosófica de Bergson sobre el tema de Dios, en conexión con los problemas éticos y religiosos. Fue entonces cuando el autor de *Les Deux sources* dio otro sentido a su primera concepción de la libertad (la del *Essai*), al considerarla como vocación a una responsabilidad ética e invitación a religarse a un Dios que quiere conceder su plenitud a los seres humanos. Por tanto, retomando una expresión de Jankélévitch, aunque el bergsonismo de *L'Évolution créatrice* y las obras anteriores no era "une philosophie de salut"[147] (una filosofía de salvación o salvífica), nos parece que en su última etapa sí pretendió serlo de alguna manera, por cuanto que abrió cauces fundamentados para una relación con el Dios de las religiones y los místicos. Pero estas cuestiones no han de ser abordadas aquí, sino más adelante.

De hecho, mucho antes de expresar sus ideas sobre cuestiones éticas y religiosas, Bergson dirigió el 20 de febrero de 1912 una segunda carta al P. de Tonquédec, que le había solicitado algunas explicaciones nuevas con respecto a las ideas manifestadas sobre Dios en la obra de 1907. Bergson le aclaraba que, como filósofo, no tenía nada que añadir de momento, "parce que la méthode philosophique, telle que je l'entends, est rigoureusement calquée sur l'expérience (intérieure et extérieure), et ne permet

[145] *Ibíd*.
[146] *Ibíd*., p. 266.
[147] *Ibíd*., p. 268.

pas d'énoncer une conclusion qui dépasse de quoi que ce soit les considérations empiriques sur lesquelles elle se fond"[148]. Por consiguiente, hasta que él no estuviera seguro de alcanzar resultados tan objetivos (demostrables o "mostrables") –aunque sean de otra naturaleza- como los proporcionados por las ciencias positivas, no iba a publicar nada más. Pero dejaba constancia de los progresos adquiridos en su investigación:

"Or, les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière et mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de l'*Evolution créatrice* présentent la création comme un fait: de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu createur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général"[149].

Como puede observarse, Bergson se desmarca sin ambages de las acusaciones de monismo ateo o de panteísmo dirigidas contra él. Nos parece evidente que estas breves líneas clarifican bastante el verdadero sentido de *L'Évolution créatrice* al precisar su discurso sobre Dios. Así, si hay un Dios creador y libre, que genera la materia y la vida, y que continúa animando o impulsando el torrente vital manifestado en las especies animales y, sobre todo, en los seres humanos, está claro que no puede hablarse ni de monismo ateo ni de panteísmo. Sin embargo, la novedad del sistema bergsoniano, con expresiones distintas e incluso contrarias a las habituales y bien vistas hasta entonces y el aún escaso espacio dedicado al tema de Dios en dicha obra, así como la provisionalidad de sus opiniones y su cierta indefinición o ambigüedad, probablemente le habrían situado –sobre todo ante sus lectores- en un ámbito cercano al panteísmo, del cual él mismo se iría alejando al verse obligado a precisar su filosofía y, por supuesto, conforme ésta fue evolucionando.

Sea como fuere, lo cierto es que en una conversación mantenida el 30 de diciembre de 1923 con J. Chevalier, Bergson le aseguraba lo siguiente: "(…) Mi adhesión a la intuición spinozista no implica, por tanto, *en manera alguna* mi adhesión a su panteísmo"[150]. Más aún, en este sentido, debemos mencionar una carta

[148] H. Bergson, *Mélanges*, p. 964.
[149] *Ibíd*.
[150] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 86. Cursivas del autor.

de Bergson a Jankélévitch fechada el 7 de julio de 1928, donde se refiere a su relación ambigua e incluso paradójica con la doctrina spinozista: "(…) Je crois avoir dit que je me sens toujours un peu chez moi quand je relis l'*Ethique*, et que j'en éprouve chaque fois de la surprise, la plupart de mes thèses paraissant être (et étant effectivement, dans ma pensée) à l'oppose du Spinozisme"[151]. Así pues, Bergson se sentía atraído por el spinozismo, y por eso se sorprendía de que, en el fondo, su filosofía se opusiera a la del autor holandés.

Por otra parte, no faltaron intelectuales que, en vez de criticar a Bergson, le mostraban su apoyo y confiaban en que su pensamiento aportara aún más luces sobre estos temas con el correr de los años. Uno de ellos fue Édouard Le Roy, autor del estudio titulado *Une philosophie nouvelle, Henri Bergson* (Alcan, Paris, 1912). En esta obra, el bergsonismo es considerado como la única *Metafísica de la experiencia* o *positiva* (es decir, objetiva y continuamente objetivable, al ser capaz de progreso regular y colectivo). Le Roy señala que algunos han querido ver en ella un cierto monismo ateo, pero que Bergson ha refutado tal opinión: "Lo que rechaza, y tiene razón de rechazar, son las doctrinas que se limitan a hipostasiar la unidad de la Naturaleza o la unidad del saber en un Dios principio inmóvil, que realmente no sería nada, puesto que no haría nada"[152]. Se nota que Le Roy también se oponía a la concepción estática de Dios que los autores del ámbito escolástico habían ido desarrollando. Así pues, frente a ese inmovilismo, más aún, frente a las mismas opiniones de quienes consideraban la filosofía bergsoniana como "cerrada por naturaleza a todos los problemas de cierto orden, problemas de la razón o problemas de la moralidad", Le Roy defiende que "no existe doctrina más abierta, ni (…) que se preste mejor a prolongaciones ulteriores"[153].

De este modo, en los años siguientes a *L'Évolution créatrice* y anteriores a la Gran Guerra, la filosofía bergsoniana fue propagándose por distintos países y perfilándose cada vez más. Durante la primavera de 1911 Bergson realizó una gira de conferencias por Gran Bretaña, impartiendo dos en Oxford sobre *La perception du changement* (incluidas en *La Pensée et le mouvant*) y una en Birmingham titulada *La Conscience et la vie* (publicada en 1919 en *L'Énergie spirituelle*). En octubre de 1911 pronunció cuatro conferencias en Londres sobre *L'Immortalité de l'âme* (recogida en

[151] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1487.
[152] Édouard Le Roy, *Bergson*, Labor, Barcelona, 1932 (reimp. rev.), p. 195.
[153] *Ibíd*., p. 200.

Mélanges). En ese mismo año, intervino en el Congreso de Filosofía de Bolonia con el tema *L'Intuition philosophique* (publicada en *La Pensée et le mouvant*).

Entre dichas disertaciones, resaltamos la de Birmingham, que aborda la triple cuestión de la consciencia, de la vida y de la relación entre ambas desde el punto de vista de la *metafísica positiva* bergsoniana. Nuestro autor admitía que en este campo no cabía esperar un hecho decisivo que dilucide de modo definitivo estas cuestiones; pero sí se han encontrado "líneas de hechos" que, aunque sólo conducían a probabilidades por separado, todas juntas permitían llegar casi a una certeza[154]. De este modo, Bergson retomaba las tesis de *L'Évolution créatrice* en intuiciones ya cercanas a las de *Les Deux sources*: "Vue du dehors, la nature apparaît comme une immense efflorescence d'imprévisible nouveauté; la force qui l'anime semble créer avec amour, pour rien, pour le plaisir, la variété sans fin des espèces végétales et animales; à chacune elle confère la valeur absolue d'une grande oeuvre d'art; on dirait qu'elle s'attache à la première venue autant qu'aux autres, autant qu'á l'homme"[155]. Nos llama la atención esta alusión a la fuerza que anima a la Naturaleza en términos antropológicos, denotando actitudes morales: "parece crear con amor", "por placer" (no por necesidad ni obligación, según cabe deducir de la expresión "pour rien"); más aún, esa fuerza otorga a cada especie creada un valor único, hasta el punto de que se "encariña", se dedica o se consagra (así se traduce "*s'attacher*") a todas ellas, incluida la humana. En último término, Bergson bien podría referirse aquí con "*la force qui l'anime*" a una Voluntad, a un Dios Creador personal, siquiera de forma velada, no expresada en firme. Ciertamente, no nos parece que un '*élan vital*' indefinido e impersonal pueda conferir un valor de obra de arte a un animal, y menos que se vuelque con amor sobre los seres creados en general.

Bergson prosigue su argumentación introduciendo el elemento ético, abriendo las perspectivas enaltecientes y jubilosas de una moral que aparece arraigada dentro de la gran corriente de la evolución universal: "Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette oeuvre d'art qu'est le corps humain, et qu'il a créé au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale"[156]. En efecto, el ser humano es, de por sí, el gran triunfo de la vida, pues fue creado como *creador*; pero son aún más creadores

[154] H. Bergson, *Œuvres*, p. 817.
[155] *Ibíd.*, p. 833.
[156] *Ibíd.*, pp. 833s.

aquéllos cuyas acciones pueden intensificar las de otros e impulsar a una mayor generosidad. En consecuencia, necesitamos fijar nuestra atención en estas personas y congeniar con ellas para procurar experimentar lo que han sentido, si queremos introducirnos por un acto de intuición en el principio mismo de la vida y comprenderlo: "Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de verité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensible à nos yeux l'impulsion qui vient du fond"[157]. Sin duda, la expresión "*sont révélateurs de verité métaphysique*" es muy significativa, pues indica que las personas excelentes por su moralidad muestran la verdad más profunda del Universo, el auténtico sentido de la vida; por tanto, son una prueba muy valiosa de lo que hay más allá de nuestros sentidos limitados. Las investigaciones sobre los místicos desarrolladas en *Les Deux sources* confirmarían y ampliarían las sugerencias de esta conferencia.

De hecho, al final de dicha disertación, Bergson retoma todos las líneas de hechos analizadas previamente (que han sido, por otra parte, objeto de estudio en todas sus obras precedentes), y concluye que **la existencia del más allá, de una vida después de esta terrenal, es una hipótesis probable y sostenible**: "(…) si nous tenons compte de ce que l'activité mentale de l'homme déborde son activité cérébrale, (…), de ce que la conservation et même l'intensification de la personnalité sont dès lors possibles et même probables après la désintégration du corps, ne soupçonnerons-nous pas que, dans son passage à travers la matière qu'elle trouve ici-bas, la conscience se trempe comme de l'acier et se prépare à une action plus efficace, pour une vie plus intense?"[158].

Más aún, Bergson se atreve incluso a imaginarse cómo sería esa vida más intensa, en la línea de una evolución creadora, de modo que cada uno de nosotros ocuparía un plano moral determinado, según el esfuerzo desplegado en este mundo. Siguiendo en este terreno hipotético y lleno de optimismo, concluye así: "S'il y a pour les consciences un au-delà, je ne vois pas pourquoi nous ne découvririons pas le moyen de l'explorer"[159]. Se percibe aquí a un Bergson un tanto "prometeico", que desea el desciframiento preciso de los misterios más inabarcables, basándose en el

[157] *Ibíd.*, p. 834.
[158] *Ibíd.*, p. 835.
[159] *Ibíd.*, pp. 835s.

hecho constatado de los adelantos científicos: lo que para una generación resultaba impensable (p.ej., conocer la composición química de los astros), para las siguientes puede estar al alcance de la mano. Ahora bien, el problema estriba –se puede contestar a Bergson, también desde la experiencia constatable- en que el más allá o la otra vida no son objetos de ningún instrumento de laboratorio, ni se les puede aplicar la racionalidad científico-técnica. Sin embargo, esto no es óbice para que sea posible argumentar filosófica o teológicamente sobre dichos temas, desde una racionalidad más amplia (abierta a otros instrumentos de análisis menos "empíricos", pero abarcante de todos los niveles de la experiencia humana).

El 28 de abril de 1912 Bergson pronunció la conferencia titulada *L'Âme et le corps* (publicada también en *L'Énergie spirituelle*) ante la Asociación *Foi et Vie*. Esta ponencia constituye una singular aportación sobre las tesis principales de *Matière et mémoire*. Una vez más, nuestro filósofo luchaba contra los materialistas que pretendían convertir el alma en un simple efecto resultante de la vida corporal, y defendían tesis tales como que el cerebro secretaba el pensamiento. Después de mostrar que todo sucede como si el cuerpo fuera utilizado por el espíritu, Bergson argumentaba que no había ninguna razón que obligara a suponer que el cuerpo y el espíritu estuvieran inseparablemente unidos entre sí, de modo que el segundo tuviera que desaparecer como el primero. En realidad, "l'immortalité elle-même ne peut pas être prouvée expérimentalement: toute expérience porte sur une durée limitée; et quand la religion parle d'immortalité, elle fait appel à la révélation"[160]. Pero Bergson confiaba en que se podría establecer, en el campo experimental, la probabilidad de la sobrevivencia por un cierto tiempo, y situaba la cuestión de discernir si ese tiempo es o no limitado fuera del dominio de la filosofía.

Ahora bien, en este punto, pensamos que Bergson sigue "preso" de un optimismo científico un tanto exagerado cuando mantiene ese ideal de probar empíricamente la sobrevivencia por un tiempo determinado, pues faltaría ver qué criterios y qué instrumentos cabría emplear para dilucidar dicha cuestión. Más aún, nos atrevemos a sospechar que, en este aspecto concreto, situarse en esos parámetros tan cuantificables ("pour un temps *x*"[161]) podría significar un descrédito final de esta argumentación bergsoniana; ya que si –supongámoslo así- la conciencia o el espíritu se extinguieran realmente después de cierto tiempo tras la muerte (o, al menos, si tal

[160] *Ibíd.*, p. 859.
[161] *Ibíd*.

cosa se pudiera concluir a falta de mejores medios de investigación), tampoco estaríamos facultados para hablar de inmortalidad, porque no se daría. Sin embargo, parece que él mismo se daba cuenta de lo arriesgado del asunto cuando aceptaba sin dificultad que, en último término, excede los límites puramente filosóficos y pertenece al campo religioso.

Manteniéndose en el campo estrictamente científico-metafísico (decimos esto porque la pretensión bergsoniana había sido encontrar una síntesis sostenible a partir de los datos experimentales y de un análisis filosófico sobre ellos), Bergson se atrevía a asegurar que el peso de la prueba recaería sobre quiénes pretendieran demostrar o mostrar que la supervivencia es imposible[162]. En efecto, la única razón para creer en una extinción de la conciencia después de la muerte sería que se comprobara una desorganización del cuerpo en ese momento, pero esa razón es inválida una vez admitida la independencia de la casi totalidad de la conciencia respecto al cuerpo. En último término, Bergson renunciaba a obtener la solución de un modo definitivo, porque aspirar a una conclusión perfecta había sido propio de la metafísica tradicional, donde en realidad las respuestas aportadas han sido a veces contrapuestas entre sí. Por tanto, para él era mejor situarse, desde el terreno experimental, en una probabilidad, pero confiando que la misma nos acercaría a un estado casi equivalente a la certeza[163].

Un año más tarde (en mayo de 1913), Bergson fue elegido presidente de la '*Society for Psychical Research*' de Londres, con cuyo motivo realizó una exposición titulada *Fantômes de vivants et Recherche psychique* (incluida en *L'Énergie spirituelle*), donde reafirmaba las tesis de *Matiêre et Mémoire* y volvía a aplicar su método de la *metafísica positiva*. Desde su juventud, Bergson se había interesado en los estudios parapsicológicos, de los cuales también se ocupaba dicha Sociedad londinense. En concreto, en esta conferencia concedía credibilidad a las conclusiones alcanzadas sobre fenómenos como la telepatía, explicando que, aunque esos hechos (de los cuales existían bastantes testimonios, algunos de los cuales citaba Bergson) no

[162] De hecho, "si, comme nous avons essayé de le montrer, la vie mentale déborde la vie cérébrale, si le cerveau se borne à traduire en mouvements une petite partie de ce qui se passe dans la conscience, alors la survivance devient si vraisemblable que l'obligation de la preuve incombera à celui qui nie, bien plutôt qu'à celui qui affirme" (*ibíd.*).

[163] *Ibíd.*, p. 860.

son susceptibles de ser analizados con el mismo procedimiento de la física y la química, no por eso deben ser considerados como "acientíficos" e irreales[164].

Constatamos, además, que Bergson elaboró una reflexión filosófica sobre determinados problemas de psicología clínica, particularmente en sus cursos del Colegio de Francia dedicados a "la personalidad" y en las conferencias sobre dicho tema dictadas en Nueva York (en el contexto de su primer viaje a los Estados Unidos, entre enero y marzo de 1913, invitado por las Universidades de Columbia, Princeton y Harvard), Edimburgo (las '*Gifford Lectures*', en abril-mayo de 1914) y Madrid (mayo de 1916), que han quedado recogidas en las *Mélanges*. Para avalar el carácter "empírico" de sus tesis filosóficas, Bergson citaba a menudo casos de desdoblamiento de personalidad. Además, los temas del inconsciente y del sueño seguían siendo importantes en sus estudios sobre el alma humana, en el marco de una filosofía del espíritu que por aquellos años ya empezaba a referirse a la inmortalidad y al destino moral de los seres humanos[165], como hemos mostrado más arriba.

Por otro lado, el 30 de diciembre de 1913 Bergson pronunció un discurso en el Colegio de Francia durante la ceremonia del Centenario de Claude Bernard, incluido en *La Pensée et le mouvant*. Nuestro filósofo enaltecía a Bernard -autor de *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*- por sus aportaciones a la ciencia contemporánea, en particular por su teoría del método experimental. Como se sabe, la "metafísica positiva" bergsoniana se alimentaba también de muchas comprobaciones experimentales. Por tanto, puede hablarse de una similitud entre ambos pensadores: "Es la misma humildad, la misma *docilidad* respecto a lo real, el mismo rechazo de una filosofía sistemática y *a priori* los que guían a los dos pensadores"[166]. Al igual que Bergson, Bernard "a mesuré l'écart entre la logique de l'homme et celle de la nature"[167], para hacer justicia a la realidad en toda su amplitud y variedad, y así evitar caer en reduccionismos simplistas, que, además, han sido de diverso signo a lo largo de la historia. No se trata de adaptar toda la realidad a las ideas vigentes en cierto momento, sino de elaborar nuestro pensamiento poco a poco de acuerdo con la riqueza de toda la realidad[168].

---

[164] *Ibíd.*, pp. 863ss.
[165] P. Chacón, *op. cit.*, p. 161.
[166] M. Barlow, *op. cit.*, p. 92.
[167] H. Bergson, *Œuvres*, p. 1438.
[168] "Nous n'assisterons plus alors à une succession de doctrines dont chacune, à prendre ou à laisser, prétend enfermer la totalité des choses dans des formules simples. Nous aurons une philosophie

VI. BERGSON COMO HOMBRE DE ACCIÓN

El año 1914 estuvo marcado por hechos significativos en la vida de Bergson. En enero fue nombrado presidente de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, y en febrero fue elegido para la Academia Francesa[169]. Ya hemos explicado lo que supuso la inclusión en el *Índice* de sus tres obras principales a mediados de ese año. Este hecho suscitó la reacción airada de Péguy, quien sentía auténtica devoción hacia su maestro. Por eso, no dejaba de extrañarse y rebelarse ante la oposición que manifestaban contra Bergson incluso aquellos sectores que, en teoría, tendrían que haber sido más comprensivos con él, por ciertas similitudes ideológicas o de otro tipo[170]. Pero Péguy murió en septiembre de ese año en el frente de batalla contra los alemanes, lo cual supuso para Bergson perder a uno de sus mejores amigos. De hecho, el comienzo de la Primera Guerra Mundial (agosto de 1914) propició una serie de actitudes y comportamientos decisivos de Bergson, que le hicieron convertirse en un personaje más público y activo de lo que ya era.

En efecto, mientras que algunos intelectuales contemporáneos, p. ej., Bertrand Russell, mantuvieron posiciones pacifistas, Bergson apostó decididamente por la causa francesa y, aunque no se implicase en las operaciones militares, sí participó en actividades de apoyo y justificación de su patria adoptiva (que, por otra parte, tanto le había honrado). Por eso, se decidió a dar un **significado filosófico a la guerra**, muy teñido de nacionalismo, y prestó su prestigio intelectual para lograr que otros países apoyaran a Francia. En su análisis se percibe la "encarnación" del dualismo mecanicismo materialista / espiritualismo idealista en los dos bandos enfrentados (representados respectivamente por las motivaciones de la ofensiva prusiana y por los ideales de la resistencia francesa). Alemania representaba lo rígido y mecánico, mientras que Francia manifestaba lo flexible y vivo. Desde esta interpretación maniquea, resultaba que Alemania era el resultado funesto del militarismo y el

---

unique, qui s'édifiera peu à peu à côté de la science, et à laquelle tous ceux qui pensent apporteront leur pierre" (*Ibíd.*, p. 1439).

[169] H. Bergson, *Mélanges*, pp. 1033 y 1037s.

[170] Cf. Charles Péguy, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana*, seguida de una *Nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1946, pp. 108-112.

mecanicismo administrativo e industrial bismarckianos, basados en la fuerza y en un afán de conquista exacerbado por una ideología que ensalzaba a la raza aria como superior; por el contrario, Francia era la nación que tradicionalmente había luchado por la libertad y que había desarrollado un pensamiento siempre creador. En consecuencia, Alemania representaba la fuerza material, mientras que Francia el derecho y la fuerza moral. De este modo, incluso el destino final de la guerra estaría filosóficamente decidido a favor de la espiritual Francia[171].

Así pues, Bergson –que apreciaba mucho el rigor y que pretendía fundamentar sus teorías en la experiencia- mantenía en el fondo una posición ideológica, pero alegaba defenderla como si se derivara directamente de los hechos: "Yo no analizo, yo no valoro, yo constato", declaraba al comentar el comportamiento heroico del ejército francés. Podemos fijarnos en su discurso presidencial -con ribetes propios de una arenga militar- pronunciado en la Academia de Ciencias Morales y Políticas el 8 de agosto de 1914[172]. Era una enardecida justificación cultural y moral del posicionamiento francés, que no buscaba sólo defender su propio territorio, sino también la causa de la humanidad entera. En efecto, en una carta a J. Chevalier fechada el 14 de marzo de 1915, Bergson manifestaba que la guerra le estaba absorbiendo mucho, y que confiaba en el éxito final. Serían necesarios muchos sacrificios, "mais ce sera, j'en suis sûr, avec le rajeunissement et l'agrandissement de la France, la régénération morale de l'Europe"[173].

En ese contexto bélico Bergson también diseñó una '*psicología de las naciones*', con la que pretendía exponer las tendencias generales del alma de cada pueblo. Sin embargo, en realidad, no era tanto un estudio psicológico como una serie de valoraciones y juicios morales. Así, en una alocución en abril de 1915, comentaba que Alemania había hecho estallar la conflagración porque estaba segura de vencer y de que debía dominar el mundo a toda costa: ella venía concentrando desde hacía medio siglo toda su energía sobre dicho objetivo, "surexcitée par la cupidité et par la

[171] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 163s.

[172] Extraemos las siguientes palabras de ese discurso: "La lutte engagée contra l'Allemagne est la lutte même de la civilisation contre la barbarie. Tout le monde le sent, mais notre Académie a peut-être une autorité particulière pour le dire. Vouée en grande partie à l'étude des questions psychologiques, morales et sociales, elle acomplit un simple devoir scientifique en signalant dans la brutalité et le cynisme de l'Allemagne, dans son mépris de toute justice et de toute vérité, une régression à l'état sauvage" (H. Bergson, *Mélanges*, p. 1102).

[173] *Ibíd.*, p. 1146.

haine, dans une atmosphère d'orgueil et de folie"[174]. Por el contrario, la resistencia francesa se explicaba desde la tendencia de este pueblo a unirse cuando estaba en juego "l'idéal de la vie, tout ce qui donne à la vie son prix, tout ce qui la rend digne d'être vécue"[175]; por tanto, los franceses se han visto obligados a levantarse "contre les puissances du mal, pour le salut de la patrie et de l'humanité"[176], invadidos de un entusiasmo un tanto similar al de los grandes místicos (que han sido grandes hombres de acción)[177]. Es perceptible aquí que ya en aquellos años Bergson había avanzado en su comprensión de los místicos y seguía prefigurando tesis luego desarrolladas en *Les Deux sources*, como la identificación entre la profunda vida interior de los grandes místicos y su destacado compromiso activo en el mundo. Aunque Bergson se resistía en parte a caer en un idealismo simplista, mitificaba a Francia y a sus soldados al apuntar que su heroísmo y su sentido de la unidad patriótica eran inigualables.

En esta línea, se ha llegado a comentar que Bergson reflejaba un relato psicoanalítico de la situación del espíritu francés a comienzos del siglo XX: del mismo modo que algunos traumas infantiles permanecen reprimidos en el inconsciente, olvidados pero activos, y pueden causar transtornos mentales en la adultez, así también la Francia de 1870 había sufrido una terrible decepción que la había condicionado durante años. La pérdida de Alsacia y Lorena –vista como una victoria de la fuerza sobre la justicia- habría conmocionado a los franceses, y de ahí se habrían derivado distintos males y divisiones internas, pero éstos desaparecerían en cuanto el triunfo francés restaurara la justicia. Según Chacón, lo que sucede es que, en buena parte, Bergson está reflejando en estas impresiones su propia vivencia personal de aquellos acontecimientos humillantes de 1870[178]. Como antítesis de esa frustración, en 1918 Francia experimentó su hora de gloria, según nuestro autor expresaba al final de su *Discours de réception a l'Académie Française*, el 24 de enero de 1918: "Redressée dans un sublime effort, elle [*la France*] a brisé l'élan du démon et sauvé le monde. Elle sera toujours le droit. Elle est devenue aussi la force. Par le souffle divin qui l'anime, elle est vie et résurrection"[179]. La fuerza creadora divina que se desarrolla continuamente se ha extremado en Francia hasta tal punto, que ha

[174] *Ibíd.*, p. 1154.
[175] *Ibíd.*
[176] *Ibíd.*
[177] *Ibíd.*, pp. 1154s.
[178] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 166s.
[179] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1302. Las cursivas entre corchetes son nuestras.

logrado derrotar el ímpetu demoníaco (alemán, claro está). Son evidentes los aires idealistas y mistificadores -por expresar en términos religiosos esta oposición entre Francia y Alemania- que se respiran en este y otros textos de Bergson.

Esa psicología de las naciones permitía a nuestro filósofo establecer no sólo el profundo abismo entre franceses y alemanes, sino también las "simpatías" espirituales existentes, según él, entre Francia y países como España y Estados Unidos. Tal fue el argumento más repetido por Bergson en los viajes emprendidos, por iniciativa de su gobierno, para colaborar en la guerra de propaganda ideológica en beneficio de su patria. En un manuscrito de 1936 titulado *Mes Missions (1917-1918)*[180] dejaría constancia de los entresijos y motivaciones de estas andanzas. Su primer viaje lo realizó a Madrid entre abril y mayo de 1916, junto con otros destacados intelectuales franceses. Pronunció dos conferencias en el Ateneo (sobre el alma humana y sobre la personalidad) y un discurso en la Residencia de Estudiantes. Suscitó el entusiasmo de sus oyentes por sus ideas y por su persuasiva exposición de las mismas. Pero, además, la delegación gala contactó con altos cargos gubernamentales con el fin de justificar el posicionamiento francés durante el conflicto bélico y asegurar por lo menos la neutralidad española. En esta línea, Bergson expresaba el 14 de mayo de dicho año al periódico madrileño '*La Razón*' que Francia y España estaban destinadas a progresar en su unión, porque ambas se encontraban situadas en un mismo nivel de "elevación moral" y concordaban en todos sus intereses[181].

En la '*Conférence de Madrid sur l'âme humaine*' (2 de mayo de 1916), resaltó que España era la tierra del misticismo y, al mismo tiempo, de la filosofía: "Parce que les mystiques –je parle des grands mystiques, de ceux qui furent des génies- sont des hommes qui eurent une vision claire et directe de la vie intérieure. Le mystique pénètre au fond de lui-même et va même au-delà de lui même; il découvre ainsi un monde de choses que ne soupçonnent absolument pas les autres mortels"[182]. Así pues, aunque al resto de las personas no nos es dado acceder a todo lo que los místicos llegan, en cambio sí podemos conocer, con un método adecuado, los elementos de la vida interior[183].

[180] *Ibíd*., pp. 1554-1570.
[181] *Ibíd*., p. 1236.
[182] *Ibíd*., p. 1201.
[183] *Ibíd*.

Cuatro días después, en la conferencia '*La Personnalité*', afirmaba que el estado espiritual de los grandes místicos era el ideal al que se aproximaba, de alguna manera, el estado del alma francesa en ese intervalo bélico. Argumentaba así:

"(…) Le mysticisme n'est pas nécessairement un état violent; il n'est pas nécessairement l'illumination et l'extase. Les grandes mystiques son passés par ces états, mais ne s'y sont pas arrêtés, et, au-delà de ces états, au-delà de la vision de Dieu, ils ont trouvé ce que j'appellerai le contact avec Dieu, un état dans lequel, une fois revenus à eux, tout en allant et venant, et vaquant à leurs occupations les plus humbles, ils se sentaient, malgré tout, transformés, transfigurés. C'était Dieu qui était en eux, il agissait en eux comme on se sert d'un instrument"[184].

Seguimos comprobando en esta cita el gran interés de Bergson por esas experiencias extraordinarias de los místicos, que les dejan huella en su vida ordinaria, porque Dios continúa actuando en ellos como instrumentos suyos. Pero tal fuego divino -que, en ocasiones, puede llegar a "transtornar" a los contemplativos- le servía en esta conferencia para justificar, por analogía, la inspiración "divina" que animaba a los franceses y sus aliados contra sus enemigos, en una especie de "cruzada" protagonizada por "iluminados". Considerando estas afirmaciones, corroboramos que habrían de pasar unos cuantos años hasta que Bergson tratara el misticismo sin alusiones ni motivaciones tan ideológicas.

Bergson prosiguió sus viajes oficiales trasladándose dos veces a los Estados Unidos con la misión de apoyar el punto de vista francés y de influir sobre el presidente Woodrow Wilson. Al principio, éste no creía que los Aliados lucharan sólo por principios y no por egoísmos nacionales. Después de diversos contactos, Wilson superó sus reticencias morales e implicó a su país en la contienda, antes de que Bergson hubiera finalizado su primer viaje (enero-mayo de 1917). Siempre se mostraría orgulloso de estas dos misiones, pues gracias a ellas había contribuido a la salvación de Francia, que para él representaba los ideales de libertad y creatividad y que estaba llamada a influir de forma destacada en el destino de la Humanidad. En este sentido, Bergson insistía en su relato en que habían sido el idealismo y la generosidad (y no puros intereses materiales) los que habían movido a los

[184] *Ibíd*., p. 1235.

norteamericanos a implicarse en la guerra[185]. Cuando el presidente Wilson tomó esa decisión, Bergson sintió algo extraordinario[186].

Un año después, entre junio y septiembre de 1918, tuvo lugar el segundo traslado de Bergson a los Estados Unidos. En ese momento la causa francesa -y de los Aliados en general- peligraba, pues los alemanes habían firmado la paz con los rusos tras el triunfo de la Revolución Bolchevique, lo cual supuso el fin del frente oriental de la guerra. Esta misión se presentaba más difícil que la primera, puesto que su propósito era convencer al presidente Wilson de que también debía implicar a su país en la reconstrucción de ese frente oriental, con objeto de que el ejército alemán dejara de concentrarse sólo en el occidental. Por suerte para Bergson y su causa, las victorias del mariscal Foch (jefe supremo de los ejércitos aliados en el frente occidental) y la rapidez inesperada con la que llegó la ayuda norteamericana, hicieron inútil o menos urgente dicha reconstrucción[187].

Después de estos hechos, Bergson renunció a una nueva tarea propuesta por su gobierno: presidir un grupo de personalidades que debían dar la vuelta al mundo para acrecentar el prestigio de Francia en aquella coyuntura histórica. Rehusó hacerse cargo de esta misión por motivos de salud y porque ya no se trataba de un servicio a su país tan necesario como los anteriores, sino más bien un honor que se le hacía. Según su propio testimonio, no pretendía consideraciones hacia su persona, pues sólo le importaba Francia[188].

Hemos querido relatar estas intervenciones de Bergson en asuntos públicos porque centraron toda su atención durante algunos años, hasta el punto de que en ellos no escribió ningún libro y dejó de impartir sus cursos en el Colegio de Francia (se jubiló de su cátedra en 1921). Respecto a este punto, nos parecen interesantes los comentarios críticos de algunos estudiosos sobre las actitudes bergsonianas ante la Primera Guerra Mundial. Así, Philippe Soulez –siguiendo a otro autor- señala que los textos redactados por Bergson durante esta contienda manifiestan la desfiguración o

[185] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1565.

[186] "Ce fut une exaltation quasi religieuse, comparable à celle des premiers croisés. J'ai vécu là des heures inoubliables. L'humanité m'apparaissait comme transfigurée. (…). Ce fut la plus grande joie de ma vie" (*ibíd.*, pp. 1563s).

[187] *Ibíd.*, pp. 1567s.

[188] *Ibíd.*, pp. 1569s.

falsificación de los pensamientos ("le travestissement des pensées"[189]) propia de distintos autores de la época. En concreto, "Les missions de Bergson relèvent d'une autre forme d'utilisation politique d'un philosophe beaucoup plus subtile et à certains égards paradoxale"[190]. Después de analizar la génesis y el desarrollo de las dos misiones, Soulez concluye que "Bergson ne pratique pas stricto sensu un **double langage politique**. Il est sincère en ce sens qu'il n'a pas d'autre conviction politique que celle qu'il déclare. (…). Le problème que nous soulevons est plus intérieur à la philosophie. Bergson qui a critiqué la métaphysique traditionnelle ne répugne pas pourtant à utiliser son langage et le type d'habilité qu'elle suscite à des fins politiques"[191].

En este sentido, lo que Soulez critica a Bergson es su decidido pragmatismo político: "Bergson aurait été du côté de Protagoras contre Platon et il n'a jamais contredit ceux de ses amis qui faisaient ce rapprochement. Pourtant Bergson ne cesse de récupérer à des fins utilitaires le mythe du philosophe-roi. Ce serait, pour Platon, le comble de la perversité"[192]. El mismo Bergson parece haber tomado conciencia de que había jugado peligrosamente con los ideales de la Humanidad. En defensa de esta opinión, Soulez cita el comentario bergsoniano sobre el rechazo del Senado estadounidense a ratificar el Tratado de Versalles: "Ainsi fut perdue l'occasion unique qui s'était offerte au monde, depuis la prédication de l'Évangile, de faire passer l'esprit évangélique dans les rapports entre nations. L'humanité se serait élevée à des hauteurs inespérées. Elle est tombée plus bas que jamais. *Corruptio optimi pessima*"[193]. Según Soulez, se percibe que Bergson se preguntaba si él mismo no había participado en esta "corrupción de los mejores"[194].

Así pues, Soulez utiliza esta crítica bergsoniana al Senado norteamericano para cuestionar precisamente la pureza de los ideales éticos y filosófico-políticos de Bergson. Pensamos que Soulez deja aquí un tanto abiertas las implicaciones de su sospecha, por lo que casi se hace necesario acudir a otro libro suyo sobre el pensamiento y la acción políticas del filósofo. En efecto, Soulez señala que Bergson

[189] Philippe Soulez, "Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur", en Philippe Soulez (textes réunis et présentés par), *Les Philosophes et la guerre de 14*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1988, p. 65.
[190] *Ibíd.*, p. 66.
[191] *Ibíd.*, p. 80. Negritas del autor.
[192] *Ibíd.*
[193] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1566. Cursivas del autor.
[194] Ph. Soulez, *cap. cit.*, en Ph. Soulez, *op. cit.*, pp. 80s.

solía practicar con flexibilidad la ética de la responsabilidad en vez de la ética de las convicciones (excepto cuando en su testamento declaró que no recibía el bautismo en solidaridad con los judíos perseguidos por la ola de antisemitismo creciente en Europa, gesto que bien podría no tener ninguna eficacia social inmediata)[195]. Si resultara cierto que Bergson dejaba a veces en un segundo plano algunas convicciones morales importantes y adoptaba otras vías, en nombre del sentido de la responsabilidad y de la eficacia en la consecución de objetivos éticamente deseables, esto podría explicar las paradojas de un filósofo a la vez veraz y mentiroso[196] en las argumentaciones de sus misiones políticas.

Sea como fuere, es seguro que Bergson, quien en los años treinta se situaría claramente contra el nazismo, intuyó unos veinte años antes los peligros del imperialismo materialista alemán, hecho que le movió a actuar como lo hizo. En esta dirección, Isabelle Starkier apunta que los pensadores judíos de aquella época presentaban acentos proféticos, sobre todo Bergson, "dont l'apparent patriotisme chauvin cède vite place à une réelle intuition de l'antisémitisme nazi"[197]. Esto explica que en su último discurso de 1914 como presidente de la Academia de Ciencias Morales y Políticas se expresara en estos términos: "Si la race germanique est la race élue, elle sera la seule qui ait le droit absolu de vivre; les autres seront des races qu'elle tolère, (…). Vienne la guerre: c'est l'anéantissement de l'ennemi que l'Allemagne devra poursuivre"[198]. En suma, la guerra del 14, según destacados filósofos judíos (Bergson, Benda, Durkheim), no es una contingencia militar ni un mero accidente histórico: "elle ne fait que traduire l'extériorisation belliqueuse d'un mal intérieur –pensée de la race, pensée de la nation"[199].

Por otro lado, después de sus misiones en los Estados Unidos y de la firma del tratado de paz, Bergson siguió participando con regularidad en las sesiones de la Academia Francesa y de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Además, en 1919 fue nombrado miembro del Consejo Superior de Instrucción Pública, donde permaneció hasta 1925. Dicho organismo estaba encargado de elaborar los proyectos de reforma de la enseñanza secundaria francesa, en los que influyó bastante la

[195] Philippe Soulez, *Bergson politique*, P.U.F., Paris, 1989, pp. 325s.
[196] Siguiendo el título del capítulo citado en la nota 189: "(…) *véridique et trompeur*".
[197] Isabelle Starkier, "Philosophes, juifs, ou français?", en Ph. Soulez, *Les Philosophes et la guerre de 14*, p. 229.
[198] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1113.
[199] I. Starkier, *cap. cit.,* en Ph. Soulez, *op. cit.*, p. 229.

concepción pedagógica bergsoniana. Según nuestro filósofo, el alumno sobre todo debía "aprender a aprender", saber utilizar el sentido común, es decir, prepararse sin ahorrar esfuerzos para buscar la verdad, evitando caer en una especialización demasiado rápida de los conocimientos. Le parecía negativa la distinción radical vigente entre alumnos de Letras y de Ciencias, y proponía una sola sección que contuviera a la vez una fuerte cultura literaria –con los idiomas clásicos y las lenguas vivas- y una amplia iniciación científica. Dicho sistema de enseñanza secundaria supondría conseguir una doble *élite*, la del pensamiento y la de la acción. Pero este proyecto nunca se realizó, porque se produjo un cambio de gobierno, y el nuevo ministro de la Instrucción Pública calificó dicho proyecto como demasiado exigente para los estudiantes[200].

Además de estas tareas en su país, otro cargo público vino a ocupar una buena parte del tiempo de Bergson: en 1922 fue elegido Presidente de la C.I.C.I. (Comisión Internacional de Cooperación Intelectual), un organismo formado por destacados representantes de los diversos ámbitos del saber. Esta Comisión dependía de la recién creada Sociedad de Naciones y su cometido era fomentar el desarrollo e intercambio científico y educativo entre las naciones, contribuyendo a la paz y la concordia (constituía así un precedente de la U.N.E.S.C.O. actual). Durante tres años, Bergson se esforzó para que salieran adelante las empresas acometidas por la C.I.C.I., hasta que –por motivos de salud- presentó su dimisión como presidente en agosto de 1925, con la satisfacción de que ya estaba en marcha el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual en París[201].

De hecho, las numerosas ocupaciones que Bergson había ido desempeñando en los últimos años le habían absorbido demasiado[202]. A finales de 1924 (tenía entonces sesenta y cinco años) empezó a sentir los síntomas de un reumatismo articular deformante, que ya no le permitiría respiro y condicionaría mucho el resto de sus años[203]. Desde ese momento se sometió a numerosos tratamientos médicos en distintas clínicas, motivo que propició el abandono de sus actividades públicas y la reclusión forzosa en su casa. En tales circunstancias, proseguía con sumo interés sus

[200] M. Barlow, *op. cit.*, pp. 103-105 (alude a R. M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur* [*op. cit.*], sobre todo la segunda y la tercera partes).

[201] H. Bergson, *Mélanges*, pp. 1476s.

[202] Así lo manifestaba a Floris Delattre en una carta fechada el 9 de mayo de 1923: "Je suis extrêmement fatigué. Voilà douze ou quinze ans que je n'ai pris une journée, pas une demi-journée de vrai repos" (*ibíd.*, p. 1394).

[203] *Ibíd.*, p. 1462.

investigaciones sobre la moral y la mística[204]. Fue entonces cuando pudo cultivar más a fondo su misma vida espiritual, como se verá posteriormente.

Llegados a este punto, conviene profundizar en esta **doble vertiente de Bergson** que ha ido apareciendo hasta ahora: el *hombre pensador* y, sobre todo en ciertas circunstancias, el *hombre de acción*. En primer lugar, es preciso reconocer que no le gustaba manifestar su vida privada en público y, en general, era más bien de carácter tímido e introvertido. Hemos relatado que en su juventud se encerraba en la biblioteca de la Escuela Normal Superior y le gustaba meditar largamente. Estas inclinaciones han provocado que algunos (p. ej., Floris Delattre, albacea de Bergson) le hayan considerado una persona amante de la soledad y más bien distante, pero que supo salir del círculo de sus elevadas meditaciones para descender a la acción en favor de su país[205]. En ese sentido, aunque ciertos autores lo han situado en una '*tour d'ivoire*' (una 'torre de marfil'), se trataba, en todo caso, de "une «tour d'ivoire» dont la fenêtre était assez proche du sol pour permettre de voir ce qui s'y passait et assez élevée pour permettre de prévoir ce qui s'y passerait"[206]. En el último capítulo de *Les Deux sources* encontramos dos ejemplos de ese perspicaz análisis prospectivo: entre los males que amenazan a la Humanidad, habría dos especialmente serios: la superpoblación[207] y el desarrollo de la industria armamentística, capaz de producir algo así como lo que sería después la 'bomba atómica'[208].

Según H. Gouhier, Bergson era un filósofo que interpretaba su tiempo sin preocuparse de "pensar con su tiempo", es decir, que no siempre reflexionaba de acuerdo con las tendencias mayoritarias. Esto propició que se convirtiera en un hombre de acción en ciertas circunstancias, en aquellas que le invitaban a actuar en tanto que filósofo. Por eso, Bergson ofreció sus esfuerzos postergando sus trabajos en curso. En opinión de Gouhier, "il obéit à un impératif de sa philosophie. Même dans les pages sur lesquelles ont déteint les couleurs de l'histoire, le lecteur qui n'oublie pas leur contexte reconnaîtra le bergsonisme jusque dans le sens littéral"[209]. Se trata

[204] *Cf.* introd. de J. M. Oesterreicher, en H. Bergson, *op. cit.*, p. LI.
[205] *Cf.* note de Floris Delattre, en H. Bergson, *Mélanges*, p. 1627.
[206] *Cf.* avant-propos de Henri Gouhier, en *ibíd.*, p. XX.
[207] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 368-370 (308-310). *Vd.* al respecto de esta doble paginación la nota 7 *supra* (2º párrafo).
[208] Bergson no andaba muy desencaminado cuando se expresó en estos términos: "Al paso que avanza la ciencia, se acerca el día en que uno de los adversarios, poseedor de un arma que haya tenido reservada, disponga de los medios para suprimir al otro. Tal vez no quedará sobre la tierra ni rastro del adversario vencido" (*ibíd.*, pp. 365s [305]).
[209] *Cf.* av.-pr. de H. Gouhier, en H. Bergson, *Mélanges*, p. XXI.

de un juicio más comprensivo con los compromisos públicos del filósofo que el de Philippe Soulez. En efecto, Gouhier remite al testimonio de Floris Delattre, que ejecutó el mandato testamentario bergsoniano de publicar *Mes Missions*: al igual que el presidente Wilson cuando involucró a los Estados Unidos en la Gran Guerra, Bergson había querido "«mettre sa force au service du droit», oeuvre à laquelle Henri Bergson lui-même avait consacré l'effort de sa vie"[210]. Según esta interpretación, nuestro filósofo había actuado siempre correctamente, en defensa del Derecho y de las libertades.

Pero, dejando de lado ese aspecto, nos resulta patente que la justificación de esta doble vertiente vital de Bergson la aportó él mismo en Junio de 1937 en el '*Message au Congrès Descartes*': "(…) la devise que je proposerais au philosophe, et même au commun des hommes, est la plus simple de toutes et, je crois, la plus cartésienne. Je dirais qu'il faut *agir en homme de pensée et penser en homme d'action*"[211]. En efecto, Bergson revisaba la vida de Descartes, y la consideraba ejemplar, porque comprobaba en ella una conjunción entre acción y pensamiento, con el deseo de servir tanto a su país como al progreso del conocimiento. De este modo, como escribe Gouhier, Bergson estaba proponiendo el ideal de todo filósofo, en cuyo marco él mismo se incluía[212]. Pero -como señalaba Bergson- este lema vale para todo el género humano. Por tanto, también para los místicos cristianos, en los que veía realizado en su grado máximo esa conexión entre vida interior y vida activa. No obstante, Bergson entiende que este ideal de madurez humana al que han llegado los místicos también puede constituir una aspiración de las demás personas, omitiendo el elemento religioso -es decir, la oración contemplativa- y limitándose a una profunda vida intelectual.

VII. EL DEBATE CON LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD

Retornando al itinerario bio-bibliográfico de Bergson, observamos que, después de la guerra, siguió elaborando y dando a conocer su filosofía. Así, en 1919, reeditó algunos de sus artículos con el título colectivo de *L'Énergie spirituelle*, obra a la que

[210] *Cf.* note de Fl. Delattre, en *ibíd.*, p. 1627.
[211] *Ibíd.*, p. 1579. Cursivas nuestras.
[212] En efecto, "la célèbre formule définit donc «le philosophe» et, du même coup, inclut manifestement une référence à un auto-portrait" (av.-pr. de H. Gouhier, en *ibíd.*, p. XXII).

ya nos hemos referido; y, en 1922, redactó las introducciones al que debía ser el segundo volumen de artículos (*La Pensée et le mouvant*). En ese mismo año, Bergson publicó una de sus obras más discutidas, *Durée et Simultanéité (A propos de la théorie d'Einstein)*, que consideramos a continuación.

La historia de esta obra es un tanto compleja. En un principio, su autor la redactó en forma de artículo coincidiendo con la estancia de Einstein en París, y en su segunda edición (1923) le añadió tres apéndices, que mantuvo hasta la sexta en 1931, año en que decidió no autorizar más su reimpresión. Por tal motivo, no fue reeditado hasta 1968, cuando se vio que la publicación no contradecía sus disposiciones testamentarias. En 1972, la obra fue incluida en la edición de las *Mélanges* (por la que vamos a citarla). Dicha negativa de Bergson a que fuera reimpreso se debió a que él, sensibilizado ante las críticas recibidas y por los malentendidos que, en su opinión, había provocado, comprendió que era mejor reformar el libro. Pero no se encontró –a sus 72 años- con capacidad para hacerlo.

Barlow señala que Bergson consideraba, con una gran honestidad intelectual, que su cultura científica y matemática no le facultaba para profundizar mucho en el análisis con objeto de que pudiera probar algo. Dicho autor destaca que esta obra le parece un testimonio de la *humildad filosófica* de Bergson, un ensayo leal de confrontación con la ciencia dominante[213]. Él había reflexionado demasiado sobre la naturaleza profunda del movimiento como para no expresar su opinión sobre las revolucionarias teorías de Einstein. Siguiendo una constante de su pensamiento, advertía contra la confusión de la representación más o menos estática con la realidad esencialmente variable.

En efecto, Bergson reconocía el enorme mérito de Einstein y no pretendía tanto refutar su teoría científica de la relatividad restringida, sino más bien las conclusiones filosóficas que algunos querían deducir de ella, pues éstas cuestionaban la legitimidad de su concepción del tiempo. Al discutir la teoría einsteniana, intentaba luchar de nuevo a favor de la soberanía del espíritu en el sentido de un devenir creador. Para Bergson, el problema estribaba en que se podía caer en una confusión entre la *realidad* y la *imagen* que la representa en la mente, entre el objeto *medido* y la *medida* que lo expresa; distinción que –Bergson se lamentaba de ello- no había

[213] M. Barlow, *op. cit.*, pp. 106 y 111.

logrado hacer comprensible a los sabios modernos[214]. Así pues, nuestro autor quería mostrar en su obra que la teoría de la relatividad, si era bien entendida, no sólo no contradecía, sino que completaba y confirmaba su filosofía de la duración. Sin embargo, las respuestas en torno al Tiempo que daban la ciencia (Einstein) y la filosofía (Bergson) resultaban incompatibles entre sí: mientras que, por un lado, la experiencia de la duración podría favorecer la hipótesis de un Tiempo universal, por otro lado, la teoría de la Relatividad parecía implicar la existencia de múltiples tiempos en función de los sistemas de referencia, con la consiguiente imposibilidad de fijar de manera absoluta la simultaneidad entre dos acontecimientos. No obstante, según Bergson, esto último es una mera apariencia, pues al constatar Einstein que ningún sistema de referencia puede ser preferido, estaría proporcionando indicios de una prueba a favor de la hipótesis de un Tiempo único y universal[215].

De esta manera, Bergson defendía en *Durée et Simultanéité* una *teoría de la doble verdad*, en coherencia con sus doctrinas previas sobre el conocimiento humano: por un lado, lo verdadero para la ciencia, que permanece vinculada al intelecto y el análisis (de ahí el concepto de un tiempo medible, relativo y múltiple); por otro, lo verdadero para la filosofía, que se atiene a lo dado de modo inmediato en la intuición (de donde se deriva un Tiempo no cuantificable, real y absoluto). Asistimos aquí a una *desvalorización de lo matemático*, cuya contrapartida es una *sublimación de lo psicológico*, pues lo *real* no es lo medido, sino lo vivido[216].

Desde esta perspectiva, la noción de *simultaneidad* no debe ser interpretada de la misma forma que cuando se miden movimientos. En realidad, dos hechos son simultáneos sólo si los percibimos conjuntamente, por lo que habría que hablar de una simultaneidad de flujos vinculados a una misma duración, pero no de una simultaneidad de instantes separados (porque, según Bergson, esos instantes no

[214] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 80. Cursivas del autor.

[215] Bergson razona como sigue: "(…) Or l'idée de poser une pluralité de Temps mathématiques n'était jamais venue a l'esprit avant la théorie de la Relativité; c'est donc uniquement à celle-ci qu'on se référerait pour mettre en doute l'unité du Temps. Et nous venons de voir que dans le cas, seul tout à fait précis et clair, de deux systèmes S et S' se déplaçant par rapport l'un à l'autre, la théorie de la Relativité aboutirait à afirmer plus rigoureusement qu'on ne le fait d'ordinaire l'unité du Temps réel. Elle permet de définir et presque de démontrer l'identité, au lieu de s'en tenir à l'assertion vague et simplement plausible dont on se contente généralement. Concluons de toute manière, en ce qui concerne l'universalité du Temps réel, que la théorie de la Relativité n'ébranle pas l'idée admise et tendrait plutôt à la consolider" (H. Bergson, *Mélanges*, pp. 135s).

[216] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 172s. En efecto, "lo que resulta ilegítimo y condenable es reducir lo real a nuestros conceptos. En otros términos, es preciso tener siempre en el espíritu la idea de que lo que se comprende y mide en los conceptos no es la realidad, sino su signo" (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 83).

existen). Así, los tiempos plurales de la teoría de la Relatividad no son perceptibles como tales por nadie, por lo que se trata de tiempos "ficticios" o "irreales"[217]. Según esto, aunque es cierto que los flujos presentan *diferencias de naturaleza* y, más exactamente, en el grado de *contracción* y de *distensión*, se comunican en un único y mismo Tiempo, que es como su condición: "no hay más que un solo tiempo (monismo), aunque haya una infinidad de flujos actuales (pluralismo generalizado) que participan necesariamente del mismo todo virtual (pluralismo restringido)"[218]. Siempre referimos la simultaneidad de los flujos a nuestra propia duración[219]. Esta teoría de la simultaneidad confirma, pues, la comprensión de la duración como *coexistencia virtual* de todos los grados en un único y mismo Tiempo.

Por tanto, Bergson reprochaba a Einstein su confusión entre la multiplicidad temporal (virtual) y la espacial (actual)[220]. Einstein había inventado así una nueva manera de espacializar el tiempo. Pero, según Deleuze, "esta conquista era la de un símbolo para expresar los mixtos, no la de la vivencia capaz de expresar, como diría Proust, «un poco de tiempo en estado puro». El Ser, o el Tiempo, es una *multiplicidad*; pero precisamente no es «múltiple»: es Uno conforme a su tipo de multiplicidad"[221].

Tras este análisis, uno podría concluir -con P. Chacón- que la metafísica de la conciencia ha juzgado a la física del mundo por sus "excesos". Probablemente, Bergson convirtió su diálogo con Einstein en un monólogo, aunque quizá sería mejor pensar que ambos usaron diferentes *juegos de lenguaje*. En cualquier caso, Bergson consideraba el suyo como absoluto, pues defendía una subordinación del punto de vista de la Física al de la Psicología: en el fondo, el ser del mundo sería algo psicológico[222]. Desde esta perspectiva, sólo la Metafísica se podría ocupar del tiempo, ya que sólo ella dispone del método apropiado: la intuición de nuestra duración, en la que se manifiestan las demás duraciones. Sin embargo, esta postura fue rechazada por

[217] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 173s. *Vd.* H. Bergson, *Mélanges*, pp. 118s.

[218] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 86.

[219] "Nous appelons alors simultanés deux flux extérieurs qui occupent la même durée parce qu'ils tiennent l'un et l'autre dans la durée d'un même troisième, le nôtre: cette durée n'est que la nôtre quand notre conscience ne regarde que nous, mais elle devient également la leur quand notre attention embrasse les trois flux dans un seul acte indivisible" (H. Bergson, *Mélanges*, p. 106).

[220] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 89. El Espacio y el Tiempo son "incapables de se mêler autrement que par l'effet d'une fiction mathématique destinée à symboliser une vérité physique. Car (…) Espace et Temps ne se pénètrent que dans les systèmes en mouvement où le physicien réel n'est pas, où n'habitent que des physiciens par lui imaginés, -imaginés pour le plus grand bien de la science" (H. Bergson, *Mélanges*, p. 211).

[221] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 90. Cursiva del autor.

[222] P. Chacón, *op. cit.*, p. 177.

varios científicos, entre ellos el mismo Einstein. Éste respondió a los argumentos bergsonianos en la sesión del 6 de abril de 1922 de la Sociedad Francesa de Filosofía. Tras señalar que, a lo largo de un proceso, se habría pasado desde la consideración de la simultaneidad de las percepciones subjetivas a la de los hechos mismos, Einstein afirmaba, sin embargo, que tal sincronismo de los acontecimientos no es una realidad física, sino un constructo mental[223].

A causa de las reacciones que suscitó *Durée et Simultanéité*, Bergson tuvo que replicar a algunos de sus críticos. Le acusaban de anticientífico, precisamente a quien estaba convencido de haber elaborado su filosofía con el mismo rigor de las ciencias. De todos modos, no eran los problemas referentes a la teoría de la relatividad los que le preocupaban más, sino encontrar la moral adecuada a su filosofía de la duración y de la libertad creadora. Mientras tanto, sus teorías eran cada vez más apreciadas por quienes deseaban alcanzar un sentido profundo e incluso un gozo espiritual. El bergsonismo llegaba a su culminación -sentencia Chacón- como "una reivindicación del espíritu y una recreación en el pensamiento de la intuición artística". En suma, "era la filosofía *de* Bergson: caduca en su cientificidad y perenne como esfuerzo de creación teórica"[224]. Aceptamos esta interpretación, pues lo que más se suele –y se debe- valorar en Bergson es su intento de abarcar toda la realidad con un método riguroso, avanzando paso a paso a través de los distintos problemas, aunque luego todas sus soluciones no hayan merecido igual grado de aceptabilidad. El mismo Bergson sufrió la decepción de constatar que su intuición fundamental, la idea de la duración -que consideraba clara y definitiva- no era acogida por todos[225].

Respecto a su comprensión de la duración, aunque la idea de Bergson era básicamente correcta, como defiende Milic Capek, se encontraba limitada por otras afirmaciones insostenibles en el marco de la teoría de la relatividad. Así, p. ej., Bergson se equivocaba al sostener que la dilatación del tiempo era aparente e inobservable; pues no sólo es observable, sino que ya ha sido verificada de distintas

[223] Según Einstein, "rien dans notre conscience ne nous permet de conclure à la simultanéité des événements, car ceux-ci ne sont que des constructions mentales, des êtres logiques. Il n'y a donc pas un temps des philosophes; il n'y a qu'un temps psychologique différent du temps du physicien" (citado en H. Bergson, *Mélanges*, p. 1346).

[224] P. Chacón, *op. cit.*, pp. 179s. Cursiva del autor.

[225] A.-A. Devaux se refería a esta situación en estos términos: "Vivre en bergsonien, penser en durée, se ressourcer perpétuellement dans l'élan vital n'est décidément pas chose facile. La révolution bergsonienne reste à accomplir" (A.-A. Devaux, *art. cit.*, en D. Huisman [dir.], *op. cit.*, pp. 285s).

maneras[226]. Por otro lado, aunque Bergson también erraba en algunos detalles importantes de interpretación sobre '*le voyage en boulet*' propuesto por Paul Langevin en 1911, su afirmación de que la teoría de la relatividad no sólo no destruye, sino que confirma la realidad del tiempo universal, continúa siendo esencialmente acertada[227]. En consecuencia, consideramos sostenible la conclusión de Capek, que no se diferencia en lo fundamental de la pretendida por Bergson, aunque sí contiene la teoría relativista[228].

VIII. LA CULMINACIÓN DE UNA VOCACIÓN ESPIRITUAL

Retomando el proceso vital y filosófico de Bergson, recordamos los serios transtornos de salud sufridos a partir de 1924, que le harían concentrarse en sus "caros estudios" sobre la moral y la mística. Sin embargo, incluso este trabajo se le había vuelto costoso, como él mismo confesaría a Floris Delattre[229].

El fruto de este esfuerzo de profundización es la obra en torno a la que gira principalmente nuestra investigación, *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932), cuyo contenido continuó siendo objeto de reflexión para su autor en los últimos años de su vida. Pero, aunque hubo algunas modificaciones en ciertos aspectos y puntos de vista (debido al creciente acercamiento de Bergson al catolicismo), no se encontraría con fuerzas para escribir otro libro donde pudiera dar cuenta de sus conclusiones filosóficas y personales definitivas sobre los temas religiosos y morales. Además, tampoco deseaba publicar nada nuevo y sistemático al respecto, sino sólo introducir -con el rigor metodológico del que hacía gala- algunos añadidos a raíz de sus últimas constataciones. Así, según el padre Sertillanges (uno de los teólogos más próximos a Bergson, hasta el punto de que había surgido una importante amistad entre ambos), Bergson le prometió reconocer en la siguiente edición de *Les Deux sources*, sin salirse del campo filosófico, la función esencial de

[226] Milic Capek, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1965, pp. 208-210.

[227] *Ibíd.*, pp. 215s.

[228] "Sin embargo, a pesar de su diversidad métrica, las series temporales discordantes siguen siendo *contemporáneas* unas con otras, y esta *relación de contemporaneidad* topológica, no métrica, es así la propia esencia del tiempo-espacio relativista. En este sentido, el tiempo relativista, aunque métricamente no uniforme, sigue siendo topológicamente *uno*" (*ibíd.*, p. 222. Cursivas del autor).

[229] En una carta fechada el 11 de marzo de 1929, Bergson reconocía que se veía obligado "à compter maintenant par minutes, plutôt que par heures, le temps dont je dispose pour mon travail" (H. Bergson, *Mélanges*, p. 1493).

la Iglesia en la vida de los místicos cristianos[230]. Pero murió antes de conseguir hacerlo. De hecho, en sus últimos años sólo redactó algunos textos menores, pero sobre otros temas. Podemos coincidir entonces con A.-A. Devaux en lo siguiente: "Le dernier chapitre des *Deux sources* est le condensé d'un livre que Bergson renonça à écrire, dans lequel se serait épanouie une autre part de sa vocation profonde, qui était d'être l'*éducateur* d'une société à venir"[231].

Bergson, buscando un ambiente más apropiado para su enfermedad, se trasladó en 1929 de domicilio. Pero continuaba siendo un punto de referencia para sus amigos. De hecho, seguiría siendo un conversador, un "animador del pensamiento" para quienes le visitaban[232]. A esto hay que añadir su relación con otros intelectuales (muchos de ellos discípulos suyos) por carta. En esa etapa más sosegada, Bergson parecía haber evitado definitivamente la admiración social. Pero no ocurrió así, pues en 1928 recibió el Premio Nobel de Literatura, correspondiente al año anterior. Con este galardón se reconocía el valor de su ideario, expuesto con una brillantez sobresaliente. Dado que le era imposible trasladarse a Suecia para recoger el premio, en su lugar lo hizo un ministro francés, quien leyó su mensaje de agradecimiento a la Academia Sueca. Sin embargo, para testimoniar su pesar de no haber podido hacerlo personalmente, redactó para la revista sueca '*Nordisk Tidskrift*' el artículo *Le Possible et le réel*, que apareció en sueco en noviembre de 1930. Más tarde, en 1934, lo incluyó en su obra recopilatoria *La Pensée et le mouvant*. En dicho artículo, Bergson desarrollaba y precisaba unas consideraciones que había presentado en la apertura de la Reunión Filosófica de Oxford (septiembre de 1920), con el título *La Prévision et la nouveauté*[233].

En este ensayo, Bergson reafirmaba la naturaleza creadora de la duración, defendiendo que –como nuestra vida interior- el Universo es continuamente el ámbito de una "*creación de imprevisible novedad*". La ignorancia de esta movilidad creadora de lo real ha sido la originante de varios problemas metafísicos insolubles. Así, según Bergson, se ha creído erróneamente que lo posible es *menos* que lo real y que, por tanto, la posibilidad de las cosas precede a su existencia. Sin embargo, sucede justo lo

[230] A. D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson*, Gallimard, Paris, 1941, p. 57.
[231] A.-A. Devaux, *art. cit.*, en D. Huisman (dir.), *op. cit.*, p. 285. Dicha vocación pedagógica de Bergson saldrá a relucir más adelante en este estudio.
[232] J. Guitton, *op. cit.*, p. 21.
[233] G. Muñoz-Alonso, *op. cit.*, p. 24.

contrario[234]. De este modo, Bergson puede concluir que "c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel"[235]. Además, le parece indudable que el Tiempo nos es inmediatamente dado y que "nous constaterons simplement qu'il y a jaillissement effectif de nouveauté imprévisible"[236].

Lo dicho no sólo es para Bergson una conclusión recién conquistada por la filosofía, sino que considera que los seres humanos nos sentiremos más alegres y más fuertes. Nos interesa resaltar sobre todo lo segundo, a causa de la referencia al mismo Dios que incluye. En efecto, "nous serons surtout plus fortes, car à la grande oeuvre de création qui est à l'origine et qui se poursuit sous nos yeux nous nous sentirons participer, *créateurs de nous-mêmes*. Notre faculté d'agir, en se ressaisissant, s'intensifiera. Humiliés jusque-là dans une attitude d'obéissance, esclaves de je ne sais quelles nécessités naturelles, nous nous redresserons, *maîtres associés à un plus grand Maître*"[237]. Con estas palabras quiso concluir su artículo, indicando que no era una mera especulación sobre las relaciones entre lo posible y lo real, sino que constituía quizá incluso una *preparación para vivir bien*. Con toda seguridad, resuenan aquí los ecos del último capítulo de *Les Deux sources*, donde los seres humanos aparecemos como '*adiutores Dei*' (colaboradores de Dios). Se manifiesta, por tanto, el '*Bergson éducateur'* ("Bergson educador") antes aludido y que tan a fondo investigó Rose-Marie Mossé-Bastide en su libro con el mismo título.

Después del Nobel de Literatura todavía recibió una distinción más nuestro filósofo: el gobierno francés le concedió la Gran Cruz de la Legión de Honor. Era el máximo reconocimiento nacional para quien había pensado y trabajado con una visión y un destino universales, pero desde profundas convicciones patrióticas en el terreno cultural y en el político.

Llegamos así a 1932, año en que Bergson publicó su obra cumbre, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, después de haber pasado unos veinte años reflexionando sobre **el origen de la moral y la religión**. Este libro no fue escrito en las mejores condiciones, pues su autor se sentía continuamente molesto y limitado a

[234] "Si nous laissons de côté les systèmes clos (…), si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit" (H. Bergson, *Œuvres*, p. 1339).

[235] *Ibíd*., p. 1344.

[236] *Ibíd*.

[237] *Ibíd*., p. 1345. Cursivas nuestras.

causa de su enfermedad. Además, según Barlow, parece que se vio obligado a empezar la redacción antes de haber finalizado el plan de conjunto. Sea como fuere, esta obra mantiene una relación más bien débil con las precedentes, en el sentido de que su contenido no se encontraba sino misteriosamente anunciado en *L'Évolution créatrice*[238]. El filósofo había asegurado que la vida consiste en un impulso de consciencia que atraviesa la materia, por lo que le urgía la necesidad de investigar en torno a la moral y a la religión, pues éstas revelan la esencia de ese impulso y son su expresión más elevada. Esta idea ya había aparecido en *L'Énergie spirituelle*[239].

Sin embargo, aunque se puedan encontrar algunos antecedentes en otras obras, esto no significa en absoluto que *Les Deux sources* sea un mero corolario de ideas previas. Bergson lo había dejado bien claro en el encuentro mantenido el 30 de diciembre de 1926 con Chevalier: "Para mí, el orden moral es un orden enteramente y absolutamente nuevo. No es de ningún modo la simple prolongación del movimiento evolutivo: en cuyo caso hubiese sido inútil que trabajase durante veinte años en mi moral. La hubiese incluído en *L'Evolution créatrice*"[240]. Algunos meses después de publicar su obra -en diciembre de 1932-, durante otro diálogo con Chevalier, Bergson declaraba que "si no hubiese nada más en mis *Deux Sources* que en *L'Evolution créatrice*, si lo que digo en mi último libro se dedujese simplemente del precedente, ¿cómo explicar que haya necesitado veinticinco años para encontrarlo? (…). En realidad, mi descubrimiento posterior de Dios no anuló, sino que completó, mis precedentes descubrimientos, *transportándolos a un plano superior*"[241].

En esta línea, aunque en estos años tuvo lugar la progresiva conversión religiosa de Bergson, es preciso disociar rotundamente -como Bergson lo hacía- su itinerario espiritual y su reflexión filosófica. Al igual que el resto de sus obras, *Les Deux sources* es un libro de filosofía cuyos **únicos criterios de verdad** son la **experiencia** y el **razonamiento**. Bergson siempre había evitado la precipitación a la hora de expresar sus ideas filosóficas, más aún si se trataba de ponerlas por escrito. Por eso no era fácil conseguir de él declaraciones contundentes sobre temas sobre los que todavía no había adquirido una certeza y una claridad suficientes como para exponerlos sin

[238] M. Barlow, *op. cit.*, p. 115.

[239] Allí consta que sólo en el hombre, "chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette oeuvre d'art qu'est le corps humain, (…), le courant indéfiniment créateur de la vie morale" (H. Bergson, *Œuvres*, pp. 833s).

[240] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 117.

[241] *Ibíd.*, p. 236. Cursivas del autor.

temor a ser tachado de poco riguroso[242]. Con estos presupuestos, Bergson señalaba lo siguiente en relación con el libro que nos ocupa: "Je me tais quand la philosophie ne me permet plus de rien dire. Je me suis placé dans mon dernier livre, comme dans tous les autres, sur le terrain de la philosophie pure. Je n'ai pas voulu faire de la théologie; d'ailleurs j'y suis incompétent"[243].

De hecho, en *Les Deux sources* se notaba la ausencia de algunos aspectos fundamentales desde el punto de vista teológico, o al menos eran tratados de un modo insuficiente (algunos opinaban que deficientemente). Sin embargo, esto no fue óbice para que Bergson pudiera sentirse satisfecho de que su testimonio sobre la religión y el Cristianismo –proveniente, por así decirlo, desde fuera de ese ámbito- gozaba de más peso precisamente por esa circunstancia. Estaba convencido de ello gracias a las cartas recibidas de algunos católicos[244], que valoraban sus avances y le mostraban su agradecimiento. También Chevalier constata este hecho en sus *Conversaciones con Bergson*. Tenía que ser así, pues el Concilio Vaticano I había afirmado la distinción entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, sin que ninguna de las dos pueda ser absorbida legítimamente por la otra. Dicho Concilio había condenado a quienes pretendieran comprender y demostrar todos los dogmas de la fe a partir de los principios naturales por la recta razón. Bergson lo sabía, como prueba el final de su conversación con el canónigo Magnin[245].

Este primer capítulo no es el lugar adecuado para analizar con detalle los contenidos de *Les Deux sources*. Sólo diremos que su autor emplea una doble dicotomía: **moral cerrada frente a moral abierta y religión estática frente a religión dinámica.** En primer lugar, frente a la moral cerrada -que es restrictiva, de índole más instintiva y "programada"- ha surgido la moral abierta, que se presenta como un factor de progreso y de liberación, en suma, de creación. Esta moral ha elevado al género humano a unas metas altas y novedosas, y ha estado representada

[242] En estos términos se expresaba Bergson ante el canónigo Étienne Magnin pocos meses después de la publicación de *Les Deux sources*: "La grande erreur a été de voir dans le philosophe un homme qui a réponse à tout. Il n'a pu appliquer la méthode réellement philosophique qu'à la solution d'un petit nombre de problèmes. Sur les autres il peut avoir son opinion, comme tout le monde; mais, quand il l'exprime, ce n'est plus au nom de la philosophie qu'il parle" (Annexe III ["Un entretien avec Bergson"], en Émile Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Éditions du Centurion, Paris, 1984, pp. 320s).

[243] *Ibíd.*, p. 321.

[244] *Ibíd.*

[245] En efecto, "(…) pour moi, la raison n'aboutit pas nécessairement à un rationalisme sec, rebelle à tout mysticisme. Mon oeuvre aura été, sans doute, d'intégrer celui-ci dans la philosophie, tout en laissant à la religion et à la foi leurs mystères" (*ibíd.*).

por distintos grupos de personas excepcionales a lo largo de la historia: sabios griegos, profetas israelitas, *arahants* ("venerables"; los religiosos más sabios y santos) budistas y santos cristianos, entre otros[246]. Estas personas han destacado por su voluntad de inventar una vida nueva. Su ética es fruto de una creación, de una *emoción* (no en el sentido de vibración superficial, sino de movimiento profundo del alma, que entusiasma y dinamiza a toda la persona hacia delante). Es importante resaltar que la vida de dichas personas resulta llamativa para otras muchas, que se lanzan a imitarlas: "Fundadores y reformadores de religiones, místicos y santos, oscuros héroes de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino y que ante nuestros ojos igualan a los más grandes, todos están ahí; arrastrados por su ejemplo, nos sumamos a ellos como a un ejército de conquistadores"[247].

En segundo lugar, Bergson también oponía religión estática y religión dinámica, estando representada la primera por el mito y la magia, y la segunda por la mística. Así, al igual que la moral cerrada, la religión estática desempeña fuertemente un papel social. Pero la Humanidad no se ha estancado en ese punto, sino que ha surgido la religión dinámica, cuyo modelo perfecto es el **misticismo**. Éste constituye la prolongación de la evolución creadora, "una toma de contacto, y por consiguiente, una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el propio Dios"[248]. Los místicos son individuos que traspasan los límites materiales de la especie humana y prolongan así la acción divina. No obstante, el misticismo completo sólo se ha dado, según Bergson, entre los cristianos (en concreto, los católicos), como observaremos más detenidamente.

Bergson deseaba afirmar todo esto –y mucho más- desde una base filosófica, según él mismo manifestó a Chevalier en marzo de 1932: "(…), quiero probar a los filósofos que existe una cierta experiencia, llamada mística, a la que deben, *en tanto que filósofos*, hacer apelación, o de la que, al menos, deben hacer algún caso. Si ofrezco, en estas páginas, algo nuevo, es esto: intento introducir la mística en filosofía como procedimiento de investigación filosófica"[249]. Está claro también que aceptar este método de investigación no equivale de ningún modo a profesar la fe en ningún dogma; es decir, aunque se desechase el dogma, el método seguiría siendo válido[250].

[246] H. Bergson, *Las dos fuentes…*, pp. 36s (29s).
[247] *Ibíd.*, p. 58 (47s).
[248] *Ibíd.*, p. 280 (233).
[249] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 206. Cursivas del autor.
[250] *Ibíd.*, pp. 206s.

En este sentido, resulta interesante la carta dirigida por Bergson al jesuita Blaise Romeyer, fechada el 24 de marzo de 1933. Reconocía en ella que su teodicea expuesta en *Les Deux sources* era incompleta, porque los recursos filosóficos no le permitían ir más allá de sus afirmaciones. Era consciente de que los teólogos, por su parte, sí pueden avanzar más, porque se fundan sobre la revelación y apelan a la fe de los creyentes[251].

Por tanto, lo importante es considerar *Les Deux sources* como *una etapa -y no como el fin- de la evolución religiosa de Bergson*. En efecto, sabemos que los ocho años transcurridos desde la publicación de este libro hasta su muerte, supusieron una profundización de sus ideas sobre el tema religioso. Sin embargo, según su propio testimonio, Bergson no experimentó la típica conversión, en el sentido de iluminación repentina; sino más bien *una lenta y progresiva toma de conciencia, que la lectura de los místicos contribuyó a consolidar firmemente*. Al respecto, es necesario recurrir al impresionante testimonio sobre su itinerario espiritual que Bergson aportó a su amigo Jacques Chevalier el 2 de marzo de 1938, que éste -como acostumbraba- recogió con todo género de detalles. Se trata de la descripción de "la manera cómo encontré a Dios, o, quizá, la manera cómo Dios me encontró…"[252].

En primer lugar, leemos lo siguiente: "No ha habido en mí conversión en el sentido de iluminación súbita. He llegado poco a poco a ideas que probablemente no hubiesen estado nunca totalmente ausentes de mí, pero de las que yo no había tenido plena conciencia, de las que no me había preocupado (…). Y, sin embargo, hubo en mí *una especie de desarticulación: fué* [*sic*] provocada *por la lectura de los místicos*"[253]. Subrayamos esta última idea porque pensamos que esta "especie de desarticulación", si no fue una conversión en su acepción más propia y usual, sin embargo, constituyó una "piedra de toque" fundamental en la vida de Bergson; un "aldabonazo" que le condujo a reconsiderar sus enfoques filosóficos y personales previos. No parece obligado hablar de un "giro copernicano", al menos en el sentido de que se produjera en un momento preciso de su vida; pero este "giro" se iba dando efectivamente. Así, señala nuestro filósofo que se sentía predispuesto a la lectura de

[251] Además, Bergson concluía dicha misiva en estos términos: "Entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement, pour cette raison, un intervalle. Mais il me semble que j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusqu'alors exclue" (H. Bergson, *Mélanges*, p. 1507). Abordaremos más adelante esta cuestión del valor filosófico del misticismo, que merece gran atención por su enorme trascendencia.

[252] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 354.

[253] *Ibíd*., p. 355. Cursivas nuestras. La palabra '*fue*' siempre aparece acentuada en este libro.

los místicos. En concreto, leyó a S. Juan de la Cruz y a Sta. Teresa de Jesús, a los que desde entonces consideró los más elevados exponentes del misticismo, como reiteraba a menudo en sus diálogos con sus amigos. Mediante la lectura de los místicos, pretendía irse acercando paso a paso a la verdad, aproximándose mediante un conjunto de líneas de observación –una de las cuales era este estudio de los místicos- y buscando su convergencia en un centro, en un mismo punto.

Además, Bergson consiguió tratar a "pequeños místicos", es decir, a personas que, "sin haber tenido revelación de Dios, sobrepasaban ciertamente, en cuanto a la intuición, el punto que puede alcanzar el común de los hombres"[254]. En concreto, Bergson citaba a Mme. Semer, de la que tuvo noticias en 1912. Ella le confió algunas vivencias. Después de su muerte, Bergson habló sobre dichas experiencias íntimas con el abate Klein. Curiosamente, esta señora no estaba vinculada a ninguna religión e incluso era hostil a esas cuestiones, pero un día *vio* toda la verdad como un hecho concreto (no por razonamiento ni de forma abstracta). Bergson señalaba que había conocido otros casos similares, lo que le motivó a leer a los místicos.

Pero la auténtica razón fue que, en un momento determinado, comprendió que *con el Evangelio se había producido un corte brusco en la historia y había comenzado un mundo nuevo*; que el Cristianismo era su resultado; y que se había iniciado una *renovación del alma humana* a partir de su expansión en el mundo[255]. Le parecía imposible que un efecto tan extraordinario se hubiera debido sólo a la difusión de varios escritos. Por tanto, era necesario que algunos hubieran *visto* lo sucedido. Entonces Bergson se dio cuenta de que esas personas podrían haber sido los grandes místicos: "Comenzaron de nuevo en cierta medida la vida de Cristo, no como hombres que la comienzan otra vez, (…), sino como "imitadores": imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fué completamente el Cristo de los Evangelios, el que echó sobre sí los pecados y los sufrimientos de todo el género humano"[256]. Una parte de estas expresiones nos remite a algunas ideas fundamentales de *Les Deux sources*; y otra parte incluye diversas convicciones vividas y expuestas por Bergson en varias ocasiones, después de la publicación de dicha obra.

Así, aunque en *Les Deux sources* no se menciona el pecado, en esta última cita sí, hasta el punto de que es necesario un Hombre que lo asuma en toda su terrible

[254] *Ibíd.*, pp. 355s.
[255] *Ibíd.*, p. 356.
[256] *Ibíd.*, pp. 356s.

magnitud. Esta misma certeza aparece en la carta escrita a Daniel Halévy el 25 de enero de 1939, con motivo de un homenaje previsto en memoria de Charles Péguy. Bergson había admirado mucho a su discípulo, y en esta misiva lo consideraba un héroe, un hombre esculpido con la materia que Dios emplea para hacer los héroes y los santos. Si los santos lo fueron porque se preocuparon del valor moral de todas sus acciones, hasta de las más insignificantes, Pegúy se asemejó a ellos. Por eso, "tôt ou tard il devait venir à Celui qui prit à son compte les péchés et les souffrances de tout le genre humain"[257]. A partir de este y de otros testimonios similares, es evidente que, para Bergson, Cristo es el Salvador cuyo amor abarca a toda la Humanidad, porque ha querido asumir los pecados y los sufrimientos de todos[258].

De este modo, si los místicos podían imitarle es "porque algún privilegio indefinible les había permitido ver en cierta medida lo que Cristo había *visto* y *vivido*"[259]. Bergson reconocía que había comprendido esto en un principio, pero que fue mucho después cuando adquirió una idea más clara. Así, fue preciso que pasaran algunos años tras la publicación de *L'Évolution créatrice* para que pudiera sentirse más seguro de *mostrar* abiertamente al público sus descubrimientos. Esta reserva la expresó en su correspondencia con el P. de Tonquédec, como ya hemos explicado. Bergson comprendió que debía acercarse a los místicos porque eran personas que habían tenido la experiencia de Dios y del más allá, y la experiencia es el criterio fundamental de verdad en estos asuntos. Bergson llegaba a confesar lo siguiente: "Había en mí no la disposición, sino el comienzo de un místico. Bien habría deseado que hubiese algo más que un comienzo. Pero sólo cabe la posibilidad de ponerse en un estado de alma que favorezca el misticismo. Ahora bien, el catolicismo expresa algo verdadero, profundo, cuando dice que es preciso algo exterior: la gracia"[260]. El filósofo había comprendido y aceptado la necesidad de un don divino -que pasa por una voluntad explícita de Dios de concederlo- para acceder a la experiencia mística; esto no impide, sino que, por el contrario, normalmente presupone estar en una disposición personal apropiada para recibir esa gracia.

---

[257] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1585.

[258] Además, de dicha carta a Halévy también se puede colegir que, para Bergson, la pasión de Cristo ha sido inmensamente fructuosa (J. M. Oesterreicher, *op. cit.*, p. 75). Sin duda, entre esos frutos están los místicos y los santos, excelentes seguidores de Cristo.

[259] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 357. Cursivas del autor.

[260] *Ibíd.*, p. 358.

Por otro lado, profundizando en la cuestión de si había sido la filosofía o la religión la que le había llevado al estado actual de su espíritu y de su pensamiento, Bergson concretaba en la citada conversación con Chevalier que "hubo, en mi caso, más religión que filosofía, pero tomando la religión en un sentido más vago: un misticismo primero vago, luego más preciso, que me conducía a una religión primero vaga, pero que luego engendró una religión más precisa"[261]. Por eso, podía comprender bien la famosa expresión de Pascal: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios"[262]. Esta alusión bergsoniana a esa vivencia íntima e impactante de Pascal nos da a entender su creciente acercamiento al Dios de Jesucristo desde el punto de vista exclusivamente experiencial, religioso, más allá de lo que los razonamientos pudieran influir a su favor. Ahora bien, al filósofo no le parecía adecuado que esa confesión revelada a su amigo fuera de dominio público en ese momento, porque entendía que provocaría equívocos y le supondría exponerse a muchas preguntas imposibles de contestar. Por eso, Chevalier no la hizo pública hasta después de la muerte de su confidente[263].

Bergson sostenía que, aunque las pruebas clásicas de la existencia divina pueden confirmar y precisar una convicción, a ésta no se accede mediante dichas pruebas. De hecho, él no llegó a Dios profundizando en las mismas. Por el contrario, fueron Sta. Teresa y S. Juan de la Cruz quiénes le hicieron comprender ese estado indefinible que ellos –y otros muchos- experimentaron: "estado de *gozo*, pero no en el sentido ordinario de la palabra; (…), el sentimiento, que no puede ser ilusorio, de una comunión, de un contacto con la divinidad; ese sentimiento o ese estado de alma que se acompañan tan visiblemente de una inteligencia muy superior de las cosas, si puede darse a esto el nombre de inteligencia, porque no se trata aquí del razonamiento"[264]. Basándose en estas evidencias, Bergson concluyó -contra Nietzsche- que *el verdadero superhombre es el místico*. Este prototipo de contemplativos posee una voluntad de sobrehumanidad, que le permite sentirse –y con razón- muy por encima del común de los mortales, pero sin pizca de orgullo. Vemos, pues, que Bergson concedía gran importancia a la *humildad*, que constató en

[261] *Ibíd*., p. 359.

[262] Blaise Pascal, *Pensamientos*, Altaya, Barcelona, 1997, p. 268 (fr. 913). Esta afirmación de Pascal figura al principio de su célebre *Memorial*, donde narró la experiencia profunda de encuentro con Dios que vivió en noviembre de 1654.

[263] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 359s.

[264] *Ibíd*., p. 360. Cursiva del autor.

personas cuya mera presencia impactaba, como el padre Pouget[265]. En último término, Bergson refería todo esto a Cristo, "*le Sur-mystique*" (traducido como "el Soberano Místico")[266], expresión que utilizó en su único encuentro con el P. Pouget. De este lazarista guardaría siempre un recuerdo muy especial, entre otros motivos porque le había ayudado a despejar importantes dudas sobre el contenido de la fe cristiana, hasta el punto de franquear el umbral de la misma[267].

Por tanto, Bergson fue admitiendo intelectualmente algunas verdades previas antes de situarse en ese limen de la fe cristiana. En 1896 ya había sostenido la creencia en una supervivencia de índole muy imprecisa y, además, independiente de toda religión. Pensaba, pues, que la religión incluye, de por sí, confiar en la supervivencia, pero que no siempre se verifica lo contrario (es decir, aceptar de alguna manera una continuidad de la vida no implica por fuerza participar de un credo religioso): "(…), en lo que yo ofrecía, veía un medio de hablar de la otra vida, o si usted lo prefiere, de la supervivencia; se puede, pues, y se debe, en filosofía, hablar de ello. Pero, en cuanto a la inmortalidad, la cosa cambia radicalmente. Ningún hecho, ninguna experiencia puede darnos la creencia precisa en la inmortalidad"[268]. Para llegar a ésta, la filosofía es insuficiente y es necesario recurrir a la revelación. Bergson delimitaba así la frontera entre el campo propio de la teología y el de la filosofía en estos temas, por otra parte, tan controvertidos.

En este sentido, Bergson se preciaba de haber sido siempre un "empirista irreductible", considerando la experiencia en su integridad: "la experiencia exterior primero –la experiencia interna luego, tal como se produce en todo el mundo- y, en fin, tal como se encuentra en algunas almas que se aparecen como almas privilegiadas, incorporadas ya aquí abajo al más allá"[269]. Bergson reconocía que en *Les Deux sources*, aunque la experiencia le había permitido prolongar y precisar sus conclusiones previas, en ese campo "ya no nos encontramos en el dominio de la filosofía *stricto sensu*. Los místicos nos transportan a un mundo en el que la supervivencia se aparece a una luz completamente nueva"[270].

---

[265] *Ibíd.*
[266] J. Chevalier, *Bergson y el Padre Pouget*, p. 79.
[267] *Ibíd.*, p. 28. *Vd.* pp. 78-83.
[268] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 362.
[269] *Ibíd.*, p. 363.
[270] *Ibíd.*

Desde estas consideraciones, Bergson confesaba a Chevalier que la creencia en la supervivencia del espíritu se le imponía más aún a medida que sentía acercarse el momento de su muerte. En este aspecto intervenía su enfermedad: "Me reprocho, a veces, el mezclar a esta esperanza un sentimiento demasiado personal. Y es que la pérdida del movimiento y el sufrimiento que resulta de ella, me hacen cada vez más considerar la muerte como una liberación, y me la hacen desear y esperar"[271]. En estos temas más específicamente teológicos, Bergson siempre procuraba consultar a los intelectuales católicos, y a menudo aceptaba sin reparos sus respuestas. En concreto, creía que Dios une, por amor, a los difuntos con Él sin absorberlos, no de un modo panteísta: "El panteísmo no me atrajo nunca, incluso en la época en que no me había desembarazado todavía del materialismo"[272]. Con esta confianza en la posibilidad de reencontrar, de amar y reconocer en Dios a los seres queridos, terminaba esta memorable conversación entre ambos filósofos.

Pero las confidencias de Bergson a su amigo no acabaron aquí, sino que continuaron en el encuentro celebrado apenas un mes después, el 4 de abril de 1938. En este diálogo, Chevalier quiso recalcar a su interlocutor que Dios concede su gracia también a aquéllos que no pertenecen a su Iglesia, porque no es esclavo de los sacramentos que instituyó. La única excepción se daría si la persona rechazase los sacramentos por motivos humanos después de haber comprendido que ellos eran el camino verdadero y vitalizador hacia Dios. Evidentemente, en este aspecto Bergson tuvo que sentirse aludido, y respondió lo siguiente: "Hoy puedo muy bien decir que nada me separa del catolicismo"[273]. No obstante, había dos obstáculos importantes para su conversión efectiva, para su entrada por el bautismo en la Iglesia Católica. El primero era que veía difícil convertir un acto de adhesión en un acto de obediencia, lo cual era algo totalmente nuevo para él. Sin embargo, Bergson reconocía que tal impedimento no era real, pues Chevalier le había mostrado que podía obedecer a la autoridad de la Iglesia porque aceptaba su fe.

El segundo obstáculo le parecía más insuperable: "Me pregunto si puedo abandonar este judaísmo en el que fui educado, al cual se adherían mis padres, seres eminentemente dignos de respeto. ¿No es más religioso, más verdaderamente

[271] *Ibíd.*, p. 364.
[272] *Ibíd.*, pp. 364s.
[273] *Ibíd.*, p. 366.

religioso, permanecer en él?"[274]. Bergson comentaba que había recibido una enseñanza iniciática judía muy limitada en su infancia; pero esa formación apenas le había dejado huella, de modo que había vivido inmerso en la indiferencia religiosa durante varios años. Así fue hasta que un día, como él dijo, *se encontró en presencia de sí mismo*, y pudo comprender la importancia del tema religioso. Su sentido le llegó gracias a la consideración del Evangelio como un acontecimiento divisorio de la historia en un antes y un después; y gracias a los místicos[275]. Curiosamente, fue por medio de Cristo cómo el judío Bergson tomó conciencia de su ascendencia religiosa. Según Georges Cattaui (hebreo convertido al catolicismo, en buena medida por influencia de la evolución religiosa bergsoniana), fue Jesús quién despertó la fidelidad de Bergson a su pueblo. Sin duda, éste pensaba que la deuda con el linaje de los patriarcas y profetas era demasiado grande para que un hebreo pudiera olvidarla, y sabía que la Iglesia exaltaba y enriquecía la dignidad de Israel[276].

En concreto, la mayor dificultad para dar el paso a la conversión estaba en que veía venir "una formidable ola de antisemitismo, que descargará sus golpes sobre mis correligionarios"[277]. No le importaba que su conversión pública –ya que no le gustaría mantenerla en secreto- llegara a ser utilizada con fines apologéticos por algunos católicos. Pero deseaba evitar que pudiera convertirse en un argumento favorable en manos de los perseguidores de su pueblo, lo cual le resultaría muy doloroso. Bergson parecía pensar que su conversión sería poco importante para la Iglesia, debido a que su avanzada edad y su mala salud prácticamente anularían este testimonio ante muchos. También tenía miedo de herir a sus hermanos judíos, sobre todo con lo que ellos –erróneamente- interpretarían como una deserción en una hora de prueba. De hecho, quería evitar que, en vez de conducirlos a Cristo, pudiera alejar aún más a muchos de Él. Por eso, aunque deseaba de todo corazón pertenecer a la Iglesia, no lo asumió como una obligación que se impusiera a su solidaridad con el pueblo israelita[278]. Chevalier entendía la preocupación y la sensibilidad de su interlocutor, pero matizaba que no se debía "dar marcha atrás ante un acto de adhesión y de obediencia si se comprendió que era debido"[279]. Esta postura bergsoniana aparece

[274] *Ibíd.*, p. 367.
[275] *Ibíd.*
[276] G. Cattaui, "Témoignage", en A. Beguin y P. Thévenaz (eds.), *Essais et témoignages*, pp. 122-24 (citado por J. M. Oesterreicher, *op. cit.*, p. 84).
[277] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 367.
[278] J. M. Oesterreicher, *op. cit.*, p. 84.
[279] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 367.

reflejada con toda precisión en el párrafo de su testamento en el que se refiere a estos temas. Su última voluntad tiene fecha del 8 de febrero de 1937 (poco más de un año antes de estas conversaciones que estamos analizando). Por su gran interés, reproducimos el párrafo entero:

"Mis reflexiones me condujeron cada vez más cerca del catolicismo, en el que veo la culminación completa del judaísmo. Me habría convertido si no hubiese visto prepararse en estos años (en gran parte, ¡ay!, por la falta de un cierto número de judíos desprovistos de sentido moral) la formidable ola de antisemitismo que va a desplegarse sobre el mundo. He querido permanecer entre los que serán mañana los perseguidos. Pero espero que un sacerdote católico tenga a bien, si lo autoriza el cardenal arzobispo de París, venir a rezar sus oraciones en mis funerales. En caso de que esta autorización no fuese concedida, convendría dirigirse a un rabino, pero sin ocultarle y sin ocultar a nadie mi adhesión moral al catolicismo, así como el deseo expresado por mí en primer lugar de contar con las oraciones de un sacerdote católico"[280].

Según declara Chevalier -basándose en los testimonios del cardenal Suhard (arzobispo de París) y de Jeanne Bergson (hija del filósofo)-, el canónigo Lelièvre de Neuilly –a falta del designado, que había muerto- acudió al entierro de Bergson a rezar las oraciones pertinentes sobre el hombre que había recibido el llamado "bautismo de deseo"[281]. De hecho, Oesterreicher añade que dicho sacerdote recibió el aviso en la mañana de su último día; pero –debido a los problemas de la ocupación alemana y de las difíciles comunicaciones- cuando llegó a la casa del filósofo, éste ya había fallecido[282]. Mucho se ha hablado, después de su muerte, sobre hasta qué punto Bergson estaba "dentro" de la Iglesia o en relación con ella; y hay opiniones muy favorables a considerarlo cristiano '*in voto*' y otras que no lo son tanto. Sin entrar ahora en este tema, nos preguntamos –con André-A. Devaux- lo siguiente: "une conversion religieuse qui demeure conditionnelle est-elle parfaite?"[283]. Este autor se refiere al condicional empleado en la afirmación bergsoniana de que se habría convertido *si* no hubiera visto venir una terrible oleada de antisemitismo.

[280] Texto recogido en J. Chevalier, *Bergson y el Padre Pouget*, p. 44.
[281] *Ibíd*.
[282] *Cf.* Prefacio a A. Beguin y P. Thévenaz (eds.), *Essais et témoignages*, p. 12 (citado por J. M. Oesterreicher, *op. cit.*, p. 80).
[283] A.-A. Devaux, *art. cit.*, en D. Huisman, *op. cit.*, p. 285.

En efecto, el filósofo padeció en los últimos meses de su vida el odio antijudío de la Alemania hitleriana. Al comenzar la 2ª Guerra Mundial (septiembre de 1939), Bergson se retiró con los suyos a su propiedad de Saint Cyr-sur-Loire. Poco después, durante el avance germano y el éxodo, se replegó a Dax, que estaba en la zona ocupada después del armisticio firmado por el gobierno francés con los alemanes. Allí se encontró con Sacha Guitry, quien obtuvo un salvoconducto para él y su familia. Después de volver a Saint Cyr-sur-Loire en el verano, Bergson regresó en noviembre a París. La ocupación y la consiguiente humillación de su ciudad le causaron una enorme amargura. Además, las autoridades alemanas habían establecido medidas vejatorias hacia los judíos. Fue entonces cuando Bergson manifestó su solidaridad con su pueblo, porque –rechazando el favor por el que se le quiso dispensar de esas normas humillantes, por deferencia a su gran reputación- salió de su casa y se puso en la cola de quiénes tenían que inscribirse como judíos[284].

Aquel invierno fue muy duro y Bergson padeció también los efectos de una insuficiente calefacción en su casa. Como consecuencia, sufrió un enfriamiento que le produjo una congestión pulmonar. Pocos días después, el 3 de enero[285] de 1941, falleció. El entierro tuvo lugar en el cementerio de Garches, a las afueras de París, con un escaso acompañamiento. Al respecto, Emmanuel Mounier escribiría poco después: "No se sabe nada de esta muerte, fue tal vez, en los muros cerrados de una habitación silenciosa, el más grande acontecimiento espiritual de la época"[286].

Concluimos aquí la exposición de la biografía y de los principales contenidos de las obras de Henri Bergson, un pensador con una clara **vocación filosófica**, y también una **vocación de educador** (sobre todo en *Les Deux sources*). ¿Tuvo también una "**vocación mística**"?. Jean Guitton pensó mucho sobre este tema, pues veía en Bergson el ejemplo privilegiado de una vocación espiritual. Era una cuestión difícil, como expresó al principio del último capítulo de *La vocation de Bergson*: "(…), malgré ces efforts d'analyse entrepris de divers points de vue, j'ai le sentiment d'être

[284] M. Barlow, *op. cit.*, p. 137.

[285] Según la información aportada por Jacques Chevalier y por Henri Gouhier (introductor de las *Œuvres* de Bergson), el filósofo murió el 3 de Enero, y no el 4, como señalan Barlow, Muñoz-Alonso y otros autores consultados. Creemos que el dato de Gouhier es más fiable, por figurar en la edición francesa citada (*cf.* p. VII de la '*Introduction*' y en la '*Chronologie des Œuvres*' que le sigue) y, por tanto, ser una información más "de primera mano". *A fortiori*, estimamos que el testimonio de Chevalier posee en este punto un valor indiscutible (*cf.* p. 387 de las *Conversaciones con Bergson*).

[286] Emmanuel Mounier, *Mounier et sa génération*, recopilación de textos publicados por Paulette Mounier-Leclercq, Le Seuil, Paris, 1959, p. 279 (citado por M. Barlow, *op. cit.*, p. 138).

encore devant un grand mystère"[287]. Su conclusión es que la vocación profunda de Bergson fue doble: "à la fois positive et mystique"[288].

Guitton también se preguntaba hasta qué punto puede hablarse de una "conversión" en la vida de Bergson (sabemos que éste negaba precisamente haber experimentado una conversión en el sentido de una iluminación repentina). Sin embargo, según cabe deducir del texto de Guitton, éste casi parece "enmendar" a Bergson de algún modo: "Tout cela me portait à penser que Bergson avait connu, au milieu de ses jours, une *soudaine mutation de ses croyances*, ce qu'il appelle dans *les Deux Sources* un «saut brusque» et non un «acheminement graduel»; qu'il avait vu soudain paraître en lui un univers de pensée neuf, *comme certains convertis*"[289]. Ahora bien, Guitton se siente obligado a añadir que no sabe exactamente cuándo sucedió ese "salto brusco": "Mais nulle indication ne permet de dater dans sa vie la surgie de cette vocation seconde à l'intérieur de la vocation première. Si l'on me forçait à préciser, je dirais: vers 1920, après la première guerre et quand la souffrance s'installa dans son corps"[290]. Así pues, en Bergson ya existía una clara tendencia o vocación que podríamos llamar "científica" o "positiva" (entendiendo a la filosofía así, como él mismo defendía) y, al intentar profundizar con ella en toda la realidad, surgió o se desarrolló una vocación "religiosa" o "mística". Guitton confiaba en que un día se pudiese decir de Bergson "qu'il a appliqué un esprit scientifique et critique à la solution de plusieurs problèmes posés par la philosophie et la religion. De ce point de vue Bergson continuerait aussi la voie que Pascal avait ouverte"[291].

En el siguiente capítulo desarrollaremos los orígenes y las fuentes del espiritualismo bergsoniano, que culmina en *Les Deux sources*.

[287] J. Guitton, *op. cit.*, p. 195.
[288] *Ibíd.*, p. 257.
[289] *Ibíd.*, p. 161. Cursivas nuestras.
[290] *Ibíd.*
[291] *Ibíd.*, p. 219.

CAPÍTULO II

LAS FUENTES DEL ESPIRITUALISMO BERGSONIANO

I. INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos adentramos en la exposición de las fuentes filosóficas de Bergson, es decir, en la consideración de los autores y de las corrientes de pensamiento que más influyeron en el surgimiento y desarrollo de su propia filosofía. En concreto, nos centramos en el llamado "*espiritualismo bergsoniano*" en el contexto de su época. La cuestión resulta mucho más interesante, en nuestra opinión, si consideramos que Henri Hude -en su estudio sobre Bergson- mantiene la **hipótesis** de que éste **fue espiritualista desde el principio**, y lo fue incluso **en el sentido cristiano**: "Ce qui ressort le plus manifestement de la lecture des *Cours*, c'est que Bergson a toujours été spiritualiste, et d'un spiritualisme théiste et créationniste au sens chrétien du mot"[1]. Hude dedica los dos volúmenes de su obra a defender esta hipótesis. Está convencido de que, con la ayuda de los *Cursos* que dio Bergson (editados por el mismo Hude), es posible reconstruir con una gran exactitud la trayectoria intelectual del filósofo. Por tanto, más que ocuparse de las convicciones religiosas de Bergson[2], Hude quiere insistir más bien en la significación totalmente judeocristiana de su metafísica de la creación, que ha sido muy poco conocida.

Hude afirma que su investigación le permite identificar con gran certeza las auténticas fuentes del bergsonismo. Destaca el papel muy significativo jugado en la constitución de dicha filosofía por los profesores de Bergson en el Liceo y en la Escuela Normal Superior, "spécialement par Léon Ollé-Laprune"[3]. Por eso, juzgamos

[1] Henri Hude, *Bergson I*, Éditions Universitaires, Paris, 1989, p. 13.

[2] En referencia a dichas convicciones de sus últimos años, Hude precisa que "on a exagéré le catholicisme de Bergson" (*ibíd.*).

[3] *Ibíd*., p. 14.

pertinente una comprensión de las relaciones entre Bergson y ellos. Mediante este análisis intentamos alcanzar algunas conclusiones importantes.

II. APROXIMACIÓN AL ESPIRITUALISMO

En primer lugar, nos parece necesario precisar qué se entiende por "espiritualismo". Por supuesto, este término no puede confundirse con el espiritismo; ni tampoco con la práctica de una vida espiritual de índole evasiva y desencarnada, poco relacionada con la realidad circundante. No es fácil proporcionar una definición positiva y precisa de dicho término. Victor Cousin lo utilizaba para referirse a su propio eclecticismo. Por su parte, Maurice Blondel pensaba que tal denominación debería desecharse, ya que estaba tan desacreditada como el mismo eclecticismo. Sin embargo, aún se sigue llamando a veces a la filosofía cousiniana "espiritualismo ecléctico" o "eclecticismo espiritualista". Ciertamente, si por "espiritualismo" entendemos un rechazo del materialismo y del determinismo y una afirmación de la prioridad ontológica del espíritu sobre la materia, no cabe duda de que la filosofía de Cousin puede ser denominada de ese modo. Pero si consideramos el término en ese sentido amplio, entonces sirve para designar todas las filosofías teístas y las diversas formas del idealismo absoluto. En tal caso, no nos estaríamos refiriendo específicamente a la moderna filosofía francesa, sino que podríamos tildar de espiritualistas a pensamientos tan dispares entre sí como los de Sto. Tomás de Aquino, Descartes, Berkeley, Schelling y Hegel, entre otros[4].

Por tanto, conviene no insistir en el intento de proporcionar una definición precisa de "espiritualismo". Sería mejor señalar que, en nuestro contexto, el término indica la corriente de pensamiento que reconoce su origen en Maine de Biran y, pasando por Ravaisson, Lachelier, Fouillée y otros, desemboca en Bergson. De este modo, el espiritualismo es el movimiento marcado por la insistencia de Maine de Biran en la espontaneidad de la voluntad y por su reflexión sobre la actividad del espíritu humano. Desde esta clave, el espiritualismo pretende profundizar en la naturaleza de la realidad, de modo que se convierte en un movimiento opuesto al materialismo y al determinismo de algunos pensadores ilustrados, y constituye un retorno a antiguas tradiciones de la filosofía francesa. Desde esta óptica, el

[4] Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía*, vol. IX, Ariel, Barcelona, [2] 1989, p. 158.

pensamiento de Cousin puede considerarse espiritualista, en la medida en que ha sido estimulado por el de Maine de Biran o por ideas parecidas a las de éste. Ahora bien, dado que el movimiento espiritualista continuó resaltando -en la línea del enfoque psicológico auspiciado por de Biran- la espontaneidad y la libertad de la voluntad, llegó a adoptar la forma de una general filosofía de la vida. Es cierto que Bergson se movió en este ámbito, y que supo reconocer su deuda para con de Biran y Ravaisson. Sin embargo, se puede argumentar que, en algunos aspectos, Blondel se sitúa más cerca que Bergson de Maine de Biran (a pesar de que el mismo Blondel optara por desechar el término "espiritualismo")[5].

Acudiendo a un reciente estudio de Jean Lefranc sobre la filosofía francesa del siglo XIX, leemos lo siguiente: "Il est préférable de réserver la dénomination de spiritualistes aux auteurs qui se sont ouvertement opposés à l'idéologie ou du moins ont voulu la dépasser, tels Royer-Collard, Maine de Biran ou Victor Cousin sous l'Empire et la Restauration"[6]. Dado que Lefranc alude a la '*idéologie*', es necesario comentar los aspectos fundamentales de este movimiento para lograr una mejor comprensión del espiritualismo. Mencionamos también a los principales autores vinculados a la 'ideología' (los llamados '*idéologues*', es decir, 'ideólogos').

III. LA 'IDEOLOGÍA'

Los ideólogos fueron los herederos directos del espíritu ilustrado y, en particular, de la influencia de Condillac (1715-1780), situado en una línea sensualista. El término 'ideología' fue introducido por Destutt de Tracy (1754-1836) a finales del siglo XVIII para designar una ciencia de las ideas o percepciones que aceptaba como punto de partida las investigaciones de Locke (1632-1704) y sobre todo las de Condillac; además, se refería también a la fisiología del sistema nervioso planteada por Cabanis (1757-1806). De Tracy empleaba el vocablo citado en un sentido muy diferente al que suele tener hoy. Así, la ideología es el conocimiento de cómo se forman las ideas a partir de las cuatro facultades básicas del pensamiento: sensibilidad, memoria, juicio y voluntad. La combinación de estas facultades produce ideas compuestas, sobre las que surgen la gramática y la lógica, al igual que la moral

[5] *Ibíd.*, p. 159.
[6] Jean Lefranc, *La philosophie en France au XIX^e^*, P.U.F., Paris, 1998, p. 23.

o doctrina de la voluntad[7]. Los ideólogos defendían una gnoseología sensualista, base común de sus investigaciones. Rechazaban las grandes teorías de sus predecesores ilustrados, porque las consideraban de alguna manera como invenciones sugerentes, pero no probadas por la experiencia, ni avaladas por el cálculo riguroso y por el razonamiento. En este sentido, los ideólogos mantenían una posición antimetafísica, ya que buscaban una verificación empírica de los hechos, alejada de puntos de vista que ellos estimaban ya desacreditados[8].

Aunque Condillac influyó en los ideólogos, el mismo de Tracy rechazaba su análisis reduccionista. Condillac había pretendido probar que todas las operaciones mentales podían explicarse como 'sensaciones transformadas'. Radicalizaba así el empirismo lockeano al reducir dichas operaciones a sensaciones elementales, y al defender que nuestras facultades pueden ser reconstruidas desde la mera sensación. Esto suponía un rechazo total del innatismo. En cambio, de Tracy estimaba que esta postura era un proceso artificial de análisis y reconstrucción, que no obedecía a lo que cabría definir como la fenomenología de la conciencia. De Tracy intentaba sobre todo descubrir las facultades humanas esenciales conforme aparecían ante la observación directa y concreta. Había concluido que, si la psicología de Condillac -que sólo atendía a la receptividad- fuese verdadera, entonces nunca podríamos saber si existe un mundo exterior a nosotros. Nos situaríamos ante el insoluble problema de Hume. Sin embargo, la base real de nuestro conocimiento del mundo exterior es nuestra actividad, nuestra acción voluntaria que se enfrenta con algunas resistencias.

Según esto, los ideólogos ponían a menudo en cuestión a Condillac[9]. Además, se produjo una evolución dentro de los mismos, que desembocó en Maine de Biran. Ellos le ayudaron a dejar atrás el empirismo de Locke y Condillac y le estimularon a emprender su propia trayectoria filosófica. Pero conviene recordar que la ideología se quedó en psicología, en tanto que no pudo o no quiso elaborar una analítica trascendental al estilo kantiano. Los ideólogos nunca lograron salir de la alternativa entre un innatismo metafísico y un empirismo psico-fisiológico. De aquí surgió bien

[7] Lamberto Boni (red. y coord. de la ed. original italiana), *Enciclopedia de la Filosofia*, Ediciones B, Barcelona, 1992, p. 468ss.

[8] J. Lefranc, *op. cit.*, p. 8.

[9] *Ibíd.*, p. 12: "(…) Destutt de Tracy, Laromiguière, Degérando. (…). Tous rejettent vivement les idées innées, tous adoptent la méthode d'analyse, mais les Œuvres de Condillac ne constituent pour eux qu'une proposition de recherches qu'ils mènent en toute indépendance. L'idéologie pourrait se définir moins comme un condillacisme, qu'une discussion permanente du condillacisme".

pronto un corte entre una ideología fisiológica, de índole materialista (Cabanis), y una ideología llamada "espiritualista", representada por Laromiguière (1756-1837).

Éste inicia una primera reacción contra el sensualismo. Lo admite, pero con modificaciones. No acepta la pasividad como carácter básico y único de la vida del alma. Así, primero nuestra alma recibe la sensación (momento pasivo), pero luego reacciona con la atención (momento activo). Hay, pues, una actividad del yo, pero Laromiguière no la considera creadora, sino meramente reactiva, gracias al '*sentimiento*'[10]. Por su distanciamiento respecto a la filosofía condillaciana, Lefranc lo considera "l'initiateur du spiritualisme français du XIX^{e} siècle"[11].

Por otra parte, Degérando (1772-1842) sigue siendo sensualista, pero entiende que la aportación del idealismo alemán pone en crisis dicho sensualismo. Por eso, va a postular una nueva filosofía, que llamaría '*filosofía de la experiencia*'. Señala que todas las actividades mentales se derivan de las sensaciones, pero resalta la atención, la percepción y, sobre todo, el sentimiento de la '*resistencia*'. Éste permite descubrir una realidad distinta al yo, por la cual este último se encuentra con aquélla. Es evidente la existencia de una dualidad irreductible. Al final de su *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* (1804), Degérando propone una filosofía conciliadora (frente a las antinomias), fundada en la experiencia[12]. Ésta no se reduce a la mera sensación. En síntesis, este autor procura unir el racionalismo y el empirismo, salvando lo correcto de ambos métodos. Busca restablecer la integridad del fenómeno de la conciencia, que el idealismo y el materialismo habían seccionado, quedándose cada uno sólo con una parte. Así, Degérando se aleja aún más que Laromiguière del sensualismo. Pero inicia una tendencia ecléctica, que culminaría en Cousin[13]. Ahora bien, según Lefranc, no podemos considerar ecléctico como tal a Degérando, sino como un ideólogo que no descubre incompatibilidad entre la ideología y el cristianismo[14]. Veremos que el elemento religioso va a ser importante en el desarrollo del espiritualismo.

---

[10] Julián Marías, *Biografía de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 242s.

[11] J. Lefranc, *op. cit.*, p. 22.

[12] Dicha filosofía considera a la vez "un état de dépendance et une source de puissance, (…); elle retrouve sur une ligne parallèle, dans un ordre également primitif de connaissances, la connaissance du *moi*, celle de *quelque chose hors du moi*, qui s'éclairent l'une l'autre par leur simultanéité même et leur contraste" (*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, vol. III, Henrichs, Paris, p. 568, cursivas del autor).

[13] J. Marías, *op. cit.*, pp. 243-245. Marías señala que dicha tendencia no permitiría abordar correctamente los problemas.

[14] J. Lefranc, *op. cit.*, p. 20. Degérando -frente a otros ideólogos- era un católico convencido.

De todos modos, según Julián Marías, habrá que esperar a Maine de Biran para que alcance "alguna consistencia esta vacilante adivinación de esa extraña realidad que es nuestra propia vida"[15]. Pero de Biran estuvo vinculado a la ideología al menos hasta su primera obra publicada (*Mémoire sur la habitude*, de 1802). Sus amigos Destutt de Tracy y Degérando le reconocían como de su grupo. Fue después de 1803 -año en que renunció a imprimir la *Mémoire sur la décomposition de la pensée*- cuando comenzaría la elaboración de una obra original.

IV. EL ESPIRITUALISMO FRANCÉS: MAINE DE BIRAN

El espiritualismo es definido en el *Vocabulaire philosophique* de André Lalande como "toute doctrine qui reconnaît l'indépendence et la primauté de l'esprit, c'est-à-dire, de la pensée consciente"[16]. Lefranc expone tres características de su aparición y desarrollo en Francia en el siglo XIX, de las que nos interesan dos. En primer lugar, el espiritualismo es una reflexión sobre la diferencia fundamental entre la actividad y la pasividad. Ya sabemos que los ideólogos más lúcidos concedían cada vez más la primacía a la atención y la iniciativa voluntaria. Esto no significa que el espiritualismo equivalga a un idealismo, sino que es precisamente contra la interpretación idealista del condillacismo como se constituye el espiritualismo. En segundo lugar, esta filosofía conlleva la libre iniciativa del espíritu, que se independiza del determinismo físico. Acepta la **existencia del alma** como causa, si es que no llega a hacerlo como substancia. Los espiritualistas son, al menos, deístas, pues admiten la **inmortalidad del alma y la existencia de Dios**. Se les puede considerar cristianos, pero precisando que serlo no implicaba para ellos, de ningún modo, una adhesión necesaria a los dogmas de la Iglesia Católica. Esto significa que no es lícito identificar entre sí espiritualismo, idealismo y catolicismo. De hecho, el espiritualismo que reivindica el eclecticismo cousiniano sufriría las más duras críticas de los medios católicos[17].

Dentro del espiritualismo francés, destaca Maine de Biran (1766-1824). Se inspiró en diversas fuentes, entre las que figuran los ideólogos. Él lo sabía, y durante

[15] J. Marías, *op. cit.*, p. 246.
[16] J. Lefranc, *op. cit.*, p. 23.
[17] *Ibíd.*, pp. 23s.

algunos años defendió en cierto modo lo que calificaba como la prudencia del eclecticismo. Este movimiento se desarrolló en Francia durante la primera mitad del siglo XIX, y su importancia se debe sobre todo a Royer-Collard y a Cousin. De Biran era amigo del primero, y el segundo publicó una edición de sus obras. Nos referiremos a Cousin posteriormente, pero ahora aludimos con brevedad al sentido y la importancia de la aportación filosófica de Royer-Collard (1763-1845).

Este autor reacciona contra el escepticismo, ligado al idealismo que se había ido imponiendo desde Descartes a Condillac. Lo hace apoyándose en la obra del escocés Thomas Reid. Quiere mostrar que la existencia del mundo exterior es tan cierta como la nuestra, y que en nuestra experiencia interna encontramos las ideas de substancia, de causalidad y de duración. Al pensar que la filosofía del espíritu humano es una ciencia de hechos no menos que las ciencias naturales, Royer-Collard rompe completamente con los presupuestos de la ideología. Lucha así contra sus consecuencias negativas para la sociedad y la religión[18]. Años más tarde, Ravaisson destacaría que Royer-Collard puso fin al dominio omnímodo de la ideología derivada de las primeras teorías condillacianas. De esa enseñanza de Royer-Collard en París provino la doctrina que luego dominaría en toda Francia: el eclecticismo de Victor Cousin. Éste ocupó la cátedra de aquél a su muerte[19].

Por otra parte, centrándonos ya en Maine de Biran, comprobamos su gran importancia en la historia de la filosofía al leer algunas referencias sobre él. Se suele decir que influyó, por medio de otros autores, en Bergson. Veremos que cabe hablar de un parentesco entre ambos pensadores, pero también de importantes divergencias. Bergson escribió sobre él lo siguiente: "Dès le début du siècle [se trata del XIX], la France eut un gran métaphysicien, le plus grand qu'elle eût produit depuis Descartes et Malebranche: Maine de Biran"[20]. Bergson admitía que, aunque el sistema biraniano fue poco apreciado en vida de su autor, después había ejercido una influencia

[18] *Ibíd.*, p. 26. Lefranc señala aquí que estamos "à l'origine de toute une tradition française spiritualiste, puis réflexive et même phénoménologique, qui de Royer-Collard à Jouffroy, Lagneau et Merleau-Ponty va fonder la philosophie sur le probléme de la perception".

[19] Félix Ravaisson, *De l'habitude. La philosophie en France au XIX^e siècle*, Fayard, Paris, 1984, p. 69. Allí leemos que la teoría del conocimiento elaborada por Royer-Collard "avait pour objet principal de rétablir, contre le scepticisme auquel conduisait l'empirisme exclusif, les croyances que semble garantir le sens commun de l'humanité". En esta alusión al sentido común, se puede apreciar la enorme impronta que Th. Reid (1710-1796) -inspirador precisamente de la llamada escuela escocesa del *sentido común*- dejó en Royer-Collard.

[20] Henri Bergson, "La Philosophie française" (15 mai 1915-1933), en *íd.*, *Mélanges* (*op. cit.*), pp. 1170s. Citamos por el texto de 1933.

creciente. Él aceptaba ampliamente dicho influjo[21]. Por su parte, André Robinet señala que la obra biraniana expresa la "perpétuelle insoumission du philosophe"[22], la no aceptación de pensamientos previos considerados insostenibles o insuficientes. Para André Canivez, la originalidad de Maine de Biran estriba en haber impulsado la investigación filosófica a través de los recovecos de su propia individualidad psíquica y espiritual. Lo supo hacer de una manera tan insistente, que penetró en esferas de la humanidad hasta entonces desconocidas. Yendo más allá de lo psíquico, alcanzó lo metafísico, cuyas cuentas Condillac pretendía haber ajustado[23].

Maine de Biran no fue un filósofo profesional, ni tampoco un profesor. Su vocación era meditar en la soledad. Publicó pocos libros, y algunos de sus escritos son redacciones sobre temas que diversas instituciones sacaban a concurso. Descubría la plenitud y la multiplicidad de una vida auténtica buceando en el fondo de su vida interior, desde sus enfermedades, sus desolaciones y ternuras más insignificantes[24], o los problemas de sus tareas políticas y administrativas. Al final, terminaría comprobando que no estaba solo consigo mismo, pues la presencia de Dios irrumpía en el seno mismo de su interioridad. Se puede relacionar esta tendencia a la introspección con el carácter de Rousseau, que influyó mucho sobre él. Entre ambos pensadores existen similitudes y diferencias[25]. Así, p. ej., de Biran coincidía con Rousseau en la idea de que el sentimiento íntimo nos mueve a creer en Dios[26] y en la inmortalidad, pero rechazaba su propuesta de teología natural, puesto que, en aquellos años, de Biran sólo admitía el agnosticismo en el terreno del razonamiento.

El problema central de la reflexión biraniana fue el de la naturaleza, la fuerza y el origen de la voluntad. Su aportación central consiste en que no podemos pensar

---

[21] Hasta el punto de que Bergson escribe lo siguiente: "on peut se demander si la voie que ce philosophe a ouverte n'est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement" (*ibíd.*).

[22] André Robinet, *La philosophie française*, P.U.F., Paris, [5]1987, p. 92.

[23] Para Canivez, de Biran es "un espíritu de la misma raza que San Agustín, Pascal, Rousseau, Bergson. Por eso, hombres de un talante distinto al suyo, como H. Taine, no pueden apreciarlo" (Yvon Belaval [dir.], *Historia de la Filosofía*, vol. 8, Siglo XXI, México D.F. / Madrid, [5]1982, p. 100).

[24] En 1794 escribía: "Je ne crois pas qu'il existe d'homme peut-être, dont l'existence soit si variable que la mienne. J'attribue ces variations à mon tempérament déréglé, ou peut-être à la constitution de mon cerveau, dont les fibres molles et délicates sont susceptibles de prendre successivement toutes les modifications (…)" (Maine de Biran, *Œuvres Complètes*, accompagnées de notes et d'appendices par Pierre Tisserand, tome I, Slatkine Reprints, Genève – Paris, 1982 [réimp. de l'éd. de Paris, 1920-1949], p. 69).

[25] Señala que "Rousseau parle à mon coeur, mais quelquefois ses erreurs m'affligent" (*ibíd.*, p. 63). De Biran refuta el principio de una conciencia innata, establecida por el sentimiento (según Rousseau), pues todas nuestras ideas -también las del bien y del mal moral- son adquisiciones. No acepta que el ser humano sea esencialmente bueno (*cf. ibíd.*, pp. 184-186).

[26] En efecto, "le sens intime nous fait voir Dieu dans l'ordre de l'univers" (*ibíd.*, p. 12). "Si Dieu n'existe pas, tout n'est qu'illusion, que mensonge" (*ibíd.*, p. 11).

por separado el universo y el individuo; y en que es la acción muscular voluntaria la que capta tanto su unidad como su oposición. Ésta es la fuente de todo conocimiento de lo real y de sí mismo. De este modo, de Biran logró fundamentar la certeza más allá del puro sensualismo y del idealismo. Aunque su punto de partida fue la filosofía de Condillac y se consideró durante años como un ideólogo, sus descubrimientos sobrepasaron su método. Pero nunca pretendió abandonarlo, pues le garantizaba permanecer en contacto con la experiencia real, esto es, con la sensibilidad.

Maine de Biran cayó pronto en la cuenta del reduccionismo artificioso practicado por Condillac. Éste había pretendido condicionar nuestra vida psíquica a las sensaciones causadas desde el exterior, y reconstruir nuestras operaciones mentales a partir de ahí. Concebía así una psicología presuntamente científica desde un método cuasi matemático, pero ignoraba el hecho evidentísimo de que en el hombre hay muchas cosas inexplicables en función de elementos externos[27]. Por otro lado, de Biran simpatizaba bastante con el pensamiento de Bonnet (1720-1793), otro exponente de la psicología entonces en boga. Pero de Biran acabó considerándolo también como autor de una teoría insuficientemente basada en la evidencia empírica. Entre otras cosas, Bonnet no había observado nunca ni los movimientos cerebrales ni sus conexiones con las operaciones mentales.

De Biran prestó atención también a las aportaciones de Cabanis y de Destutt de Tracy. El primero había realizado algunas afirmaciones propias de un materialismo extremo (p. ej., la de que el cerebro segrega pensamiento lo mismo que el hígado segrega bilis). Caía en el reduccionismo, pues quería descubrir bases fisiológicas para todas nuestras operaciones mentales. Sin embargo, estudiaba con cuidado los datos empíricos disponibles, e intentaba explicar la actividad humana. Consideraba que ésta no podría comprenderse fácilmente desde el modelo de la "estatua" condillaciana, según el cual nuestra alma estaría desprovista por completo de facultades. En referencia a de Tracy, de Biran le agradecía que hubiera sido el primero en haber resaltado la importancia de nuestra facultad de movernos (la "motilidad"[28]). Pero le achacaba que no hubiera logrado extraer todas las consecuencias de su idea sobre

[27] En su introducción del tomo I, Tisserand lo refleja así: "Maine de Biran montrera qu'il [Condillac] a méconnu le rôle des sensations internes, et de la sensation musculaire, qui sont la source véritable des deux sortes de facultés qui composent notre pensée" (*ibíd.*, p. XVIII).

[28] De Biran lo resalta en *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*: "C'est *moi* qui meus, ou qui *veux* mouvoir, et c'est encore *moi* qui suis mu. Voilà bien les deux termes du rapport nécessaires pour fonder ce premier jugement simple de personalité: *je suis*" (*ibíd.*, II, p. 22). Cursivas del autor.

dicha capacidad humana. Por tanto, a pesar de las mejoras que los distintos ideólogos habían introducido en el condillacismo, de Biran estaba convencido de que eran insuficientes. Hacía falta algo más: una "fenomenología de la conciencia", es decir, del yo que se experimenta a sí mismo en sus operaciones.

Con esta afirmación, de Biran no pretendía recuperar la idea del yo como la sustancia pensante cartesiana, sino recalcar el **esfuerzo muscular**, **voluntario**, como el hecho primitivo. La sensación no puede ser el hecho primitivo, pues ni siquiera es un hecho. Para que éste surja, es necesaria una concurrencia de la impresión sensorial con el yo. La conciencia implica una irreductible dualidad, una coexistencia. Ésta tiene lugar en un ámbito previo, donde el sujeto se encuentra con el objeto conocido[29]. El yo es una fuerza actuante, que sólo existe al realizarse sobre un término que es **resistencia** o inercia. La consecuencia es fundamental: **yo no soy una cosa**[30]. Por esta razón, el ser humano -a diferencia del animal- no sólo es capaz de reaccionar, sino también de iniciar actos libres, propios de una vida personal.

Así pues, la metafísica biraniana muestra la existencia del sujeto como un yo activo, consciente de sí como causa. Según esta concepción, la filosofía no nos permite conocer el alma como si fuera una substancia "absoluta", existente aparte de su aparecer en la conciencia. Ahora bien, si por metafísica entendemos la ciencia de los "fenómenos internos" o la ciencia de los datos primitivos del sentido íntimo ('*sens intime*'), entonces no sólo es posible sino necesaria[31]. Lo cierto es que de Biran no quiere concluir en abstracciones, como otros pensadores habían hecho[32].

Nuestro autor piensa que, si la existencia del yo como causa activa se intuye inmediatamente, entonces esta causa persiste (al menos virtualmente), aun cuando no se tenga conciencia actual de su eficiencia causal en el esfuerzo voluntario. Esto permite concebir dicha causa como una substancia, entendida como fuerza activa y no como sustrato inerte. De Biran afirma que tendemos por naturaleza a creer en la existencia metafenoménica o nouménica del yo como impulso sustancial continuo, existente aparte de la apercepción actual. Así pues, mientras que lo fenoménico es

[29] En el Essai sur les fondements de la psichologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature, de Biran afirma esta dualidad: saber es saberme con el objeto (cf. *ibíd.*, VIII-IX, pp. 19s).

[30] En efecto, "le sujet métaphysique (...) ne peut être conçu comme une chose" (*ibíd.*, p. 127*n*).

[31] *Cf. ibíd.*, pp. 270 y 335.

[32] En efecto, Robinet apunta que "(…) ce «je» ne peut être pris ni pour une «chose» pensante, ni pour une sensation pure. Descartes a détourné le cogito de sa signification existentielle. Condillac, isolant la sensation comme élément composant, n'a pu que constituer une conscience sans expérience. Tous deux ont cédé aux sortilèges de l'abstraction" (A. Robinet, *op. cit.*, p. 93).

objeto de **intuición**, lo nouménico es objeto de **creencia**. El yo de la conciencia se manifiesta como un fenómeno de un alma nouménica o sustancial.

De Biran pensaba que esa creencia es el resultado de un movimiento espontáneo de la mente, más que de una inferencia deliberada. En efecto, en su obra *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, leemos que el espíritu humano aspira siempre a lo absoluto y a lo incondicional. La metafísica parece exceder ahora los límites de una investigación de los hechos primitivos -o datos de la intuición o sentido íntimo- y abarcar también la reflexión sobre las condiciones metafenoménicas de esos hechos[33]. En este aspecto, de Biran tuvo que inspirarse -más que en los inicios de su filosofía- en las reflexiones de Descartes, Leibniz y Kant.

Concretamente, Kant había distinguido entre el yo de la apercepción (el ego fenoménico que existe para sí mismo), y el nouménico (principio sustancial). En este punto, la posición de Maine de Biran no coincide totalmente con la kantiana. Así, mientras que Kant equiparaba el libre agente -exigido para la acción moral- con el yo nouménico, de Biran consideraba la libertad como un dato inmediato de la conciencia (por hablar en lenguaje bergsoniano), e identificaba el libre agente causal con el yo fenoménico. Sin embargo, esto no obsta para que de Biran observe cierta similitud entre su concepto del alma permanente como objeto creíble -más que cognoscible- y la idea kantiana del yo nouménico[34].

A pesar de que de Biran se dejó influir por Kant, no es correcto sentenciar que fue el "Kant francés", sino que "sería más lúcido afirmar que es un anti-Kant"[35]. Esta misma idea la expresaba Bergson en su estudio sobre la filosofía francesa[36]. Bergson destacaba que de Biran no se limitó a postular un "absoluto" existente con independencia de la conciencia actual, de manera que acerca de él no se pudiera sostener sino que existe o que se cree que existe. En este aspecto, de Biran se inspiró en Leibniz, que había deseado superar el dualismo cartesiano mediante las nociones de fuerza y de finalidad. Esta fuerza se convirtió en la psicología biraniana en ese

[33] *Cf.* M. de Biran, *ibíd.*, X, p. 95, *n*. 1.

[34] Afirma que "notre faculté de croire est liée par sa nature à *l'absolu*" y que "le relatif suppose un absolu préexistant" (*ibíd.*, p. 124; cursiva del autor). No tenemos un conocimiento positivo o una idea clara de este absoluto. Pero no podemos dejar de "croire qu'il est, ou de l'admettre comme donnée première inséparable de notre esprit, préexistante à toute *connaissance*" (*ibíd.*).

[35] Y. Belaval (dir.), *op. cit.*, p. 103.

[36] Bergson escribe: "A l'opposé de Kant (…), Maine de Biran a jugé que l'esprit humain était capable, au moins sur un point, d'attendre l'absolu et d'en faire l'objet de ses spéculations. Il a montré que la connaissance de l'effort est une connaissance privilégiée, qui dépasse le pur «phénomène» et qui atteint la réalité «en soi» -cette réalité que Kant déclarait inaccessible à nos spéculations" (*Mélanges*, p. 1171).

esfuerzo voluntario ya citado, que le parecía ser el mejor testimonio de la realidad del yo como potencia espontánea y libre[37]. Así, incluía el concepto de alma substancial en el campo de la metafísica con todos los derechos. Kant se había equivocado al sostener que las cosas en sí son incognoscibles por el entendimiento[38].

El acto voluntario, que se revela en la experiencia cotidiana, surge de la aplicación a lo sensible de una fuerza hipersensible ('*force hyperorganique*'). Esta fuerza nos permite diferenciar la contracción animal y la motilidad voluntaria. No depende esencialmente del cuerpo, aunque es inseparable de él; tampoco depende del entorno, sino de la capacidad de acción y de reacción del yo. Es así como accedemos a la libertad, desde una voluntad que se manifiesta libre. Pero no es todopoderosa, pues está limitada por el mundo circundante y por nuestro propio cuerpo.

En todos estos descubrimientos, de Biran profesa atenerse a los hechos y no a meros razonamientos. Comprende el yo como '**cuerpo subjetivo**', inmediatamente presente a sí mismo y, al mismo tiempo, capacitado para sobrepasar el cuerpo mediante esa fuerza hiperorgánica. Así, de Biran inaugura una nueva reflexión sobre el sujeto, que se aleja tanto de Kant como de Descartes, y que es una filosofía del cuerpo muy original[39]. En este sentido, el filósofo Michel Henry escribe que la teoría del cuerpo subjetivo implica un rechazo de la distinción tradicional del cuerpo y del alma, con las obligadas consecuencias que esto conlleva[40].

Por otro lado, de Biran cree en el yo como una fuerza independiente de las impresiones y de las acciones contingentes. Tenemos una aprehensión inmediata de esa fuerza. Es preciso vislumbrar la causalidad y la sustancialidad del yo detrás de la experiencia que se tiene del mismo. Sin embargo, no cabe ni deducirlas ni intuirlas como tal, puesto que no podemos situarnos en el lugar de Dios. Así pues, aunque el nivel metafísico no es directamente asequible a nuestra existencia, está en su continuación. Esta referencia permanente a la experiencia interna puede resultar poco aceptable, pero -señala Canivez- ha de ser así en una filosofía de lo inmediato, que se comprueba continuamente sin poder nunca justificarse. No es fácil hermanar la descripción de lo objetivo (orden fisiológico) y la experiencia interna (orden íntimo).

---

[37] F.-L. Mueller, *Historia de la psicología desde la Antigüedad hasta nuestros* días, F.C.E., México D.F. - Madrid, ^{2}1976 (1ª reimp.), p. 302.

[38] "C'est donc a tort que Kant refuse à l'entendement le pouvoir de concevoir quelque chose au delà des objets *sensibles*, (…)" (M. de Biran, *ibíd.*, XI [*Études d'histoire de la philosophie*], p. 284).

[39] J. Lefranc, *op. cit.*, p. 29.

[40] Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, P.U.F., Paris, ^{2}1987, p. 307.

De Biran es aquí el precursor de posteriores investigaciones, "un fructífero sembrador de ideas"[41]. Bergson confirmaría esta aspiración metafísica creciente, de la que también participaría: "il [M. de Biran] a conçu l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure"[42].

Esa prolongación metafísica de la introspección condujo a de Biran a relacionar todo con Dios. La hondura religiosa de su filosofía se incrementó en sus últimos años. Pero al principio -defendiendo el escepticismo de Pierre Bayle- pensaba que no es necesario creer en Dios para vivir moralmente, pues el hombre tiene en sí la fuerza necesaria para actuar de forma correcta[43]. Se dejó influir también por el estoicismo. De Biran buscaba conectar estas ideas éticas con su psicología. Así, la razón debe regir los impulsos de los sentidos, con el fin de alcanzar la felicidad[44]. En las relaciones del individuo con la sociedad, interviene el sentimiento de deber como esa coerción social ineludible. Bergson retomaría esta interpretación del sentimiento de obligación como presión social en su descripción de la "moral cerrada".

Sin embargo, de Biran fue tomando conciencia de las limitaciones de la razón y la voluntad humanas por sí solas. Comprendió que la razón es incapaz de aportar a la voluntad los motivos o principios de la acción. Por tanto, tales principios deben surgir de una fuente superior. Esta dimensión es la **vida del espíritu**, caracterizada por el amor que el Espíritu divino comunica. Así pues, de Biran diferencia tres niveles de la vida humana: el del hombre como animal o ser sensitivo; el de la vida del hombre como tal (en calidad de sujeto consciente, pensante y libre), y el de la vida espiritual.

Para empezar, de Biran considera que el hombre puede abandonarse a todos los impulsos carnales, propios de su naturaleza animal. Cae así en la pasividad. Por el contrario, puede tratar de mantener el nivel donde ejercita todas las facultades de su naturaleza humana y donde desarrolla su energía moral (contra los apetitos

---

[41] Así opina A. Canivez en Y. Belaval (dir.), *op. cit.*, p. 108.

[42] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1171. Según Bergson, se trata de una visión genial, de la que de Biran extrajo sus consecuencias sin entretenerse en juegos dialécticos, ni construir un sistema (*ibíd.*).

[43] En "Reflexions sur l'athéisme" (1792), escribía: "Je suis bien convaincu qu'il existe une Intelligence, qui gouverne le monde, mais je puis affirmer, dans toute la sincerité de mon coeur, qu'il ne m'arrive jamais de songer à Dieu, lorsque je fais le bien et que je déteste le vice" (M. de Biran, *Journal intime*, avant-propos, etc. par A. de Lavalette M., Paris, Les Petits Fils de Plon et Nourrit, vol. I, 1927, p. 7). En aquella época, de Biran consideraba natural querer lo bello y odiar el vicio.

[44] "La raison seule (indépendamment de l'existence de Dieu), se basant sur la différence essentielle des actions humaines, (…), a tout ce qu'il faut pour porter au bien et écarter du mal l'homme que le raisonnement a pu éclairer sur sa nature, (…), sans que ses forces lui aient permis de s'élever jusqu'à l'idée de la suprême Intelligence" (*ibíd.*, p. 8). Esta idea le parece sublime, pero muy oscura.

desenfrenados de su animalidad). En tercer lugar, el hombre puede también elevarse al nivel de la "absorción en Dios", donde Dios es para él todo en todas las cosas. De este modo, el estrato de la existencia personal está entre el de la pasividad que se abandona al impulso sensorial, y el de la pasividad que implica la vida bajo el influjo de Dios. Ahora bien, el segundo nivel -el de la existencia personal- está ordenado al tercero, a la divinización del ser humano[45].

Este nuevo posicionamiento de Maine de Biran, más abierto a la trascendencia divina, difiere sensiblemente de los primeros desarrollos de su filosofía. No cabe duda de que introdujo cambios en la misma. Pero eso no significó un rechazo de sus teorías psicológicas anteriores, sino una añadidura[46]. En efecto, así como hay una pasividad que es condición para la vida consciente, así también hay una receptividad por encima de ese nivel personal autosuficiente: una receptividad respecto a la influencia divina. Ésta se manifiesta en la experiencia mística[47] y en la atracción ejercida por los grandes ideales del bien y de la belleza.

Este cambio de perspectiva se debió a la situación personal de Maine de Biran. En efecto, a partir de 1815, sintió más agudamente la necesidad de remediar su propia inestabilidad. Recurrió a la lectura de autores religiosos y místicos y a la oración. Comprendió que la obligación moral consiste, en gran medida, en dominar la parte egoístamente voluntaria de nuestro yo, y aceptar la entrada de la pasividad en el alma. Cuando uno logra romper su egoísmo, surge el yo en su ultimidad, como un abismo en el que se precipita Dios. Es preciso morir a uno mismo y adoptar a Cristo como modelo. Así pues, vivir con el alma vuelta hacia Dios implica llevar una existencia más intensa que la propia de la sensibilidad, de la razón y de la voluntad humana. Se nota aquí la influencia del platonismo y de S. Agustín, Pascal y los místicos[48]. En todo caso, de Biran afirmaba mantenerse dentro de una "psicología experimental" en esta última etapa. Pretendía dar cabida a los efectos fenoménicos de la gracia divina.

---

[45] De Biran desarrolla esta teoría de los tres niveles en el *Journal*: p. ej., en las anotaciones de diciembre de 1818 (*cf.* II, 1931, p. 148) y de octubre de 1823 (*cf. ibíd.*, pp. 319ss). En esta última fecha, apenas algunos meses antes de su muerte, de Biran escribió en su *Journal* lo siguiente: "Dans les deux modes de vie extrêmes, l'un inférieur, l'autre supérieur, l'âme ne fait que pâtir, des choses corporelles et terrestres dans le premier cas, des choses divines dans le second" (*ibíd.*, p. 324).

[46] Henri Gouhier se ha ocupado de mostrar dichos cambios en *Les conversions de Maine de Biran*, donde describe también los elementos de continuidad en el pensamiento biraniano.

[47] De Biran alude a esta influencia divina en los *Nouveaux essais d'anthropologie*. Así, "le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élevation peuvent se lier à deux états de l'âme où elle perde également sa personnalité; mais dans l'un c'est pour se perdre en Dieu, dans l'autre c'est pour s'anéantir dans la créature" (*Œuvres*, XIV, pp. 369s).

[48] Y. Belaval (dir.), *op. cit.*, pp. 109s.

En ese sentido, esta filosofía puede presentar importantes dificultades, provenientes sobre todo de la significación atribuible a la experiencia mística y, en general, a las características de esa presencia divina en nosotros.

Al examinar esta apertura a la vida divina, diversos autores han considerado que de Biran se convirtió del estoicismo al platonismo, más que al cristianismo. Parece que, aunque experimentó la influencia de Kempis y Fénelon, fue mucho más atraído por la idea del Espíritu Santo que por la de Cristo como Hijo de Dios en un sentido único. Sin embargo, Xavier Tilliette matiza esta opinión (defendida por H. Gouhier) al destacar el papel fundamental de Jesucristo, el Verbo encarnado, en el pensamiento biraniano. Jesucristo es el Maestro exterior, y el Espíritu Santo -que no puede ser distinguido del yo- es el Maestro interior, de manera que el segundo lleva a cumplimiento lo que el primero ha preparado[49]. Así, cuando uno se deja llevar por Cristo, entra en la vida superior del amor, donde habita el Espíritu de Dios[50]. Cuando Cristo anuncia su inhabitación en las almas, habría que decir que se eclipsa ante el Espíritu Santo. Pero de Biran no se detiene en el Verbo interior, sino que contempla también al Dios encarnado y crucificado, que se convierte en arquetipo mediante su sacrificio[51]. En fin, según dicho autor, el cristianismo es la única religión que nos revela una tercera vida, superior a la de la sensibilidad y a la de la razón o la voluntad. Se puede concluir que el antiguo agnóstico murió como católico, aunque quizá el suyo fuera -o al menos lo pareciera- un cristianismo platonizante[52].

Sea como sea, lo cierto es que de Biran estimuló la corriente espiritualista que culminaría en Bergson. Las apologéticas que parten de la interioridad humana (Ollé-Laprune y Blondel) también son, en algún grado, deudoras de Maine de Biran. Pero ahora nos interesa constatar las similitudes y diferencias entre él y Bergson, es decir, calibrar el verdadero alcance de la influencia del primero sobre el segundo.

---

[49] Xavier Tilliette, *Le Christ des philosophes*, fasc. 3, Institut Catholique de Paris, Paris, 1978, p. 8. Al leer algunas expresiones suyas, debemos recordar que de Biran no buscaba disolver la realidad teológica, sino disponer de un lenguaje analógico; mejor aún, para él, "l'analyse psychologique a le même but que la parole de Dieu" (*cf. Œuvres*, XIV, p. 426 y XIII, pp. 117-120).

[50] Para de Biran, Jesucristo era el mismo Espíritu de Dios bajo una envoltura mortal. Al comunicarse a la humanidad y convertirse en su mediador, ha separado del mundo a quienes han recibido su espíritu (*cf.* X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, p. 8). Aunque estas -y otras- expresiones puedan sonar a platonismo, Tilliette defiende que de Biran afirmaba la Encarnación de Cristo sin ambages. En síntesis, recalca que los vestigios del platonismo desaparecieron en sus últimos escritos (*ibíd.*, pp. 8s).

[51] *Ibíd.*, pp. 12s. La psicología de Cristo -espejo del hombre espiritual- realza la psicología humana al incorporarse a ella. Maine de Biran superó así el estoicismo (*cf. Œuvres*, XIV, p. 384).

[52] F. Copleston, *op. cit.*, pp. 51s.

En primer lugar, nos fijamos en la aportación realizada por Arnold Reymond. Según este autor, se impone una comparación entre la evolución del pensamiento filosófico de Maine de Biran y de Bergson. Para empezar, hay una similitud de método, pues ambos sitúan en la introspección psicológica el punto de partida de sus reflexiones: de Biran en el '*hecho primitivo*' y Bergson en los '*datos inmediatos de la conciencia*'. Ya señalamos que Bergson estimaba a de Biran por haber sido el precursor de una metafísica basada sobre la psicología. A pesar de esta semejanza metodológica, los motivos que provocaron la reflexión metafísica son distintos. Así, de Biran trata de encontrar un punto de apoyo, a partir del cual pueda escapar a las fluctuaciones de una sensibilidad casi enfermiza. Y Bergson desea descubrir la verdadera naturaleza de la vida espiritual y restituirla en su integridad[53] (frente a las doctrinas de índole materialista). Reymond sostiene que, dejando aparte las diferencias existentes entre ambas construcciones filosóficas, en éstas se distinguen tres etapas similares en sus trazos fundamentales. Más que defender un riguroso paralelismo, Reymond trata de mostrar una convergencia de resultados.

En efecto, ambos pensadores partieron de unos datos sensualistas y, a través del análisis directo de ciertos hechos de conciencia, establecieron la actividad original del yo. Más tarde, buscando las condiciones últimas de la vida espiritual que funda esta originalidad, ambos las descubrieron en el cristianismo. Así, en *L'Évolution créatrice*, Bergson mantiene -al igual que de Biran- una distinción entre la vida animal y la espiritual. Por un lado, de Biran sostuvo la necesidad de un auxilio superior a la vida profunda del yo, y se abrió a la creencia en el Dios cristiano[54]. Por otro lado, Bergson consideró en *Les Deux sources* la posibilidad de exceder la moral cerrada y admitió que la esencia de la vida espiritual es la propia autosuperación hasta llegar a las más altas cotas místicas. Ambos pensadores coinciden, por tanto, en que es imposible comprender las máximas expresiones morales y espirituales de la humanidad a partir de meras convenciones y hábitos sociales conformistas. Es preciso contar de alguna manera con un don divino, con la Fuente del '*élan spirituel*'. *A fortiori*, dichas

[53] Arnold Reymond, "Henri Bergson et Maine de Biran", en A. Béguin et P. Thévenez, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, op. cit., pp. 249-251.

[54] Maine de Biran consideraba que la presencia del Espíritu Santo en nosotros es un auténtico hecho psicológico: "La communication intime de l'Esprit avec notre esprit propre, quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au dedans, est un véritable fait psychologique, et non pas de foi seulement" (*Journal intime*, 20 décembre 1823, en A. Reymond, *op. cit.*, pp. 254s).

expresiones aún serían menos comprensibles si nos situásemos simplemente en el nivel humano más sensitivo.

Tras esta aportación, nos fijamos en el estudio comparativo realizado por Henri Gouhier en 1947. En primer lugar, aporta las razones a favor de un "parentesco" ('*parenté*') entre Maine de Biran y Bergson. Entre ambos hay una "analogía de actitud", pues les anima el mismo sentido de la vida. De ahí su desconfianza de los "sistemas"[55] y su convicción de que la experiencia es el único modo de conocimiento. Ya sea la experiencia del yo en el esfuerzo voluntario, o ya sea la intuición de la duración, en ambos casos se trata de un "hecho de sentido íntimo". Sin duda, para ambos, los problemas clásicos de la filosofía permanecen insolubles si no son referidos a los datos inmediatos de la conciencia[56].

Las similitudes entre de Biran y Bergson afectan también al fondo de sus doctrinas. Los dos pensadores afirman la actividad motriz del alma sobre el cuerpo. El ser humano es un sujeto encarnado, 'in-corporado' (en el sentido de que el cuerpo se manifiesta junto con la conciencia cuando ésta es conciencia de un movimiento). Esta unión del cuerpo y del alma, defendida por ambos filósofos, no implica ningún monismo. Por el contrario, los dos rechazan el materialismo y el idealismo. Después de leer *Les Deux sources*, es posible acercar las últimas etapas de ambos itinerarios filosóficos: "Il y a analogie entre *l'intuition* de Bergson et la troisième vie de Biran, la vie divine; c'est la même extase où l'être, replacé dans l'élan créateur, coïncide avec sa raison d'être"[57]. Ninguno de los dos pensadores demuestra la existencia de Dios, pero ambos la muestran. En consecuencia, la teodicea ha de ser una reflexión sobre la experiencia mística. Ésta se convierte en un hecho cuyo valor metafísico puede ser establecido por una mente positiva y crítica.

Todo lo anterior permite comprender que de Biran y Bergson desempeñaran en su tiempo la misma misión crítica en el ámbito de la psicología. Ambos filósofos se niegan a considerar el sujeto como un agregado de fenómenos. Ellos fundamentan su

[55] Es preciso analizar en qué sentido se puede afirmar esto. De hecho, no todos los estudiosos de Bergson están dispuestos a aceptar que su filosofía no constituya un sistema. Así, H. Hude escribe: "L'antisystématisme bergsonien, autrement entendu, est une chimère" (en H. Hude, *op. cit.*, p. 13).

[56] Gouhier, retomando un análisis previo de Jean Laporte, escribe: "Le philosophe devient alors métaphysicien sans cesser d'être psychologue. La donnée immédiate de la conscience fait toucher l'absolu. Peu importe comment. Si différents que soient les itinéraires, l'attitude finale est la même" (Henri Gouhier, "Maine de Biran et Bergson", en *Les Études Bergsoniennes*, vol. I, Albin Michel, Paris, 1948, p. 133).

[57] Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac a Bergson*, Alcan, Paris, 1938, p. 397 (en H. Gouhier, *op. cit.*, p. 135). Cursiva del autor.

interioridad esencial, su unidad personal y su libertad. Así, se alejan a la vez del positivismo cientista y del idealismo kantiano, como ya hemos explicado. No resulta extraño entonces que Bergson se identificara con el '**realismo espiritualista**' forjado por Ravaisson y Lachelier, que se remite, en último término, a de Biran. Se trata de un espiritualismo experimental (contra los positivistas) y de un realismo crítico (frente a los criticistas)[58].

Una vez reconocidas estas semejanzas entre de Biran y Bergson, aún es lícito preguntarse con Gouhier si dicho parentesco es el resultado de una filiación; y también si es realmente tan próximo como parece. De hecho, Gouhier se esfuerza en mostrar el significado filosófico de sus divergencias, que no son pocas. Muestra una triple oposición entre ambos pensamientos. Así, de Biran desarrolla una *filosofía de la reflexión*, *del espíritu* y *religiosa*, mientras que Bergson construye una *filosofía de la intuición*, *de la naturaleza* y *de la religión*[59].

Centrándonos en la primera divergencia, es preciso reconocer que ni de Biran ni Bergson definieron intuición y reflexión como intrínsecamente opuestas. Gouhier destaca que la intuición, en *La Pensée et la mouvant*, se define como "vision directe de l'esprit par l'esprit"[60]. Se trata de una conciencia inmediata; de un conocimiento que implica un contacto, e incluso una coincidencia, con el objeto conocido. La intuición -ya abarque la mera introspección o ya alcance el ámbito místico- se sitúa siempre sobre el plano de los hechos. Sin embargo, la reflexión más bien sobrepasa ese plano[61]. Gouhier señala que el descubrimiento de la realidad a la que conducen el biranismo y el bergsonismo, coincide con el hallazgo de sus respectivos métodos. Éstos son distintos porque llevan a experiencias distintas. El hecho primitivo no es el mismo: para de Biran, el sentimiento del esfuerzo (hecho psico-fisiológico); para Bergson, la apercepción de la duración (hecho netamente psicológico).

A partir de este contraste, Gouhier precisa los rasgos de ambos hechos primitivos. Señala que el sentimiento del esfuerzo es un hecho banal, mientras que la intuición de la duración constituye una conquista de la filosofía, que permite recuperar una "conciencia inalterada". El yo del esfuerzo se distingue también del yo de la duración en que ésta -que es memoria- individualiza dicho yo por su historia.

[58] H. Gouhier, *op. cit.*, pp. 136s.
[59] *Ibíd.*, p. 153.
[60] H. Bergson, *Œuvres*, p. 1285.
[61] La reflexión "serait moins un fait saisi qu'un fait dépassé: elle réfléchirait ce qui justement est au delà de toute intuition" (H. Gouhier, *op. cit.*, p. 156).

Además, el sentimiento del esfuerzo nos muestra un yo comprometido en una relación, mientras que la intuición de la duración alcanza directamente el ser (pues durar es ser, y viceversa). Por tanto, las psicologías de Bergson y de Maine de Biran son independientes entre sí. Bergson realmente no debe nada a su predecesor[62].

Nos ocupamos ahora del segundo binomio de esa triple oposición anunciada: "filosofía del espíritu" (de Biran) *versus* "filosofía de la naturaleza" (Bergson). Gouhier admite que el orden de las obras bergsonianas nos induciría a negar tal oposición. En efecto, es posible concebir el bergsonismo como una filosofía del espíritu, que comienza por una psicología, continúa con una cosmología y culmina en una teología[63]. Pero también es lícito presentar otro orden, donde la filosofía de la naturaleza estaría al principio. De hecho, así aparece en la comprensión bergsoniana del mundo y así fue en las preocupaciones del filósofo. Desde esta óptica, el primer movimiento considerado es el del '*élan*', es decir, de la vida. Ésta es consciente, libre y creadora. Su ser es devenir y, por tanto, esa libertad, esa conciencia y esa potencia creadora están, de algún modo, contenidas en una energía cuyos "logros" y "fracasos" hacen del mundo una inmensa y única '*histoire naturelle*' (historia natural). El universo es el escenario de una lucha de la vida por realizarse como fuerza libre, consciente y creadora, frente a una materia que tiende a hacerla retroceder. Es en esta perspectiva donde surge y donde debe ser definida la humanidad. En ella la victoria de la vida es continua. Y esa gesta cósmica prosigue en cada individuo. Así, *Les Deux sources* sigue a *L'Évolution créatrice*, porque después de '*l'histoire naturelle*' del impulso vital viene su '*histoire humaine*' (historia humana)[64].

Gouhier recuerda que Bergson comenzó a filosofar tomando postura frente a una filosofía de la naturaleza, la de Spencer. En el capítulo anterior hablamos de la decepción que Bergson sintió ante un "evolucionismo sin evolución". De hecho, ésa no fue la preocupación inicial de Maine de Biran, que siempre se propuso descubrir el mundo interior. De Biran nunca pretendió desarrollar una ciencia que uniera la psicología y la cosmología, sino una que abarcara al ser humano todo entero (abierta

[62] *Ibíd.*, pp. 159s. Gouhier añade que "*L'Essai sur les données immédiates* ne prolonge pas *L'Essai sur les fondements de la psychologie*: le point de départ n'est pas le même". Aunque en ambos sistemas la psicología se amplía en la metafísica, el tránsito no se produce del mismo modo, porque el hecho psicológico que funda esa experiencia metafísica no coincide (p. 161).

[63] Gouhier así lo señala: "*Les deux sources* inaugurent une philosophie de l'esprit divin qui, rejaillissant sur celle de l'esprit humain, constitue un véritable traité de l'invention prise sous toutes ses formes, depuis «la fonction fabulatrice» jusqu'à «l'émotion créatrice»" (*ibíd.*, p. 162).

[64] En efecto, "après son cheminement à travers les espèces, son cheminement à travers les individus; après la création des créatures, la création des créateurs" (*ibíd.*, p. 163).

a la influencia del Espíritu en él). Bergson quiso reformular a Spencer, y de Biran a Condillac. Ambos buscaban reconducir las obras de aquellos que habían pretendido, sin éxito, presentar una ciencia positiva del espíritu. Sin embargo, no podemos continuar la analogía. El proyecto biraniano desemboca en una filosofía del espíritu, mientras que el bergsoniano lo hace en una filosofía de la naturaleza[65].

Por último, hablamos de la tercera gran diferencia entre de Biran y Bergson: "filosofía religiosa" *versus* "filosofía de la religión". Existen algunos elementos comunes: idéntica desconfianza de las teodiceas demostrativas, encuentro del mismo Dios creador y amoroso, etc. Pero sus respectivos itinerarios reflejan dos tipos bien diferentes de pensamiento religioso. Gouhier argumenta a favor de su tesis aportando tres características de la filosofía bergsoniana contrarias a otras tres del biranismo. El hilo argumental bergsoniano viene definido por la duración. Se trata de un espíritu que dura en un mundo que dura, creado por un Dios que dura. En primer lugar, es la misma intuición la que, por dilatación o intensificación, se sumerge en las profundidades de la duración y llega hasta su fuente. Esa intuición conduce al espíritu, luego a la vida que agita al espíritu y, en fin, a Dios, del que brota la vida.

En segundo lugar, se trata de la misma intuición, pero sólo hasta cierto punto, pues la última intensificación es un privilegio. La buena voluntad y el método no bastan para completar la unión del alma con Dios. De hecho, ni Bergson fue un místico, ni ninguna metafísica le enseñó cómo llegar a serlo. Así, la intuición de Bergson no se agota en sus propias intuiciones, sino que puede continuar más allá. Entonces acude a los "testigos" de Dios, a los místicos. Se embarca en una investigación para discernir los rasgos del místico auténtico, frente a los imitadores faltos de inspiración[66]. En tercer lugar, Bergson procura descifrar los testimonios a partir de su aparato conceptual previo, esto es, su filosofía de la naturaleza[67].

Regresando de nuevo al itinerario biraniano, que desemboca en la vida del espíritu, Gouhier apunta tres elementos contrarios a los anteriores. Para empezar, es cierto que de Biran orienta su filosofía en un sentido espiritualista. Sin embargo, aunque parezca paradójico, dicho espiritualismo constituye más un obstáculo que una invitación a la experiencia religiosa. En ella el individuo reza al Dios vivo. Procura

[65] *Ibíd.*, pp. 164-166.
[66] *Ibíd.*, pp. 167-169.
[67] Sobre este aspecto, Gouhier concluye en estos términos: "Après la chevauchée cosmique des espèces qui termine le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*, la procession mystique des *Deux sources*: (…). Le Christ conduit le cortège des héros de l'élan vital" (*ibíd.*, p. 169).

subordinar su propio yo, su voluntad, a la divina, dejándose "invadir" por Él[68]. La presencia divina provoca siempre una salida de sí mismo. También de Biran llegó a este descubrimiento. Por tanto, para conciliar esta presencia con su psicología, se vio obligado a afirmar un nuevo hecho primitivo: la pasividad del alma ante la gracia. En consecuencia, el biranismo requiere dos experiencias opuestas para completarse, mientras que el bergsonismo lo hace sin abandonar la experiencia inicial[69].

El segundo aspecto diferenciador es que el testimonio sobre el que descansa la teodicea biraniana es el suyo propio. Él tenía que discernir en sí mismo, no sin inquietud, entre una elevación procedente de lo alto y una cierta euforia natural. Sin embargo, Bergson estableció sus criterios comparando entre, p. ej., una santa Teresa de Jesús, por un lado, y los enfermos del hospital parisino de La Salpêtrière, por otro. Por último, en de Biran, la experiencia de la gracia divina está estrechamente ligada a la constatación del fracaso humano. Según Gouhier, desde el punto de vista bergsoniano, habría que situar la "mística" biraniana en una línea platónica. Supone la separación de la energía espiritual y de la fuerza vital[70].

Así pues, podemos concluir que la filosofía biraniana es religiosa, pues está vinculada por necesidad a un acto religioso personal. Por el contrario, el bergsonismo "ne nous ouvre pas le coeur d'Henri Bergson"[71]. Éste elabora una filosofía de la religión, y lo hace con la misma pretensión de objetividad que la filosofía de la ciencia. El sistema bergsoniano no se limita a meras vivencias subjetivas (como las contenidas en el diario íntimo biraniano), ni se deriva de ellas.

V. LA ESCUELA ECLÉCTICA: COUSIN, AUBÉ Y JOUFFROY

En este apartado estudiamos la relación entre los principales representantes del eclecticismo francés y Bergson. Se suele pensar que la influencia de los primeros sobre el segundo fue mínima. Pero esta opinión no es unánime. Así, tras revisar los

[68] Desde aquí puede comprenderse que "l'union mystique ne peut en aucune manière être une forme ou une transformation de cette aperception du «je veux» qui justement pose un sujet existant par son vouloir" (*ibíd.*, p. 170).

[69] En efecto, "l'intuition de la durée devient union mystique sans cesser d'être ce qu'elle est; l'aperception du *moi* actif ne deviendra jamais celle du *moi* anéanti par ravissement" (*ibíd.*, p. 171). Esto es, para llegar al éxtasis místico es preciso anonadar el propio yo.

[70] *Ibíd.*, pp. 172s.

[71] *Ibíd.*, p. 173.

tópicos admitidos al respecto, Hude los matiza. Le parece increíble que un pensador tan claramente espiritualista -desde el principio- como Bergson, haya podido escapar de la influencia de Victor Cousin (1792-1867)[72]. A su vez, está convencido de que Aubé y Jouffroy también dejaron su impronta, de algún modo, en Bergson.

Para empezar, los acontecimientos revolucionarios en la Francia de finales del siglo XVIII habían cuestionado y derribado muchas creencias previas. Cousin nació en medio de este mundo en ruinas y quiso reconstruirlo, contando con los materiales disponibles. Se puede afirmar entonces que el eclecticismo no es sólo el eco de una reacción espiritualista, a modo de un nuevo sistema. Es más bien un método, un arte de interpretación. No actúa mediante una dialéctica de sistemas contradictorios, sino mediante el descubrimiento progresivo de una completitud, de un equilibrio contra la pretensión inadecuada de cada principio a considerarse el único paradigma[73].

Cousin ordenaba los sistemas filosóficos conocidos -e incluso los futuros- en cuatro clases: sensualismo, idealismo, misticismo y escepticismo. Consideraba el idealismo como el más verdadero, sobre todo el enmarcado en los límites trazados por Reid y Stewart (los llamados "filósofos escoceses"). De hecho, el eclecticismo cousiniano se fue convirtiendo cada vez más en un pensamiento condicionado por las ideas de los escoceses y algunas de Maine de Biran y Ampère (1775-1836). Según Ravaisson, se trataba de un brillante desarrollo del semiespiritualismo inaugurado por Royer-Collard[74]. En último término, tendía claramente a reducirse a generalidades. Además, se mantenía apartado de los asuntos del alma. No debemos olvidar que ésta puede ser más portadora de revelación que la mera razón, que tanto valoraba Cousin más allá de la experiencia sensible. Curiosamente, aunque este autor recomendaba la conciliación entre la filosofía y la religión, muchas veces parecía dirigir a la segunda las mismas calificaciones desfavorables referidas al misticismo[75].

Así, el eclecticismo -a pesar de su oratoria tan cautivadora- no satisfizo ni a los espíritus científicos ni a los religiosos (entre ellos, los teólogos). Había pretendido ofrecer una respuesta amplia a los problemas de la filosofía, y se esperaba mucho de

[72] H. Hude, *op. cit.*, p. 98.

[73] J. Lefranc, *op. cit.*, pp. 32s.

[74] Félix Ravaisson-Mollien, *De l'habitude. La philosophie en France au XIX^e^*, Fayard, Paris, 1984 [la ed. orig. del *Rapport sur la philosophie...* es de 1867], pp. 71s. Subrayamos que, al referirse a los sistemas místicos (en los que incluye toda la teología cristiana), Cousin los tacha de quiméricos a todos. Los acusa de que creen posible una comunicación directa entre Dios y el hombre (*ibíd.*, p. 71).

[75] En efecto, para Cousin, "tout ce qu'elle [la religión] avait de solide semblait, à son sens, consister dans ce peu qu'il [el misticismo] attendait de la raison, et le vrai de la charité dans ce qu'il enseignait de la justice" (*ibíd.*, p. 83).

él. Pero pronto predominaría el deseo de contar con un pensamiento más rico, aunque su expresión literaria fuese menos brillante. Por esas y otras causas, el eclecticismo estaba bastante desacreditado a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, aunque seguía dominando casi toda la enseñanza pública de la filosofía[76].

Es preciso constatar que las referencias bergsonianas a Cousin no parecen ir siempre en la misma línea. Algunas son bastante duras respecto a su valía filosófica. Así, en *La Philosophie Française* leemos que Cousin no continuó realmente a de Biran, aunque lo pretendiera: "Très vite, après de brillants débuts, il ne voulut être que le chef d'une École officielle, plus soucieuse d'enseignement conservateur que de libre recherche"[77]. Esta actitud provocó que la reflexión filosófica más original se desarrollara fuera del ámbito universitario. Un buen ejemplo sería Ravaisson. En *La Pensée et le mouvant*, Bergson se refiere a él como un verdadero filósofo que no se plegó a la autoridad cousiniana, y que nunca obtuvo una cátedra de filosofía. Por tanto, aunque Cousin reunía diversas virtudes, quizá le había faltado -para merecer mejor el título de filósofo- soportar el diálogo con su propio pensamiento[78].

Sin embargo, Bergson expresa también valoraciones positivas sobre Cousin, tanto en el *Cours de Métaphysique à Clermont* como en el *Cours d'Histoire de la Philosophie moderne au Lycée Henri IV*. Apoyándose en estos datos, Hude concluye que la deuda de Bergson con respecto al eclecticismo cousiniano es mucho más fuerte que lo que se suele pensar[79]. Seguimos ahora el hilo de su argumentación.

Por un lado, Bergson se opuso a la teoría de las ideas absolutas de Cousin. Según éste, es imposible pensar sin la idea de infinito o de absoluto. En sus lecciones de 1816, Cousin defiende la validez de la idea de eternidad. Desde ella, afirma la existencia de Dios, pues la eternidad sólo puede ser un atributo divino. Tiende así a convertir las formas *a priori* kantianas en objetos absolutos y necesarios que el yo intuye por la razón. Estos objetos son concebidos como atributos divinos, por lo que la existencia de Dios resulta evidente. Cousin pretende que este Dios sea el mismo que el adorado por los cristianos. Pero tal identidad quizá sea más bien fruto de su deseo que una conclusión derivada de su filosofía. Según Hude, tal "platonismo" desemboca en la afirmación de un Dios abstracto, provisto sólo de una existencia lógica. Bergson rechaza este "spinozisme camouflé sous une rhétorique théiste". En

[76] *Ibíd.*, pp. 83s.
[77] H. Bergson, *Mélanges*, p. 1171.
[78] H. Bergson, *Œuvres*, p. 1463.
[79] H. Hude, *op. cit.*, pp. 98s.

suma, Bergson mantiene una teoría de las ideas absolutas opuesta a las reducciones empiristas y agnósticas, y alejada de la confusión entre lo ideal y lo real. Así, evita convertir a Dios en un objeto de intuición racional y desecha el panteísmo[80].

Por otro lado, sin embargo, Hude resalta también las similitudes entre ambos filósofos. Bergson leyó las lecciones de Cousin, y quizá supo ir más allá que él, hasta encontrar la solución de los problemas planteados[81]. Hude se basa sobre todo en el testimonio de los *Cours* de Bergson. En concreto, en el *Cours de Métaphysique à Clermont* leemos lo siguiente: "De notre temps, avec Royer-Collard, Jouffroy et Cousin, la psychologie est devenue une science spéciale dont la méthode est l'observation par la conscience et qui, à la rigueur, se suffirait à elle-même. *C'est cette psychologie qui est la nôtre ou peu s'en faut*"[82]. Comprobamos que Bergson se identifica bastante con los eclécticos. También él ha querido llegar al final de su curso de psicología sin recurrir a hipótesis metafísicas. Pero Bergson no trataba a la psicología como un fin, sino como un medio, pues debía conducir a la metafísica. Por tanto, Bergson y Cousin coinciden en "empujar" el positivismo psicológico hasta el punto donde éste comunica con la metafísica. Ahora bien, la aportación cousiniana resultó incompleta, y ya Lachelier la criticó severamente. Sin embargo, Bergson conseguiría escapar de estas críticas mediante una refundición ('*refonte*'), que acabaría con la coexistencia de realismo y de racionalismo propia de la filosofía cousiniana. La base de esta reforma sería la metafísica de la duración[83].

A diferencia de Cousin, su discípulo Benjamin Aubé influyó directamente sobre Bergson mientras éste estudiaba filosofía en el Liceo Condorcet. En una entrevista mantenida con Jacques Chevalier, Bergson lo definía como un hombre elocuente, erudito y muy poco sistemático, que divagaba en sus clases sobre diversos temas. Aseguraba que nunca le agradecería bastante esa condición poco ordenada[84]. Más adelante, confesaría que Aubé no le había dejado huella alguna[85].

---

[80] *Ibíd.*, pp. 100s.

[81] Así, "il suffit de réorganiser les notions qui composent les leçons de Cousin sur l'identité du moi et sur la durée, pour en voir sortir une doctrine déjà presque bergsonienne" (*ibíd.*, p. 102).

[82] H. Bergson, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, Clermont-Ferrand, 1887-1888, P.U.F., Paris, ^{2}1999, p. 397. Cursivas nuestras.

[83] H. Hude, *op. cit.*, pp. 102s.

[84] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, pp. 65s. Bergson añadía en esa ocasión (7 de febrero de 1922) que Aubé no deseaba dejar su huella en el pensamiento de sus alumnos. Pero "me alejó de todo sistema, al mismo tiempo que me prestaba el servicio inapreciable de sustraerme a la influencia alemana reinante y me predisponía quizá a volver un día al más original y al más profundo de los eclécticos, Maine de Biran" (p. 66).

[85] *Ibíd.*, p. 89.

Ante estas manifestaciones del mismo Bergson, lo más lógico sería pensar que la influencia de Aubé sobre él fue nula. Pero Hude quiere matizar también ese tópico, la denominada "légende de l'«aimable éclectique»"[86]. Argumenta que el testimonio de Chevalier contiene inexactitudes. Lo cierto es que Bergson no solía polemizar con quienes le visitaban, sino que prefería entrar con amabilidad en la dinámica de los mismos. Estimaba la verdad, pero quizá no se sentía obligado a difundirla en cada conversación. Según Hude, el espíritu de Bergson era ecléctico, pues podía adoptar muchas opiniones diversas sin dejar de ser él mismo. Era capaz de encontrar relaciones desconocidas entre ellas, o verdades profundas bajo tópicos banales.

Hude añade que Chevalier -católico militante- procuró asignar a Bergson el papel de apologista del cristianismo. Desde tal perspectiva, era conveniente resaltar que había partido de una postura muy lejana a la cristiana, para luego coronar su vida con la aceptación de dicho credo. Incluso los adversarios del catolicismo podían admitir esta tesis, pues les era fácil criticar a Bergson, achacando su conversión a las flaquezas de su ancianidad. Por tanto, todos estarían contentos y "Benjamin Aubé devait conserver l'habit de l'aimable éclectique, bavard et superficiel"[87].

Frente a esta apreciación generalizada, Hude opone el contenido de los *Cours* de Bergson, sobre todo los de Clermont. En ese tiempo, Bergson no estaba demasiado lejos de las conclusiones del eclecticismo, por más que difiriera de él en el método y la sólida información científica. Hude sostiene que Bergson sintonizaba con la inspiración general de los cursos de Aubé. Su aportación personal habría consistido más bien en afinar las demostraciones y en enriquecer la documentación. Henri Gouhier avala esta hipótesis, pues también cuestiona la opinión común sobre Aubé. En efecto, es inexacto que éste fuera "cousiniano", pues criticó la obra de Cousin en un escrito de 1868. Es dudoso entonces que -manteniendo este distanciamiento- Aubé hubiera impartido una enseñanza "cousiniana" ocho años después[88] (cuando Bergson era su alumno). Además, Aubé fue el único profesor de filosofía de Bergson hasta su ingreso en la Escuela Normal. Este dato sugiere que fue capaz de despertar su vocación filosófica. Aún más, es muy probable que Aubé aconsejara a Bergson la lectura de la tesis doctoral de Lachelier (tan influyente sobre nuestro filósofo)[89].

---

[86] H. Hude, *op. cit.*, p. 76.
[87] *Ibíd.*, p. 77.
[88] Cf. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, op. cit., p. 205, n. 21.
[89] H. Hude, *op. cit.*, pp. 78s.

Continuando su argumentación, Hude examina el contenido de la tesis doctoral de Aubé. Se titula *Essai de critique religieuse. De l'apologétique chrétienne au II^e siècle. Saint Justin philosophe et martyr* (1861). Probablemente, Bergson la había, al menos, ojeado. Además, Aubé aludía a ella en sus clases. En su tesis, Aubé muestra poseer una visión sintética de la historia de la filosofía. Sócrates y Jesús aparecen como algo más que filósofos. Si el primero gozó parcialmente de la Razón divina, en el segundo ésta habitaba en persona, plenamente. Así pues, hay una filosofía antigua, procedente sobre todo de Sócrates, y una filosofía nueva, que surge de Jesús. En esta última, la idea de creación es fundamental. Permite descartar la dialéctica platónica, que conduce a un panteísmo lógico y abstracto. Por tanto, defendiendo al Dios providente de la religión, Aubé rechaza el "Dios abstracto" de los filósofos racionalistas. Bergson haría lo mismo en *La Pensée et le mouvant*[90].

Así pues, si Bergson escuchó la exposición de la filosofía de Aubé durante dos años, cabe pensar que permanecieran algunos vestigios de la misma en sus *Cours* y quizá en sus *Œuvres*. El carácter profundamente religioso -incluso místico- de la filosofía en su fuente inspiradora; la crítica del racionalismo platonizante y eleático como paso previo a una filosofía de la creación; la situación del hombre ante una encrucijada de dos cosmovisiones, forzado a elegir entre una que acerca al Dios bíblico, y otra que conduce al Dios abstracto y a la necesidad universal; la gran comprensión ontológica de los estoicos, donde Dios es el Logos en su grado máximo de tensión y unidad; la referencia a la filosofía dinámica de la naturaleza de Heráclito; en fin, la insistencia sobre el tema creacionista frente a todo tipo de panteísmo, son elementos que permiten imaginar la profunda huella que Aubé pudo dejar en Bergson. Por tanto, Hude no duda que éste utilizó los cursos de su profesor. La enseñanza bergsoniana era totalmente tradicional: la metafísica del cristianismo (o judía, en tanto que no difieran entre sí). Su originalidad estribaba en los medios de demostración y en la profundidad de la comprensión ontológica[91].

[90] *Vd. Œuvres*, pp. 1289ss. Bergson no comprende bien cómo bastantes filósofos han llamado 'Dios' a un principio nada similar al designado siempre por la humanidad con este nombre. Podemos rezar a los dioses de la mitología antigua o al Dios cristiano. Pero nunca a un Dios teórico: "(…) il arrive encore à la philosophie d'appeler Dieu un Être que son essence condamnerait à ne tenir aucun compte des invocations humaines, comme si, embrassant théoriquement toutes choses, il était, en fait, aveugle à nos souffrances et sourd à nos prières" (p. 1290). De ahí su crítica a la Substancia spinozista, al Absoluto de Schelling, a la Idea hegeliana y a la Voluntad schopenhaueriana (pp. 1290s).

[91] *Ibíd.*, pp. 81s.

Hude apunta también que en el *Cours d'histoire de la philosophie moderne au Lycée Henri IV*, Bergson alude en términos positivos al eclecticismo leibniziano[92]. Tanto de este texto, como de sus *Cours* y de sus libros, se deduce que el eclecticismo es el verdadero método de la historia de la filosofía. Ésta es entonces un auxiliar de la metafísica. Una defensa así -aun una muy matizada- de la idea de eclecticismo sería inconcebible sin una benevolencia real hacia el pensamiento cousiniano. Además, ni Aubé, ni Ollé-Laprune, ni Lachelier pudieron inclinar a Bergson a mostrarse relativamente indulgente hacia Cousin, sino que esta postura fue personal.

Por último, Hude destaca también el decisivo influjo que Théodore Jouffroy (1796-1842) -destacado alumno y émulo de Cousin- ejerció sobre Bergson. Éste leyó su *Cours d'Esthétique* y se inspiró en él para elaborar las *Leçons d'Esthétique*, impartidas en Clermont[93]. Además, en el ámbito psicológico, Jouffroy defendía que los fenómenos de la conciencia pueden ser constatados con la misma certeza que los fenómenos sensibles. Según él, las cuestiones filosóficas debían resolverse desde la observación de los hechos de conciencia. Sin embargo, los filósofos no habían alcanzado hasta entonces conclusiones definitivas o científicas, por falta de un estudio ordenado y preciso de dichos temas. Será precisamente esta confianza en la posibilidad de una solución "científica" de las cuestiones filosóficas la que orientará el espiritualismo francés del siglo XIX, hasta llegar a Bergson[94].

VI. RAVAISSON, FILÓSOFO DE LA COSTUMBRE

Félix Ravaisson-Mollien (1813-1900) marcó bastante la vida filosófica de su época[95]. Entre sus obras, destaca su tesis sobre el hábito, *De l'habitude* (1838). Primero enseñó filosofía en Rennes. Pero no logró continuar su carrera académica en París, pues se negó a someterse a los dictados de Cousin. En 1867 publicó un *Rapport*

[92] Éste consiste en profundizar en las distintas teorías metafísicas, hasta el punto donde se las ve convergir y, por así decir, coincidir todas (*cf. ibíd.*, p. 104).

[93] *Ibíd.*, p. 182, *n.* 272. En otro lugar, Hude escribe: "Il n'est pas douteux que Bergson a emprunté á Jouffroy l'essentiel de sa pensée esthétique, structure de la recherche et thèmes directeurs compris" (*Bergson II*, *op. cit.*, 1990, p. 104).

[94] J. Lefranc, *op. cit.*, pp. 37s.

[95] Queremos destacar, sobre todo, su gran influencia sobre Bergson. Éste sucedió a Ravaisson en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Con motivo de tal evento, Bergson pronunció el discurso titulado *La vie et l'oeuvre de Ravaisson* (incluido en *La Pensée et le mouvant*).

sur la philosophie en France au XIX^e siècle, donde aportaba copiosa información sobre muchos filósofos y defendía la tradición metafísica del realismo espiritualista. Criticaba allí tanto el positivismo como el eclecticismo cousiniano.

La fecundidad del pensamiento ravaissoniano se debe precisamente a su desarrollo del espiritualismo biraniano. Esta ampliación la lleva a cabo no sólo en una filosofía de la religión (que encuentra en la metafísica aristotélica una introducción al cristianismo), sino también en una filosofía de la naturaleza y en una estética. De hecho, aunque su obra *De l'habitude* versa sobre un punto específico, su tratamiento del mismo muestra una concepción filosófica general. Este libro influiría mucho en toda la corriente espiritualista[96]. Ravaisson se sitúa, pues, en esa línea de continuidad que parte de Maine de Biran y prosigue -con mayor o menor regularidad y con pensadores de desigual categoría- hasta llegar a Bergson[97].

Dada su gran importancia, nos fijamos en *De l'habitude*. Su autor reflexiona en esta obra sobre cómo se forman nuestros hábitos. Descubre que, en el **hábito**, el movimiento voluntario (que encuentra resistencia y conlleva un esfuerzo) se transforma en movimiento instintivo. La actividad vital espontánea se somete, de algún modo, a los factores mecánicos, y facilita así la posterior actuación de la voluntad, de la que somos conscientes. Esto se verifica, p. ej., en el nivel ético, pues las virtudes adquiridas -tras esfuerzos iniciales- nos ayudan a avanzar según nuestros ideales. Los hábitos morales constituyen una "segunda naturaleza"[98].

Ravaisson distingue dos factores básicos en el mundo: el espacio como la condición de la permanencia, y el tiempo como la condición del cambio. Les corresponden, respectivamente, la materia y la vida. La primera es el ámbito de la necesidad y del mecanismo; la segunda, de la actividad espontánea, que se muestra en los seres vivos y que en el hombre implica la libertad inteligente. El punto de unión de ambos campos es el hábito. Éste es, digámoslo así, inteligencia reducida a un

[96] J. Lefranc, *op. cit.*, pp. 66s. Lefranc escribe que, según algunos estudiosos, "le spiritualisme français du XIX^e sera jusqu'à Bergson une réflexion, une méditation sur l'habitude" (*ibid.*, p. 67).

[97] G. Poulet lo manifiesta en estos términos: "Entre les continuateurs de Biran au cours du XIX^e siècle, et l'auteur des *Données immédiates de la conscience*, il y a une progression lente mais incontestable, qui montre un assouplissement et une clarification de la pensée philosophique" (Georges Poulet, *La pensée indéterminée*, II. *Du Romantisme au XX^e siècle*, P. U. F., Paris, 1987, p. 160).

[98] Ravaisson escribe que, en la actividad del alma, el hábito convierte poco a poco la acción voluntaria en una inclinación involuntaria. Éste es el origen de las costumbres y de la moral. Así pues, "la vertu est d'abord un effort, une fatigue; elle devient par la pratique seule un attrait et un plaisir (…). Là est tout le secret de l'éducation. Son art, c'est d'attirer au bien par l'action, et d'y fixer le penchant. Ainsi se forme une *secunde nature*" (F. Ravaisson, *De l'habitude…*, *op. cit.*, p. 44).

estado infraconsciente. Pero si permite una actuación voluntaria posterior, queda clara la prioridad -desde la óptica finalística- del movimiento ascendente de la vida[99].

Por tanto, la teoría del hábito trata de explicar lo inferior por referencia a lo superior. No es correcto interpretar nuestra actividad mental como un producto de procesos físico-químicos, ni reduciéndola a impresiones. Los fenómenos espirituales sólo pueden comprenderse a la luz de su finalidad, del movimiento de la vida dirigido hacia una meta. Podemos captar este movimiento por una especie de intuición, que lo aprehende, sobre todo, en nuestra experiencia íntima del esfuerzo dirigido hacia un fin. En dicha experiencia notamos que la voluntad busca el Bien, que se manifiesta en el arte como Belleza. Estas metas ideales de la voluntad -el Bien y la Belleza- son Dios, o al menos sus símbolos. Así pues, la belleza es la mensajera de lo divino. Es la gracia fijada, el impulso generoso de un principio que se dona, en las dos acepciones del término 'gracia'. Aquí estaba la prueba más irrefutable del espiritualismo vivo, lejos de las insuficiencias del eclecticismo[100].

Ravaisson insistía en que la naturaleza es la gracia obsequiosa, que se manifiesta por adelantado. Es, de algún modo, Dios en nosotros, escondido en nuestro fondo más íntimo. Notamos aquí la influencia de Fénelon, San Agustín, e incluso de Aristóteles y Vico, según citas del mismo Ravaisson[101]. Así pues, la vida se desarrolla en nosotros como un conjunto de fenómenos, pero siempre es sobrepasada por lo que la hace ser. Se nos presenta envuelta de cambios imprevisibles, pero que, en realidad, están preordenados por Dios. El Dios de Ravaisson sigue siendo el Dios clásico de los filósofos, es decir, más bien plenitud que surgimiento vital al modo bergsoniano.

Ravaisson se sentía -siguiendo a de Biran- un "positivista espiritualista". Su mérito fue unir los problemas del hombre a los del cosmos y de la vida. Se oponía así al Descartes tradicional y a los escoceses de su juventud, que aislaban al hombre de la

[99] *Ibíd.*, pp. 42 y 49.

[100] Y. Belaval (dir.), *op. cit.*, vol. 9, pp. 88s. En el *Rapport*, Ravaisson escribía que: "(…) le nom suprême du Dieu chrétien est grâce, don, libéralité; libéralité extrême par laquelle, librement en effet, il se donne, crée de son propre être sa créature, de son être la nourrit, la fait semblable à lui et divine comme lui-même. «Vous êtes des dieux»" (*op. cit.*, p. 318).

[101] En *De l'habitude* leemos lo siguiente: "La nature est toute dans le désir, le désir dans le bien qui l'attire. Ainsi se vérifie à la rigueur cette profonde parole d'un profond théologien: «La nature est la grâce prévenante». C'est Dieu en nous, Dieu caché par cela seul qu'il est trop au-dedans, et dans ce fonds intime de nous-mêmes, où nous ne descendons pas" (*op. cit.*, p. 45).

naturaleza. En su pensamiento convergen una filosofía de la libertad, una metafísica de la biología y una intuición estética del cosmos[102].

Además, también Schelling influyó en Ravaisson. En su discurso sobre éste, Bergson notaba una cierta similitud entre algunas páginas de Schelling y Ravaisson. Pero precisaba que dicho influjo fue limitado, pues algunas ideas comunes ya se encontraban entre los pensadores griegos. Así pues, sin descartar una afinidad natural entre Schelling y Ravaisson, más bien habría que destacar la impronta dejada en éste por Aristóteles y por el desarrollo de los estudios biológicos en el siglo XIX[103].

Por otro lado, es indudable que Bergson se dejó inspirar por Ravaisson. La reflexión sobre el hábito constituía una anticipación de la teoría del '*élan vital*' y de la naturaleza como conciencia oscurecida o volición durmiente[104]. La distinción ravaissoniana entre la actividad de la inteligencia analítica y la captación intuitiva del movimiento vital sería desarrollada también por Bergson. Veremos que éste vinculará su alta valoración de la experiencia mística a dicha capacidad intuitiva.

Para analizar la relación entre Ravaisson y Bergson, resulta muy iluminador el estudio realizado por Dominique Janicaud. Este autor ahonda en las fuentes del bergsonismo, que encuentra en Ravaisson y la metafísica clásica. Intenta probar que existe una auténtica filiación espiritual entre ellos, a pesar de la originalidad de ambos pensadores. Por tanto, Janicaud procura descubrir hasta qué punto Bergson deja atrás la tradición metafísica y provoca un cambio radical en la historia de la filosofía[105].

Es notorio que Bergson aspiraba a convertir la metafísica en -de algún modo- una ciencia "empírica", en un conocimiento progresivo. Ahora bien, cabe preguntarse cómo de un método puramente científico se pueden derivar resultados metafísicos. Según Janicaud, Bergson no consigue responder adecuadamente a esta cuestión. Para él, la metafísica aparece elaborada desde el principio, sin intervención del filósofo, como si la confianza depositada *a priori* en la ciencia lo dispensara de justificar

---

[102] Lefranc lo expresa así: "L'intuition du théologien, du métaphysicien réjoint ici celle de l'artiste" (J. Lefranc, *op. cit.*, p. 68).

[103] *Vd.* H. Bergson, *Œuvres*, pp. 1458, 1467 y 1477.

[104] En efecto, "notre expérience intérieure nous montre dans l'habitude une activité qui a passé, par degrées insensibles, de la conscience à l'inconscience et de la volonté à l'automatisme". Por tanto, el hábito nos demuestra que el mecanismo no es autosuficiente: "il ne serait, pour ainsi dire, que le résidu fossilisé d'une activité spirituelle" (H. Bergson, *Œuvres*, pp. 1461s.).

[105] Dominique Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1969, pp. 199s.

racionalmente su proyecto total[106]. Janicaud señala que, con el pretexto de admitir la diferencia incontestable entre los contenidos metafísicos y los científicos (dualismo de hecho), Bergson acepta con facilidad la posible confusión metodológica (monismo de principio)[107]. Aunque nuestro filósofo sitúa la metafísica del lado de los resultados, en realidad es el primero de los datos inmediatos. Dicha inmediatez de la metafísica le hace conceder sólo un valor limitado a la tradición filosófica. Sin embargo, para Janicaud, la estructura metafísica de la duración creadora no difiere, en el fondo, de la estructura metafísica tradicional[108]. Se basa en que Bergson se acercó mucho al Dios personal del cristianismo en sus últimos años; y en que se disculpó ante diversas críticas dirigidas hacia él desde posiciones metafísicas clásicas.

Así pues, Janicaud muestra que Bergson nunca deseó sobrepasar la metafísica en general, sino sólo una metafísica "prisonnière de sa pesanteur"[109]. La originalidad bergsoniana se despliega en unos límites que son similares a los del espiritualismo anterior. Por tanto, la constatación de estos límites reales del bergsonismo no es óbice para su originalidad en el estilo y en la aplicación del método.

En esta línea, conviene recordar que Ravaisson vislumbraba ya en el *Essai sur les données immédiates* los gérmenes de una restauración de *toda* la metafísica. Bergson lograba salvar de la crítica intelectualista los mismos fundamentos de la metafísica: el yo libre, la cualidad, la substancia. Procediendo así, se separaba de Lachelier, Renouvier y Boutroux, yendo más lejos que ellos[110]. Además, Bergson radicalizó una idea ya incipiente en el "positivismo espiritualista": la de una ampliación de la racionalidad filosófica. Daba así la impresión de ser un profundo innovador, mientras que Ravaisson no había llegado a aplicar claramente el lado positivo de su propio método.

---

[106] En esta línea se sitúa la crítica de Janicaud: "Bergson réduit d'autant plus facilement le dualisme entre la science et la métaphysique que, pour lui, il n'a jamais existé, puisque l'une des pétitions de principe fondamentales de sa pensée est justement l'absence de remise en question de la signification spécifique de la science par rapport à la métaphysique" (*ibíd.*, p. 201).

[107] Aquí descubre Janicaud una de las leyes capitales del método bergsoniano: "*le monisme de principe est la présupposition nécessaire au dualisme de fait*" (*ibíd.*, p. 202). Cursivas del autor.

[108] En efecto, "la métaphysique de la durée créatrice se déploie suivant une structure onto-théo-logique: le fondement absolu soutient ce fondement relatif qu'est notre pensée" (*ibíd.*).

[109] *Ibíd.*, p. 208. Janicaud añade que Bergson sólo concibió dos orientaciones de la metafísica: "l'une trop facile, stérilisante, où domine l'intelligence; l'autre plus difficile, étayée scientifiquement, en même temps qu'ouverte, grâce à l'intuition, sur la féconde plénitude de la vie" (*ibíd.*).

[110] Según Janicaud, una posible interpretación ravaissoniana sobre Bergson estaría de acuerdo con el movimiento que conduce directamente a *Les Deux sources*: "approuvant la fondation de la méthode philosophique sur l'expérience intérieure, elle verrait en celle-ci la preuve de la liberté et assignerait, finalement, à la réflexion un aboutissement mystique" (*ibíd.*, p. 209).

Por otro lado, la instauración filosófica bergsoniana se prolongó en *Les Deux sources* de un modo que no venía necesariamente -aunque sí naturalmente- implicado por las conclusiones de sus obras anteriores. Esta ampliación es legítima, pero, al alejarse de unas bases positivas, contribuye a hacer olvidar su papel fundamentador. En este aspecto, los escritos de Bergson no constituyen un todo cuyos elementos se desplegarían siempre en un mismo nivel, sino un conjunto complejo de virtualidades diversamente desarrolladas[111]. Incluso si la filosofía bergsoniana sólo hubiera prolongado estrictamente el espiritualismo ravaissoniano, es preciso reconocer en ella un suplemento de potencialidad -y también de ambigüedades- que no tuvo éste.

Bergson y Ravaisson se muestran, pues, parcialmente cercanos entre sí. Ambos defienden que lo esencial se capta más por intuición que por concepción; que la idea debe ser sostenida y ampliada por el sentimiento; y que la filosofía llega a la cima con una moral del amor inspirada en el Evangelio. Es cierto que Bergson tendía a "bergsonificar" a Ravaisson. Pero lo específico de aquél es la continuidad indefinida del progreso en nuestra vida interior.[112]. Cabe hablar, por tanto, de una diferencia en la unidad entre ambas filosofías. Esto es así porque a veces la novedad bergsoniana gira en torno a la antigua verdad, es decir, porque busca innovar salvaguardando la armonía y la unidad del Todo. Sin embargo, ambos están separados por una diferencia de épocas: en Ravaisson, la metafísica culmina en una totalidad que preserva la belleza y la racionalidad del mundo; en Bergson, el pensamiento, aunque permanece ligado aún a ese pasado, quisiera liberarse de él[113].

Tras realizar lúcidos análisis comparativos -sobre el tema de la nada- entre ambos pensadores, Janicaud constata que **Bergson no es separable de la corriente espiritualista**. En efecto, tanto para éste como para Ravaisson, el ser no se encuentra amenazado por la nada ni por la negación, sino en una potencia sobreabundante de afirmación: "chez Ravaisson, Dieu créateur de tout, même du possible; chez Bergson, la vie créatrice de possible, au point de pouvoir être assimilée finalement à Dieu"[114]. La diferencia estriba, no obstante, en que Ravaisson concede a la negación un estatuto filosófico, mientras que Bergson la considera como una idea falsa.

---

[111] *Ibíd.*, p. 211.

[112] Janicaud señala que "en plaçant l'absolue nouveauté du possible en nous, Bergson vient «dynamiser» la spiritualité classique" (*ibíd.*, p. 212).

[113] *Ibíd.*, p. 213.

[114] *Ibíd.*, p. 217.

Así pues, el bergsonismo se sitúa en la misma estela que el espiritualismo más antiguo. Éste se defiende de las grandes revoluciones que atacan a la tradición. En esta línea, Janicaud se extraña de que no pueda haber un diálogo enriquecedor entre el espiritualismo bergsoniano y las filosofías de Hegel, Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger. Por contra, un tomista como Étienne Gilson rinde un sincero homenaje a Bergson, e incluso al fondo de su doctrina[115]. Es cierto que, para Gilson (y otros muchos alumnos de la época), la enseñanza bergsoniana fue una auténtica liberación frente al determinismo, al cientifismo, etc. Pero también es cierto que aquél critica bastante a su antiguo maestro. Sin embargo, admite que Bergson ayudó a comprender mejor y a renovar la misma filosofía tomista[116]. En conclusión, según Janicaud, este juicio positivo de Gilson muestra que la metafísica bergsoniana es la perenne. Se trata de la misma cuya restauración comenzó de Biran a principios del siglo XIX. Por tanto, aunque Janicaud acepta la "legitimidad" del bergsonismo, entiende que su capacidad de fecundar el espíritu moderno es inferior a lo que se ha creído[117].

VII. EL IDEALISMO REALISTA DE LACHELIER

Jules Lachelier (1832-1918) ocupa un lugar destacado en la filosofía francesa del siglo XIX. Bergson también experimentó su influencia. Resulta significativo que Lachelier fuera el único al que Bergson dedicó un libro, precisamente el primero, su tesis doctoral. Están claros sus sentimientos de reconocimiento y admiración hacia él. Así, en *La Philosophie Française*, se refiere a Lachelier en unos términos muy laudatorios: "Sa thèse sur *Le Fondement de l'induction* restera classique, comme tout ce qui porte la marque de la perfection (…). Maître incomparable, il a nourri de sa pensée plusieurs générations de maîtres"[118]. Esto nos induce a pensar que hubo una filiación intelectual real, no sin alguna oposición: "entre *Le Fondement de l'induction* y l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, une même réflexion se

[115] Así, refiriéndose al *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Gilson escribe: "Por vez primera desde hacía siglos, la metafísica se atrevía a librar una batalla decisiva, y la ganaba" (Étienne Gilson, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962, pp. 150s.).

[116] Gilson no oculta que "la filosofía de Bergson nos ha facilita el acceso al Dios auténtico de Santo Tomás de Aquino". Y añade: "Es la única revancha que Bergson se tomó sobre nosotros, que carecíamos hasta este punto del arte de ser tomistas" (*ibíd.*, p. 211).

[117] D. Janicaud, *op. cit.*, p. 218.

[118] H. Bergson, *Mélanges*, pp. 1172s.

poursuit, un dialogue serré se noue"[119]. Según Bergson, aunque la doctrina de Lachelier apela al kantismo, en verdad lo sobrepasa, hasta el punto de inaugurar incluso un realismo peculiar. Éste podría vincularse al de Maine de Biran. De ahí nuestro título -un tanto curioso ("idealismo realista")- de este apartado.

Lachelier se distinguió por su catolicismo militante, que le inspiró una reforma de la gran filosofía alemana. Para él, hay un orden superior de la realidad donde las personas libres se comprometen ante Dios por opciones éticas y religiosas, cuyas consecuencias repercuten en la eternidad. Este orden superior es irreducible, por más que trate de hacerlo un racionalismo absoluto. Por debajo de Dios, se sitúa la naturaleza, en cuanto esfera fenoménica. De esta manera, Lachelier se dirige hacia un idealismo absoluto, en el que ve una especie de realismo más profundo. Éste satisface al racionalismo más riguroso, sin caer en un panteísmo idealista[120].

Algunos autores coinciden en que Lachelier fue, a la vez, neoplatónico y kantiano, y que intentó captar una experiencia de unidad y de armonía universal a partir de la existencia interna del yo. Al modo de Plotino, tiende a explicar las diversas capas de la realidad desde una filosofía del simbolismo[121]: el mundo sensible simboliza el mecanismo, que a su vez simboliza la vida, la cual representa el mundo del espíritu y de la libertad. Hude precisa que, aunque son fuertes esas resonancias neoplatónicas, éstas se encuentran siempre matizadas por el carácter bíblico de Dios, tal y como lo atestigua la conciencia moral[122].

Por otro lado, Lachelier insiste en que el ser es distinto del pensamiento humano, y que nuestro conocimiento es relativo. El ser es el sistema de leyes de lo existente y la realidad que nos rodea es su manifestación. Este idealismo objetivo implica que es preciso buscar la verdad en las cosas mismas, mediante la única cosa en sí claramente explícita: la razón. La realidad es, pues, razón. La unidad del pensamiento coincide con la del universo. Si los fenómenos están unidos entre sí por la causalidad eficiente, en un plano más profundo reinan la armonía y la belleza, es decir, la finalidad. Ésta

[119] H. Hude, *op. cit.*, tomo *I*, p. 63. Según Hude, los hechos históricos revelan esta ligazón. Así, en los *Cours* de Bergson se halla el sentido de su teoría de la duración, que fue iluminada por una lectura crítica de las ideas de Lachelier: "si l'on admet le caractère bergsonien de la théorie de la durée ainsi interprétée, la dépendance logique entre l'*Essai sur les données immédiates* et le *Fondement de l'induction* devient si rigoureuse, qu'il est impossible de ne pas admettre un rapport historique entre eux, sous la forme d'une lecture méditée de Lachelier par Bergson, au terme de laquelle la critique des thèses de Lachelier le met en possession de ses idées directrices" (*ibíd.*, p. 66).

[120] *Ibíd.*, pp. 66s.

[121] L. Millet es quien más insiste en este aspecto (*vd. Le Symbolisme dans la Philosophie de Lachelier*, P.U.F., Paris, 1959, espec. pp. 182-209). *Cf.* H. Hude, *op. cit.*, *I*, p. 174, *n*. 133.

[122] *Ibíd.*, p. 68.

remite a la libertad, que implica una invención de las ideas. En conclusión, el último punto de apoyo, tanto de la verdad como de la existencia, es la espontaneidad absoluta del espíritu. Ahora bien, esta posición parece bastante cercana al panteísmo[123].

De hecho, Lachelier sufrió siempre de escrúpulos sobre la compatibilidad última de su filosofía con su fe católica. Diversos intérpretes insisten en que nunca consiguió una unificación completa de su pensamiento, opinión que Hude también matiza. Para Lachelier, por un lado, el idealismo absoluto equivale a un realismo. Por otro, el Pensamiento, que se capta como condición de la fenomenalidad y como el fondo común de todo, permanece aún en el nivel fenoménico, *lato sensu*. Según esto, las filosofías postkantianas del Absoluto no son más que filosofías de la Naturaleza. Pero Dios está más allá de la Naturaleza y del Pensamiento, más allá de todo lo real. Este posicionamiento no es panteísta, ni, por supuesto, ateo. Además, es indudable la existencia de la libertad. Este monismo aparente del Pensamiento debe, pues, conciliarse con un pluralismo de las libertades. Ahora bien, Lachelier apenas proporciona la fórmula de dicha conciliación. Quizá no se planteó ese problema, salvo que, tratándolo, no encontrara una solución evidente[124].

En su obra sobre la inducción, escribe que la posibilidad de ésta estriba en el doble principio de las causas eficientes y de las finales. Los citados principios no son simplemente subjetivos *a priori*, sino que rigen tanto el pensamiento como el objeto de éste. La inducción presupone algo más que conjuntos de fenómenos discontinuos mecánicamente relacionados. Presupone también complicados grupos de fenómenos que funcionan como unos todos. Sólo los podemos explicar introduciendo la idea regulativa de la finalidad inmanente. Pero ésta no sustituye ni anula la causalidad mecánica, sino que es su base. El mundo de la causalidad mecánica se subordina al de la final. Lachelier abandona así el materialismo idealista inicial en favor de un **realismo espiritualista**. Para éste, todo ser es una fuerza, y cada fuerza un pensamiento que tiende a una autoconciencia creciente[125].

---

[123] Y. Belaval (dir.), *op. cit.*, pp. 111s.

[124] H. Hude, *op. cit.*, *I*, pp. 67s.

[125] Según leemos al final de su tesis: "Ainsi l'empire des causes finales, en pénétrant, sans le détruire, dans celui des causes efficientes, substitue partout (…) la liberté à la fatalité. L'idéalisme matérialiste, auquel nous nous étions un instant arrêtés, ne représente que (…) la surface des choses: la véritable philosophie de la nature est au contraire un réalisme spiritualiste, (…)" (Jules Lachelier, *Du Fondement de l'Induction*, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris, 1871, pp. 111s).

Este realismo espiritualista no depende de ningún credo. Pero la subordinación del mecanismo a la finalidad abre la vía para un acto de fe moral que trasciende los límites de la Naturaleza y del Pensamiento[126] (superando así todo panteísmo). La religión llega más lejos que la ciencia y que la filosofía. Es el acto de fe por el que el Absoluto abstracto de la filosofía se convierte en el Dios viviente.

Por último, respecto al grado de influencia de Lachelier sobre Bergson, Hude asegura que el primero inspiró al segundo la vía de solución más aceptable ante el problema del conocimiento. Según Lachelier, era necesario consultar a de Biran, que admitía un conocimiento directo de nuestra substancia personal, y de las otras substancias por analogía[127]. Ahora bien, es esencial concretar cuál es, para Lachelier, la relación entre la intuición de una substancia concreta y la intuición del tiempo. Es preciso considerar la unidad del yo que dura en el tiempo. Según Hude, Lachelier esbozó esta solución, a modo de hipótesis: la intuición de la duración interior del yo coincide con la intuición de la unidad ontológica -de la substancia- que somos nosotros. En efecto, la intuición de la duración es el conocimiento inmediato de la substancia que somos nosotros mismos. Hude concluye que la filosofía bergsoniana es muy tradicional. Su carga innovadora estriba, no obstante, en que es la primera que incluye el despliegue temporal en la definición de la esencia de un ser. Así pues, Bergson continuaría su camino filosófico guiado por esta hipótesis[128].

VIII. BOUTROUX, FILÓSOFO DE LA CONTINGENCIA

Émile Boutroux (1845-1921) fue discípulo de Lachelier. Al igual que a otros coetáneos, le influye la lectura de Kant. Pero también hace mella en él el lema de su maestro Lachelier: la filosofía debe ser comprendida y no inventada. De aquí su gran valía como historiador. Su obra más conocida es su tesis doctoral, *De la contingence des lois de la nature* (1874), completada por *De l'idée de loi naturelle dans la science*

[126] En efecto, este realismo espiritualista "nous prépare à subordonner la finalité elle-même à un principe supérieur, et à franchir, par un acte de foi morale, les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature" (*ibíd.*, p. 112).

[127] Hude añade que "tout ce que nous savons par les *Cours* nous conduit à penser que c'est à cette solution que s'est rangé très tôt le jeune Bergson" (*op. cit., I*, p. 73).

[128] *Ibíd.*, p. 75.

et la philosophie contemporaines (1895). Boutroux se preocupó sobre todo del problema de las relaciones entre la vida religiosa y el pensamiento científico.

En pleno triunfo del cientismo, Boutroux cuestionó el exagerado optimismo de muchos sabios. Éstos pensaban que la ciencia había llegado a su perfección absoluta y que era la única vía para encontrar la verdad en cualquier dominio. Frente a estas pretensiones, y después de aplicar al estudio de la ciencia un método similar al de Lachelier, Boutroux establece que la conciencia es el único sentimiento del ser que está a nuestro alcance. Ella es testigo de nuestra libertad, y por eso es preciso retomar críticamente el concepto de determinismo. Procediendo así, Boutroux adoptó la idea ravaissoniana de que las leyes de la naturaleza son costumbres. Él lo verificaba al comprobar la continua diversificación de los conocimientos. Por tanto, el universo físico no se encuentra sometido sólo a la lógica y a la matemática. Más bien, el tipo de explicación mecánica se relaciona con nuestras propias costumbres, que tienden a lo inerte y a lo repetitivo. Boutroux deduce de lo anterior que, cuando nos situamos en el nivel de la vida y luego de la conciencia, debemos convencernos de que el universo comporta varios órdenes jerárquicos. Entre ellos hay una discontinuidad relativa: lo inferior condiciona parcialmente a lo superior, pero no puede producirlo[129].

Los científicos han descubierto que el determinismo mantiene una vigencia parcial. En la esfera subatómica, es manifiestamente falso, como demostró Heisenberg. Por tanto, las ciencias no se pueden reducir a la física matemática. Estas limitaciones de la ciencia permiten a Boutroux probar la posibilidad de una metafísica religiosa, que satisfaría la demanda racional de una concepción armónica del mundo[130]. Así pues, la contingencia expresa un orden racional, pues designa lo que podría no producirse y, por tanto, tiene razón de ser. No es fruto del azar, sino determinación, como continuación lejana de un gran acto de contingencia inicial: la

[129] Y. Belaval (dir.), *op. cit.*, pp. 119s. Según Boutroux, "on peut dire que les sciences positives, à travers l'étude des phénomènes, cherchent déjà Dieu. Car elles cherchent le premier principe des choses" (Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Alcan, Paris, 1929, p. 152). Ni la experiencia ni su elaboración lógica sabrían forjar una idea verdadera de Dios, pues el mundo dado en la experiencia no abarca toda la realidad (*ibíd.*, p. 154). De hecho, "Dieu est cet être même, dont nous sentons l'action créatrice au plus profond de nous-mêmes au milieu de nos efforts pour nous rapprocher de lui. Il est l'être parfait et nécessaire" (p. 156).

[130] La contingencia de las leyes generales del Universo se explica desde la libertad divina (*ibíd*, p. 157): "La métaphysique pourrait donc, sur le terrain préparé par la doctrine de la contingence, établir une doctrine de la liberté. Selon cette doctrine, les principes suprêmes des choses seraient encore des lois, mais des lois morales et esthétiques, expressions plus ou moins immédiates de la perfection divine, préexistant aux phénomènes et supposant des agents doués de spontanéité" (p. 169).

creación. Esta investigación de Boutroux culminaría en su interpretación de la religión ofrecida en su *Pascal* (1900), su *Psychologie du mysticisme* (1902) y *La science et la religion dans la philosophie contemporaine* (1908).

Así pues, Boutroux señala que la ciencia, en su estado desarrollado, no presupone una metafísica. Pero sí implica la actividad creadora de la mente o el espíritu. La vida del espíritu abarca mucho más que la razón científica, incluyendo la moral, el arte y la religión. La psicología es una ciencia, y cabe fijar unas fronteras reales entre ella y la metafísica. Sabemos que Boutroux distingue varios niveles de ser. En concreto, en el nivel humano encontramos el amor consciente y la búsqueda continuada del ideal. Este amor viene a ser la atracción que ejerce el ideal divino, que manifiesta así su existencia[131]. La religión es una estrecha unión espiritual del instinto y del intelecto, capaz de ofrecer a la persona humana una vida más profunda que la basada en el mero instinto, o la rutina, o la imitación; y que la vida del entendimiento abstracto. Boutroux quería, más que conciliar la ciencia y la religión, reconciliar a los espíritus científicos con los religiosos. En efecto, la razón puede intentar unir los dos y conseguir de esta unión un ser más rico y armonioso que el de cada uno de ellos considerado aparte. Esta unión es una meta ideal, pero no irrealizable. En cualquier caso, **la vivencia religiosa** -que en su modalidad intensa es siempre **misticismo- goza de un valor positivo**, ya que **está en el fondo de todos los grandes movimientos religiosos, morales, sociales y políticos de la humanidad**[132].

Por último, es indudable que Bergson desarrolló algunas ideas de Boutroux, si bien esto no implica por fuerza que las tomara directamente de él[133]. De hecho, el primero estudió en la Escuela Normal de París mientras el segundo ejercía su docencia allí. Además, la obra *De la contingence des lois de la nature* fue significativa para Bergson, aunque quizá no conviene exagerar el nivel de su influencia. En todo caso, lo cierto es que ambos pensadores compartieron una alta

[131] Boutroux finaliza su tesis afirmando que el triunfo completo del bien y de la belleza hará desaparecer las leyes de la naturaleza propiamente dichas y las reemplazará por el libre progreso de las voluntades hacia la perfección, por la libre jerarquía de las almas (*ibíd.*, p. 170).

[132] Es necesario resaltar especialmente esta afirmación de Boutroux, presente en su *Science et Religion dans la philosophie contemporaine* (Flammarion, Paris, 1908, p. 391), dado que Bergson acabaría pensando de un modo idéntico o muy similar. Según Boutroux, "tout vie religieuse intense est mystique; et le mysticisme est la source de vie où se rajeunissent les religions menacées para la scolastique et par le formalisme" (p. 390). Existe un misticismo abstracto y estéril, que trata de vivir sólo del sentimiento (pero éste, al aislarse de la inteligencia y de la actividad, se debilita). Frente a éste, existe también un misticismo activo, donde el sentimiento -dirigido y fecundado por el pensamiento y la acción- puede desarrollarse y desplegar su virtud creadora (p. 391).

[133] F. Copleston, *op. cit.*, p. 173.

valoración del misticismo activo como una potencia incomparable de la vida y la historia humanas.

IX. LAS FILOSOFÍAS VITALISTAS DE FOUILLÉE Y GUYAU

Abordamos ahora el pensamiento de dos autores partidarios de lo que se ha denominado "filosofía de la vida". Es posible detectar algunas similitudes entre su vitalismo y el bergsoniano, aunque también notables diferencias.

El primero, Alfred Fouillée (1838-1912), adoptó una actitud más ecléctica que la de Boutroux, que había sido un decidido adversario del cientismo y del naturalismo positivista. Así, Fouillée intentó armonizar las ideas válidas de estos últimos con las tradiciones idealistas y espiritualistas. Sostuvo que la metafísica y la ciencia son dos formas igualmente legítimas del pensamiento. Aunque su intención fue lograr una conciliación entre las distintas corrientes filosóficas, hay que situarlo, por sus conclusiones, dentro del movimiento espiritualista.

Para defender la efectiva actividad causal de la conciencia, Fouillée propuso la teoría de las "**ideas-fuerzas**" ('*idées-forces*'). Toda idea concebida conscientemente es una tendencia a la acción o a iniciar una acción. Al dirigirse a la autorrealización, es una causa. Las ideas no son meras representaciones de las cosas externas, pues tienen un aspecto creativo. Al ser fenómenos mentales y ejercer una fuerza causal, cabe concluir que la mente ejerce actividad causal. Por tanto, no se reduce a un simple epifenómeno, siempre dependiente de los procesos físicos. En síntesis, Fouillée superaba el biologismo positivista, pero no caía en un idealismo total, en tanto que la "idea-fuerza" es un principio psicológico interno al sujeto, y que no lo trasciende.

Fouillée expuso su teoría[134] en varias obras: *La liberté et le déterminisme* (1872), *L'évolutionisme des idées-forces* (1890), *La psychologie des idées-forces* (1893) y *La morale des idées-forces* (1908). Bergson aprobaría este último libro, pues en él su autor sostenía que la conciencia de la existencia propia es inseparable de la conciencia de la existencia de los demás; y que la atribución de valor a sí mismo implica atribuirlo a los otros. Fouillée estaba persuadido de que los ideales -sobre

[134] Según Bergson, era "un rationalisme élargi", es decir, ampliado (*Mélanges*, p. 1180).

todo los del amor y la fraternidad- atraen con fuerza. Creía también que aumentaría una conciencia interpersonal con ideales comunes como principio de acción.

Otro punto en el que Fouillée pudo anticiparse a Bergson (y a Nietzsche) fue su defensa de que el movimiento es real. Según esto, los psicólogos asociacionistas se equivocaban al cortar y dividir el movimiento, pues no podían captar la corriente de la vida. Ahora bien, aunque Fouillée aceptaba la conciencia de la duración, no admitía una intuición de la duración pura, al contrario que Bergson[135].

Por otra parte, el segundo autor relevante es Jean-Marie Guyau (1854-1888). En su breve vida, logró escribir algunas obras notables sobre temas morales y estéticos. Destacan su *Esquisse d'une morale sans sanction ni obligation* (1885) y *L'Irreligion de l'avenir* (1887), que sería estimada por Nietzsche[136]. Algunas obras aparecieron póstumamente: p. ej., *La genèse de l'idée de temps* (1890), que fue reseñada por Bergson[137]. Guyau concuerda, en buena medida, con la teoría de las "ideas-fuerzas" de Fouillée. En el *Esquisse* señala que el pensamiento se dirige a la acción, y es mediante ésta como se resuelven parcialmente los problemas originados por el pensamiento abstracto. Sin embargo, la relación entre el pensamiento y la acción expresa algo más profundo y universal: el movimiento creativo de la vida. La vida es pura fecundidad, pero sólo dirigida a su propio mantenimiento y su intensificación. Según Guyau, no es necesario entender este concepto en un sentido teísta[138].

Guyau consideraba infructuosos los intentos de fundamentar teóricamente la moral. Una ética kantiana no resulta orientativa, pero tampoco lo son el hedonismo ni el utilitarismo. Los seres humanos tendemos a efectuar las acciones gratas y a evitar las menos agradables. Pero una tendencia urgente mucho más básica es la de la vida a expandirse e intensificarse, tendencia que se realiza no sólo al nivel consciente sino

[135] F. Copleston, *op. cit.*, pp. 174s. *Cf.* A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, II, Alcan, Paris, 1893, p. 85. En todo caso, Bergson consideraba a Fouillée como un brillante pensador, capaz de abordar cuestiones de todo tipo y de ofrecer unos puntos de vista interesantes y sugerentes sobre las mismas (H. Bergson, *Mélanges*, p. 1180).

[136] De hecho, se puede afirmar que Guyau se sitúa a caballo entre Nietzsche y Bergson. Este último valora a ambos filósofos de desigual manera: "Moins célèbre que Nietzsche, Guyau avait soutenu avant le philosophe allemand, en termes plus mesurés et sous une forme plus acceptable, que l'idéal moral doit être cherché dans la plus haute expansion possible de la vie" (*Mélanges*, p. 1180).

[137] *Vd. ibíd.*, pp. 349-356.

[138] Guyau no acepta una ley eterna y sobrenatural como superior a la vida misma (*Esbozo de una moral sin obligaciones ni sanciones*, Júcar, Madrid, 1978, p. 177). El autor concluye esta obra invitando a trabajar en vez de rezar, pues la humanidad sólo puede contar consigo misma; nadie la dirige ni vela por ella (*ibíd.*, pp. 180s.). En este punto, Bergson sobrepasaría ampliamente el vitalismo naturalista de Guyau, pues defendería la existencia de un Dios creador.

también al infraconsciente[139]. Esta expansión de la vida es interpretada por Guyau en términos sociales. Esto significa que el ideal moral debe hallarse en la cooperación humana, en el altruismo, en la fraternidad, no en el autoaislamiento ni en el egoísmo. El genuino imperativo moral es ser tan social como se pueda[140]. Esta búsqueda del bien, unida a la de la belleza, tendría que ir pareja a la indagación de la verdad.

Además de la moral, Guyau interpreta también la religión bajo el concepto de vida. Como coyuntura histórica, tuvo un carácter fuertemente social, y la idea de Dios fue una proyección de la conciencia y la vida sociales del hombre. Con el desarrollo de la conciencia moral, fue cambiando la idea de Dios, hasta llegar al Padre amoroso del cristianismo. En *L'Irreligion de l'avenir*, Guyau entiende "religión" sobre todo como la aceptación de dogmas inverificables impuestos por instituciones religiosas. Comprendida así, Guyau cree que la religión va a desaparecer, e incluso debería hacerlo, ya que retrasa la intensificación y expansión de la vida. Sin embargo, no prevé que desaparezca el sentimiento religioso, ni tampoco el idealismo ético, que fue un rasgo típico de las religiones superiores. No es necesario pretender destruir toda fe religiosa; si algunos estiman razonable cierto credo, habrá que admitirlo como bueno. Por consiguiente, la religión del futuro deberá ser una cuestión personal, que nadie tendrá derecho a imponer a los demás. Los valores éticos libremente aceptados y ampliamente reconocidos no dependerán de la religión[141].

En último término, Guyau se sitúa, de algún modo, dentro del ámbito "espiritualista". A pesar de cierta afinidad con Nietzsche, se diferencia de él en la valoración positiva de la solidaridad humana. Por otra parte, aunque en Guyau se noten rasgos positivistas y naturalistas, prevalece en él su idealismo ético. Su filosofía

---

[139] En efecto, "una moral exclusivamente científica, para ser completa, debe admitir que la busca del *placer* es la consecuencia misma del esfuerzo instintivo para mantener y acrecentar la *vida*; el *objeto* que de hecho *determina* toda acción consciente es también la *causa* que *produce* toda acción inconsciente: es, pues, la *vida* misma, (…)" (*ibíd.*, p. 67). Cursivas del autor.

[140] A partir de "la *fusión creciente de las sensibilidades* y el *carácter cada vez más sociable de los placeres elevados*", surge un cierto *deber* o necesidad superior que nos empuja naturalmente hacia el prójimo. El egoísmo puro no es una afirmación del yo, sino "una *mutilación del yo*" (p. 179; cursivas del autor). Guyau resalta la importancia del amor al riesgo en la acción física y moral. En ciertos casos, el mismo sacrificio de la vida puede equivaler a su expansión (*cf. ibíd.*, p. 180).

[141] Según el autor, "la irreligión del porvenir podrá conservar del sentimiento religioso lo que hay en él de más puro; de una parte, la admiración del Cosmos (…); de otra, la investigación de un ideal no solamente individual, sino social y hasta cósmico, que sobrepase la realidad actual" (J.-M. Guyau, *La Irreligión del porvenir*, Daniel Jorro, Editor, Madrid, 1904, p. XXIII). Así, Guyau rechaza el fanatismo religioso, pero también el antirreligioso (p. XXX). En esa línea, valora el simbolismo poético de las religiones (p. XXVI): "y será sobre todo en la contemplación del *cosmos* donde podrán coincidir plenamente el sentimiento estético y el sentimiento religioso depurado" (p. 385).

de la vida coincide con los espiritualistas en una sólida confianza en la libertad humana y en el surgimiento de lo nuevo dentro del proceso evolutivo.

X. LA IMPRONTA DEJADA POR OLLÉ-LAPRUNE

Es preciso dedicar a Léon Ollé-Laprune (1839-1898) un apartado destacado en esta genealogía del espiritualismo bergsoniano. Fue maestro de conferencias en la Escuela Normal cuando Bergson estudiaba allí. Es inaceptable la opinión común de que apenas ejerciera influencia sobre nuestro autor. De hecho, en *La Philosophie française*, Bergson lo cita, aunque sin darle una gran importancia[142]. Sin embargo, hay un texto de los *Cours* donde se puede apreciar el peso de la deuda contraída con su antiguo maestro. Se trata de un párrafo donde aparece citada *La Certitude morale* (de Ollé-Laprune) en un tono no sólo aprobatorio, sino muy comprometido en la defensa de las ideas del maestro. Bergson llega a polemizar ahí con los ateos de un modo tal, que parece menos benévolo que su profesor[143]. Aún más, Hude recalca que "c'est l'ensemble du développement et même l'inspiration générale du *Cours* de Bergson sur Dieu qui reflètent son enseignement. Cette preuve de Dieu qui combine les certitudes de la conscience morale à l'éclatante lumière de l'idée de perfection, c'est Ollé-Laprune"[144]. La importancia de la herencia de Ollé-Laprune se vuelve todavía más clara al contemplar el paralelismo existente entre la estructura del *Cours sur Dieu* y las páginas de *Les Deux sources* consagradas a Dios[145].

Antes de ahondar en el pensamiento de Ollé-Laprune, conviene apuntar que fue alumno del padre Auguste Gratry (1805-1872). Este había defendido que, aunque la fe cristiana no es obtenible con el mero esfuerzo humano, no por eso satisface menos nuestras aspiraciones más profundas; así, podemos preparar el camino hacia ella buscando con afán la verdad y procurando vivir según los ideales morales. Gratry, que era profesor de teología moral en la Sorbona, se había opuesto a los "hegelianos"

[142] Bergson reconocía que en su tiempo (se refería aquí al primer tercio del s. XX) estaba renaciendo el pensamiento religioso en muchas direcciones. En este contexto, "Ollé-Laprune, disciple de Gratry, eut lui-même un disciple qui les dépassa tous deux comme philosophe: Maurice Blondel, promoteur d'une «philosophie de l'action», où l'on voit, immanente au sujet humain et mêlée à sa vie intérieure, l'exigence du transcendant" (H. Bergson, *Mélanges*, p. 1176).

[143] H. Hude, *op. cit.*, *I*, pp. 83s. Citamos el texto aludido más abajo.

[144] *Ibíd.*, p. 84.

[145] *Vd. ibíd.*, p. 85. Al estudiar la cuestión de Dios en Bergson, mencionaremos este curso.

franceses (Vacherot, Renan). Frente a la dialéctica hegeliana, proponía una demostración renovada de la existencia de Dios por analogía con el cálculo infinitesimal, y una filosofía del progreso donde tiene cabida la libertad humana[146]. Se puede probar que Gratry llegó, por caminos distintos e independientes, a un punto de vista similar al de Maine de Biran, y después enriqueció sus resultados con la aportación de éste. Para Gratry, el ser humano es una palabra creciente de Dios, siempre inconclusa. De ahí su carácter dinámico y continuamente abierto[147].

Volviendo a Ollé-Laprune, se aprecia una clara continuidad de su carrera filosófica. Ya su primer libro -*La Philosophie de Malebranche* (1870)- nos ofrece una primera síntesis de su pensamiento. Le seguirían *De la Certitude Morale* (1880) y el *Essai sur la Morale d'Aristote* (1881). Más tarde publicó otras dos obras importantes: *La Philosophie et le Temps présent* (1890) y *Le Prix de la Vie* (1894). Aunque es claro su catolicismo militante, parece que "la philosophie conserve chez lui, peut-être plus que chez son disciple Maurice Blondel, un caractère d'autonomie par rapport à la révélation et au dogme"[148]. Por tanto, su vivencia de la fe no puede conducirnos a cuestionar *a priori* el valor de su edificio conceptual.

Ollé-Laprune disponía de una formación de base aristotélico-tomista. Esto se nota bastante, no sólo por su libro centrado en la moral aristotélica, sino también porque cita a menudo a Sto. Tomás. Su aspiración era unificar su vida filosófica y su vida religiosa. En este punto estriba el origen de su aprecio por Malebranche. Esto no impide que lo critique cuando éste desea anular la causalidad efectiva de las criaturas. Pero coincide íntimamente con él en cuanto presencia viva de la tradición agustiniana. Se trata de un agustinismo "modernizado", pues asume los recientes hallazgos científicos y las nuevas situaciones socio-políticas y económicas[149]. En suma, Ollé-Laprune buscaba la unidad porque era el hombre de la unidad, sin

[146] J. Lefranc, *op. cit.*, pp. 96s.

[147] Según Gratry, "la recherche, le désir, l'inquiétude, l'espérance sont ici-bas, le fond de notre vie…*Le désir est la racine de l'âme, sa source, sa première force*" (*cf. La connaissance de l'âme*, lib. I, cap. I, n. II, citado por J. Marías, *op. cit.*, p. 248; cursivas propias). Sin duda, Gratry intentaba interpretar racionalmente la comprensión cristiana del hombre, cuyo modo de ser es irreductible al de las cosas.

[148] H. Hude, *op. cit.*, *I*, p. 85.

[149] "Cette mise à jour de la synthèse augustinienne par un esprit attentif aux sciences (…), par un esprit ouvert, qui s'instruit toujours à la tradition médiévale sans nourrir d'hostilité à l'égard de la pensée moderne et contemporaine, ce fut le projet d'Ollé-Laprune" (*ibíd.*, p. 86).

dicotomía entre el contenido de sus obras y el de sus clases[150]. Se aprecia aquí el influjo de Pascal, del cardenal Newman, de Ravaisson y del padre Gratry.

En su obra sobre la certeza moral, Ollé-Laprune estudia la naturaleza del asentimiento y de la certeza en general. Aparte de abundantes referencias a Descartes, está presente el estímulo de la *Grammar of Assent* (*Gramática del asentimiento*) de Newman. El asentimiento es siempre incondicional. La certeza puede ser real (sobre cosas) o abstracta (sobre nociones). Respecto al papel específico de la voluntad, toda verdad es percibida con atención, y ésta es un acto voluntario. El asentimiento ante una certeza legítima se debe a su evidencia, no a una elección arbitraria entre la afirmación y la negación. Además, mientras que el asentimiento es involuntario, el consentimiento añadido es voluntario[151]. Con dichas precisiones, Ollé-Laprune busca evitar que la verdad y la falsedad dependan de nuestra voluntad, aunque ésta desempeñe un papel efectivo en nuestra vida intelectual.

Establecidas estas premisas, Ollé-Laprune reflexiona sobre el asentimiento humano a las verdades morales. *Stricto sensu*, una verdad moral es una verdad ética. Pero Ollé-Laprune amplía el alcance del término para incluir las verdades metafísicas, que considera fuertemente vinculadas con la verdad ética. La vida moral siempre implica la idea de obligación. La verdad moral es, pues, la que aparece como una ley o condición de la vida moral. Así, todas las verdades juntas conforman el orden de las cosas, el orden moral, que también podría denominarse "orden religioso" (si se hiciera abstracción de toda revelación concreta). Las **verdades morales** se resumen en cuatro principales: la **ley moral**, la **libertad**, la **existencia divina** y la **vida futura**.

Resulta evidente la influencia de Kant, no sólo por su conexión entre la vida moral y la creencia religiosa, sino también porque la obligación moral implica la libertad; y porque la fe en la vida futura se basa en la convicción de que el orden moral triunfará, y esta victoria exige la inmortalidad. Pero Ollé-Laprune no acepta que las creencias religiosas sean teóricamente incognoscibles y sólo objeto de la fe práctica. Por eso, critica a los filósofos (Kant, Pascal, Maine de Biran, Cournot, Spencer y otros) que o niegan o restringen mucho la capacidad mental de demostrar verdades morales. Según él, no podemos "crear" la verdad, sino reconocerla[152]. Ahora bien, para reconocer las verdades morales se requieren unas disposiciones personales

[150] "Il ne pensait qu'à l'Essentiel, ne vivait que pour l'Essentiel et ne parlait que de l'Essentiel" (*ibíd.*). Bergson tuvo que entender, pues, la filosofía de Ollé-Laprune a través de sus clases.

[151] L. Ollé-Laprune, *De la Certitude Morale*, Belin Frères, Paris, [8]1919, p. 65.

[152] *Ibíd*., p. VII.

adecuadas. De hecho, un asentimiento meramente intelectual a una prueba de la existencia de Dios no se convertirá en consentimiento sin un compromiso personal[153]. En definitiva, este autor se empeña en **salvaguardar la verdad objetiva de las creencias religiosas**. Además, otorga un papel más elevado a la gracia divina que el ofrecido por las apologéticas meramente racionalistas (que él critica).

Por otro lado, también Bergson resaltaría la importancia del consentimiento en su *Cours de Métaphysique à Clermont*. Señala que conocer a Dios depende de nosotros, pues, siendo la idea de perfección la más positiva de todas, un ser humano que se precie de tal no podría prescindir de ella. Debemos descubrir que esa perfección soñada no se cumpliría si no estuviera personificada en un Ser perfecto. Bergson alude entonces a *De la Certitude Morale*: "On peut toujours accuser celui qui ne croit pas en Dieu de n'avoir pas fait un effort d'esprit suffisant, un peu de science nous éloigne de Dieu, a-t-on dit, beaucoup de science nous y ramène". A favor del teísmo, argumenta que los mayores espíritus de todos los tiempos han creído en Dios. Además, "on serait impardonnable dans des questions de ce genre de ne pas chercher la vérité avec toute son âme comme disait Platon"[154]. Verificamos, pues, que Bergson se implica en una polémica aun más fuerte que la sostenida por Ollé-Laprune.

Bergson, por tanto, supo inspirarse en el ejemplo vivo de su maestro más de lo que se ha pensado habitualmente. Otro texto del mismo *Cours* lo muestra de forma palpable, a nuestro entender. Así, Bergson se adhiere -al parecer, sin ningún reparo- a la condena de los ateos que realizaba Ollé-Laprune. Éste los consideraba moralmente culpables por mantener su actitud antiteísta, sin que fuera admisible ningún género de disculpas[155]. Bergson no sólo no rechaza esa tesis tan osada, sino que incluso parece aprobarla o tolerarla (al menos implícitamente) ante sus alumnos. Desde la aceptación básica de la prueba moral de la existencia divina, a la que añade el consentimiento

[153] En efecto, la certidumbre completa es *personal*: "elle est l'acte total de l'âme même embrassant par un libre choix, non moins que por un ferme jugement, la vérité présente, lumière et loi, objet de contemplation et d'amour, de respect et d'obéissance" (*ibíd.*, p. 79).

[154] H. Bergson, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, *op. cit.*, pp. 389s. Hude señala en la edición de este *Cours* (*vd. n.* 62, p. 422) que Bergson resume así el capítulo VII y último de Léon Ollé-Laprune, *De la Certitude Morale*, *op. cit.* (sobre todo, pp. 373s.).

[155] Así, "M. Ollé-Laprune a pu dire que la croyance dépendait au moins autant de la volonté que de l'intelligence et, poussant sa thèse jusqu'à ses dernières conséquences, ce philosophe déclare moralement coupables les athées, même sincères et convaincus parce que, dit-il, au lieu de suivre le chemin tout tracé par le sentiment et de se laisser guider par la lumière intérieure, ils se sont détournés, ils ont voulu se fier au seul raisonnement, c'est donc leur volonté qui est coupable" (*ibíd.*, pp. 370s.).

universal a favor de dicha existencia, Bergson concluye que la fe en Dios forma parte de nuestra naturaleza. Casi no es preciso querer demostrarla científicamente[156].

Por otra parte, esta fuerte impronta dejada por Ollé-Laprune sobre Bergson se extendió también al terreno metodológico. En efecto, aquél aconsejaba a sus alumnos que, antes de sumergirse en la filosofía, estudiaran primero las ciencias naturales. Esta formación debía culminar con la comprensión de las diversas ciencias humanas. Era preciso que alcanzaran una clarividencia vital e intelectual, sintiéndose personas de su tiempo, pero sin por eso admitirlo todo[157]. Había que estudiar los grandes sistemas filosóficos: el evolucionismo y la filosofía del devenir, la crítica kantiana del conocimiento, el positivismo y el pensamiento de Spencer. La meta perseguida era devolver al espíritu humano lo objetivo, el ser, evitando el criticismo y el positivismo. Era necesario renovar la antigua metafísica mediante el contacto con la naturaleza, pero sin caer en ninguna modalidad de panteísmo. Se trataba de llegar al Principio realmente trascendente, que es a la vez lo más íntimo de nuestro espíritu[158].

Los *Cours* avalan que Bergson siguió esta dirección, tan patente en su obra: "il tend à établir par une argumentation philosophique pleinement scientifique (…), l'existence d'un Dieu vivant, personnel et créateur, l'existence d'un moi personnel et libre, en un mot les deux vérités qui sont à la base de la vie morale et religieuse telle qu'on la trouve dans le judaïsme prophétique ou dans le christianisme"[159].

En general, Bergson fue dócil a las indicaciones de su profesor, salvo respecto al estudio del criticismo kantiano. No investigaría los textos de Kant hasta comenzar su enseñanza en el Liceo Henri IV, en París. Sin embargo, desde el principio estudió con gran afán y simpatía a Spencer. Los *Cours* de Clermont atestiguan que Bergson había sobrepasado el criticismo, porque no le interesaba, y se encontraba ante dos filosofías antagónicas: el positivismo y el panteísmo. Stuart-Mill y Spencer son los exponentes del primero; Spinoza, Hegel, Fichte, Schelling, Plotino e incluso Heráclito y los estoicos sostienen el segundo. Ahora bien, aunque parezca extraño, Bergson tiende a unificar esos dos grupos en un todo solidario. Varias citas de sus *Cours* corroboran

[156] Bergson escribe: "Ainsi la foi en Dieu fait partie de notre nature même et c'est pourquoi l'existence de Dieu n'a guère besoin d'être démontrée scientifiquement. Il suffit, comme l'ont trés bien compris les grands philosophes: Descartes, Leibniz, Kant, de constater que nous concevons l'infini, l'absolu, le bien et dès lors le problème est résolu par cela seul qu'il est posé" (*ibíd.*, p. 371).

[157] Ollé-Laprune animaba a los estudiantes a desarrollar este trabajo crítico con precisión (*cf.* L. Ollé-Laprune, *La Philosophie et le Temps présent*, Belin frères, Paris, 1894, pp. 180s.). Años después, también Bergson daría mucha importancia a la precisión en filosofía.

[158] H. Hude, *op. cit.*, *I*, pp. 88s.

[159] *Ibíd.*, p. 90. *Cf.* H. Bergson, *Cours I*, *op. cit.*, pp. 374ss.

esta tesis. En concreto, Spencer y Spinoza son estudiados y rechazados conjuntamente por nuestro filósofo. Bergson entiende que dos tesis contradictorias derivan lógicamente de un mismo principio, por lo que éste resulta absurdo[160]. Es imposible comprender cómo lo que es materia y mecanismo puede, considerándolo de otra manera, ser espíritu y finalidad; cómo lo que es necesidad por un lado, puede tomar el aspecto de la libertad por otro, y a la recíproca.

Así pues, Bergson interpreta que el materialismo evolucionista de Spencer no es más que la forma exotérica -comprensible para todos- del panteísmo logicista de Spinoza. Hude recalca esta conclusión alegando que, en su opinión, "*Bergson n'a jamais été spencérien, pas plus que spinoziste*"[161]. Leyó a Spencer, pero simplemente porque, al ser su hipótesis filosófica la más sencilla, comenzó por ella.

Por otro lado, Ollé-Laprune no sólo ponía en guardia a sus alumnos ante los errores de su tiempo, sino que les proponía una vía positiva de investigación. Había que reflexionar sobre la vida en su sentido más amplio, pues la Naturaleza aparecía como un conjunto de fuerzas vivas, o como una fuerza universal muy real y potente. Ollé-Laprune tomaba conciencia de la globalidad, del hombre como totalidad, y por eso no era partidario de centrarse en análisis de aspectos muy concretos. Esta idea de organismo, es decir, de totalidad orgánica y dinámica viene acompañada de la idea de la libertad. Hude precisa que no fue mérito de Bergson el evidenciar esta estructura de totalidad citada, porque ese aspecto ya era común en su época. Él recibió y adoptó esa idea, pero sin convertirla en el eje dominante de su pensamiento[162].

La influencia de Ollé-Laprune en Bergson aún pudo ser más profunda. La metafísica de aquél contemplaba dos vías para llegar al conocimiento del primer Principio. La primera -de inspiración agustiniana, malebranchiana y platonizante- partía de las ideas. Bergson, en su *Cours* de Clermont, desarrolla aún las "ideas absolutas" de Cousin, pero no acepta la posibilidad de usarlas para una demostración directa de Dios. En cambio, la segunda vía de Ollé-Laprune, que partía de los hechos, pudo ser más sugerente para Bergson. Aquél unía el ser y el actuar, y prestaba

[160] Después de constatar esas contradicciones internas en los argumentos panteístas, Bergson concluye en estos términos: "Ce qu'on peut dire de plus sévère contre le panthéisme, c'est que d'abord son principe est difficilement intelligible, ensuite qu'il est fatalement condamné par ce principe à tomber soit dans le matérialisme qui identifie tout avec ce qui est matière, soit dans l'idéalisme qui ramène tout à l'esprit" (H. Bergson, *Cours I*, p. 364).

[161] H. Hude, *op. cit.*, *I*, p. 92. Cursivas nuestras.

[162] *Ibíd.*, pp. 93s.

atención a la temporalidad del '*cogito*'[163]. Después de pensar el mundo exterior, es preciso evitar la disipación. Para lograrlo, hay que concentrarse también en el mundo interior, donde uno se encuentra con hechos tan positivos como lo son los fenómenos sensibles. Estudiar científicamente estos hechos constituye el primer deber del filósofo. Ollé-Laprune recalca la personalidad irrebatible del yo humano[164].

En esta línea, Hude está convencido de que la intuición bergsoniana consiste en una profundización y un enriquecimiento del '*cogito*' cartesiano; quizá incluso constituya una vuelta a la riqueza del '*cogito*' tal y como Descartes, de hecho, lo entendía. Ollé-Laprune pudo inspirar a Bergson en este punto. La originalidad de éste estriba en que concedió una mayor fuerza de convicción y de verdad a las reflexiones cartesianas y de Ollé-Laprune, gracias a la idea de duración. La lectura crítica de Lachelier y de otros autores condujo a Bergson a sus propios descubrimientos.

Entre esos autores criticados figura Kant[165]. En el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson rechaza de golpe la posición kantiana sobre el problema de la libertad[166]. La afirmación de la inmediatez de la libertad humana es, justamente, el único camino posible para probar la existencia de un Dios personal. Para defender esta postura, Bergson se basa en la relación existente entre la psicología y la metafísica, es decir, entre el primer principio de la ciencia psicológica y la inmediatez de la libertad humana[167]. Por tanto, frente a todos los deterministas y

[163] Hude escribe que "Léon Ollé-Laprune développe le «je pense» dans le sens d'un «j'agis», d'un «je suis», d'un «je vis». (…) Or l'âme reste comme insaisissable à elle-même sans sa temporalité" (*ibíd.*, p. 95).

[164] En *Le Prix de la Vie* (Librairie Classique Eugène Belin, Paris, [49]1929, p. 1), Ollé-Laprune escribía: "La vie, cette chose qui est en moi, qui est mienne, et qui de tant de manières m'échappe, puisque je n'en ai pas le secret et que je n'en suis ni le principe ni le maître: quel objet incessant de mes pensées, de mes désirs, de mes soins! Et si je me mets à réfléchir, quelle énigme!". Siguiendo la estela de Descartes, Ollé-Laprune estaba convencido de que nuestro origen y nuestro fin están fuera de nosotros. Por tanto, lo divino (algo mejor y mayor que nosotros) se nos revela por doquier.

[165] No sólo Henri Hude recoge esta crítica bergsoniana, sino que también la confirman otros autores. Así, p. ej., Jean Lefranc. Éste escribe lo siguiente: "Philosophie de l'intuition, de la vie, de l'évolution, le spiritualisme de Bergson peut être caractérisé par son rejet radical de la philosophie critique kantienne" (J. Lefranc, *op. cit.*, p. 119).

[166] Lefranc lo refleja así: "Loin d'être reléguée dans un monde nouménal, la liberté est atteinte directement, intuitivement, au-delà du découpage des mots et des corps dans l'espace, dans l'expérience intérieure d'une vie de l'esprit jaillissante, dans la continuité mobile de la durée" (*ibíd.*, p. 120).

[167] H. Hude, *op. cit.*, *I*, p. 124. A continuación, Hude escribe: "Parmi les principes de la psychologie, le premier, le principe de non-quantifiabilité des états de conscience est le seul démontrable aisément et isolément; et la liberté n'est démontrable qu'au moyen de ce principe" (*ibíd.*, p. 125).

sobrepasando a Kant, Bergson demuestra que la libertad es un hecho, un dato inmediato de la conciencia[168].

XI. CONCLUSIÓN

Después de haber estudiado a los predecesores más destacados de Bergson, podemos confirmar plenamente que su espiritualismo -sin negar sus importantes innovaciones- está bien fundado en argumentos previos a los suyos. Bergson surge en una época marcada por el determinismo, el mecanicismo, el positivismo, incluso por el pesimismo schopenhaueriano. Situado frente a estas tendencias, parecía que el espiritualismo -empeñado en defender la irreductibilidad de la conciencia y de la libertad- era más bien un conjunto de "deseos piadosos". Lachelier y Boutroux son los pensadores que, por el vigor de sus sistemas, destacan dentro de esa corriente como los portavoces de un "positivismo espiritualista"[169]. Siguiendo la senda practicada por ellos y otros autores, y marcando su propia línea, Bergson defiende con profundas razones el retorno consciente a lo inmediato (los datos de la intuición).

En expresión de Bréhier, Bergson protagoniza entonces "le réveil (despertar) de la philosophie", en torno a 1890. La filosofía estaba "dormida", agotada, en una profunda crisis, a raíz de doctrinas como las de Taine, Renan, Nietzsche, etc. La conciencia y la moralidad se volvían ilusorias, pues quedaban anuladas sus firmes bases tradicionales, hasta entonces mantenidas. La consecuencia extrema de esta situación fue la actitud irónica de Renan, que llega a aceptar lo que le parece ilusorio y falso, por miedo al escándalo o por mero conservadurismo[170].

En orden a restablecer, a cualquier precio, el equilibrio perdido, se desató una serie de reacciones (a menudo violentas y desordenadas) del instinto vital. De ahí el

---

[168] Bergson lo expresa en estos términos: "La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l'on constate, il n'en est pas de plus clair" (H. Bergson, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 145). Nuestro filósofo vuelve a situarse, en este tema, en el punto de vista del sentido común (*ibíd.*).

[169] "Des doctrines négatives, il faut excepter, en France, dès 1870, la pensée très vivante du positivisme spiritualiste chez Lachelier et chez Boutroux. C'est lui qui se continue et s'affirme, bien que dans un esprit assez différent dans la doctrine de Bergson" (É. Bréhier, *Histoire de la* philosophie, t. III / *XIX^e - XX^e siècles*, *op. cit.*, p. 891).

[170] Bréhier describe así esta curiosa situación: "(…) l'état d'esprit de Renan qui, du respect grave de la vérité qui l'oblige à dénoncer ces illusions, passe à une ironie supérieure qui traite d'illusoire cette obligation même et le laisse accepter des mensonges par esprit conservateur ou par simple peur du scandale: c'est l'intelligence se dévorant elle-même" (*ibíd.*, p. 890).

carácter fuertemente irracionalista de muchas ideas surgidas a finales del siglo XIX e inicios del XX. El movimiento fideísta y el modernismo, las estridentes declaraciones de algunos sobre la quiebra de la ciencia y su retorno a la fe, la aceptación en Alemania de algunas teorías racistas, etc., son algunos síntomas de una misma situación espiritual. En buena parte, el movimiento romántico cayó en el peligro de ligar la filosofía a intereses grupales (la Iglesia, una nación, una clase social). La búsqueda de la verdad se transformó así en un medio de defensa o de ataque.

No deja de ser revelador que André Cresson expresara en sus obras[171] que cada pensador debía elegir -según su temperamento- entre el positivismo y una escapatoria al mismo[172]. Bréhier observa, comentando tal postura, que este agnosticismo difiere mucho del espiritualismo bergsoniano y de las filosofías de la vida y la acción de Ollé-Laprune y Blondel. En concreto, Bergson superaría esa supuesta y terrible necesidad de optar entre ser un buen científico y ser una persona cuidadosa de su espiritualidad, abierta a la Trascendencia. Por tanto, se puede concluir que Bergson transformó las condiciones del pensamiento filosófico de su época, mediante la "conversión" del espíritu propuesta por él. En otras palabras, cabe hablar de "la revisión bergsoniana de la filosofía del Espíritu"[173].

En definitiva, Bergson protagonizó el "despertar" de la filosofía hacia los últimos años del siglo XIX. Pero su pensamiento no surgió como una innovación absoluta. Las investigaciones desarrolladas por Henri Hude y otros estudiosos citados nos permiten concluir que Bergson fue pronto muy influido por las enseñanzas de algunos profesores, a las que se adhirió en parte. Hemos verificado que Ollé-Laprune hizo especial mella en él. Las ideas de Lachelier y de los eclécticos también fueron especialmente determinantes. Podemos sostener, además, que otros pensadores contemporáneos (p. ej., Ravaisson) también dejaron su impronta en él. Como Hude mantiene desde el principio de su obra, comprenderemos con más acierto -y justicia- a Bergson si intentamos hacer síntesis entre los contenidos de sus libros y los de sus

[171] Son significativos los títulos de dichos libros: *Le malaise* (malestar, penuria) *de la pensée philosophique* (1905) y *L'invérifiable* (1920).

[172] Se trata de hallar "un moyen d'échapper aux suggestions déterministes des sciences parce qu'il (el filósofo) les estime contraires aux besoins moraux de l'âme" (É. Bréhier, *op. cit.*, p. 890).

[173] Nos referimos al título de un libro de Bernard Gilson. Según este autor, "Bergson révise la philosophie de l'Esprit telle que l'ont développée non seulement Descartes et les post-cartésiens, mais Kant et les post-kantiens" (Bernard Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'Esprit*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1992, pp. 11s).

cursos. En suma, nuestro filósofo se inscribe claramente en la estela del espiritualismo francés[174].

[174] Hude manifiesta que no es correcto tachar el bergsonismo de "une sorte de rêverie sans consistance" (una especie de ensoñación insostenible). Por el contrario, "c'est une pensée aux contours aussi accusés que ceux du cartésianisme" (H. Hude, *op. cit.*, *I*, p. 97).

CAPÍTULO III

ANÁLISIS DE LA MORAL BERGSONIANA

I. INTRODUCCIÓN: EL CAMINO HACIA *LES DEUX SOURCES*

Analizamos ahora la reflexión sobre los fundamentos de la ética y la raíz de los mismos expuesta en el primer capítulo de *Les Deux sources de la morale et de la religion*, titulado "*La obligación moral*". Al igual que a Bergson, la investigación de los orígenes de los diversos hábitos y actitudes posibles, nos servirá para llegar después a la religión y a su culminación: la mística. Pero, antes de abordar de lleno la materia, nos parece conveniente incidir en algunos aspectos que afectaron al surgimiento de dicha obra. Es oportuno resaltar cómo nació -y se fue incrementando paulatinamente- el interés de nuestro autor por los temas éticos y religiosos. Podemos rastrear la travesía que llevó a cabo entre *L'Évolution créatrice* y *Les Deux sources*. Para este propósito, disponemos de sus propios testimonios directos y del análisis de sus escritos y de algunas conferencias pronunciadas durante estos años[1].

En primer lugar, nos consta que Bergson pasó por momentos difíciles tras la publicación de *L'Évolution créatrice* (1907)[2]. Estaba agotado por el gran esfuerzo que esta obra le había supuesto. Quizá tuvo la sensación de haber llegado a sus propios límites, justamente cuando estaba en plena madurez, pues contaba sólo cuarenta y ocho años. Algunos observadores externos pudieron pensar -tal vez incluso él mismo en ocasiones puntuales- que había alcanzado la cumbre de su reflexión filosófica[3].

---

[1] Recordemos que, gracias a la comparación entre las obras publicadas y sus cursos impartidos, "nous sommes en état de reconstituer avec une assez grande exactitude l'histoire intellectuale de Bergson" (H. Hude, *Bergson I*, *op. cit.*, p. 13).

[2] Hude se basa en la correspondencia entre Henri Bergson y Xavier Léon conservada en la Biblioteca Victor Cousin (*ibíd.*, p. 172, *n.* 84).

[3] De hecho, en ocasiones hemos leído algunas referencias donde *L'Évolution créatrice* aparece como la obra capital de Bergson, como el libro donde habría quedado recogido lo fundamental de su

Había conocido, de algún modo, a Dios, primero mediante el espíritu humano y luego a través del universo. Había pasado de la psicología a la antropología, de la antropología a la biología y a la cosmología, y de éstas a la metafísica. Sin embargo, no podía permanecer estancado en su trabajo intelectual. Parece que se propuso estudiar la historia de la humanidad. Sería una tarea que le desbordaría, hasta el punto de no saber por dónde comenzar. Pero es probable, considerando el devenir de los acontecimientos, que esa crisis de 1907 fuera de índole mucho más moral que fisiológica o intelectual[4].

En todo caso, se sabe que en 1908 -sólo pocos meses después de la publicación de *L'Évolution créatrice*- Bergson seguía investigando. Leía diversos autores místicos. En concreto, según todos los indicios, había comenzado por Mme. Guyon (1648-1717), una célebre mística francesa de tendencia quietista, cuyas obras han merecido diversas interpretaciones. Son varias las ocasiones en que Bergson se refiere a esta contemplativa, entre ellas su memoria sobre el libro *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (1908), de Henri Delacroix[5]. Esta obra se centraba en un estudio psicológico de tres grandes místicos católicos: Sta. Teresa de Jesús, Mme. Guyon y Suso. Leyendo la memoria, podemos notar en ella una especie de adelanto o de primicia de lo que desarrollaría su autor años después en *Les Deux sources*. Delacroix, por tanto, habría ayudado a Bergson en su camino hacia una psicología y una filosofía del misticismo, según se deduce del mismo texto[6].

Cabe pensar con bastante seguridad que Bergson se interesó en esa obra de Delacroix porque en la misma percibía sus propias inquietudes del momento y vislumbraba sugerencias adecuadas al respecto. En este sentido, no es cierto que Bergson conociera a los místicos por segundas referencias, es decir, de segunda mano, sino que él ya estaba leyendo a Mme. Guyon cuando apareció el volumen de Delacroix. Esto es lo que Bergson parece confesar a Jacques Chevalier en una conversación de septiembre de 1934 donde estuvieron presentes ambos y el padre Romeyer: "*Me puse a leer a los místicos y me interesé por ellos hacia 1908. Cosa*

---

pensamiento. Sin pretender restar importancia a dicha obra, entendemos que queda superada por *Les Deux sources* y que debe comprenderse, en cierto sentido, desde esta última.

[4] H. Hude, *op. cit.*, p. 46.

[5] Dicha memoria -fechada el 30 de enero de 1909- aparece en *Mélanges*, pp. 788-790.

[6] En efecto, Bergson encomia el estudio de Delacroix por la profundidad de sus conclusiones y por su método, citando algunas de sus frases más destacadas. Señala que "l'auteur a tiré une psychologie et même, dans une certaine mesure, une philosophie du mysticisme en général (*ibíd.*, p. 789). Concluye afirmando que el libro, "servira sans doute de point de départ et de modèle à d'autres recherches sur la psychologie des mystiques" (*ibíd.*, p. 790).

curiosa, el primero de los místicos al que leí fue madame Guyon; me interesó vivamente, pero no me satisfizo más que a medias (…)"[7]. Bergson reconocía en ese diálogo que él había citado a Delacroix, en vez de referirse directamente a los grandes místicos cristianos, porque "el testimonio de un hombre llegado del exterior y que no cree personalmente en lo que relata, o comprueba, es por esto mismo más probatorio"[8]. Aquí comprobamos, una más entre tantas veces, como mínimo, el deseo de rigor intelectual que Bergson tenía a gala en la construcción de su sistema filosófico.

Este interés de Bergson por las realidades espirituales en general y, en particular, por la mística se aprecia en otro diálogo mantenido en octubre de 1935 con Jacques Chevalier, en el que alude también a Mme. Guyon. Declara que ese esfuerzo interior y esa dedicación intelectual le ocupaban bastante tiempo desde principios de siglo[9]. Cuanto más profundizaba en dicha investigación, más se acercaba al cristianismo, sobre todo al catolicismo, cuyo valor ensalzaba por encima del protestantismo[10]. En otro encuentro posterior –marzo de 1937- con Chevalier, hablando sobre la vida moral, Bergson comentaba que el mayor obstáculo que la imposibilita es precisamente el apego a sí mismo; en relación con esto, se refería de nuevo a madame Guyon y a la santa mística de Ávila, ponderando en alto grado la virtud de la modestia que caracterizaba a esta última[11].

Por otra parte, según afirma Vieillard-Baron, la "complicidad" con Plotino y el gusto por las "investigaciones psíquicas" no son elementos tardíos en el pensamiento

[7] Bergson protestaba así con vehemencia frente a una afirmación contenida en un artículo de Gaston Rabeau en la *Revue Thomiste*, según la cual aquél había conocido de segunda mano a los místicos (Jacques Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, p. 279, cursivas nuestras).

[8] *Ibíd.*, p. 280. Bergson añadía en ese momento algo que repetiría a menudo: "Por los místicos, y por los místicos cristianos, llegué yo a comprender lo que es el sentimiento religioso, y por ellos me aproximé a Dios" (*ibíd.*).

[9] "El trabajo interior de mi espíritu, y los resultados mismos de mis trabajos, me llevaron en los primeros años del siglo, e incluso antes, a sospechar, y luego a realizar, el valor de las realidades espirituales a las que, hasta entonces, no había prestado atención.

Traté de alcanzarlas por una prolongación de la experiencia. Leí a los místicos. Primero, a madame Guyon, y fué [*sic*]* esto una gran cosa, porque ella está más cerca de nosotros. Luego, a los grandes místicos cristianos, a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz" (*ibíd.*, p. 306).

*Recordamos que 'fue' siempre aparece acentuado en las *Conversaciones con Bergson*.

[10] En efecto, según nuestro autor, la mística católica es la más plena y "va más profundamente al centro de las cosas"; en cambio, en el protestantismo "priva el orgullo: la pretensión del alma de entrar directamente en relación con Dios le aleja de él" (*ibíd.*, p. 307).

[11] Así lo relata Chevalier: "Acostumbrar a los hombres, por la educación, a que se olviden de sí mismos, tal es la tarea esencial, (...). Esto es precisamente lo que encontré en Santa Teresa, y lo que, inmediatamente, me impresionó de ella; y es, por el contrario, lo que faltaba a madame Guyon, a la que leí en primer lugar –y quizá haya sido un bien para mí comenzar por ella, porque esta mística demasiado humana fué, por sus cualidades y sus faltas, una preparación para la otra. Santa Teresa tiene razón. Cuanto más avanzo en la vida, más me doy cuenta de que somos muy poca cosa" (*ibíd.*, p. 335).

bergsoniano, sino todo lo contrario[12]. De hecho, en 1901, Bergson fue uno de los fundadores del "*Groupe d'études de phénomènes psychiques*" en el seno del entonces reciente *Institut général psychologique*[13]. Dentro de dicho grupo, asistió a las sesiones sobre las radiaciones N y sobre la hipnosis, en 1903 y 1904, respectivamente[14]. Además, al final de su conferencia "*Le Rêve*" (el ensueño), pronunciada en el citado *Institut général* en 1901, encomiaba los rigurosos e infatigables trabajos de la *Society for psychical Research* londinense; dichas investigaciones permitirían ahondar en el conocimiento de las profundidades más secretas del inconsciente[15]. Se trataba de estudiar experimentalmente el espíritu en el estado anormal donde parece funcionar desligado del cuerpo.

Así pues, **el recorrido intelectual bergsoniano incluía en sí mismo una estructura de acogida a la experiencia mística**, dada su atención a los fenómenos psíquicos no intencionales; esto es, a todos los aspectos de la conciencia donde ésta no puede ser asimilada a un sujeto que apunta a un objeto, sino donde ella es envuelta o "invadida" por lo real. **El espíritu puede producir más de lo que tiene, porque es una fuerza de superación que orienta el pensamiento en la dirección de lo divino**. En este sentido, la capacidad de la intuición rebasa la potencia del pensamiento conceptual. Por eso, Bergson apuesta claramente por una filosofía más intuitiva, que permite apartarse de la visión social del objeto ya hecho, para así participar en espíritu en el acto que lo realiza. En efecto, es propiamente humano el esfuerzo de un pensamiento individual que acepta, como tal, su inserción en el pensamiento social, y que utiliza las ideas preexistentes como cualquier otro instrumento proporcionado por la comunidad. Pero hay algo casi divino en el esfuerzo -por humilde que sea- de un espíritu que se reinserta en el impulso vital, generador de sociedades que, a su vez, generan ideas[16].

Hemos comprobado, por tanto, que el descubrimiento progresivo de la importancia de la mística condujo a Bergson a profundizar en las grandes cuestiones morales y religiosas. Recordamos que, al final de la conferencia *La conscience et la*

[12] Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson*, P.U.F., Paris, 1991, p. 84.

[13] *Cf.* H. Bergson, *Mélanges*, pp. 509s.

[14] *Cf. ibíd.*, pp. 606-609 y 639-642, respectivamente.

[15] En efecto, "explorer l'inconscient, travailler dans le sous-sol de l'esprit avec des méthodes spécialement appropriées, telle sera la tâche principale de la psychologie dans le siècle qui s'ouvre" (H. Bergson, *Œuvres*, pp. 896s).

[16] En efecto, leemos en *La Pensée et le mouvant* que "il y a déjà quelque chose de *quasi divin* dans l'effort, si humble soit-il, d'un esprit qui se réinsère dans l'élan vital, générateur des sociétés qui sont generatrices d'idées" (*ibíd.*, p. 1303, cursivas nuestras).

vie -pronunciada en 1911 y luego publicada en *L'Energie spirituelle* (1919)-, defendía la superioridad de la creación de sí por uno mismo (acto moral por antonomasia) sobre la creación de una obra de arte[17]. Podemos referirnos también a bastantes conversaciones y contactos, a menudo epistolares, de Bergson con teólogos, filósofos y otros estudiosos (Alfred Loisy, Joseph de Tonquédec, Henri Delacroix, William James, y un largo etcétera). Anteriormente hemos aludido a algunos de esos encuentros y relaciones, y nos detendremos en otros más adelante. No olvidamos que Bergson menciona e incluso elogia en *Les Deux sources* a algunos de esos pensadores con los que mantenía trato o amistad: así, por ejemplo, considera que el libro *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, de H. Delacroix, merecería convertirse en un clásico[18]. Ahora bien, la obra tan esperada por muchos sobre los temas morales y religiosos no vio la luz hasta 1932. Su publicación causó sorpresa, porque Bergson llevó a cabo sus últimos preparativos con bastante sigilo, como se aprecia en los testimonios ofrecidos por Jacques Chevalier sobre él[19].

Fueron varias las causas que condicionaron la tardía publicación de *Les Deux sources*. Por un lado, desde hacía bastantes años la salud de Bergson sufría notables altibajos y no le era fácil avanzar en su trabajo de investigación, a lo que debe añadirse –como ya hemos expuesto *supra*- el cúmulo de ocupaciones diversas –no docentes- que asumió, sobre todo en algunos períodos. Esto aparece bien claro en numerosas cartas, donde el filósofo relataba a sus amigos y conocidos las situaciones que le tocaba vivir, sus achaques de salud, y otros detalles. En concreto, hemos aludido más arriba precisamente al considerable cansancio sufrido desde 1907, que lo obligaba a disminuir de modo drástico su ritmo de trabajo, a pasar temporadas mayores de vacaciones e incluso a retrasar su respuesta a sus remitentes. Este contexto vital se nota, por ejemplo, en la correspondencia con su amigo el filósofo Xavier Léon, a quien manifestaría en meses sucesivos de 1908 y 1909 su malestar y las limitaciones impuestas a sus tareas debidas a su gran agotamiento[20]. Esta

[17] Nos hemos referido a esta conferencia de Bergson anteriormente, en el capítulo primero (*cf. Œuvres*, pp. 833s).

[18] Lo vemos en *Las dos fuentes...*, p. 289, n. 54 (p. 241, n. 2).

[19] En efecto, el libro apareció en marzo de 1932, y sólo algunos días antes –finales de febrero- Bergson pedía a Chevalier que leyera el manuscrito y le aportara con urgencia sus observaciones; Chevalier, hasta su publicación, debía "tener por *estrictamente confidencial* la comunicación de sus pruebas y no hablar del contenido" (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson, op. cit.*, p. 204, cursivas del autor). Bergson tenía razones muy serias para mantener esta reserva rigurosa.

[20] En una carta del 27 de julio de 1908, Bergson le confiesa estar muy cansado, aquejado de dolores de cabeza, que le han impedido desarrollar el programa de estudios que se había propuesto y le

debilidad crecía sobre todo a causa de molestias intestinales bastante dolorosas, que atribuía a un origen nervioso. Por todo ello, su capacidad de trabajo quedó anulada durante un semestre y no le fue fácil recuperar totalmente la salud y retomar su ritmo anterior de ocupaciones[21]. Años más tarde, en 1925, abandonaría todas sus responsabilidades públicas, debido al fuerte reumatismo que comenzó a aquejarle. De hecho, a finales de 1924, por primera vez, Mme. Bergson escribió cartas en nombre de su esposo, que apenas lograba firmarlas[22].

Por otro lado, la dificultad experimentada por Bergson para elaborar *Les Deux sources* se percibe también por la notable presencia de paréntesis, a veces muy largos, en la redacción, que el mismo autor reconoce cuando los cierra[23]. Si ya le era complicado acotar su materia, más difícil todavía le resultaba encontrar el hilo conductor para reunir y ordenar una multitud de observaciones o comentarios sobre unos hechos muy heterogéneos. En realidad, Bergson mismo reconoció en varias ocasiones que no estaba satisfecho de su libro. Así lo recoge J. Chevalier: "Al releerme impreso, experimenté más descontento todavía que ante mi manuscrito. Justamente, porque me siento seguro de que avanzo, me acuso de no haberlo expuesto de una manera más persuasiva. Hubiera bastado muy poco, una observación ligera que apenas fuese una crítica, para hacerme renunciar a la publicación. Esta es una de las razones por las que no he mostrado a nadie, ni las pruebas, ni el manuscrito"[24]. Bergson se reprochaba el no haber pedido antes la opinión de Chevalier sobre algunos puntos más dificultosos incluidos en su obra. Pero, a pesar de esa sensación de cierto disgusto, se consolaba pensando en sus limitaciones, manteniendo un tono esperanzado[25]. Aun así, es innegable que *Les Deux sources* contienen, sobre los grandes temas estimados por su autor, páginas realmente brillantes.

---

han condenado a un trabajo maquinal de investigación en las bibliotecas (*vd.* Henri Bergson, *Correspondances*, textes publiés et annotés par André Robinet, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, pp. 212s). Como consecuencia de este estado enfermizo, renunciaba a participar en un congreso de filosofía que le atraía particularmente y que se celebraría en Heidelberg en septiembre de 1908.

[21] Constituyen un interesante testimonio de estos sufrimientos físicos las cartas a X. Léon del 12 y del 29 de agosto, y del 2 de diciembre de 1908, así como del 2 de enero de 1909; también la misiva a Hermann von Keyserling -filósofo y científico alemán- fechada el 3 de enero de 1909 (*cf. ibíd.*, pp. 218, 220, 232 y 240, por un lado, y pp. 241s, por otro, correspondencia dirigida, respectivamente, a X. León y H. von Keyserling).

[22] Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, P.U.F., Paris, 2002, pp. 202s.

[23] J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson*, *op. cit.*, p. 86. Un ejemplo de paréntesis muy amplio se aprecia en las pp. 372-379 (311-317), que tratan sobre la evolución histórica desdoblada.

[24] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, op. cit., pp. 205s.

[25] "En fin, sea lo que Dios quiera. Esta absurda enfermedad me habrá impedido decir las cosas como yo quisiera decirlas. Al menos, las habré dicho. Y creo que podré dejar este mundo con más tranquilidad" (*ibíd.*, p. 206).

II. SENTIDO Y ALCANCE DE *LES DEUX SOURCES*

Las ideas recogidas en esta obra son el fruto –siquiera provisional y mejorable- de una vida dedicada a la investigación filosófica; una vida consagrada en buena parte a la búsqueda de respuestas a las grandes cuestiones. No ignoramos que los principales interrogantes bergsonianos surgieron a menudo en reflexiones muy tempranas. Como otros pensadores destacados, Bergson se planteó desde su juventud y primera adultez algunos temas luego recurrentes, que aparecerían después de un modo u otro en sus escritos. Además, con la particularidad de que podemos rastrear a lo largo de sus *Cours* la presencia de esos asuntos o motivos. En esta línea, hay abundantes datos que confirman como válida una relectura de sus libros más conocidos a la luz de los cursos impartidos en aquellos años. Ahora bien, según reconoce Henri Hude (el responsable de la edición crítica de dichos *Cours*), esta relación no es tan fácil de establecer –menos aún de demostrar- precisamente respecto a *Les Deux sources*. Esto se debe al amplio intervalo de tiempo transcurrido entre los últimos cursos ofrecidos en el Collège de France (1913-14) y la publicación de la obra que nos ocupa. Según Hude, por tanto, es muy arriesgado intentar una reinterpretación de *Les Deux sources* desde unos cursos tan anteriores. Sin embargo, a pesar de la mayor relatividad de esa hipótesis reinterpretativa, es razonable buscar, en el conjunto de los *Cours*, algunas perspectivas o aspectos apropiados para aclarar nuestra obra de referencia[26].

Hemos visto que, desde su afán de rigor metodológico y de precisión, Bergson nunca quiso publicar un libro de cuyos contenidos no estuviera seguro. Por eso, dilató tanto su publicación sobre los temas éticos y religiosos. Al respecto, no pretendió proponer otra cosa que un libro semejante a los anteriores, esto es, un libro de filosofía. Es necesario descubrir en él la coincidencia entre el pensamiento teórico y el tiempo histórico vivido por su autor, con sus situaciones subjetivas y sus circunstancias sociales y políticas. Esto implica que una obra filosófica no tiene

[26] H. Hude, *Bergson II*, *op. cit.*, p. 147. Hude argumenta a favor de su hipótesis "la constance de Bergson, sa forte identité et permanence a travers le temps" (*ibíd.*). En concreto, el ejemplo más claro aducido por este estudioso lo constituye el notable paralelismo existente entre la estructura del *Cours sur Dieu* dictado en Clermont y el esquema de las páginas de *Les Deux sources* centradas en Dios (*cf.* H. Hude, *Bergson I*, *op. cit.*, pp. 84s). Volveremos sobre este curso más adelante.

obligatoriamente que desentenderse de cuestiones y opciones personales, por muy íntimas que sean; pero sí debe formularlas de un modo nuevo, a partir del problema filosófico que las sustenta, para intentar responder al mismo[27].

En este sentido, podemos comprender que, aunque Bergson no estaba obligado a escribir un libro sobre los temas éticos y religiosos que tanto le preocupaban[28], sí sentía la necesidad interna de hacerlo. En efecto, si él no lo hubiera publicado, se le hubiera recordado como el gran metafísico cuyos análisis psicológicos de *Matière et mémoire* culminan en la cosmología de la vida de *L'Évolution créatrice*. Algunos podrían preguntarse a qué se debió su incursión en la sociología de las religiones, precisamente en una época donde las ciencias humanas se centraban en otras cuestiones, bajo la creciente influencia del marxismo, y con frecuencia contra el mismo Bergson[29]. Pero tal planteamiento es un falso problema, una cuestión social, porque considera el espacio de las ciencias sin entrar en la temporalidad interna de un tema filosófico; en realidad, supone una mirada retrospectiva a las posibilidades de un pensamiento que, sin embargo, está haciéndose, en estado de producción continua. Por eso, la afirmación bergsoniana según la cual uno no está nunca obligado a elaborar un libro contradice una concepción muy sociológica de la historia de la filosofía. Dicha obligación obedece a una motivación interna, porque uno se atiene a unos problemas y a unos interlocutores, bajo el efecto de una vinculación tanto vital como social, más que porque uno desee situarse en una posición concreta por una presión externa.

Según Frédéric Keck, la enseñanza más destacada de *Les Deux sources* radica en lo que apuntamos: aquél que se limita a un espacio social estático no comprende la formación de la moral y de las religiones (y tampoco, en general, los productos del

[27] Philippe Soulez et Frédéric Worms, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, p. 205.

[28] En *La Pensée et le mouvant*, Bergson explica que no está dispuesto a responder a ninguna cuestión importante si no dispone de la fuerza y del tiempo necesarios para resolverla en sí misma y por sí misma. No acepta elaborar un simulacro de respuesta prolongando, sin más, hasta dicho problema los descubrimientos de sus trabajos previos. Si no puede avanzar metodológicamente de manera legítima, prefiere quedarse donde estaba. Por eso, no admite escribir una obra por una mera presión u obligación social, para situarse en una posición teórica concreta, sino que lo hace sobre todo por necesidad interna. Debemos entender en este sentido que "on n'est jamais tenu de faire un livre" (H. Bergson, *Œuvres*, p. 1330).

[29] Nos referimos, por ejemplo, al sociólogo Maurice Halbwachs y su teoría sobre la memoria colectiva y las clases sociales, que fue discípulo de Bergson y más tarde se mostró crítico con su concepción de la memoria. También podemos citar al filósofo y psicólogo marxista Georges Politzer, defensor de un determinismo psicológico de corte economicista, que tildaba el bergsonismo y se burlaba de él como "mistificación filosófica" y como "ostentación" o "desfile filosófico" (en *La Fin d'une parade philosophique: le bergsonisme* y *Le Bergsonisme, une mystification philosophique*).

pensamiento humano), por lo que tiende a suponer que una religión, o un libro, habrían podido no existir; por el contrario, si se sitúa en la dinámica histórica de la vida, percibe cómo se han desarrollado y diferenciado las religiones, y así llega al sentido interno de obras que no aparecerían, sin eso, más que como formas vacías[30].

Por tanto, una dificultad que se encuentra cuando se lee *Les Deux sources* en la actualidad estriba en que se tiende a emplazar este libro en un contexto de posiciones históricamente datadas. Esta tendencia es necesaria para comprenderlo, pero, en justicia, debe ser compensada por la directriz inversa, que debe permitir captar el problema interno que ha motivado su inserción en una situación histórica pasada, y que puede aún actuar en el presente. Cabe, pues, considerar el contexto intelectual de formación de *Les Deux sources*, para reconstituir las claves hoy en día ocultas, y, por otro lado, también comprender su tensión interna, con el fin de disipar la sensación engañosa de claridad, incluso de trivialidad, que sugiere una primera lectura del libro. Bajo esta doble condición, según Keck, será posible recuperar la fuerza de una "política del bergsonismo" hacia la que la obra tiende, descubriendo a la vez cómo la filosofía bergsoniana podía operar en su coyuntura política, y en qué puede todavía influir en nuestro tiempo[31].

Por otra parte, analizando el alcance de esta obra, Hude sostiene que **su objeto principal es Dios**, de modo que **las cuestiones morales son estudiadas como un medio para conocer más profundamente a Dios**. No obstante, esto no excluye el interés propio de dichos temas[32]. Esta hipótesis se corrobora acudiendo a la carta de Bergson al P. de Tonquédec del 20 de febrero de 1912, donde nuestro autor aclaraba a su destinatario su idea sobre Dios presente en *L'Évolution créatrice*: existe un Dios creador y libre, generador de la materia y del espíritu, y cuyo esfuerzo creativo prosigue por la evolución de las especies y por la formación de personalidades humanas; aunque así rechazaba el monismo y el panteísmo, reconocía que, para mayores precisiones, era necesario estudiar los problemas morales. Si alguna vez llegaba a resultados tan demostrables o, al menos, "mostrables" como los de sus anteriores libros, entonces los daría a conocer[33]. Bergson consideró que había

[30] Arnaud Bouaniche, Frédéric Keck y Frédéric Worms, *Les deux sources de la morale et de la religion. Henri Bergson*, Éditions Ellipses, Paris, 2004, p. 6.
[31] *Ibíd.*, pp. 6s.
[32] H. Hude, *Bergson II*, *op. cit.*, p. 149.
[33] *Cf.* H. Bergson, *Mélanges*, p. 964.

alcanzado dichos resultados y publicó *Les Deux sources*, aun siendo consciente de que algunos de sus puntos de vista podrían sufrir modificaciones en el futuro.

Esta cuestión de Dios no sólo se vincula a los asuntos morales, sino también, evidentemente, a los religiosos. En efecto, Henri Hude considera que Bergson quiso pasar, después de 1907, de la religión natural (que ya, de algún modo, aparecía en *L'Évolution créatrice*) a una más profunda, que podría denominarse positiva. La religión natural proviene de una concepción metafísica y de la vinculación del ser humano con Dios que ella nos muestra y nos permite reconocer. Pero cabe avanzar en la investigación, buscando el grado de verdad existente en las religiones históricas, y una verdad más amplia que la propia de la religión natural. De hecho, **las investigaciones emprendidas por Bergson después de 1907 se dirigían a adquirir una idea clara sobre la cuestión de la verdad del judaísmo y del cristianismo**. Él no limitó su estudio sólo a ambos credos, como nos lo demuestran las referencias a otras tradiciones religiosas que aparecen en *Les Deux sources*, pero se centró sobre todo en algunos elementos fundamentales del catolicismo. Es muy cierto que no se trata de una visión plenamente ortodoxa del catolicismo, como tendremos ocasión de analizar. El resultado al que llega Bergson, su meta, consiste en **dar una especie de adhesión exclusivamente filosófica a una religión que era más que filosófica y que él juzgaba, por razones filosóficas, superior a la filosofía**[34].

Con esto no defendemos, siguiendo a Hude, que la finalidad de *Les Deux sources* sea establecer la existencia divina por la experiencia mística. Pero es necesario indagar cómo y por qué se habla allí de los místicos. Es preciso averiguar la ligazón entre moral y misticismo. Dicho con otras palabras, nos preguntamos por qué sabía Bergson que sólo el estudio de los temas morales le permitiría llegar, en lo posible, a una comprensión más amplia de Dios. Para contestar a estos interrogantes, lo mejor es acudir a los cursos impartidos por Bergson mucho antes de escribir su última gran obra[35]. En concreto, tanto el *Cours de morale à Clermont* como el *Cours de philosophie morale au Lycée Henri IV* de París resultan especialmente iluminadores, por lo que compararemos sus contenidos con las afirmaciones de *Les Deux sources*. Las lecciones de moral enseñadas en Clermont-Ferrand (ciudad donde permaneció desde 1883 hasta 1888), en lo esencial, fueron retomadas en las clases dadas en el liceo parisino. Tenemos acceso a éstas gracias a los apuntes de Désiré

[34] H. Hude, *Bergson II*, pp. 150ss.
[35] *Ibíd*., p. 152

Roustan, que fuera primero alumno y luego amigo de Bergson. Estas lecciones parisinas pueden fecharse en el curso académico 1891-1892[36]. Por eso, nos referimos sobre todo a estas últimas enseñanzas como elemento básico para comprender el pensamiento bergsoniano sobre la moral.

Ahora bien, en primer lugar, nos fijamos en algunas páginas iniciales del *Cours de morale à Clermont*. Bergson sabe bien que los hechos concretos son el punto de partida en la moral, como en cualquier otra ciencia. En particular, existe una categoría de hechos cuya presencia es indudable e incuestionable: son los **sentimientos morales** (la pena, los remordimientos, el respeto, la estima, el desprecio, etc.). La moralidad es, pues, un asunto directamente observable, tanto como el juicio de valor que condiciona la posibilidad del juicio moral. Dichos hechos implican y suponen algo especial o diferente, por lo que, cuando se los constata, uno se encuentra inducido a plantearse unos problemas totalmente nuevos: "problèmes d'un genre tout nouveau"[37]. Resulta curioso constatar cómo en la carta al P. de Tonquédec citada un poco más arriba, Bergson también aludía a los problemas morales como diferentes, como "problèmes d'un tout autre genre"[38].

En efecto, la novedad y la importancia de los hechos morales radica en que implican y suponen un juicio que incluye la **idea del Bien**. Ésta es una de las ideas racionales, también denominadas nociones primeras o '*a priori*'. En el *Cours de psychologie à Clermont*, Bergson expone cuáles son estas ideas: la de infinito, la de causa primera, la de absoluto, la de eternidad, la de inmensidad, la de perfección y la de necesidad, que están estrechamente relacionadas entre sí[39]. A continuación, reconoce que algunas veces las ideas del bien, de la belleza e incluso de la verdad aparecen vinculadas a dichas nociones racionales. En realidad, se constituyen por el mismo proceso[40].

Ciertamente, en unas lecciones previas, Bergson ya ha considerado como aspiraciones elevadas del alma el amor a lo verdadero, a lo bello y a lo bueno[41]. Estas

---

[36] Vd. Henri Bergson, *Cours II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psycologie et métaphysique au lycée Henri-IV*; édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, P.U.F., Paris, 1992, pp. 7 y 11.

[37] *Cf.* H. Hude, *Bergson I*, p. 167, n. 7 (envía a H. Bergson, *Cours de morale à Clermont*, mss. [manuscritos], p. 2). En este caso concreto, citamos de manera indirecta, según la paginación de los manuscritos luego editados por Hude, porque no hemos tenido acceso directo al texto de dicho *Cours*.

[38] H. Bergson, *Mélanges*, p. 964.

[39] Vd. H. Bergson, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, op. cit., pp. 154-159.

[40] *Ibíd.*, p. 159.

[41] *Ibíd.*, pp. 76s.

tres inclinaciones tienen un principio común. En concreto, contra las opiniones de algunos pensadores, Bergson está convencido de que **el amor al bien es un sentimiento desinteresado**, irreductible al placer o a la utilidad[42]. El ser humano no sólo está capacitado para amarse a sí mismo y a los demás hombres, sino que llega más lejos. Por eso, concibe la existencia de algo que no es de este mundo, que no puede ver ni tocar, porque escapa a los sentidos. Alude así a un **principio superior espiritual e infinito**, porque se le encuentra en todo y, sin embargo, está por encima de todo. Se refiere, pues, a **Dios**, el principio común del que proceden dichas tres inclinaciones o aspiraciones superiores[43]. En este sentido, concluye Bergson, **el sentimiento religioso es por excelencia la aspiración de la naturaleza humana**, de manera que todas las inclinaciones supremas se reducen a ésa, a dicho sentimiento. El yo, por tanto, posee un carácter esencialmente religioso. La noción de Dios merece ser considerada, por antonomasia, como la idea '*a priori*', y todas las demás están contenidas en ella[44].

Esta religiosidad constituye el fondo de la moralidad, que es otra característica evidente del yo. Es necesario hacer el bien. La cuestión consiste, sin embargo, en saber qué es el bien. Como hemos dicho, en los cursos de moral aparece la respuesta bergsoniana a esa cuestión fundamental. Los sentimientos morales son determinados, al menos en parte, por un juicio explícito o implícito de la razón. Este juicio establece que un acto, sea propio o de otra persona, es bueno o malo. El problema principal de la filosofía moral es, pues, explicitar el contenido de dicha noción del Bien[45].

Según el *Cours de morale à Clermont*, el bien no es lo agradable o placentero, ni lo útil al individuo o a la colectividad, ni el sentimiento de simpatía, ni la perfección del orden y de la naturaleza, ni tampoco la obligación pura. En realidad, es todo lo anterior y algo más. Bergson no define o propone con nitidez una solución a este

[42] En efecto, el carácter de obligación no se podría explicar de otro modo: "Enfin l'amour du bien, l'instinct moral si on peut l'appeler ainsi, est sans aucun doute lui aussi un sentiment désintéressé (...). On a essayé de ramener cet instinct, ou cette inclination à l'amour du plaisir ou au souci de l'utilité. Nous essaierons de démontrer qu'on ne saurait expliquer ainsi les caracteres essentiels du bien moral, son invariabilité et surtout la force avec laquelle il s'impose à nous, le caractère d'obligation" (*ibíd.*, p. 77).

[43] "Quand nous parlons de Dieu, c'est bien à ce principe que nous pensons, car Dieu n'est pas autre chose pour nous que la perfection absolue, l'être qui personnifie le vrai, le beau, le bien, l'infini en un mot" (*ibíd.*, p. 78).

[44] El Ser divino sólo puede concebirse como infinito, causa primera, absoluto y perfección: "Il est la beauté même en ce sens que l'ordre et l'harmonie sont realisés en lui; il est le bien absolu; en fin, il est le principe de toute vérité" (*ibíd.*, p. 160).

[45] H. Hude, *Bergson II*, *op. cit.*, p. 152, n. 316 (envía a H. Bergson, *Cours de morale à Clermont*, mss. p. 3).

problema crucial. Pero sí defiende sin ambages que el Bien no es algo de este mundo. Esto implica que sólo puede ser Dios. Como hemos dicho, el hecho moral envuelve la religiosidad como otro fenómeno, más fundamental aún. Para Bergson, resulta probablemente ilusorio pensar en una moralidad independiente de la religiosidad, salvo que aquélla dependa –de un modo u otro- de un tipo de religiosidad que no se confiesa o no se reconoce a sí misma como tal[46].

Bergson aclara que se trata de una religiosidad dirigida a un Dios personal y moral. Es un Dios que prescribe mandamientos y que llama a cada uno, que juzga, retribuye y venga la injusticia; un Dios libre y providente que se relaciona con hombres libres en la realidad cotidiana: en definitiva, **el Dios bíblico**. Conocemos cómo concebía Bergson a Dios gracias a las abundantes referencias existentes en los cursos citados. Así, después de haber demostrado la existencia divina y la necesidad de creer en una Providencia, expone los deberes con respecto a Dios (escribe "la personne divine")[47] desde la óptica de la religión natural. Siguiendo a Jules Simon, autor de *La religion naturelle* (1856), Bergson resume nuestras obligaciones para con Dios afirmando que **es necesario conocerlo, amarlo y servirlo**. Esto implica la consagración a Dios de las tres facultades de nuestra alma: inteligencia, sensibilidad y voluntad[48].

En primer lugar, reflexionando sobre la necesidad de conocer a Dios y sobre la postura atea, Bergson considera que la persona que cree en la realización necesaria del bien es un espíritu religioso. Por eso, si quien se autoproclama ateo comparte esta última convicción, le bastaría con profundizar un poco más y descubriría que dicha perfección soñada y deseada sólo podría cumplirse si se personifica en un ser perfecto. Bergson recuerda entonces la valoración de Ollé-Laprune -uno de sus profesores y pensadores más influyentes en él, como ya explicamos- sobre los increyentes: no han realizado un esfuerzo mental suficiente, porque -según el famoso adagio-, si tal vez un poco de ciencia puede alejarnos de Dios, mucha ciencia nos

[46] En el *Cours de métaphysique à Clermont*, disertando sobre la religión natural, Bergson precisa que el único espíritu realmente irreligioso es el pesimista convencido, quien, sin embargo, puede ser un hombre plenamente honesto. Desde el ámbito racional, sólo habría que calificar de honestos a aquéllos que, después de haber reflexionado mucho y con sinceridad, no creen o se imaginan no creer (H. Bergson, *Cours I*, *op. cit.*, p. 391).

[47] *Ibíd.*, p. 388.

[48] *Ibíd.*, p. 389 (remite a Jules Simon, *La religion naturelle*, Hachette, ^{2}1856, p. 365, citado en H. Bergson, *Cours I*, p. 422, n. 61).

acerca a Él[49]. Muchos filósofos de distintas épocas y tendencias, los más grandes espíritus de todos los tiempos, han sido creyentes, por lo que, según Bergson, es hasta cierto punto un deber el querer conocer a Dios. Negar a Dios no es una postura original, sino ya existente desde antiguo. En definitiva, en esta cuestión, como en otras similares, sería imperdonable no buscar la verdad con toda el alma[50].

En segundo lugar, desde el conocimiento de Dios se impone el deber de amarlo. Amamos considerando la perfección real o aparente de los objetos amados; siendo Dios la perfección misma, merece amor por eso. Este amor debe verificarse al máximo en actos concretos. Bergson llega así a la tercera categoría de deberes religiosos: el servicio a Dios. Debemos poner enteramente nuestra voluntad a su disposición, pues Él sólo quiere nuestra perfección. Servirle supone ser una persona honesta, practicar la justicia y la caridad, amar a los semejantes y entregarse por ellos. Con esta conducta crece la perfección del mundo creado, se acelera el triunfo del derecho sobre la fuerza y del bien sobre el mal. Se sirve a Dios contribuyendo así al pleno desarrollo de su obra[51].

Leyendo esta página del curso citado, se podría postular la temprana cercanía de Bergson al pensamiento cristiano, incluso de algún modo al mismo Evangelio, en tanto aparece una llamada a la caridad como un añadido que supera a la mera justicia. Si algo permanece en Bergson, desde el principio hasta el final de su itinerario, es la fe en la justicia absoluta y en el Dios que –sólo Él- puede realizarla. Más aún, si él se acercó al cristianismo, es porque vio en la caridad de Cristo el cumplimiento de esta justicia absoluta[52]. Ahora bien, volviendo a la lección del curso, Bergson no cita ninguna creencia concreta en ella, pues se centra en la religión natural. Sólo comenta que también las religiones más diversas coinciden en predicar la justicia y el amor, aunque algunas llegan a interpretar bastante mal ambas ideas[53]. Observando la historia pasada y contemporánea, cabe afirmar que Bergson no se equivocaba en este aspecto, y que en este punto, como en otros, fue un profeta en su tiempo.

---

[49] *Ibíd.*, pp. 389s (envía al cap. 7 de Léon Ollé-Laprune, *La certitude morale*, Belin, Paris, 1880).

[50] *Ibíd.*, p. 390.

[51] *Ibíd.*

[52] Henri Hude, *Bergson I*, *op. cit.*, p. 52. Hude precisa a continuación que es tan difícil averiguar de qué tipo era su adhesión a la verdad del judaísmo profético, como conocer el estilo de su posterior adhesión al catolicismo.

[53] H. Bergson, *Cours I*, *op. cit.*, p. 390.

Por otro lado, este tema de la Creación divina y de la colaboración humana en ella reaparecería más tarde en *Les Deux sources*; justamente es lo que deseamos resaltar ahora que estamos disertando sobre el sentido y el alcance de esta obra. En efecto, escribiendo sobre la conclusión del filósofo atento a la experiencia mística, Bergson señala que "la Creación se le aparecerá como una *empresa de Dios para crear creadores*, para tomar seres dignos de su amor"[54]. Los seres humanos somos colaboradores de Dios, auxiliares suyos, distintos de Él, pero copartícipes de la energía creadora divina, que "debe ser definida como amor"[55]. Bergson admite todo esto considerando la grandeza de la intuición mística, como se verá más adelante.

Por otra parte, retomando la vinculación establecida entre moralidad y religiosidad, Bergson enseña en el *Cours de philosophie morale au Lycée Henri IV* que juzgamos como bueno un acto si sentimos que nos eleva hacia Dios, nos acerca a Él, va acorde con su servicio y su designio sobre el mundo. Si no se cumplen estas condiciones, juzgamos dicho acto como malo. La **conciencia moral** es la facultad que nos permite distinguir entre el bien y el mal. Antes de la acción nos sirve de consejera, mostrándonos dónde está el deber y provocando **el sentimiento de la obligación** (elemento clave en el primer capítulo de *Les Deux sources* y que analizaremos). Después de la acción, la conciencia moral nos condena, absuelve o alaba, esto es, siempre emite un juicio[56].

Ahora bien, la vida religiosa no consiste simplemente en la cumplimiento de unas obligaciones respecto a los demás; en realidad, la religión es ante todo una relación con Dios mismo. La **oración** es el instrumento de este vínculo. En el *Cours de métaphysique à Clermont*, la oración aparece como una práctica posible existente en la religión natural, aparte de cualquier religión revelada y coincidente con aquélla. Bergson admite como muy bella y muy cierta la definición de Bossuet: la oración es una elevación del alma. Ya Platón afirmaba que uno se va asemejando al objeto de su contemplación, que los espíritus se embellecen pensando en lo bello; análogamente, el alma se eleva al contacto con la idea más pura y sublime de todas, la de la perfección, es decir, la de Dios[57]. Así, rezar a Dios no es otra cosa que "fixer son attention sur cette idée de parfait", y rezarle con fervor es volcar el alma entera en dicha idea. Por tanto, de cualquier modo que se considere la religión natural y sus

[54] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 324 (p. 270). Cursivas nuestras.
[55] *Ibíd.*, p. 327 (p. 273).
[56] H. Bergson, *Cours II*, *op. cit.*, pp. 126s.
[57] H. Bergson, *Cours I*, *op. cit*, pp. 391s.

prescripciones, siempre aparece como un esfuerzo del espíritu por perfeccionarse e imitar a Dios en la medida de lo posible[58].

Este interés de nuestro filósofo por la oración no fue esporádico o puntual, sino que permaneció vivo en las primeras décadas del siglo XX, en consonancia con su creciente afán por estudiar los hechos morales y religiosos, y en especial los fenómenos místicos. Un buen ejemplo demostrativo lo constituye la carta enviada por Bergson a Joseph Segond[59] el 18 de enero de 1911, donde el primero reconoce el máximo interés que le ha merecido la lectura de su reciente tesis sobre la oración, *La prière, essai de psychologie religieuse*[60]. Bergson elogia a Segond por haber estudiado a los místicos como es preciso hacerlo, con simpatía, sin que esto le haya impedido someterlos a una crítica profunda. Añade que ese análisis riguroso no les perjudica, sino que les beneficia; en realidad, los místicos pueden realizar muy valiosas aportaciones a los filósofos desde el plano de la intuición[61]. La intuición, pues, ofrece claves que la razón no puede dar. Esta teoría, como sabemos, está muy presente en el pensamiento bergsoniano, y resulta especialmente importante cuando se aplica a las contribuciones de los místicos al pensamiento filosófico. Apreciamos, por tanto, que esta tesis –central en *Les Deux sources* y que analizaremos con atención más adelante- ya aparece dos décadas antes de la publicación dedicada, en buena parte, al estudio del misticismo.

En consecuencia, debemos concluir con Hude que **la continuidad de las ideas de Bergson se restablece sin dificultad**[62]. En efecto, de la moral pasamos al bien; del bien, pasamos a Dios: en una palabra, **vamos de la moral a la religión**. En el terreno del fenómeno religioso, nos fijamos en la oración y en quienes la realizan; por último, dentro de los orantes destacan los místicos como personas especialmente dedicadas y agraciadas en esa experiencia honda de encuentro con el Misterio. **Es incontestable esta relación que vincula la moral y el misticismo**, desde la época docente en Clermont, o, en todo caso, desde la enseñanza en el Liceo Henri IV.

[58] *Ibíd.*, p. 392.

[59] Joseph Segond (1872-1954), estudioso francés de –entre otros campos- la psicología religiosa, autor de *La prière, étude de psychologie religieuse* (1911) y *Valeurs de la prière* (1943). También escribió una obra sobre Bergson: *L'intuition bergsonienne* (1913).

[60] "Vous avez soumis à une pénétrante analyse l'état fondamental de celui qui en sont comme les harmoniques, - ceux qui, en le renforçant, lui donnent son timbre psychologique" (H. Bergson, *Correspondances*, *op. cit.*, pp. 391s).

[61] *Ibíd.*, p. 392.

[62] H. Hude, *Bergson II*, *op. cit.*, p. 153.

Precisando más, sólo se restaura tal continuidad si se combinan ambas enseñanzas, de modo que "leur continuité a dû se révéler peu à peu à l'esprit de Bergson"[63].

Por tanto, nos hallamos ante **un pensador espiritualista desde sus primeros años como profesor, incluso antes**[64]; aunque esto no sea tan demostrable ni evidente hasta el periodo transcurrido en Clermont, especialmente a partir de la elaboración de su tesis doctoral sobre los datos inmediatos de la conciencia. El sistema filosófico transmitido en sus clases por el profesor Bergson desemboca en un nuevo **realismo**. Mantiene las tendencias dinamistas y panpsíquicas leibnizianas y recalca con fuerza la solidaridad de todos los entes en el cosmos. Pero, a la vez, acentúa la individualidad de los organismos y de las almas y las conciencias.

Este espiritualismo envuelve dos movimientos históricos diferenciados: en primer lugar, el eclecticismo, representado sobre todo por Victor Cousin, más preocupado por las consecuencias prácticas de las doctrinas que por la precisión; en segundo lugar, una corriente de pensadores, iniciada por Maine de Biran, claros buscadores de la verdad desde una meditación profunda. En síntesis (puesto que, además, ya hemos desarrollado las fuentes del espiritualismo bergsoniano en el capítulo anterior), todos los filósofos de esta segunda tendencia procuran establecer, de manera positiva, una metafísica que afirma como reales el espíritu individual y personal, la libertad y la existencia de un Dios personal, en consonancia con la tradición bíblica. Como hemos expuesto, en esta línea se inscribe el profesor Bergson. Hemos citado su *Cours de métaphysique*, donde demuestra la existencia y los principales atributos divinos. Hablamos del Dios Creador en el sentido bíblico del término, caracterizado ante todo por la Bondad. En efecto, Bergson refuta sucesivamente el ateísmo, el agnosticismo y el panteísmo[65].

Admitido todo lo anterior, no se puede negar una cierta diferencia entre los libros y los cursos de Bergson. Ahora bien, tras un cuidadoso examen, Hude no acepta la hipótesis de que el profesor Bergson impartiera una enseñanza totalmente impersonal, con la que no se identificara en gran medida. Por el contrario, sus cursos expresan el fondo de su pensamiento con nitidez y sin rodeos. Aunque al principio se puede intuir que sus libros son menos claramente espiritualistas que sus cursos, sin

[63] *Ibíd.*, p. 197, n. 320.

[64] Hude concluye que "il est spiritualiste dès l'École Normale et peut-être meme dès ses années de khâgne" (H. Hude, *Bergson I*, *op. cit.*, p. 108).

[65] H. Bergson, *Cours I*, *op. cit.*, pp. 19s. (introducción de Henri Hude)

embargo, después se descubre que sucede quizá al revés. Así, sus libros remarcan la orientación básica de los cursos en vez de situarse hacia atrás[66].

Más aún, hay signos de que la enseñanza del profesor Bergson está muy emparentada con el pensamiento auténtico y reconocido del filósofo. No sólo se aprecia en los acercamientos doctrinales o de contenido, sino sobre todo en las formas, en las estructuras del pensamiento. Un buen ejemplo –al que hemos aludido más arriba y que nos interesa sobremanera resaltar- lo constituye el esquema seguido por el profesor Bergson en las lecciones sobre Dios contenidas en el *Cours de métaphysique à Clermont*, que guarda una significativa y elocuente similitud con el plan elaborado por el filósofo al tratar sobre Dios en *Les Deux sources*[67]. Parece imponerse una mínima conclusión: el orden diseñado en su curso de joven profesor le había podido resultar tan esencial y apropiado como para redescubrirlo naturalmente y seguirlo a la hora de ofrecer, en su última obra, su pensamiento más íntimo sobre las cuestiones más serias[68].

Por otra parte, después de las diversas consideraciones anteriores y fijándonos en *Les Deux sources* en su conjunto, **resulta problemática la unidad de la obra**. Reúne datos supuestamente discordantes sobre los ámbitos más diferentes de la experiencia humana. Se aprecia una serie de dualismos que permite orientarse, pero es necesario comprenderlos en su verdadero sentido y alcance. En efecto, esos dualismos son engañosos si conducen a una visión exageradamente binaria de la vida humana, según la oposición entre lo cerrado y lo abierto, que domina los restantes dualismos, y que se ha convertido en el resumen de la filosofía bergsoniana. Por eso, es preciso comprender cómo **estos dualismos se relacionan con una unidad primordial que no puede existir más que a través de ellos**, según el método analítico bergsoniano: la intuición[69].

Bergson presenta un recorrido de conjunto en su libro. Éste comienza con el recuerdo más antiguo existente en la memoria individual y colectiva, que nos ata a

[66] *Ibíd*., pp. 20s.

[67] En concreto, nos referimos, por una parte, a las lecciones sobre la existencia de Dios, sus atributos (en especial, el Amor), el Dios Creador por ser Amor, la Providencia, el problema del mal, el optimismo y el pesimismo, y la inmortalidad del alma (pp. 365-388 del *Cours I*) y, por otra parte, a las pp. 304-338 de nuestra edición de *Las dos fuentes*. Estas páginas pertenecen al capítulo III -sobre la religión dinámica- y versan sobre los profetas de Israel y la justicia, la existencia y la naturaleza divina, la relación entre Creación y Amor (pues el Creador es Amor), el problema del mal y el optimismo, y la supervivencia. Por tanto, al cotejar ambos esquemas, el paralelismo entre ellos es palpable.

[68] H. Bergson, *Cours I*, p. 22.

[69] Así afirma Keck en A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Henri Bergson, op. cit., p. 19.

nuestra naturaleza humana, y finaliza con una llamada vigorosa que se dirige, en 1932, a una especie que sería aún capaz –a pesar de esta naturaleza- de encargarse de su historia. Entre ambos extremos, están los capítulos dedicados a la religión estática y la dinámica. Este último constituye de algún modo el corazón de la obra, su punto de equilibrio y de oscilación, donde –como asevera F. Worms- se vuelve a poner en juego toda la filosofía bergsoniana[70].

Centrándonos en el capítulo dedicado a la obligación moral, puede decirse que nuestro filósofo sentiría disgusto al oír hablar de una "moral bergsoniana", a pesar de lo esperada que había sido por bastantes amigos suyos. En realidad, él no había pretendido dar a la humanidad nada semejante: en primer lugar, porque no se sentía capaz de elaborar –a la manera nietzscheana- una moral; en segundo lugar, sobre todo, porque sabía y estaba convencido de que los hombres no han tenido que esperarle para conocer lo que deben creer y realizar. Así pues, no se proponía ni siquiera trazarnos nuestros deberes, fijando una especie de regla de vida. Ahora bien, según Jacques Chevalier, nos ofrece algo mejor y más importante todavía: nos devuelve la confianza en la moral, que desde hacía varias décadas se había debilitado terriblemente en las inteligencias de muchos, cuando no incluso en los corazones o en las voluntades[71]. En efecto, las investigaciones de distintos pensadores sobre los orígenes de la moral habían dañado la fe en la misma, mientras que la profundización bergsoniana en sus fuentes nos ha devuelto la confianza en ella[72].

De hecho, tanto los llamados "sociólogos" como los "idealistas" (pues su metafísica es la misma) se habían esmerado en probar que la moral y la religión, o más bien las morales y las religiones, son productos humanos. Supuestamente, según dicha teoría, el hombre sólo encontraría en ellas lo que él mismo –el espíritu colectivo- ha puesto allí con su imaginación. En verdad, dichas ideologías no yerran por completo, porque en las morales y las religiones hay muchos elementos provenientes de la mente humana; si no fuera así, no hablaríamos de ellas en plural. Pero es justo reconocer que, detrás de los dioses con minúsculas, existe Dios con mayúsculas. Bergson mismo supo distinguir con claridad entre los dioses y Dios: al lado de los dioses fabricados por el hombre, están los dioses hechos por Dios, que son

[70] P. Soulez et F. Worms, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, pp. 217s.

[71] Jacques Chevalier, *Bergson*, Librairie Plon, Paris, [15]1934 (nouvelle édition revue et augmentée), pp. 308s.

[72] Así lo manifiesta Chevalier: "C'est en s'attaquant aux origines que l'on avait ruiné la foi en la morale: c'est en remontant aux sources que Bergson nous restitue cette foi" (*ibíd.*, p. 309).

los seres humanos; está Dios, autor de todo. Recordamos aquí la expresión con la que termina esta obra: el universo "es una máquina de hacer *dioses*"[73]. La función primordial del universo es, por tanto, lograr nuestro "endiosamiento", la consecución de nuestra plenitud espiritual[74]. He aquí, concluye Chevalier, las dos fuentes de la moral y de la religión. Son dos, ciertamente, pero una es la Fuente de donde viene todo, incluyendo la otra[75].

III. EL SENTIMIENTO DE LA OBLIGACIÓN

Observando todos los escritos de Bergson sobre la moral, constatamos que, desde el *Cours de morale* impartido en Clermont hasta *Las dos fuentes*, siempre comienza por el análisis de la obligación moral. De hecho, el capítulo primero de *Las dos fuentes* se titula '*La obligación moral*'. Resulta significativa la primera frase del libro: "El recuerdo de la fruta prohibida es el más antiguo que hay en la memoria de cada uno de nosotros, así como en la de la humanidad"[76]. A partir de esta idea de prohibición, Bergson inicia su reflexión sobre los comportamientos vetados en la sociedad desde nuestra infancia y sobre la capacidad de presión que ejercían sobre nosotros nuestros padres y nuestros maestros. En el fondo, más allá de progenitores y profesores, se vislumbra la fuerza que ejerce la sociedad sobre cada individuo.

Nuestro autor compara un organismo -constituido por células bien unidas entre sí y subordinadas unas a otras en beneficio del todo, según leyes necesarias- con una

[73] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 404 (p. 338), cursivas nuestras. Chevalier comenta esta frase precisando que nuestro universo debería ser "une machine à retrouver Dieu" (J. Chevalier, *Bergson*, *op. cit.*, p. 313), es decir, un instrumento para encontrar a Dios.

[74] En este sentido, podemos referirnos a algunas citas bíblicas, que seguramente nuestro autor tuvo en cuenta. Así, Jesús –dirigiéndose a los judíos- dice: "¿No está escrito en vuestra ley: *Yo os digo: vosotros sois dioses*? Pues si la ley llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y lo que dice la Escritura no puede ponerse en duda, entonces, ¿con qué derecho me acusáis de blasfemia a mí, que he sido elegido por el Padre para ser enviado al mundo, sólo por haber dicho «yo soy Hijo de Dios»?" (Jn 10, 34-35; cursivas del texto)*. Si ya Dios quiere conceder la dignidad de hijos suyos a los hombres en general, con mucha más razón puede reivindicarla para sí el Mesías.

Esta cita joánica, a su vez, nos remite al salmo 82, donde leemos que "aunque seáis dioses e hijos del Altísimo todos, moriréis como todos los hombres, (...)" (Sal 82, 6). Una interpretación posible de este salmo lo considera una liturgia profética, de denuncia contra los jueces y gobernantes injustos que, al olvidarse de los humildes, provocan la intervención divina y el castigo subsiguiente. Por tanto, vemos que Bergson valoraba a la humanidad como "divinizable", en el sentido de interlocutora de Dios, capaz de relacionarse con Él y con la obligación moral de responderle de algún modo.

* Citamos los textos bíblicos por la edición de La Casa de la Biblia, Madrid, 1992.

[75] J. Chevalier, *Bergson*, *op. cit.*, p. 309.

[76] H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 3 (p. 1).

sociedad, formada por personas con voluntades libres. Pero cuando estas voluntades se organizan, imitan a un organismo, y entonces el hábito desempeña el mismo papel que la necesidad en las entidades naturales. Por eso, "la vida social se nos muestra como un sistema de hábitos fuertemente arraigados que responden a las necesidades de la comunidad"[77]. A menudo estos hábitos son de obediencia y ejercen una presión sobre nuestra voluntad, ya provenga de un mandato personal o bien la sintamos como una orden impersonal. En todo caso, como sucede con cualquier hábito, quedamos sometidos a una obligación. Pero la presión resultante –comparada con la surgida de los otros hábitos- es mucho más poderosa, con lo que la obligación social se deja sentir con bastante más fuerza[78]. Además, todos los hábitos morales se apoyan mutuamente, constituyendo un bloque: las obligaciones pequeñas o parciales no lo son tanto al formar parte de la obligación en general. Lo colectivo refuerza así lo singular, para impulsar al máximo el cumplimiento de los deberes aislados frente a las tentaciones y dudas contrarias[79].

Así pues, como hemos señalado en el apartado anterior y acabamos de comprobar en las primeras páginas de *Las dos fuentes*, es preciso empezar por los hechos, es decir, los sentimientos morales. Estos sentimientos incluyen o suponen un juicio sobre el bien, que es el verdadero fundamento de la obligación. Antes de profundizar en el bien moral, conviene analizar el **sentimiento de la obligación** y la idea quizá superficial, pero simple, que nos hacemos de él. Para ello, acudimos a la primera lección del *Cours de philosophie morale* impartido en el Liceo Henri IV entre 1891 y 1893.

En primer lugar, Bergson se pregunta si la obligación equivale a la necesidad, y responde negativamente. En efecto, en el ámbito matemático y científico en general, lo necesario es aquello cuyo contrario es inconcebible o imposible; por tanto, en estos campos lo necesario se impone de una manera o de otra. Pero un individuo cualquiera podría abstenerse de realizar una acción considerada obligatoria, lo cual implica que no es necesaria[80]. Hay, pues, una diferencia radical entre la ley física y la ley moral,

[77] *Ibíd.*, p. 4 (p. 2).
[78] *Ibíd.*, pp. 4s (p. 2).
[79] *Ibíd.*, p. 5 (p. 3). Así, la fuerza que un deber recibe del resto se puede comparar al aliento de vida –indivisible y completo- del que cada célula participa como integrante de un organismo: "La sociedad, inmanente a cada uno de sus miembros, tiene exigencias que, grandes o pequeñas, no por ello expresan menos, cada una de ellas, el conjunto de su vitalidad" (*ibíd.*, p. 6 [p. 3]).
[80] H. Bergson, *Cours II*, *op. cit.*, p. 51.

aunque –como repite Bergson en su libro[81]- esta distinción no sea tan evidente para la mayoría de los hombres. Así, las leyes de la naturaleza constatan hechos, mientras que las leyes morales imponen determinados comportamientos con el fin de mantener un orden concreto. Elaboramos las primeras a partir de observaciones reales y las reformulamos si nuestra experiencia nos lo exige, porque los fenómenos no pueden "desobedecer" a estas leyes; dicho de otra forma, éstas serían falsas si no respetaran los hechos verificados. En cambio, las normas relativas a nuestras acciones no son posteriores, sino anteriores a ellas; son ideales valiosos que se imponen como obligatorios y que expresan lo que debería suceder. Sin embargo, podemos incumplir dichos mandatos, porque somos libres. En conclusión, **la obligación supone la libertad y es diferente de la necesidad**[82]**.**

Por otro lado, en segundo lugar, ante la cuestión de si la obligación equivale a una coacción, la respuesta es nuevamente negativa. Una coacción supone una fuerza material coercitiva, impositiva, de alguna manera violenta. Pero la obligación, si es una fuerza, no es externa o física, sino la fuerza de una idea, de una convicción. La obligación se distingue, pues, de la coacción en que no implica, e incluso excluye, la intervención de una fuerza física, es decir, espacio-temporal[83].

Tras exponer los rasgos negativos de la idea de obligación, en sus clases Bergson examina el sentimiento de la obligación. En primer lugar, se plantea si es identificable con el temor. Muchos moralistas han considerado el miedo como un elemento esencial de este sentimiento: así, Jean-Marie Guyau -coetáneo de Bergson- opinaba que el mismo es sobre todo el temor a sufrir remordimientos. Sin embargo, a pesar de ciertas analogías existentes entre el sentimiento de la obligación y el miedo, hay diferencias importantes entre ambos: todo temor tiene un objeto determinado, pero el temor vinculado al sentimiento de la obligación no lo tiene, hasta el punto de que la obligación se desvanece desde que el objeto se determina[84].

---

[81] En realidad, para muchos, toda ley –física, social o moral- es un mandato (*Íd.*, *Las dos fuentes...*, p. 7 [p. 5]). Más aún, la religión "acaba de salvar, a nuestros ojos, la distancia existente –y reducida ya por los hábitos del sentido común- entre un mandato de la sociedad y una ley de la naturaleza" (*ibíd.*, p. 9 [p. 6]).

[82] Leemos que "l'obligation se distingue de la nécessité en ce sens qu'elle implique la possibilité des contraires au lieu de l'exclure et que la loi obligatoire se distingue de la loi nécessaire ou de la loi en general en ce qu'elle n'implique pas ce qui est, mais ce qui devrait ètre, en ce qu'elle n'est pas une expresión mais un idéal du réel" (*Íd.*, *Cours II*, p. 52).

[83] *Ibíd.*

[84] En el sentimiento moral puede haber alguna semejanza a diversos temores; pero cuando uno o varios de entre ellos se acotan en sus ámbitos, el sentimiento de la obligación como tal se diluye a favor de algo distinto (si participa del miedo, se trata de un temor indeterminado) (*ibíd.*, p. 53).

En relación con esto, Bergson argumenta en su libro que todo ayuda a convertir el orden social en una imitación del ordenamiento natural. Ciertamente, una célula está mucho más forzada por la necesidad a actuar como debe dentro de un organismo, que cualquier individuo ante una necesidad social: éste ha contribuido en gran medida a crear esa necesidad, pero, sobre todo, la soporta. La **obligación** es entonces **el sentimiento de esta necesidad, unido a la conciencia de poder sustraerse a ella**. Por eso, "la obligación es a la necesidad lo que la costumbre a la naturaleza"[85].

Bergson recalca que la obligación no procede precisamente del exterior, pues cada persona pertenece a la sociedad tanto como a sí misma. Aunque cada individuo se imagine el deber como un lazo interhumano, le ata, en primer lugar, a sí mismo. Incluso si, en teoría, sólo tuviéramos obligaciones con los demás, en realidad las tendríamos también ante nosotros mismos, pues la solidaridad social sólo existe a partir del momento en que **un yo social se superpone en nosotros al yo individual**. Estamos obligados ante la sociedad a potenciar ese "yo social". Nadie está por completo desvinculado de algún modo de vida social, ni siquiera un hombre que viviera solo en una isla[86]. Cabe hablar entonces de una obediencia espontánea o automática, porque "normalmente, más que pensar en nuestras obligaciones, nos sometemos a ellas"[87]. La sociedad cuenta con diversas instancias intermediarias entre nosotros y ella que nos facilitan el cumplimiento de nuestros deberes: la familia, la profesión ejercida, y la comunidad o grupo de pertenencia, entre otros. A menudo sucede que la sociedad nos señala el programa de nuestra existencia cotidiana.

Ahora bien, aunque podamos cumplir con nuestro deber con toda naturalidad, también notamos cierta resistencia a hacerlo. De hecho, la introducción en un orden o contexto social exige un notable esfuerzo, como lo demuestra la necesidad de educación que precisan los niños frente a su indisciplina natural. En la práctica, por tanto, **la obediencia al deber es una resistencia contra uno mismo**[88]. Sin embargo, no es preciso explicar la esencia y el origen de la obligación afirmando que "la obediencia al deber constituye ante todo un esfuerzo contra uno mismo, un estado de tensión o contracción"[89]. Según Bergson, este error psicológico ha viciado muchas

[85] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 10 (p. 7).

[86] *Ibíd.*, pp. 10-12 (pp. 7-9). En esta línea, "si el yo individual conservo vivo y presente el yo social, actuará, aun estando aislado, del mismo modo que actuaría con el estímulo y el apoyo de la sociedad entera" (*ibíd.*, p. 13 [p. 9]).

[87] *Ibíd.*, p. 15 (p. 12).

[88] *Ibíd.*, pp. 16-18 (pp. 12-14).

[89] *Ibíd.*, p. 18 (p. 14).

teorías morales, entre ellas la formulada por Kant y continuada por otros. En efecto, la obligación no es un fenómeno único, en el sentido de superior a los demás e incomparable con ellos. Los seguidores de Kant –y bastantes filósofos de otras corrientes- han pensado de este modo, "porque han confundido el sentimiento de la obligación, estado tranquilo y parecido al de la inclinación, con la emoción que nos produce a veces romper con lo que se opondría a ella"[90].

Por otro lado, en relación con esto último, retomamos el curso de Bergson en el liceo parisino. Habíamos comentado que el sentimiento de la obligación no equivale al miedo; la pregunta ahora es si se identificaría con el amor. Muchos pensadores han creído en una atracción del bien moral, de manera que el sentimiento de dicha atracción sería la obligación. Nuestro profesor concede que hay en el sentimiento de la obligación algo parecido a una atracción personal; pero, suponiendo que esto sea la esencia de la caridad, no es el fundamento de la justicia. Bergson, al igual que los moralistas, distingue entre los deberes negativos o de justicia y los deberes positivos o de caridad. Los estudiosos de la moral a menudo consideran más fácil practicar la justicia que la caridad y que ésta comprende la justicia, de suerte que fundamentando la primera, también se cimienta la segunda. Pero Bergson objeta este punto de vista desde la experiencia, que no permite confirmar completamente dicha suposición. En efecto, los pueblos salvajes y también los hombres desprovistos de cultura moral se entregan o se sacrifican más fácilmente que realizan la justicia, por la sencilla razón de que la abnegación es un acto, mientras que, para ser justo, es preciso dominarse a sí mismo, abstenerse de algunas acciones. Se deduce entonces que **el sentimiento de la obligación participa del amor, pero se distingue de él como del temor**[91]**.**

La conclusión derivada de los razonamientos del profesor Bergson es que la obligación, tal como se nos presenta en la conciencia inmediata, es una **doble fuerza de repulsión y de atracción**, capaz de inhibir y de movilizar[92]. Nuestro filósofo no sólo mantuvo esta tesis, sino que la desarrolló con amplitud en *Las dos fuentes*. Afirma aquí, en efecto, que "existen en el fondo fuerzas profundas, una de impulsión y otra de atracción"[93]; dicho con otras palabras, somos afectados por la presión y la

[90] *Ibíd*., p. 19 (p. 14).
[91] H. Bergson, *Cours II*, *op. cit*., pp. 53s.
[92] Dicha fuerza aparece descrita como "un pouvoir moteur et un pouvoir inhibiteur, force purement morale, pouvoir qui est celui d'une pure idée" (*ibíd*., p. 54).
[93] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 98 (p. 82).

aspiración. Esto le permite hablar –como veremos- del **doble origen de la moral** y de los **dos componentes de la obligación**[94]**.**

Continuando con su disertación magistral, Bergson se pregunta por la universalidad de la ley moral, tema controvertido entre los pensadores, que han constatado la enorme variedad de opiniones morales y sus contradicciones mutuas. Más aún, cada persona experimenta una evolución en sus ideas sobre estos temas a lo largo de su vida. Pero todos -aunque nuestros juicios sean diferentes y, además, puedan cambiar con el tiempo- concebimos un bien moral universal. Por eso, es necesario averiguar cuál es la relación exacta entre la ley moral y la idea del bien moral. Nos hallamos ante el problema planteado por la relación entre lo bueno, lo obligatorio y lo universalmente válido: ¿una acción es obligatoria porque es buena y entonces el bien es el fundamento del deber? ¿o, por el contrario, nuestros actos se clasifican en buenos y malos porque hay una ley obligatoria? Sin pretender responder a fondo por el momento, Bergson postula que una acción buena es inseparable de una acción concebida como obligatoria[95].

Ante las cuestiones sobre el origen de la obligación moral y los componentes de la idea del bien, las soluciones han sido múltiples. Pero cabe establecer una clasificación. Así, o bien la idea del deber y del bien moral es una idea irreductible a otras, en cuyo caso es preciso renunciar a analizarla y a explicarla; o bien, si es analizable, debemos encontrar como elementos uno o varios móviles que actúan habitualmente sobre nosotros y que ajustan o definen nuestra conducta. Bergson distingue tres motivos, que, a su vez, originan tres tipos de doctrinas morales. En primer lugar, las inclinaciones de orden hedonista, es decir, el amor al placer, la búsqueda de la felicidad o de la utilidad, auspiciados por las morales llamadas utilitaristas; no hay diferencias esenciales entre procurar uno u otro de estos tres elementos, pues la utilidad es el placer mejor comprendido y calculado, y la felicidad es un placer duradero. En segundo lugar, las inclinaciones simpáticas o altruistas, vinculadas a las morales del sentimiento. En tercer lugar, las ideas, esto es, los hechos psicológicos despojados de cualquier matiz emocional, en relación con las morales espiritualistas. Pero aún es posible otra hipótesis, defendida por Kant, según la cual la intención moral sería un motivo '*sui generis*', irreductible a otros, autosuficiente[96].

[94] *Ibíd.*, p. 98 (p. 81).
[95] H. Bergson, *Cours II*, pp. 54-56.
[96] *Ibíd.*, p. 57.

A pesar de esta variedad de doctrinas morales, puede encontrarse una relación entre ellas. Según Bergson, los sistemas utilitarios[97], aun partiendo del egoísmo como su principio, sufren una atracción irresistible hacia el altruismo o la simpatía; la moral de la utilidad tiende, pues, a la moral del sentimiento. A su vez, este tipo de moral experimenta una atracción invencible hacia el intelectualismo. En general, la simpatía se explica necesariamente por razones extrañas al sentimiento puro, por una cierta idea de la existencia, concepción que conduce a la simpatía por un lado, pero sobre todo, por otro, al ascetismo y la renuncia. De esta manera, por una parte nos hallamos ante la moral intelectualista y, por otra parte, ante la moral kantiana. Ahora bien, Bergson afirma con claridad que el esfuerzo kantiano por fundar una moral formal no ha tenido éxito: el filósofo de Königsberg ofrece como materia de la ley moral (el imperativo categórico) unas veces una idea y otras veces un sentimiento; por tanto, fluctúa –haga lo que haga- entre el intelectualismo (moral del bien) y la moral del sentimiento[98]. La crítica a los postulados kantianos –según hemos apuntado y vamos a resaltar- ocupa un lugar importante también en *Las dos fuentes*.

Considerando lo anterior, Bergson concluye que **el placer, la simpatía y la inteligencia pura son factores necesarios para explicar la génesis de la idea del bien y del deber**. En realidad, al igual que la psicología nos muestra que no hay estados internos simples, la moral nos enseña que el bien no es algo simple; una multitud de elementos variados se relacionan entre sí o, más bien, se fundan los unos sobre los otros, colaborando en su formación. No cabe, por tanto, una explicación sencilla, unidireccional, de la obligación. Por el contrario, Bergson quiere mostrar cómo el ser humano parte del egoísmo y descubre el altruismo profundizando en el primero; cómo encuentra bajo el mismo sentimiento altruista algunas ideas que no son más que ideas; cómo detrás de dichas ideas hay algo de lo que quizá no tenemos ni intuición ni noción, pero de lo que adivinamos la posibilidad en algunos momentos de nuestra vida. Sólo podemos descubrir tal principio mediante el análisis de los principios inferiores por los que uno se encamina al mismo[99].

En consonancia con lo que hemos apuntado, vemos que, después de haber analizado las diferentes doctrinas morales, Bergson no consideraba ninguna de ellas satisfactoria. En sus clases afirmaba que, ciertamente, todas pretendían clarificar la

[97] Bergson dice "les doctrines utilitaires" (*ibíd.*).
[98] *Ibíd.*, pp. 57s.
[99] *Ibíd.*, pp. 58s.

idea del bien y fundamentar la obligación moral, pero ninguna lo había conseguido. Por eso, tanto las morales utilitaristas como las del sentimiento, así como las intelectualistas, se hacen merecedoras de su crítica. No podemos comentar aquí con detalle cada una de las aportaciones de los autores tratados por Bergson, que va desgranando primero sus observaciones respecto a las teorías denominadas, de un modo u otro, utilitaristas: Aristipo de Cirene, Epicuro, Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, John Stuart-Mill y Herbert Spencer. Después aborda a dos moralistas del sentimiento, como son Adam Smith y Arthur Schopenhauer. En tercer lugar, estudia a los moralistas intelectualistas, entre los que destacan Platón, Aristóteles y Leibniz. Por último, se centra en Kant.

Para el primer grupo, el bien, es decir, el fin buscado, es el placer y el sentimiento de la obligación responde a la atracción que el placer ejerce sobre el ser humano. En cambio, los segundos consideran que el fin perseguible es el establecimiento de relaciones de simpatía entre los hombres[100]. Por su parte, los terceros consideran el Bien como el ideal digno de aspiración y explican la obligación desde la fuerza ejercida por dicho ideal atrayente[101]. En cambio, para Kant, la obligación se basta a sí misma, viene dada '*a priori*' y el bien es el término abstracto que nos permite caracterizar el acto obligatorio. Cada una de las citadas teorías parece acabar basándose en la siguiente –en el orden que hemos apuntado- y la última –la kantiana- da la impresión de ser autosuficiente, pero no lo es más que con la condición de postular, o sea, de no explicar el imperativo categórico[102].

Todas estas doctrinas morales coinciden en suponer que el bien moral adquiere la misma forma en todos los hombres y que el sentido de las reglas morales es idéntico para todos. Pero por experiencia sabemos que no es así, que los sentimientos morales difieren entre las personas. Ahora bien, Bergson reconoce que, aunque el sentimiento de la obligación no alcanza el mismo sentido en todos, en todos está presente. Por tanto, se puede partir de dos hechos incontestables: en primer lugar, es propio de la esencia humana imponerse una ley estable, una regla fija de conducta; en

[100] Según los moralistas del sentimiento, "l'obligation est une forme du besoin de sympathiser comme du besoin d'être sympathique" (*ibíd.*, p. 111).

[101] Dentro de la ética intelectualista, Bergson distingue tres tendencias: la corriente metafísica, que concibe el Bien como un ideal hacia el que se debe tender; la intelectualista en sentido estricto, que entiende el Bien como una idea de donde se derivan las virtudes individuales, y, por último, la eudemonista, que equipara la felicidad a la virtud (Sylvain Francotte, *Bergson: durée et morale*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2004, p. 161, n. 7).

[102] H. Bergson, *Cours II*, p. 112.

segundo lugar, dicha ley no aparece impuesta a todos por las mismas razones ni tiene idéntica significación para todos[103].

Analizando el primer hecho citado, según Bergson, **el hombre es un ser que dura**, capaz de recordar sus actos y de compararlos entre sí y con el momento actual de su conciencia. De esta comparación entre el pasado y el presente brota un sentimiento especial: el arrepentimiento o la pena. Es el sentimiento más doloroso y más desesperante que existe, porque aparece de manera persistente y envuelve una sensación de algo irreparable[104]. Por tanto, **de la memoria surge el arrepentimiento**. Este descubrimiento permite afirmar que **el sentimiento de la obligación es sobre todo el miedo a la pena, a la tristeza vinculada al arrepentimiento**[105]**.** Nunca experimentamos el sentimiento de obligación de manera aislada a cualquier causa u objeto; por el contrario, sin la intuición –precisa o confusa- de un arrepentimiento futuro, no hay sentimiento de obligación. El temor a ese perjuicio futuro podrá situarse en un nivel más elevado de espiritualización y sutileza conforme la conciencia sea más delicada; en todo caso, formalmente hablando, **la esencia del sentimiento de obligación es siempre el miedo a un dolor ulterior**[106]**.**

Después de disertar sobre la forma de la obligación, Bergson busca explicar la materia de la ley moral. La idea del bien crece en complejidad, con un significado cada vez menos material, a medida que la experiencia humana se desarrolla. En efecto, ésta nos señala que el placer es el primer objeto deseado; pero, analizando los hechos con objetividad –sin entrar en consideraciones morales-, la búsqueda del placer parece al hombre que reflexiona una demanda de tipo inferior, por cuanto que las alegrías sentidas son mediocres, pasajeras, ilusorias y muy marcadas por la imaginación. Esto implica que se pasa, por una evolución natural, desde los placeres sensibles a los del sentimiento, a los goces de la simpatía. La personalidad de cada

[103] *Ibíd*., p. 113.
[104] *Ibíd*., p. 114.
[105] Bergson concluye así después de referirse a la moral de Kant. Por un lado, éste acierta cuando ha comprendido que una ley obligatoria es puramente formal y que la voluntad se la impone a sí misma. Pero, por otro, se equivoca cuando cree reconocer en el imperativo categórico una especie de eco lejano de la cosa en sí. En realidad, este imperativo se fundamenta en la experiencia, pues deriva de la conformación psicológica humana, "dont l'essence est de durer et de se souvenir". Por eso, "on pourrait donc dire *a priori* que le sentiment de l'obligation est surtout la crainte du regret", lo cual cada uno puede verificar en sí mismo por propia experiencia (*ibíd*., p. 115).
[106] *Ibíd*., p. 116. Resulta curioso constatar que esta relación establecida por el profesor Bergson entre la moralidad y la memoria no aparece reflejada en la época de *Las dos fuentes*, sin que sepamos el motivo de dicha ausencia.

uno crece así conforme se abre a los demás. Sin embargo, esta alegría no es egoísta, pues supone disfrutar con los placeres y regocijos de los otros[107].

Siguiendo esta dinámica, según Bergson, la persona reflexiva cae en la cuenta de que existe un bien interior, aunque la concepción del mismo difiere entre unos y otros hombres. Así, las diferentes morales (utilitarias, sentimentales y del bien) son formas cada vez más perfectas de un único e idéntico concepto de la existencia y de la moralidad. **Este desarrollo progresivo de la conciencia moral** –que supone, por tanto, el conocimiento creciente de uno mismo- **se constata no sólo en el individuo, sino en la humanidad.** La sociedad pasa por fases sucesivas, y en cada etapa fija o materializa, por así decir, los progresos logrados. En las leyes establecidas se impone la obligación de respetar al semejante, y el individuo es castigado si viola este precepto. En consecuencia, **el sentimiento de la obligación se explica en parte por el temor del castigo que la sociedad inflige**, ya que dichos castigos han sido instituidos porque la misma tiende a la realización de un ideal superior; así, indirectamente, no es una causa externa, sino interna, la que fundamenta la obligación[108]. Por otro lado, como hemos mostrado, esta idea de la obligación considerada en relación a la sociedad es un tema muy presente en *Las dos fuentes* desde su inicio. Veremos que la sociedad cerrada viene marcada por el sentimiento de la presión social ejercida sobre cada individuo.

En síntesis, es preciso distinguir entre la forma de la ley y su contenido. La forma es la obligación, que es a la vez la atracción más o menos consciente de una idea o de un orden superior realizable y, sobre todo, el temor de un dolor o arrepentimiento posterior. Respecto al contenido, el bien moral es la representación interior cada vez más nítida y perfecta de la existencia que tendemos a llevar según vamos desarrollando nuestro ser y conociéndonos mejor a nosotros mismos en nuestras relaciones con los demás. Así, según Bergson, **la idea del bien se depura**, engrandeciéndose a medida que somos más capaces de conocernos, pero la forma de la obligación no cambia a través de todas las transformaciones del ideal moral[109].

Es innegable, pues, que la moralidad es inherente a la naturaleza humana. Pero, analizando la forma particular de esta moralidad, es necesario otorgar amplias

[107] *Ibíd.*, pp. 116-118.

[108] *Ibíd.*, p. 119. Bergson quiere precisar que la idea de esta presión influye sobre el sentimiento puro de la obligación, y resulta entonces que "pour beaucoup d'hommes qui ne sont pas les plus cultivés ni les meilleurs le sentiment de l'obligation est surtout la crainte du châtiment" (*ibíd.*).

[109] *Ibíd.*, pp. 119s.

concesiones a los utilitaristas, a los moralistas del sentimiento y sobre todo a los eudemonistas. De acuerdo con lo indicado, según Bergson, es necesario buscar una posición intermedia entre las teorías morales de índole material y la ética formalista; en efecto, las primeras no fundamentan suficientemente la obligación, y la segunda se limita a formular la obligación en toda su fuerza, pero no nos garantiza la comprensión de su origen. Debemos buscar una moral que explique tanto el deber como los deberes. En realidad, los preceptos morales son similares en todas estas doctrinas: todas consideran que la moral consiste en orientar las facultades intelectuales en el ámbito de la razón, luego en querer y buscar para los demás su perfeccionamiento cada vez más consumado, lo que no se consigue sin un profundo respeto de su libertad. Nuestro autor apuesta por la conciliación entre los diferentes principios de acción, que produciría una moral motivada al mismo tiempo por el interés personal, por el interés general, por el sentimiento y también por el deseo de un ideal netamente racional. Así, esta armonía entre los principios materiales quizá nos permitiría explicar la forma de la moral, lo que ninguna doctrina puede conseguir por sí sola[110].

Como ya hemos señalado, según Bergson, el hombre que sigue su naturaleza no puede ser puramente egoísta, pues, en realidad, el amor propio y el amor a los demás se complementan. Esto es válido situándonos en el nivel más primitivo de la naturaleza, sin llegar aún a la moralidad. Para que esta tendencia meramente instintiva se convierta en moral, es preciso que se funda con otra predisposición también natural: la aspiración de la razón y de la voluntad a una ley estable. La moralidad surge por esta adaptación de la materia a una forma. La moralidad, cuanto más adquiere conciencia de sí misma, más se apercibe como un progreso del individuo que busca liberarse de lo contingente y variable en sí mismo, para realizar todo lo que la humanidad contiene en potencia[111].

Nos hallamos, pues, ante **un sentimiento de la obligación complejo**. No se trata ya de un sentimiento completamente estético, que responde a una necesidad de orden

[110] *Ibíd.*, pp. 120-122.

[111] *Ibíd.*, p. 125. Por tanto, "la moralité est donc un effort de l'être individuel pour se rattacher à l'humanité considérée comme un être supérieur au temps" (*ibíd.*). La idea del bien moral no es una noción abstracta, desvinculada de la humanidad, sino que es la misma humanidad tendente a través de todos los momentos de la duración a la realización completa de sí misma. Esta definición, y otras similares, permiten hablar de una '*morale de la durée*' –*moral de la duración*- propuesta por Bergson, como bien defiende Sylvain Francotte en su trabajo de investigación (S. Francotte, *op. cit.*, p. 184, nn. 71 y 73).

y de armonía. Por el contrario, en él caben diversas representaciones. Destaca sobre todo la representación de nuestra debilidad en comparación con esta humanidad de la que somos su expresión limitada y cuya realización total perseguimos. Como afirmaría Bergson en *Las dos fuentes*, incumplir un deber supone situarse fuera de la humanidad[112]. De ahí se deriva la sensación de aislamiento del culpable, el sentimiento de que ha perdido sus razones de ser. El sentimiento de la obligación incluye, pues, en gran parte, el temor de este estado anímico. En esta línea, el miedo a la crítica o censura, a la sanción, a los castigos, contribuye a fortalecer o, al menos, a precisar el sentimiento de la obligación. Éste no se fundamenta sobre una convención humana, pues **la sociedad no tiene otro origen que el instinto moral, el deseo de cada individuo de realizar en sí mismo la humanidad**. Ahora bien, la sociedad, conforme se va desarrollando, encuentra en su camino los medios para robustecer artificialmente –al menos, en algunos de sus miembros- dicho instinto moral allí donde podría debilitarse. Pero esto no implica reducir el sentimiento de la obligación al temor de un castigo, pues eso sería desconocer su verdadera naturaleza[113].

En conclusión, Bergson nos muestra en qué sentido **la moralidad es la prolongación y el sobrepasamiento de la naturaleza**. Por un lado, si se entiende por naturaleza lo que viene inmediatamente dado en el entorno y puede definirse la sucesión de causas y efectos, entonces la naturaleza del hombre lo conduce al placer, a la simpatía, e incluso también al desarrollo de su inteligencia; pero la moralidad que impone la estabilidad en el devenir, la ley al hecho, se sitúa aparte de la naturaleza. Ahora bien, por otro lado, si se analiza la naturaleza en toda su plenitud, buscando la tendencia bajo el estado y la razón presentida por el espíritu bajo el hecho, nos damos cuenta de que el placer, el sentimiento, el desarrollo y las aspiraciones intelectuales son sólo la plenitud de una única fuerza, la manifestación de un mismo movimiento: el dinamismo que lleva al hombre a ser él mismo cada vez más, a realizar crecientemente la humanidad ideal que está en él en potencia. Así pues, en este segundo sentido, la moralidad desborda por completo la naturaleza[114].

Habiendo analizado hasta aquí una parte destacada de los argumentos de las lecciones magistrales bergsonianas en el liceo parisino, no resulta difícil establecer comparaciones con algunos contenidos fundamentales de *Las dos fuentes*. Hemos

[112] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, pp. 14s (pp. 10s). En concreto, Bergson analiza aquí el sentimiento de remordimiento en el alma de un gran criminal.

[113] H. Bergson, *Cours II*, pp. 125s.

[114] En efecto, "la moralité n'est que l'expansion complète de la nature" (*ibíd.*, p. 126).

comprobado la importancia del concepto de duración en relación con la moralidad. Para el profesor Bergson, **la humanidad simboliza la duración**, pues aquélla tiende a desarrollarse, a lograr su plenitud, mediante la realización del bien moral a través del tiempo vital. Ahora bien, precisamente esta idea de humanidad es subrayada a menudo en su última gran obra. En efecto, por ejemplo, distinguiendo entre la sociedad cerrada y la abierta, Bergson señala que la sociedad abierta "en principio, abarcaría a la humanidad entera"[115]. Si la sociedad abierta incluye a todos, la sociedad cerrada, por el contrario, es equiparable a la naturaleza; de este modo, la abierta supone un desbordamiento o una victoria sobre la naturaleza. Como veremos, la sociedad abierta está bien dispuesta al amor universal y lo favorece, y desarrolla en su seno la religión dinámica, por lo que puede alcanzar la experiencia mística[116].

En definitiva, según apunta Henri Hude, cabe señalar que el profesor Bergson intentó en vano, en sus dos cursos de moral, sintetizar dos aspectos -diríamos dos definiciones o explicaciones- de la idea del bien: por un lado, la idea de la actividad más elevada de la que los humanos somos capaces; por otro, la idea de una fidelidad absoluta a nuestro deber, es decir, a la justicia. Bergson no quiso sacrificar una noción a la otra, como habían hecho los eudemonistas y los kantianos, cada tendencia a su modo. Por eso, concluía aporéticamente en sus cursos[117], como hemos comprobado, sobre todo, en nuestro análisis del curso impartido en el liceo parisino. Así, después de procurar alejarse de las posiciones consideradas extremas, se veía abocado a otorgar amplias concesiones a los utilitaristas, los moralistas del sentimiento y –esto es precisamente lo que deseamos resaltar- sobre todo a los eudemonistas[118].

En efecto, Bergson parece haber desarrollado el concepto básico del eudemonismo: la suprema actividad consiste en contemplar lo que es supremamente, como afirmaba Aristóteles. Pero esta contemplación sólo es completamente verdadera si es una contemplación del Creador. A su vez, esta última no existe si no va acompañada de una conciencia de haber sido creada y dedicada a prolongar dicha creación. Por tanto, el contemplativo es un enviado, y la fidelidad al deber es una

[115] H. Bergson, *Las dos fuentes*..., p. 340 (p. 284). La sociedad cerrada y la abierta no tienen la misma esencia, por lo que de la primera a la segunda, "de la ciudad a la humanidad, no se pasará nunca por la vía de la ampliación" (*ibíd.*). La sociedad cerrada se equipara así a una ciudad aislada, centrada en sí misma, que se defiende de otros grupos sociales o, incluso, los ataca (*ibíd*., p. 339 [p. 283]).

[116] Encontramos estas ideas, una recapitulación de los desarrollos anteriores, al principio del capítulo IV de *Las dos fuentes* (*cf.* pp. 339-342 [pp. 283-285]).

[117] H. Hude, *Bergson II*, *op. cit.*, p. 158.

[118] H. Bergson, *Cours II*, p. 124.

fidelidad a este envío. **Es necesario ser flexible ante el impulso divino** y estar dispuesto a seguirlo, comprendiendo intuitivamente su dirección, que a menudo supone pasar por caminos imprevisibles[119].

Ahora bien, Henri Hude se pregunta si con este discurso previo se ha justificado el deber como tal o, por el contrario, se lo ha dejado en el camino, en un escalón inferior de la moralidad. Bergson parece inclinarse por la segunda solución. En realidad, el problema de la unificación de la idea del bien -dicho con otras palabras, la síntesis de la virtud y la felicidad- no se ha resuelto por completo, salvo para los eudemonistas. El eudemonismo, en efecto, es la doctrina donde coinciden la felicidad y el bien, considerando que la primera es el premio de la virtud y, en general, de la acción moral. Ahora bien, como hemos visto, Bergson nos muestra el carácter compuesto, y no simple, de la idea de obligación, o incluso la imposibilidad de unirla perfectamente con la idea del bien. Él parte entonces de este sentimiento de obligación tan problemático como del hecho primero. A partir de esta experiencia mixta surgen dos caminos diferentes, que conducen a **dos formas puras de obligación**: por un lado, **se reduce al automatismo**; por otro, **es absorbida por la alegría de cooperar en la creación y de estar indisolublemente unida al Creador**: absorbida, pero no destruida, sino **asumida y "transfigurada"**[120].

Retomando el hilo argumental de *Las dos fuentes*, nos encontramos, por tanto, con la llamada efectuada por su autor a valorar sobre todo el sentimiento, por encima de la razón. Ésta carece de poder, es decir, con sus solas fuerzas no sabría luchar contra la pasión o el interés. En realidad, es imposible fundamentar la obligación, es decir, la moral, en el puro culto de la razón. Cabe pensar incluso que una moral que cree dar cuenta de la obligación mediante consideraciones exclusivamente racionales, en el fondo introduce siempre a sus espaldas otras fuerzas. Bergson se dedica entonces a criticar la ética kantiana, cuya explicación del deber considera inadecuada. Reconoce que "para resistir a la resistencia, para mantenernos en el camino recto cuando el deseo, la pasión o el interés nos desvían de él, necesariamente tenemos que darnos razones a nosotros mismos"; sin embargo, "del hecho de que se llegue a la

[119] Esta fidelidad consiste "dans une souplesse extrême à suivre l'impulsion divine, à en comprendre intuitivement la direction, à en épouser les courbes imprevisibles" (H. Hude, *Bergson II*, p. 158).

[120] *Ibíd.* Así precisa Hude, leyendo a Bergson: existe lo "primitiva y puramente obligatorio", pero "llega un momento en que la obligación se irradia, se difunde y llega incluso a *absorberse* en otra cosa que la *transfigura*" (H. Bergson, *Las dos fuentes*, p. 36 [p. 29], cursivas nuestras).

obligación por vías racionales no se sigue que ésta sea de naturaleza racional"[121]. Según Bergson, hay diferentes actitudes ante el deber, que se reducen, en definitiva, a dos hábitos extremos: uno supone aceptar con naturalidad los caminos trazados por la sociedad; el otro implica la duda y la reflexión sobre qué senda continuar y sus consecuencias. En el segundo caso se plantean problemas nuevos y son posibles diversos matices. Por regla general, la inmensa mayoría de la humanidad adopta la primera actitud, que es normal en las sociedades inferiores[122].

Bergson introduce en este momento la noción de **"el todo de la obligación"**: "extracto concentrado, quintaesencia de los mil hábitos específicos que hemos contraído al obedecer a las mil exigencias concretas de la vida social"[123]. Esta fuerza no es ninguna en particular, pues se reduce a afirmar que debe hacerse algo porque es preciso hacerlo. Dado que la razón actúa como reguladora, para garantizar la coherencia entre las máximas o reglas obligatorias en el ser humano, a menudo la filosofía ha visto en ella un principio de obligación. La razón sería como el volante en una máquina; sin embargo, según Bergson, nos equivocamos si pensamos que es el volante el que la hace girar. Ciertamente, la lógica penetra en las sociedades contemporáneas, e incluso el individuo que no razona su conducta vivirá de modo racional si se atiene a los principios que rigen las exigencias sociales. Pero –recalca Bergson- **la esencia de la obligación no es una exigencia de la razón**[124]. El "todo de la obligación" para una conciencia moral simple y elemental es definido por Bergson en estos términos: "Representaos la obligación como algo que pesa sobre la voluntad a modo de un *hábito*, y a cada obligación arrastrando tras de sí la masa acumulada de todas las demás y utilizando así, en virtud de la *presión* que ejerce, el peso de todo el conjunto"[125]. La obligación podría en rigor reducirse a esto, incluso allí donde su complejidad es mayor.

Considerando los argumentos precedentes, Bergson se refiere al "imperativo categórico" en un sentido muy poco kantiano, como forma que adopta la obligación elemental. En efecto, en un ser racional un imperativo tenderá a adoptar la forma categórica tanto más cuanto más la actividad desarrollada, aunque inteligente, se incline a seguir una forma instintiva. En realidad, el hábito viene a ser una actividad

[121] *Ibíd.*, p. 20 (pp. 15s).
[122] *Ibíd.*, pp. 21s (pp. 16s).
[123] *Ibíd.*, p. 22 (p. 17).
[124] *Ibíd.*, p. 23 (p. 18).
[125] *Ibíd.*, p. 24 (p. 19). Cursivas nuestras.

inteligente que más tarde desemboca en una imitación del instinto. Se entiende entonces que el hábito más potente, cuya fuerza se nutre de todos los hábitos sociales elementales, es, por necesidad, el mejor imitador del instinto[126].

Bergson contempla dos líneas divergentes de evolución, que originan dos tipos de sociedad. El más natural es el instintivo, y como ejemplo vale el vínculo que une entre sí a las abejas de una colmena. En el extremo de la otra línea evolutiva se situarían sociedades en las que cabría una cierta libertad; en ellas la inteligencia puede conseguir logros comparables, en lo referente a su regularidad, a los que el instinto obtiene en el primer modelo social, y origina las **costumbres**. En efecto, el hábito de adquirir estos hábitos o costumbres –denominado "el todo de la obligación"-, hallándose en el pilar mismo de las sociedades y condicionando su existencia, posee una fuerza comparable a la del instinto, tanto en intensidad como en regularidad. Bergson se refiere aquí a unas sociedades humanas primitivas y elementales, es decir, las derivadas de la naturaleza, con pocos cambios posteriores; pero recalca que el argumento vale para todas, porque la sociedad humana, por más que progrese, se complique y se espiritualice, siempre conservará la intención de la naturaleza[127].

Retomando las tesis defendidas años atrás en *La evolución creadora*, Bergson recuerda que la inteligencia y el instinto son dos formas de conciencia que, muy probablemente, se interpenetraron en su estado inicial y luego se disociaron al crecer. Dicho desarrollo se ha verificado en las dos grandes líneas evolutivas de la vida animal: los artrópodos y los vertebrados. En concreto, en la cúspide de la primera están los insectos himenópteros, como las abejas y las hormigas, y al término de la segunda se sitúa la inteligencia humana. Instinto e inteligencia coinciden en su objeto esencial: emplear instrumentos, pero sólo la segunda usa objetos inventados y, por tanto, mudables e imprevistos. Hay, pues, un origen común de la inteligencia y el instinto, pero esto no motiva la confusión entre ambos. En realidad, nunca aparecen en estado puro, es decir, no hay inteligencia en la que no se encuentren señales de instinto, ni instinto que no esté envuelto de inteligencia. Por tanto, no se identifican, sino que se complementan entre sí[128].

[126] *Ibíd.*, pp. 24-26 (pp. 19s).
[127] *Ibíd.*, pp. 26s (p. 21).
[128] *Ibíd.*, p. 27 (pp. 21s).

Analizando desde estos parámetros la raíz de las diferentes obligaciones, hasta llegar a la obligación en general, más tenderá ella a convertirse en necesidad y más se parecerá al instinto como ente que impone su dominio. Por el contrario, sería un grave error relacionar con el instinto cualquier obligación concreta. Ninguna obligación es, pues, de naturaleza instintiva, pero el todo de la obligación *hubiera sido* instinto, si no fuera porque las sociedades humanas están sobrecargadas, de algún modo, de mutabilidad e inteligencia. Bergson habla entonces de un "**instinto virtual**"[129]. Según entiende acertadamente Frédéric Keck, para comprender esta noción es preciso partir de los célebres dualismos bergsonianos: la moral de obligación frente a la moral de llamada, la religión estática como contrapuesta a la religión dinámica. Prescindiendo ahora de profundizar en esas dualidades –que iremos desarrollando paulatinamente-, es posible pensar la unidad de los fenómenos humanos por debajo y más allá de dichos dualismos. Es necesario entonces introducir un plano intermedio entre lo cerrado y lo abierto, lo estático y lo dinámico, donde ambas tendencias divergentes se proyectan y se nos presentan de manera confusa. De hecho, estos binomios parecen exagerados, se diría incluso caricaturescos, porque no obedecen a nuestra experiencia; ahora bien, precisamente porque nuestra experiencia es confusa, es preciso establecer unos dualismos que permitan describirla y situarnos ante ella. Este plano intermedio es el de la **inteligencia**. Debemos resaltar entonces que, de modo muy paradójico, Bergson muestra que, mientras la inteligencia se mueve en la confusión, sólo la **intuición** puede aportar claridad a nuestra experiencia, pues ella vuelve a la simplicidad del instinto[130].

Por tanto, el método de la intuición es un retorno –por debajo de las formas producidas por la inteligencia- al movimiento de la vida tal como sucede de manera simple e inmediata en el instinto de las hormigas. Pero en el ser humano, dueño de su inteligencia, este regreso adopta la forma de una coincidencia incompleta con dicho movimiento vital. Como señala Arnaud Bouaniche, la intuición es un método porque utiliza los dualismos para volver a su fuente originaria situada por debajo de ellos, pero ella aspira sobre todo a producir un acto original situado más allá de esos dualismos. En efecto, este estudioso de Bergson ha elaborado una hipótesis donde distingue en *Las dos fuentes* lo *originario* de lo *original* y habla de la **unidad del origen**. Al igual que el mismo Bergson, en el primer capítulo de su libro, procura

[129] *Ibíd.*, pp. 28s (pp. 22s).
[130] A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit.*, p. 23.

traducir dos sentidos de la naturaleza sobre el fondo de una unidad de sustancia, diferenciando –como Spinoza- una '*nature naturée*' y una '*nature naturante*'[131], se podría decir que el origen adquiere dos significados en esta obra: uno estático y otro dinámico, presentándose unas veces bajo la forma de lo *originario*, y otras veces bajo la forma de lo *original*. Aunque Bergson no explicitó esa distinción, resulta muy útil, pues permite entender no sólo la persistencia del origen en su escisión, sino también y sobre todo diferenciar dos niveles del análisis que no conviene confundir[132].

Así, lo originario ('l'*originaire*') se referiría a la naturaleza, de la que la moral y la religión no pueden prescindir para ser explicadas. Esta naturaleza correspondería a un fondo nativo de la humanidad, que sólo puede ser *deducido* por la reflexión, o ser *reconocido*, en ciertas condiciones, por introspección, debajo de las conquistas de la civilización, como una estructura arcaica o primitiva. Por otro lado, lo original ('l'*original*') sería como la vertiente metafísica del origen. Designaría la singularidad y la novedad según se manifiestan en la historia, como rupturas y a través de actos de creación (cuya génesis y cuyos efectos Bergson presenta bajo el modelo de la creación artística)[133]. Esta creación de novedad –siempre específica y única- permitiría remontarse, por debajo de lo originario y de lo original, a un nivel que podría denominarse '*originel*' esta vez, para referirse al origen radical, ideado como un '*élan*' o una impulsión, a la que Bergson otorga el nombre y la categoría de "principio"[134].

Por tanto, siguiendo esta hipótesis de Boauniche, se encuentra en *Las dos fuentes* una reflexión profunda sobre el origen, donde aparecen dos dimensiones: una **estática**, con el valor de estructura primitiva e inmutable, y otra **dinámica**, reveladora de un principio de creación que se manifiesta en unos actos concretos. Esta segunda dimensión concentra las posturas metafísicas bergsonianas y prolonga, con algunas modificaciones, la reflexión de las obras anteriores (en concreto, el *Essai sur les données immédiates de la conscience* y *L'Évolution créatrice*). En efecto, en *Las dos*

[131] *Cf.* H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 68 (p. 56).

[132] Arnaud Bouaniche, "L'originaire et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", en Frédéric Worms (ed.), *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, P.U.F., Paris, 2002, p. 146.

[133] "L'original prend ainsi une valeur d'événement, ressaisie, dans l'histoire, à travers les creations contingentes et les actes exceptionnels d'individus hors du commun dont l'expérience reprend sur elle la teneur métaphysique concentrée par l'intuition, la création et la durée, dans les Œuvres antérieures de Bergson" (*ibíd.*, p. 147). Así, lo original rompe con lo repetitivo de la especie y sitúa a la humanidad, por un esfuerzo creativo, en una historia.

[134] *Ibíd.*, pp. 146s.

fuentes, la originalidad no tiene ya el carácter puramente individual propio del primer libro; ni el perfil estático de un acto creador, que está siempre cuajándose y fijándose en unas formas y unas obras, como en el segundo libro citado. Por el contrario, la originalidad deviene, partiendo del análisis de los grandes hombres en general –sobre todo los místicos-, la expresión de una fuerza que, aun siendo singular, se irradia y se comunica a los demás y los empuja por caminos nuevos. **Lo original ya no es una forma, sino el punto de partida de una transformación de la humanidad y de la sociedad.** Al mismo tiempo, nos revela el origen. Dichas personas extraordinarias, a partir de los efectos que originan, permiten retomar o recuperar el impulso vital en el que beben como en una fuente. Por tanto, los místicos nos vuelven a poner en contacto con un principio de creación, es decir, impulsan nuestro ascenso hacia Dios: son "dioses" que hacen de nosotros unos "dioses", que nos animan a "endiosarnos" ("«dieux» faisant de nous des «dieux»")[135].

Por otro lado, retornando al punto donde nos habíamos quedado en nuestra reflexión sobre la intuición y la inteligencia, resulta que, según Bergson, la intuición descubre la "franja de instinto" que rodea a la inteligencia, lo que implica que la primera no es un instinto, sino más bien una ampliación de la inteligencia. La intuición nos permite descubrir la simplicidad de un acto similar al del instinto en una inteligencia que corre el riesgo de desvincularse de la acción. La inteligencia es virtual precisamente porque despliega un espacio implícito entre el cuerpo y el acto, que permite evaluar las distancias y calcular los beneficios de la acción. Debemos comprender en este sentido la noción de "instinto virtual", que Bergson aplica tanto al análisis de la moral como al de la religión. Fijándonos ahora en el terreno ético, la obligación es instintiva, pero limitada, como un hábito particular; el sentido vital del deber no se comprende por el análisis de una regla o de un hábito, sino por el "hábito de adquirir hábitos", que es un "instinto virtual", es decir, el equivalente de un instinto para una especie marcada por la inteligencia. Así pues, mientras que las reglas particulares son contingentes, arbitrarias y "virtuales", el conjunto de las mismas –"el todo de la obligación"- es necesario, como un instinto. Lo virtual es, pues, el signo de la finitud de una inteligencia que no logra pasar a la acción, y se hace necesario encontrar el "instinto" que permite a lo virtual servir en la vida. La

[135] *Ibíd.*, p. 170. Consideramos muy pertinente destacar aquí, con ocasión de esta hipótesis de Boauniche (a la que nos adherimos), este elemento de "endiosamiento" y de ser "colaboradores de Dios" que define a los místicos, como analizaremos con detalle más adelante.

vida humana se desenvuelve permanentemente en lo virtual, y por eso resulta tan complicada e incomprensible; por el contrario, lo que la vuelve divina y transparente, al menos por momentos, es la simplicidad de un acto[136]. Así lo recalca nuestro autor en *Las dos fuentes*: "(...), recordemos que, en el dominio vital, lo que aparece ante el análisis como una complicación infinita es dado a la intuición como un acto simple"[137].

Por último, para concluir este apartado sobre el sentimiento de la obligación, recordamos que, según Bergson, es imposible fundar una moral sobre el solo culto a la razón, como pretendía Kant. En realidad, las morales de la razón exigen un esfuerzo reflexivo que sólo algunas personas pueden realizar. Por eso, se hace necesaria la fuerza del sentimiento como un poder susceptible de actuar de modo inmediato y eficaz sobre los hombres. Ciertamente, los sentimientos son dinámicos y han originado siempre los grandes movimientos que han estremecido a la humanidad. Un ejemplo claro está en la difusión de la fe cristiana y sus grandes frutos, entre los cuales figuran las múltiples y variadas obras e instituciones surgidas a impulso de la caridad evangélica, como el mismo Bergson reconoce en *Las dos fuentes*. En efecto, el amor a Dios y al prójimo ocupan un lugar destacado en la argumentación bergsoniana con relación a la moral y a la religión, como analizaremos más adelante. Por eso, es preciso reconocer que el sentimiento es un factor importante de la vida moral, pues pone en marcha fuerzas inmensas e irremplazables. Si en todos los ámbitos de la existencia, la calidad del sentimiento nos muestra el valor de las almas, en el orden moral propiamente dicho su poder es más grande aún. Se puede afirmar entonces que una buena voluntad es una voluntad dirigida por la razón, pero también animada por un impulso amoroso. Así, **se unen la razón y el corazón como factores determinantes, siendo fundamental el entusiasmo para la acción**[138].

Ahora bien, la alta consideración que merece el sentimiento de generosidad o el entusiasmo no implica, de ningún modo, una infravaloración de la razón. Como señala André Bridoux, resulta exagerada la afirmación bergsoniana de que la razón no tiene más fuerzas que el volante regulador de la máquina[139]. Según este autor, la

[136] A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit.*, pp. 24s.

[137] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 248 (p. 207). La intuición es posible en algunos momentos especiales en que el conjunto de virtualidades de la especie humana –divinidades, reglas, palabras y signos- adquiere sentido en la simplicidad de un acto, que produce entonces nuevas divinidades, nuevas reglas, etc. (A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit.*, p. 25).

[138] *Cf.* André Bridoux, *Morale*, Librairie Hachette, Paris, 1945, pp. 153-158 *passim.*

[139] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 22 (p. 17).

razón cuenta con fuerzas específicas considerables; sobre todo en el terreno práctico, tiene la fuerza de las cosas eternas. El moralista, por tanto, puede y debe creer en el poder invencible de las ideas (como, por ejemplo, la de justicia). Además, mientras que el sentimiento es inestable -pues puede dejarse llevar por excesos o agotarse en seguida-, en la razón se encuentran una constancia y una seguridad que no están en el primero. En realidad, la razón contribuye a disciplinar el sentimiento y a traducir las emociones caritativas en estructuras razonables y duraderas. En definitiva, **el amor y el orden no se separan**, y es preciso que una voluntad buena y amorosa sea razonable[140].

IV. MORAL CERRADA Y MORAL ABIERTA

Hemos analizado el sentimiento de la obligación y, entre otras ideas, hemos apuntado que hay dos formas puras de la obligación. Nos ocupamos ahora de ese dualismo que estructura todo el primer capítulo de *Las dos fuentes*: por un lado, una moral de obligación como presión derivada del orden social y, por otro, una moral de llamada, que surge cuando la emoción provoca la ruptura de los límites del orden social y el regreso a la fuente vital de la moral. Dicho con otras palabras, una moral cerrada y otra abierta, respectivamente. Más que de dos clases de moral, debe hablarse quizá de **dos grados en la moral**, como precisa André Bridoux[141]. En esta línea, cabe afirmar –junto a F. Keck- que, **en último término, obligación y llamada son dos momentos en el impulso de una misma tendencia moral**: uno donde ésta recae en costumbres y otro donde se recupera en esfuerzos creadores[142].

Reflexionando sobre las "dos fuentes" de la moralidad, coincimos con Gómez Caffarena en que la moral cerrada se nota más, y puede parecer la única. Se basa en el instinto social y su finalidad es el mantenimiento de la cohesión en las sociedades concretas, "cerradas". Pero hay otra moral irreductible a la primera, que podría llamarse "completa" o "absoluta" y que se muestra sobre todo en personalidades especiales, que atraen con su ejemplo. Entre ambas media una gran distancia.

[140] A. Bridoux, *op. cit.*, pp. 158s.
[141] *Ibíd.*, p. 157.
[142] En efecto, "la dualidad misma se reabsorbe en la unidad, ya que "presión social" e "impulso de amor" no son sino dos manifestaciones complementarias de la vida, (...)" (H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 118 [p. 98]). *Cf.* A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit.*, p. 20.

Aludimos al amplio trecho existente entre el amor a la patria (es decir, del propio grupo, frente y contra otros) y el amor de la humanidad (es decir, de todos y contra nadie). Veremos que Bergson encuentra necesaria una referencia religiosa ya para la determinación de esta segunda fuente de la moralidad[143].

Son importantes, pues, las diferencias entre ambas morales. La moral de obligación es conservadora, pues sostiene las costumbres, las rutinas, la obediencia habitual; en cambio, la moral de llamada es creativa, supone acoger una voz nueva, a la que se obedece por su misma autoridad, no por respeto a un orden de reglas preestablecidas. De modo similar, la moral de obligación se impone por una instrucción, con una disciplina que –podría decirse- humilla al alumno para ahogar su sensibilidad individual; frente a ella, la moral de llamada se aplica de manera mística, volviendo a las fuentes afectivas del individuo y elevándolo por encima de sí mismo, en una dirección hacia la que tendía sin poder alcanzarla por sí mismo.

Sin embargo, no debe comprenderse este dualismo de un modo caricaturesco, pues no permite distinguir entre "morales buenas" y "malas". Por el contrario, concierne a dos momentos en la formación histórica de la moral, esto es, en la estrategia que ha encontrado el impulso vital para dar pautas a la acción humana. Otro dualismo ayuda a comprender mejor lo dicho: el de **presión** y **aspiración**. Así, la moral de obligación ejerce una coacción sobre los individuos porque los somete a una fuerza externa; pero, en realidad, ellos han olvidado que ese impulso procedía de sí mismos, y entonces ha derivado en hábitos de obediencia. En cambio, cuando ellos descubren la fuente de esta fuerza de manera afectiva, son atraídos por ella y participan conscientemente en su acción. Desde esta perspectiva, Bergson no se sitúa tan lejos de Durkheim, que usaba la noción de obligación en ambos sentidos: el de **coerción externa** y el de **inclinación interna.** Así, la moral es siempre de lo vital, pero de lo vital difractado, escindido entre las reglas particulares válidas para una sociedad y una experiencia universal válida para toda la humanidad[144].

Es bien sabido que moralidad y socialidad son dos facetas fuertemente relacionadas de la vida humana. No sólo somos parte constitutiva de la sociedad, sino que también la sociedad está en nuestro interior, tanto cuando actuamos agrupados como cuando actuamos individualmente. La moral no es un simple fenómeno de la

[143] José Gómez Caffarena, *Qué aporta el Cristianismo a la Ética*, Fundación Santa María, Madrid, 1991, pp. 57s.
[144] A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit.*, pp. 19s.

conciencia, como algo propio y exclusivo de los individuos, sino que es también, y constitutivamente, un fenómeno social. Por otro lado, la sociedad no es algo ajeno a las actuaciones de sus componentes y a las valoraciones morales otorgadas a esos comportamientos. Toda sociedad tiene, pues, algún tipo –o varios- de moral. Es imposible una sociedad amoral, aunque sea inmoral, esté desmoralizada o siga una moral hipócrita o equivocada. Además, cualquier sociedad y la moral dominante en ella siempre pueden y deber ser objeto de aprobación o condena moral.

Una adecuada sociología deja espacio para la acción responsable, que no debe ser minimizada; un buen proyecto ético se realiza en la sociedad, no a pesar de ella. Por tanto, lo personal, libre y responsable no se opone ni obstaculiza lo social, sino que posibilita una sociedad humana. En definitiva, lo social no es un impedimento para la responsabilidad personal, sino el ámbito donde surge y se desarrolla la vida moral responsable. Más aún, la socialización es una condición previa de la vida moral. Incluso quien cuestione o se enfrente a la sociedad, ha debido nacer y crecer en ella; aunque se retire a un lugar lejos de los demás, se llevará consigo los hábitos, los recuerdos y las referencias adquiridos en el proceso de socialización[145].

Por su parte, Bergson también vincula la obligación con la libertad, pues nadie puede sentirse obligado si no es libre, y cada obligación particular supone la libertad. Cuanto más se desciende desde los deberes concretos, situados en la cima, hasta el todo de la obligación, que se sitúa en su base, "más se nos aparece la obligación como la fuerza misma que adopta la necesidad en el dominio de la vida cuando exige, para poder realizar ciertos fines, la inteligencia, la elección y, por consiguiente, la libertad"[146]. Bergson defiende la aplicación de esta idea no sólo en las sociedades humanas más simples y primitivas, sino también en las más evolucionadas. En efecto, lo civilizado difiere sobre todo de lo primitivo por la cantidad enorme de conocimientos y costumbres extraídos por el hombre del medio social circundante. Lo natural está en buena parte recubierto por lo adquirido; pero perdura, más o menos inmutable, a lo largo de los siglos. Por tanto, nuestras sociedades civilizadas –por más diferencias que puedan acumular respecto al designio de la naturaleza- se asemejan en lo fundamental a la sociedad primitiva[147].

---

[145] Augusto Hortal Alonso, *Ética. I. Los autores y sus circunstancias*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, pp. 28-31.

[146] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 30 (p. 24).

[147] *Ibíd.*, p. 31 (pp. 24s).

Según Bergson, **las sociedades evolucionadas son también sociedades cerradas**. Ciertamente, son muy amplias en comparación con los grupos reducidos a los que el instinto nos conducía (y que el mismo instinto verosímilmente tendería a reconstruir en la actualidad si desaparecieran todos los adelantos materiales y espirituales de la civilización); pero siguen caracterizándose por incluir siempre a un cierto número de personas, excluyendo a otras. El individuo que la sociedad pretende disciplinar se ha enriquecido gracias a ella con muchas adquisiciones durante siglos de civilización, pero continúa funcionando en él el mismo instinto primitivo, que le impulsa, por ejemplo, a defenderse ante los enemigos para cohesionar el propio grupo. Así pues, el instinto social existente en el fondo de la obligación social se dirige siempre –porque es relativamente inmutable- a una sociedad cerrada, aunque sea muy extensa. Dicho instinto se encuentra recubierto por otra moral a la que sostiene y a la que concede parte de su fuerza obligante. Pero él mismo no apunta a la humanidad, es decir, no pretende abarcarla[148]. Esto se explica porque "entre la nación, por muy grande que sea, y la humanidad, se halla toda la distancia que hay entre lo definido y lo indefinido, entre lo cerrado y lo abierto"[149].

Bergson añade que las virtudes domésticas se acoplan bien con las virtudes cívicas, porque familia y sociedad –que en su origen casi se identificaban- permanecen estrechamente conectadas. Pero **entre nuestra sociedad concreta y la humanidad en general hay idéntico contraste al existente entre lo cerrado y lo abierto**. Se trata de una **diferencia de naturaleza, y no de grado**[150]. Esta distinción se fundamenta en que, por regla general, el individuo ama natural y directamente a sus padres y compatriotas, mientras que su amor por la humanidad es adquirido e indirecto. A la propia familia y a la nación de cada uno se llega de modo inmediato y espontáneo, no así a la humanidad, para la que se precisa dar un rodeo. En este punto, Bergson recalca una idea que consideramos especialmente importante: "es solamente a través de Dios, en Dios, como la religión invita al hombre a amar al género humano, del mismo modo que sólo a través de la Razón, en la Razón, en la que todos comulgamos, como los filósofos nos hacen ver a la humanidad para mostrarnos la eminente dignidad de la persona humana y el derecho que todos los hombres tienen a

[148] *Ibíd.*, pp. 31-34 (pp. 25-27).
[149] *Ibíd.*, p. 34 (p. 27).
[150] *Ibíd.*, p. 35 (p. 28).

ser respetados"[151]. Bergson está convencido de que, en ninguno de los dos casos, llegamos a la humanidad por fases, a través de la familia y la nación. Es necesario dar un gran salto, cuyos efectos superan la influencia de los hábitos establecidos, de la coerción estipulada: "Ya se hable el lenguaje de la religión o el de la filosofía, se trate del amor o del respeto, es otra moral, es otro tipo de obligación, que viene a superponerse a la presión social"[152].

Por tanto, más allá de la obligación vinculada a la coacción social, está la surgida de la llamada atrayente del ideal. Nos referimos a la denominada por Bergson "moral completa" o "absoluta", que supone una profunda transformación, como una "transfiguración", que ocurre cuando "la obligación se irradia, se difunde y llega incluso a absorberse en otra cosa que la transfigura"[153]. **La moral se mueve**, pues, **entre la coacción social y la persuasión del ideal**. Dicho en otros términos, se sitúa entre dos límites, entre el mínimo y el máximo.

El primero, el límite inferior, viene dado por los hábitos establecidos en las sociedades cerradas, marcadas por el aislamiento y la tendencia a la hostilidad frente a otros grupos. Estas agrupaciones precisan, para subsistir, una amplia solidaridad moral entre sus miembros, es decir, una alta coincidencia entre sí de sus respectivas valoraciones. Además, las sociedades primitivas han otorgado a menudo un carácter divino o semidivino a sus jefes, a la autoridad constituida. La religiosidad estática, que es la natural, también es típica de la sociedad cerrada, como analizaremos más adelante. En fin, la obligación se entiende como una imposición inconsciente de un conjunto de hábitos por parte del grupo sobre el individuo. Estas sociedades cerradas se someten a multitud de reglas y normas, que pueden ser incluso absurdas, pero no inútiles, pues la obediencia a las mismas garantiza una cohesión fuerte[154].

Por su parte, el otro límite -el superior- es el que se verifica en las sociedades abiertas a lo largo de los siglos. En ellas intervienen **personas excepcionales, que encarnan la moral abierta, completa o absoluta**. Bergson cita no sólo a los santos cristianos, sino también a los sabios griegos, los profetas judíos y los '*arahants*' budistas –los iluminados, los que han alcanzado el *nirvana*-, entre otros[155]. Mientras

[151] *Ibíd.*, pp. 35s. (p. 28).
[152] *Ibíd.*, p. 36 (p. 29).
[153] *Ibíd.*
[154] Manuel Anselmo Suances Marcos, *Los fundamentos de la moral en Bergson*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 206-213 *passim*.
[155] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, pp. 36s (p. 29).

que la moral cerrada es tanto más pura y perfecta cuanto más reducible a fórmulas impersonales, la abierta –para serlo en plenitud- debe hacerse visible en alguna personalidad privilegiada que sirva de ejemplo. La primera supone la aceptación universal de una ley; la segunda implica la **imitación compartida de un modelo**. Bergson está convencido de la singularidad de estos ejemplos vivos de conducta, que suscitan algún tipo de seguimiento en los circundantes. Los santos tienen imitadores y los grandes hombres de bien han arrastrado tras ellos a las multitudes. Sin pedir nada, consiguen apelar a la conciencia de muchos: "les basta con existir; su misma existencia es una llamada"[156]. Así pues, mientras que la obligación natural supone **presión** o empuje, la moral completa implica una **llamada**.

La sociedad abierta, como ya indicamos, no se circunscribe a un grupo o colectivo particular, sino que abarca a la humanidad entera. Es dinámica, movida no por la fuerza de unos usos y costumbres, sino por la seducción de unos ideales. Estos ideales sobrepasan lo que el ser humano es por naturaleza, y aspiran a plasmar como valor supremo la fraternidad universal. De aquí se deduce entonces que la sociedad abierta no es un hecho consumado, sino que está en proceso de realización. Los **héroes morales** son quienes la anuncian y prefiguran con sus acciones modélicas. Bergson aludirá a algunos de esos héroes que han dejado huella en distintos momentos: Sócrates, Jesús de Nazaret, Buda, etc. Estas personas excepcionales han demolido los muros, por así decirlo, de la sociedad cerrada y su moral, impulsados por un dinamismo arrollador sin fronteras, que, a su vez, ha suscitado el entusiasmo de sus discípulos. Ahora bien, como el mismo Bergson reconocería, la experiencia histórica nos obliga a afirmar que estos seguidores han podido organizar una nueva sociedad en la que de nuevo quizá resurjan los mecanismos de la moral cerrada. Ciertamente, llegarán otros nuevos héroes reformadores y derribarán, de algún modo, esos particularismos, esa cerrazón, ese "orden establecido".

Bergson insiste con frecuencia en las importantes diferencias entre ambos tipos de moral. Así, la moral cerrada adquiere más fuerza cuanto más claramente se descompone en obligaciones impersonales; por el contrario, la abierta, diseminada al inicio en preceptos generales admitidos por nuestra inteligencia, pero incapaces de conmover nuestra voluntad, se vuelve más poderosa "cuanto más la multiplicidad y generalidad de las máximas llegan a fundirse en la unidad e individualidad de un

[156] *Ibíd*., p. 37 (p. 30).

hombre"[157]. Es decir, la moral completa se impone a medida que existen individuos heroicos que, con su ejemplaridad, convencen a otros muchos apelando a sus sentimientos, a sus resortes volitivos más profundos, más que mediante profundos argumentos teóricos. Necesitamos contemplar a hombres y mujeres que personifican, por ejemplo, la abnegación y la caridad, para luego sentirnos impulsados a imitarlos de alguna manera.

Por otro lado, los deberes correspondientes a la moral cerrada son los impuestos por la vida social, por lo que nos obligan ante la ciudad o la patria más que ante la humanidad. En cambio, la moral abierta nos vincula con fuerza a la humanidad en su conjunto. Bergson cree no equivocarse mucho cuando afirma que la abierta se diferencia de la cerrada "en que es humana en vez de ser únicamente social"[158]. En este punto apreciamos un detalle importante: "*entre una moral social y una moral humana la diferencia no es de grado sino de naturaleza*"[159]. Bergson insiste en que no se llega a la humanidad por mucho que se amplíe la ciudad; dicho de otro modo, el amor a la humanidad es cualitativamente diferente del dirigido a la ciudad o a la patria. Sin embargo, conviene precisar que el mero amor filantrópico no es un móvil autosuficiente y con tanta fuerza como para influir directamente en el ánimo de los individuos. Por regla general, no es fácil entusiasmarse ante la idea de que –por puro altruismo, sin más- se va a trabajar "por el género humano", porque el objeto resulta muy amplio y el efecto demasiado disperso. Cabe deducir entonces que si el amor a la humanidad es definitorio de la moral abierta, lo es de manera similar a como el propósito de alcanzar un punto implica la necesidad de atravesar el espacio intermedio[160]. Esto significa que esa humanidad como ideal abstracto se visibiliza en muchas personas concretas, a las que habría que amar sin distinción.

Abundando en la distinción que nos ocupa, vemos que en la sociedad cerrada el hombre forma un cuerpo con ella, porque tanto uno como otra se encuentran absorbidos en la misma tarea de **conservación individual y social**. Están vueltos hacia sí mismos, replegados sobre sí mismos: "Individual y social al mismo tiempo, el alma gira aquí en círculo. Está cerrada"[161]. Bergson reconoce la incompatibilidad que aparece entre el interés particular y el general en distintas situaciones, que

[157] *Ibíd*., p. 38 (p. 31).
[158] *Ibíd*., p. 39 (p. 31).
[159] *Ibíd*. Cursivas nuestras.
[160] *Ibíd*., p. 40 (p. 32).
[161] *Ibíd*., p. 42 (p. 34).

cuestiona el propósito de la moral utilitaria; sin embargo, entiende que ésta es sostenible "porque bajo la actividad inteligente, la cual, efectivamente, tendría que optar entre el interés personal y el del prójimo, existe un *substratum* de actividad instintiva primitivamente establecida por la naturaleza, en el que lo individual y lo social se hallan próximos a confundirse"[162]. Bergson ilustra su razonamiento con el ejemplo de una célula, que aporta y recibe vitalidad del organismo; si es necesario, se sacrificará al conjunto, y entonces, si fuera consciente, se diría que lo hacía en su propio beneficio.

En cambio, el alma abierta muestra una actitud bien distinta, pues **abraza a toda la humanidad, hasta el punto de envolver con su amor a la naturaleza entera**. No obstante, ninguna entidad que ocupara o afectara al alma sería suficiente para definir su actitud, pues podría, en caso de necesidad, prescindir de todas. Su forma no depende de su contenido, con lo que la caridad subsistiría en aquél que la posee, aunque no quedara en el mundo ningún otro ser vivo[163].

Ahora bien, a este estado anímico de apertura universal no se llega por una simple prolongación de sí mismo. En concreto, el amor a la familia y a la patria no pueden equipararse al amor a la humanidad, como pretende una psicología demasiado intelectualista. No nos referimos aquí a la menor o mayor cantidad de personas abarcadas en cada caso, sino a unos sentimientos de diferente categoría. En efecto, los dos primeros afectos implican una elección y, por ende, una exclusión; pueden incitar en ciertos momentos a la lucha y, por tanto, no descartan el odio. Sin embargo, el tercero no es más que amor. No se detiene en objetos concretos del afecto, sino que traspasa esos límites y sólo alcanza a la humanidad atravesándola. Esta última actitud del alma, que es más bien un movimiento, se basta a sí misma[164].

Llegados a este punto, continuamos profundizando en las diferencias entre ambos tipos de moral. Más arriba hemos apuntado que la distinción entre una "moral social" y una "moral humana" es de naturaleza, no de grado[165]. Nos vamos a detener en este punto, que ilumina bastante el sentido de este capítulo de *Las dos fuentes*, e incluso de todo el libro. Nos referimos a que cuando Bergson reflexionaba sobre la moral y la religión conocía bien las teorías existentes al respecto en su tiempo, entre ellas las sociológicas. Entre esos estudiosos y profesores destacados figuraba *Émile*

[162] *Ibíd.*, p. 41 (p. 33). Cursiva del autor.
[163] *Ibíd.*, p. 42 (p. 34).
[164] *Ibíd.*, pp. 42s (pp. 34s).
[165] *Cf.* n. 159 supra.

Durkheim (1858-1917), que marcó con fuerza la sociología coetánea y de la siguiente generación. Bergson lo cita expresamente –como veremos- en el segundo capítulo de *Las dos fuentes* (dedicado a la religión estática), pero la influencia de su ideología y, al mismo tiempo, el debate con la misma se aprecian ya en el fondo y en el núcleo del primer capítulo.

En efecto, Durkheim –inscrito en la línea doctrinal del positivista Auguste Comte- se propuso, de una manera sistemática, la labor de reducir la moral y la religión a la sociología. Defendió, así, el **sociologismo**, según el cual la sociedad impone a los individuos sus costumbres y sus creencias. Como señala críticamente Aranguren, el supuesto –nada positivista, por falta de constatación empírica- de esta teoría es la hipótesis de una pretendida "conciencia colectiva", que sería un ente distinto de los individuos, anterior y superior a ellos, y que se adueñaría de sus conciencias[166]. En este enfoque sociológico la moral ocupa un puesto importante, como componente central de esas representaciones colectivas que se imponen a los individuos. Durkheim pretende estudiar los hechos sociales como "cosas". Según él, estos hechos son "maneras de hacer o de pensar susceptibles de ejercer sobre las conciencias individuales una influencia coercitiva"[167]. Por tanto, la moral es ante todo **imposición social**.

Ciertamente, este sociólogo no ignora que la moral, además de coacción, puede ejercer también algún grado de atracción sobre los individuos. La aspiración al bien y la adhesión voluntaria a la realidad social existente suelen ir unidas al sentimiento del deber y a la experiencia de coacción. Ahora bien, mientras que la imposición es un hecho social claramente perceptible, el sentirse atraído por un ideal no es una "cosa", no es algo social, pues sólo pertenece a la interioridad de la conciencia subjetiva; pertenece al terreno mental y por eso es ajeno a lo social. En definitiva, según Durkheim, lo social sólo se explica por lo social, no por lo psíquico[168]. De este modo, Durkheim excluía el factor individual y negaba todo finalismo en la evolución colectiva. En su opinión, la sociedad se desarrolla bajo un impulso interno, por un intenso movimiento de conjunto que arrastra a los individuos (pues ellos no lo suscitan ni lo dirigen), y que no es consciente de su origen ni de su término[169].

---

[166] José Luis L. Aranguren, *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 46.
[167] Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Ed. Morata, Madrid, 1974, p. 26.
[168] A. Hortal Alonso, *op. cit.*, pp. 32s.
[169] Esteban Pérez-Delgado, *Psicología, ética, religión. ¿Ética versus religión?*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1995, p. 57.

Como hemos señalado, esta concepción sociológica de la moral -desarrollada por diversos autores, entre ellos Émile Durkheim y Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)- vino marcada por la irrupción del positivismo. Este cambio operado en la historia de la ética se evidencia en la aparición de una nueva disciplina, con su nombre propio: la **ciencia de las costumbres**. Ésta no se presenta como complemento de la filosofía moral, sino como su alternativa para los nuevos tiempos de la ciencia positiva. Así, para Durkheim, la ciencia de las costumbres analiza los hechos morales. La señal que distingue a éstos de otros hechos sociales es la sanción impuesta a ciertas normas de conducta. El carácter obligatorio de las reglas morales sólo es verdadero, por tanto, cuando se manifiesta al exterior, mediante sanciones.

La ciencia de las costumbres (dicho con otro nombre, la sociología de la moral) se propone estudiar las máximas y creencias morales como fenómenos naturales, investigando sus causas y leyes. Esto implica que existe una naturaleza o una realidad moral y que ésta se encuentra sometida a leyes. En efecto, toda persona que vive en sociedad encuentra organizado un sistema de reglas imperativas o prohibitivas. Se puede afirmar que normalmente estas normas preexisten a cada persona y continuarán vigentes después de ella. Por eso, el individuo experimenta la necesidad de conformarse a las leyes, obligaciones, prohibiciones, costumbres, incluso a los usos y modos de convivencia, para evitar determinadas sanciones, que se dejan sentir por sus consecuencias y por su efecto intimidatorio.

Los fenómenos morales son, por definición, hechos sociales: son, como hemos señalado, "cosas", realidades exteriores al individuo, cuya imposición sufre éste. Desde esta perspectiva, la ciencia de las costumbres debe analizar, en primer lugar, la génesis y función de los fenómenos morales; en segundo lugar, explicar la obligatoriedad de las prescripciones morales y, por último, aclarar desde el punto de vista genético cómo ese conjunto de obligaciones y prohibiciones –que constituyen la moral de una sociedad concreta- han surgido de otra serie de fenómenos sociales hasta el punto de independizarse de sus orígenes[170].

Según Durkheim, el problema tradicional que consiste en buscar una norma rectora de la vida moral carece de sentido. La norma de la obligación moral sólo puede encontrarse en la costumbre. El único objeto de investigación científica es el hecho moral, que puede variar entre las sociedades. En esta misma línea se sitúa

[170] *Íd., Moral de convicciones, moral de principios. Una introducción a la ética desde las ciencias humanas*, Editorial San Esteban – EDIBESA, Salamanca – Madrid, 2000, pp. 33s.

Lévy-Bruhl, autor –entre otras obras- de *La Moral y la Ciencia de las Costumbres*, publicada en 1903. En este libro propone sustituir la moral normativa –que considera una heredera de las metafísicas del pasado- por una ciencia de las costumbres. Ésta consiste meramente en estudiar el hecho moral y constatar los juicios habituales sobre el bien y el mal. Así, **la moral sería una ciencia puramente descriptiva**. Esto se entiende desde las premisas del positivismo, pues éste no quiere prescribir lo que debe ser, sino sólo describir lo que es. La denominada "moral teórica" (es decir, normativa) no puede ser, en rigor, una "ciencia", sino un discurso edificante, una exhortación[171].

Sin embargo, Lévy-Bruhl realiza una concesión significativa a la moral normativa, pues reconoce que la ciencia positiva de las costumbres permite fundar un cierto "arte moral". Partiendo de los datos recogidos por esa ciencia descriptiva de las costumbres, se podría proponer a los individuos y a la sociedad vías capaces de conducir a la felicidad y la prosperidad. Parece que se introduce aquí un poco de juego artístico y que no se trata de una verdadera ciencia. Pero Lévy-Bruhl insiste en que es un **arte moral "racional"**, pues las recomendaciones sugeridas se apoyan en las informaciones contrastadas por la ciencia de las costumbres. Así pues, como señala Léonard, incluso un moralista tan positivista como Lévy-Bruhl termina proponiendo reglas o pistas para "bien" vivir, lo cual implica el concepto de norma (por tanto, una cierta moral imperativa, no sólo descriptiva)[172].

Contemplando las consecuencias prácticas de su pensamiento, comprobamos que Lévy-Bruhl no pretende establecer una "moral teórica", pues precisamente ha buscado demostrar desde el primer capítulo de su libro que no hay ni puede haber "moral especulativa". Además, tampoco desea que las consecuencias prácticas derivadas de su posición se confundan con una "moral práctica", al estilo de muchos filósofos: "La especulación dialéctica sobre los conceptos y los sentimientos morales será substituída por el conocimiento científico de las leyes de la realidad social; análogamente, la «moral práctica» tradicional será modificada por un «arte racional» moral o social, como quiera llamársele, fundado en aquel conocimiento científico"[173]. Desde esta perspectiva, no se debe intentar instituir reglas de conducta o preceptos

[171] Léonard, André, *El fundamento de la moral. Ensayo de ética filosófica general*, B.A.C., Madrid, 1997, pp. 5s. Léonard niega que la moral se reduzca a una ciencia meramente descriptiva.

[172] *Íd.*, pp. 6s.

[173] Lucien Lévy-Bruhl, *La Moral y la Ciencia de las Costumbres*, Daniel Jorro, Madrid, 1929, p. 268.

que cada conciencia tenga que guardar, ni tampoco estipular una jerarquía de "deberes" para todo ser racional y libre. Frente a eso, Lévy-Bruhl ve necesario determinar, en la medida de sus fuerzas, lo que deberá ser el "arte racional moral". Reconoce que esa determinación tendrá que ser muy imperfecta, porque las aplicaciones no pueden manifestarse, por regla general, hasta que la ciencia no avance más, pues la misma sociología estaba aún en sus inicios. En consecuencia, admite que "debemos mirar hoy a este arte como un *desideratum*"[174].

Lévy-Bruhl precisa las diferencias entre la "moral práctica" y su propuesta, que considera plenamente científica, desde el optimismo positivista que lo domina: el arte social racional se apoyará en la ciencia, pero no sobre una teoría de la moral construida '*a priori*' desde esfuerzos especulativos y dialécticos, sino sobre una ciencia muy compleja. Más bien se trata de un conjunto de ciencias complejas, cuyo objeto es la "naturaleza" social, recién comenzada a explorar por el método positivo. Este autor espera que estas ciencias serán la obra colectiva de sucesivas generaciones de sabios, que irán paulatinamente completando o reemplazando las hipótesis anteriores y "acostumbrando así al espíritu humano a concebir al fin *todos* los hechos como sometidos a leyes"[175]. Resulta evidente aquí la confianza ilimitada en las posibilidades de las ciencias positivas aplicadas al terreno de la moralidad. En contraste, las teorías y las "morales prácticas" existentes antes del arte social que postula Lévy-Bruhl son tildadas por él de precientíficas. Además, son generadoras de ilusiones, producidas por su pretensión de "convertir" las almas y de conducir al ser humano a la "vida dichosa", a la santidad y a la justicia social perfecta, que, por experiencia, no llegan, sino que son desmentidas en la realidad[176].

Esta propuesta de Lévy-Bruhl -en la que ahora no podemos profundizar más- fue bastante criticada por otros pensadores contemporáneos; él mismo insiste en que, en realidad, fue en gran parte mal interpretada, razón por la cual arreciarían las críticas. Por eso, cuando leemos *La Moral y la Ciencia de las Costumbres* vemos cómo su autor procura aclarar su postura frente a lo que considera como equívocos ajenos y se defiende de múltiples objeciones dirigidas contra él. En efecto, fue acusado de sembrar y fomentar el relativismo y el escepticismo moral; pero él alegaba que nada está más lejos del escepticismo que la concepción de una realidad sometida a leyes y

[174] *Ibíd.*, pp. 268s. Cursiva del autor.
[175] *Ibíd.*, p. 273. Cursiva del autor.
[176] *Cf. ibíd.*, pp. 274-278.

de una acción racional fundada sobre el conocimiento de las mismas. Lévy-Bruhl arguye frente a sus críticos que, aunque su propuesta moral sea relativa, de ahí no se concluye que pierda tan pronto todo valor. En su opinión, es posible que la moral no tenga un carácter absoluto y que mantenga su autoridad, es decir, que sus preceptos sean válidos. Por tanto, su autoridad y su legitimidad quedan relativizadas, pero eso no constituye motivo alguno de preocupación[177].

Por otro lado, Lévy-Bruhl también se enfrenta a otra objeción central: el arte moral que él defiende, que se fundará en su momento sobre las ciencias sociales, no aportaría una regla de vida necesaria para el presente. Responde alegando que dicho arte, aunque estuviese ya establecido y bastante avanzado, no daría lo que parece esperarse de él y que él, además, no tiene que proporcionar. En realidad, su función será "modificar por procedimientos racionales la realidad moral dada, en bien de los intereses humanos, como la mecánica y la medicina intervienen, con miras a estos mismos intereses, en los fenómenos físicos y biológicos"[178]. En páginas anteriores Lévy-Bruhl también había relacionado el arte moral con la medicina: en los casos dudosos, se debe optar por la solución que "*en el estado actual de nuestros conocimientos*, parezca más razonable"[179]. Sólo caben aproximaciones más o menos lejanas y no muy seguras, como corresponde al espíritu de la ciencia positiva, que está habituado a progresos lentos y a resultados fragmentarios[180].

Según Lévy-Bruhl, nadie debe pretender que el arte moral racional nos aporte "una moral", porque, en realidad, en cualquier época y cualquier sociedad en que uno nazca y viva, siempre se encontrará ante una moral objetivamente real, que se impone a todos. Sin embargo, aunque no nos enseñe cuál es el "supremo bien", ni resuelva el llamado "problema moral", no por eso promete menos importantes consecuencias. En

[177] En efecto, al igual que se puede admitir la relatividad del conocimiento humano sin que éste pierda todo valor lógico, así también cabe admitir la relatividad de las morales, pues eso no les quita '*ipso facto*' toda su autoridad y legitimidad (*ibíd.*, pp. 280s).

[178] *Ibíd.*, p. 281. Notamos aquí el peso del reduccionismo positivista, bajo este lenguaje que parece referirse a una especie de ingeniería social, que, además, afectaría a la libertad personal.

[179] *Ibíd.*, p. 159, cursivas del autor. Por tanto, del mismo modo que un médico no puede limitarse a la abstención pura y simple cuando se encuentra con una duda sobre el diagnóstico o el tratamiento aplicable, y actúa entonces con precaución ponderando todo lo que sabe y supone, también así hay que resolver los problemas planteados a la conciencia moral.

[180] Estos logros se van completando paulatinamente, por etapas sucesivas. En suma, comprobamos que desde esta concepción positivista se asume sin problemas la relatividad y la provisionalidad de la moral, pues no es posible esperar otra cosa (*ibíd.*, pp. 159s).

efecto, gracias a este arte, la realidad social podrá experimentar una mejora, cuyos límites no pueden señalarse de antemano[181].

Desde los argumentos anteriores se comprende que las prescripciones del arte social racional sólo valen para una sociedad y en determinadas condiciones. No aspira a una universalidad de derecho, pues existen diversas sociedades, no una única sociedad. Según Lévy-Bruhl, el arte social racional supone como condición previa e indispensable el estudio sociológico, es decir, el estudio comparado y crítico de las morales existentes. Él se muestra convencido de que esa investigación provocará el surgimiento de indicaciones prácticas valiosas, que nunca hubieran surgido desde el análisis abstracto de una moral o de una sociedad única[182]. Más aún, este autor considera necesaria una crítica a las obligaciones dictadas por la propia moral dominante. No se puede reconocer a esos deberes un valor inmutable y universal. En el fondo, bastantes obligaciones provenientes de tiempos pasados ya no son sentidas mayoritariamente como tales, aunque se sigan proclamando oficialmente. En este hecho constatable ha influido mucho el debilitamiento de las creencias religiosas, que eran el alma y el fundamento de esos deberes[183]. Nos hallamos entonces ante una hipocresía social muy extendida, nacida de la enseñanza moral dominante. Ésta, en realidad, constituye un obstáculo para el progreso moral, porque la conciencia tiende a conservar las creencias anticuadas y las instituciones muertas. Frente a ello, es necesario dedicarse al conocimiento objetivo y científico de la realidad social, que logrará diferenciar lo verdaderamente vivo y real de lo aparente[184].

Una vez desarrolladas sus teorías morales y valoraciones sociales, Lévy-Bruhl concluye su libro desde las mismas claves positivistas. Así, distingue tres formas principales de morales desde el punto de vista teórico, yendo desde las sociedades inferiores hasta las más avanzadas. En concreto, nos interesa fijarnos en el tercer período. Este autor cree que en esta etapa los hechos sociales serán analizados objetiva y metódicamente por un equipo de sabios animados por el mismo espíritu que los investigadores de las ciencias naturales. Estos técnicos de la moral científica se dedicarán al estudio comparativo de las distintas morales y a la investigación de las causas religiosas, económicas y de otra índole que han influido sobre ellas. Esto

[181] *Ibíd.*, pp. 283-285.
[182] *Ibíd.*, pp. 290-292.
[183] *Ibíd.*, pp. 293-296.
[184] Ésta es la tarea eficaz del "arte social racional", del que sólo existe aún la noción (*ibíd.*, pp. 297s).

implicará el desarrollo de ciencias sociológicas particulares y de la misma sociología general. Cuando esas ciencias hayan avanzado lo suficiente, surgirán las aplicaciones, es decir, artes racionales que darán al ser humano un poder sobre la naturaleza "social" análogo, si no idéntico, al que ya ejerce sobre la naturaleza física. Mientras tanto, concede Lévy-Bruhl, nuestra sociedad seguirá viviendo con la moral propia dominante, porque las fuerzas conservadoras son muy superiores a las progresistas, a las tendentes a introducir modificaciones[185].

Lévy-Bruhl está convencido de que las ciencias sociales "librarán poco a poco al espíritu de las concepciones pueriles y absurdas, de creencias mal fundadas y de sistemas imaginarios, y, como consecuencia inmediata, harán desaparecer más o menos pronto, pero seguramente, las prácticas inútiles, bárbaras, malhechoras y los sentimientos inhumanos que a ellas van unidos"[186]. Leyendo esta estimación tan negativa sobre las teorías y praxis morales más o menos vigentes hasta aquel momento, comprobamos una vez más la enorme influencia de una concepción positivista y cientificista férrea, sin matices, ciega ante muchas realidades profundas y complejas, en el pensamiento de Lévy-Bruhl. Él desecha –y aboga por eliminar- los postulados religiosos, finalistas y antropocéntricos[187].

En definitiva, según este autor, todos nacemos en un estado de estupidez moral, y sólo podremos salir de él empleando la ciencia. Ésta adquiere un tinte redentor, liberador de hábitos mentales y de prejuicios antiguos despóticos y venerables. Pese a la inercia que impide introducir novedades y ser críticos de los moldes establecidos, la sociedad no eludirá el esfuerzo de progreso, siguiendo el modelo y el aliento de los logros realizados por las ciencias naturales[188].

Contemplando lo expuesto, resalta el claro reduccionismo de esta moral, que, en nuestra opinión, cercena la libertad humana con estrictos condicionamientos sociales. Hemos dicho que el sociologismo define la moralidad por la conformidad con las costumbres del medio social en una situación concreta. La moral no tiene, pues, que justificarse, como tampoco una ley física; sólo debe explicarse, y lo hace por el medio social. En esta línea, se deduce que si vivimos ahora en tal sociedad, tenemos

[185] *Ibíd.*, pp. 302s.
[186] *Ibíd.*, p. 304.
[187] En efecto, la "naturaleza social" –que conoceremos gracias a estas ciencias- "sobrepasará en mucho (...), al «mundo moral», al «reino de los fines» y a la «ciudad de Dios», pobres y monótonas fantasías que los teólogos y los filósofos se han transmitido hasta ahora" (*ibíd.*).
[188] *Ibíd.*, pp. 304-306.

necesariamente tales convicciones morales. Éstas no dependen del valor de su fundamento, sino de las influencias sociales que han operado sobre nosotros. Esta perspectiva se aleja de un deber-ser fundado metafísicamente, idea rechazable de plano desde el positivismo. La regla moral no es normativa, sino que sólo indica la trascendencia del grupo social respecto al individuo. Lo bueno es entonces lo que favorece la inmersión del individuo en el bien común, y lo malo, lo contrario[189].

Por tanto, desde esta óptica positivista, el hecho moral es reducible al hecho social. Los hechos sociales no son productos de nuestra voluntad, sino, al revés, sus determinantes. Ante este panorama, cabe preguntarse cuáles serían las iniciativas del individuo en el hecho moral. Durkheim responde en su libro *La educación moral* (1923)[190], donde señala que la regla moral es una obra colectiva, de forma que somos sobre todo pasivos respecto a ella. Sin embargo, podemos averiguar su naturaleza, determinar sus condiciones y su razón de ser. Una vez concluido ese trabajo, la regla moral ya no será para nosotros una imposición externa[191].

Durkheim, en la obra citada, afirma que la moral no es meramente un sistema de costumbres, sino uno de mandatos. En la raíz de la vida moral se encuentra no sólo el gusto por la regularidad, sino también el sentido de la autoridad moral. Ambos aspectos se unifican en la noción de disciplina, cuyo objeto es regularizar la conducta repitiendo los mismos actos en unas condiciones determinadas. Es una autoridad regular. El primer elemento de la moralidad es, pues, el espíritu de disciplina. Ésta desempeña un papel notable en la formación del carácter y de toda la personalidad, pues nos enseña a actuar de distinto modo que presionados por los impulsos interiores o abandonados a las inclinaciones naturales. Esto supone un esfuerzo para reprimir alguna inclinación y moderar alguna tendencia[192]. Ahora bien, regla y libertad no se excluyen, sino que la segunda sólo es posible por la primera; las reglas merecen incluso ser amadas, no sólo ser aceptadas con docilidad y resignación[193].

Para Durkheim, el segundo elemento de la moralidad es la vinculación a un grupo social. El individuo debe sentirse solidario con una sociedad, por muy limitada que ésta sea. La patria –la sociedad política- ostenta la primacía sobre las demás

[189] A. Léonard, *op. cit.*, p. 110. Léonard se muestra crítico con el sociologismo, así como con otros sistemas éticos que parten de los condicionamientos inframorales de la libertad, como el hedonismo, el utilitarismo, el biologismo y el evolucionismo moral, y el psicologismo moral.

[190] La obra fue publicada póstumamente por Paul Fauconnet, discípulo de Durkheim.

[191] Esteban Pérez-Delgado, *Moral de convicciones, moral de principios...*, op. cit., p. 35.

[192] Émile Durkheim, *La educación moral*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 90 y 102.

[193] *Ibíd.*, p. 109.

instancias, siempre que no se la conciba como muy egoísta y obsesionada por extenderse a costa de otras identidades políticas; en realidad, el concurso de la patria es necesario para la realización progresiva de la idea de humanidad. Una función básica de la escuela es precisamente vincular al niño a la patria[194]. En este sentido, no debemos olvidar que la sociedad no sólo es el fin de la moral, sino su constructora[195]. La moral refleja así la estructura social correspondiente. Más aún, la sociedad nos prescribe hasta nuestros deberes para con nosotros mismos. **La sociedad no sólo es una autoridad moral, sino el modelo y la fuente de toda autoridad moral**[196]**.** La misma no reside en un hecho exterior, objetivo, que la implique lógicamente y la produzca necesariamente; es un asunto opinable y la opinión es algo colectivo. En concreto, los individuos con prestigio (por tanto, con autoridad) se convierten en superhombres, porque participan de la superioridad de la sociedad respecto a sus miembros[197].

Durkheim reconoce que las mayores figuras históricas han sido los hombres que han realizado –o que se considera que han desarrollado- las mayores iniciativas y hazañas morales: Moisés, Sócrates, Buda, Confucio, Cristo, Mahoma, entre otros. En su opinión, dado que ellos han encarnado grandes ideales impersonales, la imaginación popular los ha divinizado o, al menos, los ha acercado a la categoría divina lo más posible[198]. Es preciso recordar que -como analizaremos con detalle en el siguiente capítulo-, para Durkheim, la religión es una institución social, que ha fundamentado la vida colectiva de muchos pueblos[199]. Por su parte, Bergson establecerá unas distinciones y aportará unas precisiones que alejarán su pensamiento sobre el hecho religioso y, más concretamente, sobre el fenómeno místico, de la sociología durkheimiana.

Por otro lado, Durkheim diferencia el bien y el deber en la moral. El deber es la moral en tanto que ordena y prohíbe, la moral severa de las prescripciones

---

[194] *Ibíd*., p. 128.

[195] "El individuo no lleva ínsitos los preceptos de la moral diseñados de antemano, ni siquiera de forma esquemática, de tal modo que sólo tenga, por consiguiente, que precisarlos y desarrollarlos; sino que éstos no pueden derivarse más que de las relaciones que se establecen entre los individuos asociados, lo mismo que traducen la vida del grupo o de los grupos de referencia" (*ibíd*., p. 134).

[196] *Ibíd*., pp. 134-136. Durkheim expresa su fervorosa veneración de la sociedad en estos términos: "Cuando nuestra conciencia habla es la sociedad la que habla en nosotros. Pues el tono en que habla es la mejor prueba de la excepcional autoridad de la que está investida" (*ibíd*., p. 136).

[197] *Ibíd*., p. 137.

[198] *Ibíd*., p. 139.

[199] Según este sociólogo, "todas las ideas religiosas son, pues, de origen social" (*Ibíd*., p. 121, cursivas nuestras).

coercitivas, la consigna que debe obedecerse. En cambio, el bien es la moralidad en tanto que se nos presenta como algo bueno, como un ideal amado al que aspiramos por un movimiento espontáneo de la voluntad[200]. Expresado en otros términos, el deber es la sociedad en tanto que nos impone unas reglas y limita nuestra naturaleza; el bien es la sociedad considerada como una realidad más rica que la nuestra y enriquecedora de nuestro ser al vincularnos a ella. Nunca actuamos sólo por puro deber, ni tampoco plenamente por puro amor al ideal. En realidad, puede dominar un elemento o el otro en cada sociedad, con lo que la vida moral cambia de aspecto. Según Durkheim, en aquel tiempo se atravesaba una fase delicada, donde el espíritu de disciplina había decaído, por lo que se imponía recurrir a la energía activa y creadora para alcanzar un objetivo o ideal común[201]. Observando esta oposición entre bien y deber en Durkheim, cabría compararla con el binomio moral abierta / moral cerrada (y el correspondiente dúo sociedad abierta / sociedad cerrada), pues notamos en este punto una cierta analogía entre el pensamiento de ambos intelectuales. En verdad, también Bergson nos dirá que casi nunca actuamos exclusivamente motivados por la pura presión social o por una plena atracción del ideal. Como veremos, a menudo nos movemos entre la moral cerrada y la abierta. Además, distintos intérpretes de Bergson constatan y corroboran este hecho.

Durkheim, fiel a su cosmovisión positivista, sustituye la noción de un ser supra-experimental –Dios- por el concepto empírico de la sociedad. Pero ésta no es la suma aritmética de los individuos, sino una personalidad nueva, distinta de los mismos. Él piensa que, mediante esta racionalización, la moral se libera del inmovilismo, al que está condenada cuando se apoya sobre una base religiosa. Ahora bien, si es una función social, la moral participa tanto de la permanencia relativa como de la variabilidad relativa que muestran las sociedades[202].

Además, hay otro elemento de la moralidad que sólo puede aparecer en una moral racional: la autonomía de la voluntad. No es admisible, en este sentido, una invasión de nuestro fuero interno, pues la persona humana es lo sagrado por excelencia, y merece ese respeto. Por otro lado, Durkheim admite también la existencia de un antagonismo entre la ley de la razón y la facultad sensible, de modo que la primera sólo se impone a la segunda por una auténtica violencia. **El**

[200] *Ibíd.*, p. 139.
[201] *Ibíd.*, pp. 142-146.
[202] *Ibíd.*, pp. 148s.

sentimiento de esta violencia origina justamente el sentimiento de obligación[203]. En cuanto a la autonomía, la única pretensible no la recibimos dada por la naturaleza, sino que la forjamos nosotros mismos a medida que adquirimos una conciencia más plena de la realidad: "No podemos conquistar el mundo moral más que como conquistamos el mundo físico: haciendo la ciencia de las cosas morales"[204]. Por ello, el tercer elemento de la moralidad es su comprensión inteligente. Ésta supone una **aceptación libre e ilustrada de las reglas**. Este punto constituye la **característica diferencial de la moral laica**, basada en el estudio de hechos naturales que dependen sólo de la razón. Así, Dios quedaría fuera del alcance racional[205]. En suma, Durkheim nos presenta una moral que es, a la vez, idealista (nos impone de algún modo el desinterés) y realista (pues considera sobre todo la sociedad concreta). Su ideal es una mezcla de dependencia y grandeza, de sumisión y autonomía[206].

Una vez más, contemplamos una notable diferencia entre las enseñanzas de Durkheim y Bergson, pues éste no sólo no va a excluir a Dios por vía racional, en nombre de la razón, sino que intentará incluso mostrar el valor filosófico del misticismo; concederá también, en justa correspondencia, un gran crédito a la moral vivida y propuesta por los héroes y los místicos. La sensibilidad de Durkheim ante el fenómeno religioso profundo no es comparable con la experimentada por Bergson. Éste no apostará por una moral laica, o, al menos, no se instalará en ella; menos aún optará por una ética laicista.

En definitiva, partiendo de estos planteamientos sociológicos de Durkheim y Lévy-Bruhl, todo el desarrollo científico desde hace un siglo ha insistido en la dependencia del hombre respecto a la sociedad. Desde esta perspectiva, el hombre nace en un medio social que marca en él su impronta en muchos aspectos. La sociedad le modela según su imagen: sus gustos, costumbres, opiniones, su formación intelectual, incluso su comportamiento físico, proceden de la influencia social. Hemos comprobado cómo el positivismo sociológico invadía el campo de la filosofía moral, con la clara pretensión de sustituirla, en nombre de las nuevas exigencias del progreso científico contemporáneo. En este empeño por sociologizar la moral, la 'ciencia de las costumbres' constituye un ataque bien definido a la filosofía moral tachándola de

[203] *Ibíd.*, pp. 150 y 154. Cabe recordar que Bergson considera el sentimiento de obligación como un elemento bastante más complejo, con más matices, según hemos expuesto más arriba.
[204] *Ibíd.*, p. 159.
[205] *Ibíd.*, pp. 159s.
[206] *Ibíd.*, pp. 162s.

inservible. Por nuestra parte, coincidimos con Pérez-Delgado en que esta posición es insostenible desde el ángulo de la ética[207]. En efecto, la sociología no puede –no debería- prescindir de la filosofía, pues ambas se necesitan mutuamente. La ética está obligada a considerar los resultados e hipótesis de la sociología; ésta, al mismo tiempo, no puede excluir ni desentenderse de las exigencias humanas, que son necesidades morales, ante las que no es posible ser indiferente[208].

El sociologismo ha sido refutado ya en bastantes ocasiones, incluso por sus seguidores. Así, por ejemplo, Gustave Belot (1859-1929) se refiere a Sócrates y a Jesús como líderes morales que se opusieron a las costumbres de su época. Por su parte, Albert Bayet (1880-1961) resalta que el arte moral racional no puede concebirse sin un ideal; pero este ideal no lo puede aportar la 'ciencia de las costumbres', sino que pertenece a la libre iniciativa de los reformadores morales[209]. En efecto, el sociologista Bayet piensa que no es el momento de probar racionalmente la legitimidad teórica de una ciencia de los hechos morales, pues ya sólo queda llevarla a cabo. A dicha ciencia la llama '*éthologie*', es decir, literalmente hablando, ciencia del '*éthos*'. Pero esta 'etología' nada tiene que ver con nuestra idea de la ética. Para este autor, consiste en el investigación meramente descriptiva de los "hechos morales". El etólogo debe establecer, pues, los hechos y derivar leyes de ellos. El hecho etológico ('*fait éthologique*') es la distinción entre el bien y el mal tal como se manifiesta en los hechos sociales (las lenguas, los derechos, las costumbres, etc...). En esta línea, Bayet destaca la importancia del método comparativo, aplicable a sociedades diferentes entre sí, tanto en sentido sincrónico como diacrónico[210].

Sin duda, uno de los grandes filósofos que se opuso a la teoría sociologista fue el mismo Bergson. Pero la eficacia de su oposición se vio condicionada por la aceptación parcial de los supuestos del sociologismo. Esta apreciación crítica de Aranguren[211] coincide, al menos en parte, con la de otro investigador de la moral y de

---

[207] E. Pérez-Delgado, *Moral de convicciones, moral de principios...*, op. cit., pp. 35s.

[208] *Ibíd.*, p. 41. Este autor se refiere aquí a la 'falacia de la objetividad amoral', que consiste en la confusión del ideal metodológico de la neutralidad ética de la sociología con el desinterés cínico sobre las intenciones humanas en el proceso heurístico o sobre las consecuencias morales cognoscibles o probables de sus descubrimientos. Supone la degradación de la neutralidad ética en objetividad amoral. El problema radica en que el sociólogo, empezando por ser neutral y buscando esa amoralidad aséptica, se convierta en un inmoral ante la dura realidad de la vida social (*cf. ibíd.*, pp. 39-41).

[209] J. L. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 47.

[210] Albert Bayet, *La Science des faits moraux*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1925, pp. 135. El autor, que desde el inicio reconoce francamente que la realidad moral es a la vez desconocida y difícil de conocer, concluye su obra con un alegato a favor de la etología y su práctica (*ibíd.*, p. 136).

[211] J. L. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 47. Esta crítica la desarrolla en las páginas siguientes.

la sociología, el filósofo católico Jacques Leclercq. Éste comenta que el sociologismo moral de Durkheim y Lévy-Bruhl impregna hasta a los pensadores más alejados del positivismo, entre los que figura Bergson[212]. Hemos comprobado, en efecto, que –en *Las dos fuentes*- la moral corriente, popular, "estática", moral conservadora, surgida del respeto a las reglas establecidas, es de origen exclusivamente social, y el sentimiento de la obligación brota sólo de la sociedad, de su presión. Pero junto a esta moral estática figura la dinámica, la creadora, la progresiva, la renovadora de los espíritus, originada en personalidades recias (los héroes). Estos personajes crean valores nuevos y suelen sufrir persecución por esa causa. Sin embargo, a menudo sucede que, cuando su pensamiento consigue triunfar en un medio social concreto, se integra en la moral estática y se convierte él mismo en tradicional[213]. Ahora bien, después de esa instalación y posterior estancamiento en lo establecido, surgirán otros reformadores que propondrán algunos cambios y renovarán así su sociedad.

Abundando en este argumento, Leclercq resalta que el sentido moral es esencialmente conciencia de autonomía. La persona moral es no-conformista. Aunque sus convicciones proceden de la sociedad en gran parte, logra dominar la aportación social y recibe lo que quiere. En este sentido, este autor quiere precisar la postura de Bergson añadiendo que la moral estática es la de aquéllos cuya vida moral está poco desarrollada; en cambio, la moral dinámica pertenece a quienes la han desarrollado. Además, **en todo hombre hay una parte de héroe y otra de moral estática**. El héroe-tipo, el sabio que propone una fórmula moral novedosa, se alimenta bastante de la tradición existente en su sociedad. Por el contrario, el más sencillo, si su conciencia moral está algo despierta, posee ideas personales propias, al menos en algún punto (es decir, tiene algo de héroe)[214].

Por otro lado, vemos que Bergson, en efecto, concede al sociologismo que la moral cerrada consiste sólo en pura presión social. Según Aranguren, la teoría bergsoniana es inadmisible[215], porque se deja influir mucho por ese sociologismo, según comentaremos más adelante. En cualquier caso -prescindiendo por ahora de esta estimación crítica-, lo cierto es que sobre la moral cerrada y estática puede darse la moral abierta y dinámica, la de los héroes que, llamados por una aspiración, alcanzan a sentir emociones nuevas, como, por ejemplo, la caridad cristiana. Como

[212] Jacques Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1956, p. 73.
[213] *Ibíd.*, p. 74.
[214] *Ibíd.*, p. 85s.
[215] J. L. L. Aranguren, *op. cit.*, p. 48.

precisaremos, estas emociones se materializan luego en representaciones e incluso en doctrina. Para hacernos entender el sentido de estas emociones, Bergson recurre más de una vez a imágenes procedentes del ámbito musical, que no le era en absoluto ajeno. En efecto, refiriéndose a los iniciadores de la moral, escribe que "la vida tiene para ellos resonancias de sentimientos insospechados, como los que podría suscitar una sinfonía nueva; nos hacen entrar con ellos en esta música para que la traduzcamos en movimiento"[216]. Bergson reacciona así frente al exceso de intelectualismo, que conduce a considerar cualquier emoción como repercusión en la sensibilidad de una representación intelectual.[217].

En efecto, Bergson no duda de que las emociones nuevas se hallan en el origen de las grandes creaciones artísticas, científicas y civilizadoras en general[218]. Hay emociones generadoras de pensamiento, y la invención, aun siendo intelectual, puede tener como núcleo a la sensibilidad. Una emoción es un estremecimiento afectivo del alma, pero es preciso diferenciar entre una agitación superficial y una sacudida profunda. Por tanto, hay que distinguir **dos tipos de emoción**, dos variedades del sentimiento y dos expresiones de la sensibilidad. En la primera, la emoción sigue a una idea o imagen representada, con lo que el estado sensible es resultado de un estado intelectual que no le debe nada. Se produce así una agitación de la sensibilidad debida a una representación. Por otra parte, la segunda emoción no es determinada por una representación, sino que más bien sería la causa de muchas representaciones o ideas. La primera especie de emoción es infraintelectual, e interesa menos a Bergson que la segunda, a la que prefiere denominar supraintelectual, en el sentido de previa en el tiempo a las imágenes representadas y fuente de las mismas. Así pues, sólo este segundo género de emoción puede generar ideas[219].

Para Bergson, creación y emoción van unidas, no sólo en los terrenos literario y artístico, sino también científico. La emoción impulsa el pensamiento hacia delante, a pesar de los obstáculos, la que lo revitaliza. Nuestro autor precisa que, cuando otorga un papel importante a la emoción en la génesis de la moral, de ningún modo quiere presentar una "moral del sentimiento", porque se trata de una emoción con capacidad de cristalizar en representaciones e incluso en una doctrina[220]. Insiste en que una

[216] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 45 (p. 36).
[217] *Ibíd.*, p. 45 (p. 37).
[218] *Ibíd.*, pp. 48s (p. 40).
[219] *Ibíd.*, pp. 49s (pp. 40s).
[220] *Ibíd.*, pp. 51-55 (pp. 42-44).

teoría puede ser muy valiosa como especulación, por el peso de sus argumentos; pero lo que realmente impulsa es una "atmósfera de emoción". En relación con esto, una religión conquista seguidores y los abre a una determinada concepción de la realidad gracias a la superioridad de su moral. Bergson no cree que una religión pueda imponer una nueva moral con la fuerza de una metafísica de fondo y de unas nociones sobre Dios, el universo y la relación[221]. Por el contrario, "antes de la nueva moral, antes de la nueva metafísica, está la emoción, que se prolonga en impulso del lado de la voluntad y en representación explicativa del de la inteligencia"[222]. Bergson cita la **caridad** como ejemplo de su teoría. En efecto, la caridad es la emoción que el cristianismo ha ofrecido al mundo. Si ella persuade a los espíritus, de dicha convicción se seguirá una conducta concreta y la extensión de una cierta doctrina. Por tanto, la metafísica y la moral son expresiones admitidas conjuntamente desde que surge la realidad aludida, pues ambas formulan lo mismo, la una en términos de inteligencia y la otra en términos de voluntad.

Considerando lo dicho, se aprecia con facilidad que Bergson interpreta la situación cultural de su tiempo en el ámbito de sociedades "cristianas", marcadas con fuerza por la impronta de este credo. Sabe que buena parte de nuestra moral incluye deberes cuya obligatoriedad se explica en última instancia por la presión social (la primera fuente); esos deberes se practican habitualmente, pues, además, son claros y precisos. Pero –aunque muchos puedan dudarlo- el resto de la moral refleja una cierta situación emocional, vinculada a una atracción ante la que se cede (la emoción es, pues, la segunda fuente de la moralidad). En realidad, casi nunca es posible encontrar en el fondo de uno mismo la emoción original, aunque hay fórmulas de ésta que se han ido depositando en la denominada conciencia social a medida que se consolidaba, como algo inmanente a esta emoción, una nueva actitud hacia la vida. Dichas fórmulas son sólo el residuo de lo que inicialmente pretendieron expresar, similares a "la ceniza de una emoción apagada". Por lo general, estas máximas no llegarían a conmover la voluntad si otras más antiguas (que manifiestan exigencias básicas de la vida social) no les contagiaran algún grado de obligatoriedad. Así, estas dos morales yuxtapuestas parecen identificarse, porque la primera presta a la segunda una parte de

[221] *Ibíd.*, p. 55 (p. 45). Ciertamente, ni la doctrina como pura representación intelectual nos incita a practicar la moral, ni ésta –considerada por la inteligencia como un sistema de reglas de conducta- convierte en intelectualmente preferible a la doctrina.

[222] *Ibíd.*, p. 56 (p. 46).

su carácter imperativo y recibe de ella, a cambio, una significación menos estrictamente social y más ampliamente humana[223].

Sin embargo, retomando el símil expresado, si removemos la ceniza, encontraremos partes aún calientes y el fuego de la emoción se reavivará y crecerá poco a poco. Así, Bergson precisa que las máximas de la segunda moral –la abierta- no actúan por separado, como las de la primera. En efecto, cuando una de ellas, dejando de ser abstracta, adquiere significación y vigor para intervenir, las demás tienden a lo mismo. La conclusión de este proceso es que todas estas máximas o fórmulas se unen en la cálida emoción que las propició hace tiempo tras ella y en los hombres que la experimentaron[224]. Tenemos ante nuestros ojos a los fundadores y reformadores de religiones, a los místicos y los santos, y también a tantos héroes desconocidos de la vida moral que se han cruzado en nuestro camino y que igualan a los más extraordinarios. Impulsados por su ejemplo, "nos sumamos a ellos como a un ejército de conquistadores", que merecen tal nombre porque "han roto la resistencia de la naturaleza y elevado a la humanidad a nuevos destinos"[225].

En suma, **encontramos en los dos extremos de esta moral única la presión y la aspiración**: la primera es tanto más perfecta cuanto más impersonal y más cercana a las fuerzas naturales, es decir, al hábito e incluso al instinto; la segunda es tanto más potente cuanto más claramente otras personas la provocan en nosotros y cuanto mejor parece triunfar sobre la naturaleza. En verdad, si nos remontáramos a la raíz de la naturaleza, quizá notaríamos que se trata de la misma fuerza, que se manifiesta directamente volviendo sobre sí misma en la humanidad, una vez constituida, y que actúa luego indirectamente, mediante individuos privilegiados, para impulsar hacia delante a la misma humanidad[226]. Como ya hemos apuntado, ninguna de las dos morales se presenta en estado puro, lo que dificulta una comparación entre ambas. Bergson reconoce, una vez más, que la primera ha cedido a la otra parte de su fuerza coactiva, mientras que la segunda ha impregnado a la primera con algo de su aroma. Es preciso hablar, pues, de una serie de gradaciones o degradaciones.

---

[223] *Ibíd.*, p. 57 (p. 47). No puede hablarse normalmente, pues, de dos morales por completo incompatibles o imposibles de "mezclarse" entre sí. No se suelen presentar en estado puro, y cabe hablar de un término medio, de una cierta transición o progresión entre ellas, como veremos.

[224] *Ibíd.*, pp. 57s (p. 47).

[225] *Ibíd.*, p. 58 (pp. 47s).

[226] *Ibíd.*, pp. 58s (p. 48).

No obstante, si contemplamos en sí mismas, por separado, la presión y la aspiración, observamos otras importantes diferencias. Así, el sentimiento que definiría a la conciencia de las obligaciones propias de la moral cerrada, si se cumplen todas, sería un estado de bienestar individual y social equiparable al funcionamiento ordinario de la vida y más semejante al placer que a la alegría. Sin embargo, en la moral de la aspiración se halla incluido el sentimiento de un progreso notable, que supera con claridad la marcha habitual de la existencia. En efecto, nos referimos al **entusiasmo**, emoción que provoca en algunos el seguimiento de esta moral. A su vez, estas personas sirven de cauce para difundir a su alrededor dicho fervor por ese comportamiento más elogiable[227]. A este entusiasmo va unida una **alegría**, que sobrepasa en mayor o menor medida el placer del bienestar correspondiente al cumplimiento de la moral cerrada. El placer, por sí solo, es incapaz de provocar la alegría. En cambio, ésta lo envuelve e incluso lo reabsorbe en sí misma[228]. Es preciso mencionar aquí que Bergson retomaría a lo largo de su obra este tema, hasta el punto de reaparecer precisamente en las últimas líneas del libro, como comentaremos cuando corresponda[229].

Esta alegría aludida caracteriza a fundadores y reformadores de religiones, a místicos y santos. Su lenguaje es especial y novedoso, al reflejar la apertura a otras experiencias vitales, a expectativas y valores superiores. Dicho lenguaje expresa un **sentimiento de liberación**, pues traduce en representaciones "la emoción particular de un alma que se abre, rompiendo con la naturaleza que la encerraba a un tiempo en sí misma y en la ciudad"[230]. Estos individuos no centran su vida en la búsqueda del bienestar, los placeres y la riqueza, en definitiva, los bienes materiales, que retienen a buena parte de la humanidad; todo eso les deja indiferentes. Experimentan una gran alegría cuando se liberan de ese peso, después de sentir el alivio que supone no seguir a pies juntillas todos los impulsos y deseos naturales o establecidos y ampliamente compartidos en una sociedad determinada. Por eso, estas personas pueden, al menos, relativizar las normas, las costumbres, los límites comunes de su tiempo. Además, para ello no necesitan fundamentarse en una metafísica, es decir, en una teoría previa;

[227] *Ibíd.*, pp. 59s (p. 49).
[228] *Ibíd.*, p. 60 (p. 49).
[229] En efecto, señala Bergson que, si los hombres estuvieran plenamente seguros de sobrevivir después de la muerte, la búsqueda tantas veces afanosa de los placeres perdería mucha fuerza. Éstos subsistirían, pero, en definitiva, "el placer sería eclipsado por la alegría" (*ibíd.*, p. 403 [p. 338]).
[230] *Ibíd.*, p. 60 (p. 50).

más bien sucede que sus emociones y las representaciones correspondientes dan lugar a un sistema de pensamiento, a un lenguaje teórico en consonancia con sus vivencias. Así pues, es la certeza obtenida gracias a la propia experiencia la que otorga el apoyo más sólido a una metafísica, y no al revés, como recalca Bergson[231].

V. EL HEROÍSMO COMO META DE LA MORAL ABIERTA

Hemos señalado que la moral abierta es una moral de aspiración. Ésta contempla ante sí un ideal imitable. El héroe moral es, pues, un modelo y un ejemplo al que muchos se asemejan buscando identificarse con él, dada su superioridad. El héroe infude en nosotros un respeto y nos provoca para que adoptemos una forma concreta de actuar. Nos sentimos impelidos a imitarlo de algún modo, porque en él se nos revela lo que somos, al menos en potencia; más aún, en último término, lo que debemos ser. Ese respeto -que en el fondo es respeto de nosotros mismos- es aquél que vemos logrado en una personalidad admirada, con la cual nos vinculamos como el modelo o copia de nuestra propia imagen. Cabe afirmar que el héroe es un magnetizador, es decir, ejerce sobre otros sujetos una atracción similar a la de un imán, que es irresistible. Según Bergson, esta imitación no se debe ni a un impulso mecánico, ni tampoco –propiamente hablando- a una atracción moral. Más bien se trata de un contagio psicológico que se difunde en una determinada dirección. Es, por tanto, una acción especial realizada de espíritu a espíritu[232].

En *Las dos fuentes* Bergson precisa cómo es esta influencia ejercida por dichos seres extraordinarios: "el heroísmo no se predica; no tiene más que mostrarse, y su sola presencia es capaz de poner a otros hombres en movimiento porque él mismo es un retorno al movimiento y emana de una emoción –comunicativa como todas las emociones- emparentada con el acto creador"[233]. No hacen falta, pues, grandes discursos, sino que basta con el ejemplo, con la fuerza de convicción que éste supone.

[231] Esto se aprecia, por ejemplo, cuando nuestro autor escribe que "no tenemos necesidad de recurrir a una metafísica para determinar la relación que existe entre esta presión y esta aspiración", en referencia, respectivamente, a la moral cerrada y a la abierta (*ibíd*., p. 59 [p. 48]).

[232] En efecto, "(...) la naturaleza obra por sugestión y el sujeto obedece al héroe moral como a un gesto del magnetizador" (Manuel Suances Marcos, "Naturaleza del misticismo y la función del héroe en la moral abierta", en *Arbor*, 90 (1975), 350, p. 24 [p. 192]).

[233] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 62 (p. 51).

A continuación, nuestro autor realiza un comentario que nos resulta muy interesante y oportuno, referido a la idea que hemos expuesto: "La religión expresa esta verdad a su manera cuando dice que amamos en Dios a los otros hombres, y los grandes místicos declaran tener el sentimiento de una corriente que iría desde su alma a Dios para descender después de Dios al género humano"[234]. Por tanto, **Bergson vincula el heroísmo con la energía creadora de Dios**, con el acto creador. También relaciona el heroísmo con el amor y su enorme potencial, ya que es necesario pasar por el primero para llegar al segundo. Abundando en lo dicho, el amor al prójimo no se consigue mediante la predicación, ni tampoco "ensanchando los sentimientos más estrechos"[235], pues conlleva una ruptura de nivel.

De este modo, en palabras de nuestro autor, "el alma así liberada" no conoce obstáculos materiales[236]. En realidad, esa persona siente que ya no hay impedimentos. No se detiene analizándolos punto por punto, sino que, sencillamente, los supera avanzando sin parar. Por eso, no es extraño que tal individuo se sienta, con razón o sin ella, en plena coincidencia con el principio mismo de la vida. En efecto, la fuerza que permite amar a la humanidad surge siempre del contacto con el principio generador de la especie humana. Es un amor que impregna el alma entera y la enfervoriza. Pero existe también un amor más tibio, mermado y discontinuo, que sólo puede ser un resplandor del primero, o incluso una imagen difuminada del mismo que ha permanecido en la inteligencia o se ha guardado en el lenguaje[237].

Bergson se refiere así, de nuevo, a la distinción entre moral abierta (el amor ardiente y progresivo) y moral cerrada (el enfriado y menguante). En realidad, el movimiento define a la primera, mientras que el reposo caracteriza a la segunda. La moral abierta, por el mero hecho de exigir movilidad, es decir, empuje hacia delante, muestra su superioridad sobre la otra. Gracias a las "voluntades geniales" –a los héroes-, el impulso vital que atraviesa la materia "obtiene de ésta, para el futuro de la especie, promesas que ni siquiera eran pensables cuando la especie se constituyó"[238]. La alegría que embarga al alma que se abre, que progresa y que vence las trabas materiales es, sin duda, superior al placer y al bienestar experimentados por los seguidores y buenos cumplidores de la moral ciudadana.

---

[234] *Ibíd.*
[235] *Ibíd.*, p. 61 (p. 50).
[236] *Ibíd.*, p. 62 (p. 51).
[237] *Ibíd.*, p. 64 (p. 52).
[238] *Ibíd.*, p. 68 (p. 56).

Analizando la historia de la humanidad, Bergson encuentra ejemplos palpables de esa diferencia fundamental. En concreto, **la moral del Evangelio es en esencia la del alma abierta**. Las sentencias pronunciadas por Jesús de Nazaret son a menudo sorprendentes, rayando en la paradoja -e incluso en la contradicción- a veces. Pero se entienden si consideramos su intención, que es la de suscitar un determinado estado espiritual[239]. Bergson cita como ejemplo el Sermón de la Montaña, donde Jesús marca una diferencia entre las normas y usos establecidos ("Se os ha dicho que...") y sus nuevas invitaciones a adoptar unos comportamientos y actitudes superiores ("Y yo os digo que..."). Así, Jesús ofrece una moralidad más amplia y elevada a la pura espiritualidad, que ya no se encuentra encerrada y plasmada en fórmulas. El Maestro del Evangelio no declara abolida la moral vigente, sino que la presenta como un momento en el itinerario de un progreso[240]. En el fondo, así entendemos el proceso de maduración en la fe cristiana: los mandamientos no se cumplen sólo porque constituyan una obligación bien definida proveniente del exterior, sino que se aceptan –yendo incluso más allá de los mismos- desde una necesidad interiormente sentida. Tal es así que, en definitiva, no se podría vivir bien sin satisfacerla como ella pide, en coherencia con la propia condición creyente.

Ahondando en la diferencia citada entre lo cerrado y lo abierto, entre lo estático y lo dinámico, Bergson se fija en el pensamiento de los estoicos y lo compara con la doctrina cristiana. Reconoce la grandeza de las propuestas estoicas, que se asemejarían bastante a las cristianas[241]. Sin embargo, observa también las influencias distintas ejercidas por ambas, porque fueron pronunciadas con diversos acentos. En efecto, el estoicismo fue una filosofía capaz incluso de aportar excelentes modelos por parte de algunos de sus defensores, pero no puede compararse con "el entusiasmo que se propaga de alma en alma, indefinidamente, como un incendio"[242]. Bergson estaría pensando aquí en la emoción promovida en muchos por la fe cristiana, que hizo cambiar sus vidas de forma radical. Aunque nuestro autor no los cita, podemos recordar en este punto el ejemplo de incontables héroes, muchos de ellos anónimos, que, a lo largo de la historia, han preferido morir como mártires o afrontar graves

[239] *Ibíd.*, pp. 69s (pp. 57s).
[240] *Ibíd.*, p. 70 (p. 58).
[241] De hecho, hay una coincidencia en la búsqueda de lo universal: los estoicos "se proclamaban ciudadanos del mundo y añadían que todos los hombres son hermanos, como nacidos de un mismo Dios" (*ibíd.*, p. 71 [p. 59]).
[242] *Ibíd.*, p. 72 (p. 59).

daños de toda índole como confesores de la fe cristiana, antes que renegar de sus convicciones. Prescindiendo de las diversas valoraciones emitidas sobre las mismas, que tampoco afectarían al asunto, es innegable que la firmeza de sus ideas ha arrastrado a muchos conciudadanos a imitarles de algún modo, al menos compartiendo con fuerza la misma doctrina y procurando vivir acorde con ella.

Si la imitación es el principal cimiento de las sociedades, también la función del héroe moral es siempre social: fomentar una sociedad de seres privilegiados. Según Bergson, el héroe atrae porque su gran personalidad es una revelación, capaz de iluminar a otros hombres. Esto implica que el imitador escoge a ese modelo porque encarna un ideal personal aún difuminado. Los individuos progresan según penetran paso a paso en la intimidad de su maestro predilecto. Por tanto, el auténtico imitador no copia un modelo exterior, sino que crea, gracias a éste, un modelo interior que él imita. En último término, pues, el héroe moral no es un moralista, sino un ejemplar[243].

Para ilustrar su idea, Bergson presenta a un pensador prototipo, anterior a los mencionados estoicos: Sócrates. No lo considera el fundador de la ciencia moral, sino un director de almas mediante el testimonio de su vida y de su misma muerte. Sócrates sería un excelente anticipo de ese entusiasmo propagado por el cristianismo al que hemos aludido. El maestro e inspirador de Platón conmocionó los espíritus con sus actitudes. Así lo exponía Boutroux en sus clases sobre la historia de la filosofía griega, a las que Bergson asistió. De hecho, en el capítulo precedente ya expusimos la influencia que dicho profesor –entre otros- ejerció sobre él. Por eso, nos interesa resaltar que Boutroux descubría en Sócrates una mezcla de místico y de librepensador, un "misionero apolíneo", según sus propios términos[244]. Boutroux se preguntaba sobre el llamado "demonio" de Sócrates y sobre la voz interior o "signo demoniaco", al que el pensador heleno se refería a menudo. También Bergson, en sus *Cours*, retomaría muchas veces esta imagen del "demonio", señal inequívoca de que quedó impresionado por este filósofo místico, Sócrates. Por otro lado, en *Las dos fuentes* leemos que Sócrates fue el inspirador de todas las grandes filosofías griegas sin haber aportado doctrina alguna, ni haber escrito nada. Sócrates resalta sobre todo la actividad racional y, más en concreto, la función lógica del espíritu, acompañada de la ironía. El diálogo socrático daría luego origen a la dialéctica platónica y, por

[243] M. Suances Marcos, *art. cit.*, p. 25 (p. 193).
[244] Así lo refiere H. Hude en *Bergson II*, *op. cit.*, p. 162.

consiguiente, al método filosófico ordinario, de suyo racional. Según Bergson, nunca antes la razón había sido situada más alta[245].

Ahora bien, añade Bergson, Sócrates enseña inspirado por el oráculo de Delfos, porque ha recibido una misión con unas características determinadas. Siente que un "demonio" le acompaña, habitando en él y haciendo oír su voz cuando es precisa una advertencia. Cree tanto en este "signo demoniaco" que afronta la muerte antes que dejar de ser fiel al mismo. En síntesis, "su misión es de orden religioso y místico, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional, pende de algo que parece sobrepasar la pura razón"[246]. Esta frase nos permite deducir con claridad que no es la razón la causa de la atracción ejercida por Sócrates y, en general, por los héroes morales. En el fondo, las razones teóricas se quedan cortas, e incluso se les puede oponer otros argumentos. Sin embargo, los héroes distinguen bien una cierta llamada interior cuya legitimidad no ponen nunca en duda y a la que sacrifican todo. Por eso, el que ha oído la llamada y el eco de la mística en su ser más íntimo –por ejemplo, el "demonio" o genio socrático- y, en consecuencia, habla palabras místicas, no puede ser indiferente a ellas[247].

En relación con lo anterior, Bergson declaraba en una entrevista mantenida ya en 1911 su interés por la moral. Quería elaborar algo útil, práctico. Sabía que las nociones de bien y de mal son oscuras para muchos; en la práctica, surgen problemas entrecruzados unos con otros y no se logra apreciar lo que está bien. Por eso, las morales teóricas son insuficientes[248]. En este sentido, Bergson vincula el ideal moral a la invención y no a la especulación. El heroísmo "inventa" una conducta concreta y ésta define un ideal; en otros términos, se produce la invención de una práctica y esta práctica incluye una teoría[249]. Traemos de nuevo a colación aquí una idea aparecida en *L'Énergie spirituelle*, y que ya hemos citado en otro lugar: **los grandes hombres de bien, y sobre todo aquéllos cuyo heroísmo "inventivo" y simple ha abierto caminos nuevos a la virtud, son reveladores de verdad metafísica**. Estos seres extraordinarios se encuentran en el punto culminante de la evolución y, a la vez, son

[245] En efecto, Sócrates "de la propia virtud hace una ciencia, identifica la práctica del bien con el conocimiento que tenemos de él y prepara así la doctrina que absorberá la vida moral en el ejercicio racional del pensamiento" (H. Bergson, *Las dos fuentes*..., p. 72 [p. 60]).

[246] *Ibíd*., p. 73 (p. 60).

[247] M. Suances Marcos, *art. cit*., p. 26 (p. 194).

[248] "Les idées générales, les morales théoriques ne servent à rien. On a fait de très belles constructions dans ce genre. En pratique, c'est nul" (H. Bergson, *Mélanges*, *op. cit*., p. 881).

[249] H. Gouhier desarrolla este tema en su *Bergson et le Christ des Évangiles*, *op. cit*., pp. 98s.

los más cercanos a los orígenes, de modo que nos permiten sentir el impulso creador inicial[250]. El ser humano, por tanto, no es sólo el efecto ni la obra última de la vida y como el punto de parada de la evolución; él es también el origen de una creación relanzada, pues en su vida cada uno se inventa a sí mismo continuamente por sus actos, mediante la vida "moral" que designa de modo original e inmanente un proceso de autocreación. Ahora bien, esto se verifica de una manera especial en esos "grandes hombres de bien", ejemplares por su generosidad, esos creadores excepcionales citados que, a su vez, incitan en otras personas el deseo de imitación[251].

Se puede decir que los héroes desarrollan la actitud del sabio de la que habla Bergson en referencia al gran maestro de los griegos: "Cuando el filósofo, encerrándose en su sabiduría, se aleja del común de los hombres, ya sea para enseñarles, para servirles de modelo o simplemente para dedicarse a su trabajo de perfeccionamiento interior, es Sócrates, vivo, quien está ahí, (...)"[252]. Bergson piensa aquí en los filósofos, pero, en nuestra opinión, la idea es aplicable a los héroes y místicos en general. En efecto, ellos se sienten poseedores de una autoridad moral debido a su relación directa, especial, con la divinidad; por eso experimentan también una libertad superior. Ahora bien, eso no significa que se endiosen a sí mismos, ni tampoco permiten que los demás lo hagan. Por el contrario, su grandeza se muestra en que, estando por encima de los demás hombres, se consideran iguales a ellos. Estos personajes son fieles a la voz que escuchan en su interior, desde su conciencia de contacto profundo con la divinidad. Retomando el ejemplo de Sócrates, éste sabía que esa voz a la que obedecía era superior a él; había empezado desde su infancia y debía seguirla sin titubeos. Por eso, los héroes llevan adelante su misión sin miedo. Revelan a su alrededor la verdad que conciben, sin que les importe tanto el éxito que puedan lograr como la fidelidad a esa misión.

En aras a esta lealtad a su tarea transformadora, los héroes sufren a veces el odio de sus contemporáneos, que suele traer duras consecuencias (recordemos, de nuevo, la persecución y condena a muerte de Sócrates, de Jesús de Nazaret y de tantos otros).

---

[250] *Cf.* H. Bergson, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 834. Este texto, según Pierre Mesnard, no sólo anuncia, sino también resume *Las dos fuentes*, con su sorprendente fluctuación entre el punto de vista moral y el religioso, pues se nos promete llevarnos, por la imitación de los espíritus generosos, a una comprensión más exacta y a un goce más directo de un universo salido de Dios (Pierre Mesnard, *La doctrine de l'héroisme moral considérée comme clef de voûte de la philosophie bergsonienne*, en *Bergson et nous*, *op. cit.*, p. 231). En este sentido, como reza el título de este artículo citado, la doctrina del heroísmo moral es la piedra angular del pensamiento bergsoniano (*ibíd.*, p. 229).

[251] Según comenta Bouaniche en A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit.*, p. 42.

[252] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 74 (p. 61).

Sin llegar a tales extremos, a menudo se les considera unos perturbados, unos desequilibrados mentales. Pero, en realidad, si son verdaderos héroes, esa supuesta perturbación se debe a que están poseídos por la divinidad[253]. Esto no sólo lo afirmará Bergson en un capítulo posterior de *Las dos fuentes*, sino que ya había abordado el tema muchos años antes, en uno de sus cursos.

Así, disertando sobre la imaginación como una facultad del alma, cita al filósofo y psiquiatra Louis-Françisque Lélut (1804-1877), que identificaba el genio (en el sentido de forma superior de imaginación, de genialidad) con una neurosis. Este autor había procurado demostrar que Sócrates, Pascal y otros muchos individuos geniales de todos los tiempos estaban locos, enfermos de alucinaciones[254]. Sin embargo, Bergson rechaza esa interpretación basándose en datos históricos y biográficos, así como en el análisis de la imaginación en su forma más elevada. En efecto, ésta supone una síntesis, una concentración del espíritu en un conjunto o en un orden concreto de imágenes o de hechos particulares. Pero un loco –más aún que un hombre normal- es incapaz de alcanzar dicha concentración, pues en la locura la inteligencia escapa al control de la voluntad. Así pues, el genio es lo que se podría oponer precisamente a la locura, distinguiéndose de forma radical uno de la otra[255].

Por otro lado, además, resulta significativo que los hechos presentados por Bergson contra el argumento de Lélut (el buen sentido, la voluntad y la concentración organizadora de la personalidad de los sabios y artistas, de los genios en general) son casi los mismos que argüirá en *Las dos fuentes* frente a la tesis de Pierre Janet (1859-1947). Este célebre psiquiatra, en *De l'angoisse à l'extase* (1926), consideraba el misticismo como una enfermedad mental, pues, a su juicio, el éxtasis es una manifestación psicasténica. Aunque más adelante retomaremos este razonamiento, cabe apuntar aquí que Bergson admitía la existencia de estados mórbidos en algunas personas religiosas, pero precisaba que éstos difieren de alguna forma, en cierto grado, cualitativamente de los estados anormales experimentados por muchos místicos; esos fenómenos anormales –como éxtasis, visiones y arrebatos- no invalidan, ni mucho menos, la experiencia mística, que no se puede equiparar, por

[253] M. Suances Marcos, *art. cit.*, p. 27 (p. 195).

[254] Nos referimos a Louis-Françisque Lélut, *Du démon de Socrate: spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, Trinquart, Paris, 1836.

[255] Así lo expone Bergson en *Cours I*, *op. cit.*, pp. 185s.

tanto, a una locura[256]. Concluimos este aspecto coincidiendo con Hude en su afirmación de que, aunque la intuición global apareciera ya años antes de la publicación de *Las dos fuentes*, Bergson sólo estuvo seguro de su percepción gracias a un estudio sistemático de los fenómenos psicopatológicos, y sólo formuló su intuición forzado por las evidencias obtenidas[257].

Centrándonos de nuevo en el significado de los héroes para Bergson, resulta que son grandes porque, como seres más espirituales, engendran y conciben la sabiduría moral para otros hombres. Ellos despiertan en nosotros un anhelo, que lucha en nuestro interior por liberarnos de las actitudes mezquinas y empobrecedoras. Por eso, de hombres extraordinarios como Sócrates y Jesús emana la fuerza que provoca el crecimiento de nuestra propia libertad. Además, la veneración sentida hacia ellos nos conduce inconscientemente al respeto de toda la humanidad: "En realidad son ellos los que introducen a los hombres en un *estado de comunión con los demás hombres, con las cosas y con Dios*, donde ya no hay fronteras ni obstáculos que vencer"[258]. De hecho, retomando los ejemplos de Sócrates y Jesús, Bergson piensa que Plotino y los neoplatónicos suministraron al alma socrática un cuerpo doctrinal similar al que animó el espíritu evangélico. Surgieron dos metafísicas, ambas muy influyentes, que –no obstante su parecido o tal vez a causa de él- pugnaron entre sí al principio, antes de que la cristiana absorbiera lo mejor de la otra[259].

Por tanto, el genio religioso moral abre un nuevo reino o ámbito de valor moral, lo que implica la relativización total de los valores antiguos o contrarios a los aportados por él. En realidad, **sólo el héroe moral tiene derecho sin pruebas a situarse por encima de las opiniones y afirmar la verdad de la que está convencido**. Así lo manifestaba Bergson a Jacques Chevalier en el transcurso de una conversación mantenida en 1911, cuando ya reflexionaba sobre cuestiones morales y religiosas: "Convenimos, por lo demás, que una gran alma puede retener la verdad moral, contra toda una multitud de opiniones contrarias"[260]. Bergson coincidía con su amigo en que al final de la investigación se encuentra la metafísica religiosa, lo cual

[256] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, pp. 290s (pp. 242s). Más aún, los místicos analizados por Bergson se caracterizan por una buena salud intelectual, incluso excelente, que se verifica -entre otros elementos- en el gusto por la acción, en una simplicidad de espíritu y en un sentido común superior *(ibíd.*, p. 289 [pp. 241s]).

[257] H. Hude, *Bergson II*, *op. cit.*, p. 163.

[258] M. Suances Marcos, *art. cit.*, p. 29 (p. 197). Cursivas nuestras.

[259] En efecto, durante un tiempo, el mundo se debatió entre ser cristiano o neoplatónico, como si Jesucristo y Sócrates se hubieran enfrentado entre sí (H. Bergson, *Las dos fuentes...*, pp.74s [p. 62]).

[260] J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, op. cit., p. 43.

resulta significativo en el contexto de sus afirmaciones, y es un dato que luego su evolución personal y filosófica confirmaría[261]. De hecho, concluiría –también en conformidad con la opinión de Chevalier en aquel momento- que, si la metafísica religiosa aparece al final, es sin duda porque está asimismo al inicio.

El genio moral, según se deduce de lo afirmado, es superior a su época. Su excelencia ética se percibe en el menor esfuerzo que debe realizar para lograr sus aspiraciones, no encontrando resistencias frente al bien. Ésta es una de sus peculiaridades más destacadas. En efecto, el héroe es el nuevo sujeto bergsoniano, el modelo imitable, pues es un sujeto abierto y promotor de una sociedad abierta. El héroe es un luchador, "*un sujeto que sufre en sí mismo el peso y la tragedia de la batalla contra el límite*"[262]. Ahora bien, aquél sólo puede sobrepasarlo cuando lo advierte con toda precisión; más aún, cuando soporta y supera las exigencias de seguridad y limitación propias de lo cerrado. Por eso, **el héroe siempre se encuentra sometido a la tensión de creación**. Su lógica es una lógica de la creatividad, de modo que sólo se realiza a sí mismo y encuentra tranquilidad en la invención.

La invención o creatividad puede entenderse en sentido artístico, y de éste habla Bergson en varias ocasiones, pero sobre todo nos interesa recalcar aquí su sentido moral, que él también resalta. En efecto, la **idea de justicia** se ha visto enriquecida paulatinamente, en sus aspectos material y formal, mediante creaciones sucesivas[263]. La razón humana ha intervenido en este campo aportando valiosos motivos, que han sido discutidos, aceptados o rechazados, pero más han influido en este proceso creativo los héroes. En términos de nuestro autor, "no digamos simplemente que la razón, (...), se impone a nuestro respeto y obtiene obediencia de nosotros en virtud de su eminente valor; añadamos que *tras ella están los hombres que han hecho divina a la humanidad y que han impreso así un carácter divino a la razón*, atributo esencial de la humanidad"[264]. Los héroes conectan con lo divino o con Dios y mantienen esa actitud creadora propia de la divinidad. Ellos, a su vez, nos transmiten ese talante

[261] En efecto, nuestro autor confesaba que todavía no acertaba a ver bien la esencia de la moral, pero al menos había descubierto lo que no era. En ese momento ya consideraba completamente falso el sistema de Durkheim, e incompleto el kantiano, pues "su moral apenas es otra cosa que una creencia religiosa sin su señal característica". Pero no perdía la esperanza de avanzar en sus investigaciones, porque con la duración también le había sucedido que primero había visto lo que no era, y luego su auténtica naturaleza; confiaba, pues, en que ocurriría lo mismo con la moral (*ibíd.*).

[262] Ignacio Izuzquiza, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1986, p. 324. Cursivas del autor.

[263] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 90 (p. 75).

[264] *Ibíd.*, p. 82 (p. 68). Cursivas nuestras.

innovador, atrayéndonos hacia una sociedad ideal, aunque cedamos también a la presión de la sociedad real.

Así pues, los héroes se encuentran dominados por el espíritu creativo, estructurados según la tensión misma, según las leyes de un radical impulso. Sus metas nunca son estáticas, pues siempre aspiran a ir más lejos. Son constitutivamente puro impulso, tendencia y tensión, como señala Ignacio Izuzquiza[265]. Como ya sabemos, proponen, frente a la moral de "aislamiento", una moral de "aspiración", dominada por las leyes de la apertura y de la alegría frente al placer efímero de tipo mecanicista. La aspiración se identifica con la exigencia del proceso, de esta apertura radical, de dicha tensión existencial. **Toda aspiración implica un elemento decisivo de liberación, de desinterés**, de sentirse vinculado exclusivamente a lo que puede aumentar la tensión desiderativa y creativa. Por tanto, aspiración y desinterés se hallan unidos en su raíz a la capacidad de creación y de apertura. Aquí radica una de las condiciones básicas de toda libertad[266]. Así pues, los héroes se sienten y son, de hecho, intensamente libres y liberadores.

Ahora bien, este desinterés sólo puede alcanzarse mediante el dolor, que es difícil aceptar y que, por ello, exige una **ascesis** particular, un entrenamiento serio y severo. En efecto, el héroe no puede quedar detenido en un punto específico, no puede dar por definitiva ninguna referencia concreta, sino que debe mantener la tensión procesual, admitiendo su carga anexa de sufrimiento y renuncia. El "*héroe de deseos*"[267] siempre vive en dinamismo, en ensayo, soportando el proceso con todas sus consecuencias. En último término, quien desea alcanzar algunos objetivos sabe que esas metas serán puntos de partida de nuevos deseos. De ese modo, el deseo podrá continuar existiendo y se dirá que la realización del mismo no es más que un aumento de su propia vida. Por tanto, desear implica una perpetuada potenciación del deseo. Un auténtico deseo es un mecanismo de intranquilidad y tendencia. Precisando más, cabe afirmar que la única tranquilidad posible es una dinámica, la que se puede

[265] I. Izuzquiza, *op. cit.*, p. 325. En el fondo, toda la obra de Bergson encierra una serie de rasgos que sólo pueden entenderse desde una lógica del dinamismo, desde el conflicto, desde una lucha radical que manifiesta una auténtica fuerza explosiva. En realidad, la obra bergsoniana es "*un deseo que no tiene un término definitivo, que se niega a ser cumplido y que se recrea en la mera actitud de desear*" (*ibíd.*, p. 265, cursivas del autor). Dejamos para otro lugar un comentario a esta interesante valoración de este estudioso de Bergson.

[266] *Ibíd.*, p. 326.

[267] Tomamos la expresión de Ignacio Izuzquiza (*ibíd.*, p. 328, cursivas del autor).

poseer notando la movilidad esencial de todo lo existente; por el contrario, es imposible la tranquilidad entendida como inexistencia de deseos[268].

Por nuestra parte, resulta casi inevitable recordar en este punto, por su cierta relación de analogía con el pensamiento bergsoniano, la conocida expresión de san Agustín de Hipona: "Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que no descanse en Ti". En efecto, según el santo, el ser humano sólo alcanzará la plena felicidad en Dios, el Único que puede colmar sus deseos y anhelos más profundos. La alegría completa sólo se da en Dios, comprendida como total satisfacción del deseo por excelencia, del anhelo que mueve a la voluntad entera, y no meramente de los deseos ocasionales y transitorios. El mismo san Agustín se lamentaba, después de su conversión, de no haber conocido y amado antes al Dios verdadero; sin duda, hubiera deseado disfrutar antes de la alegría que entonces le embargaba por completo.

Por otro lado, si bien es cierto que cabe encontrar similitudes entre la concepción bergsoniana sobre el héroe y otras teorías contemporáneas (por ejemplo, la de Max Scheler, como destacaremos), también se advierten diferencias con otros puntos de vista. Un paradigma de una óptica bien distinta en varios aspectos y sentidos a la bergsoniana lo constituye Fernando Savater, autor de *La tarea del héroe*, obra en la que nos fijamos ahora con cierto detenimiento.

En el prólogo, este renombrado filósofo español presenta las líneas esenciales definitorias de su libro, cuyo subtítulo *–Elementos para una ética trágica-* nos sitúa bien a las claras ante las ideas defendidas. En efecto, fijándonos sobre todo en dos de las tres partes principales del libro, apreciamos que Savater expone en la primera el fundamento autónomo y ateológico de la pretensión ética; mientras que, en la segunda, describe su concepción del héroe y su misión, "que enlaza dicho fundamento con el mito de la virtud como eficacia excelente, constante en nuestras leyendas y nuestros sueños"[269]. En relación con esto, desde el principio es necesario no olvidar que, para Savater, filosofía, literatura y acción ética son inseparables; en este sentido, en él se funden indisolublemente filósofo, narrador y hombre de acción[270]. Además, califica su **ética** como **trágica**, cuyos orígenes vincula a

[268] *Ibíd*., p. 269.

[269] Fernando Savater, *La tarea del héroe (elementos para una ética trágica)*, Taurus, Madrid, 1983 (3ª reimpr.), p. 13.

[270] Félix de Azúa, "El héroe que todo lo aprendió en los libros", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 9 (2007), nº 17, p. 30.

Schopenhauer y, en especial, a Nietzsche, aunque también menciona a Spinoza, Hegel, Marx, Freud, Kierkegaard, Sartre y la Escuela de Frankfurt, entre otros autores y corrientes. Savater señala que en la ética trágica se parte de una recusación del racionalismo ético tradicional, así como de una burla a veces amarga del propósito de mejorar el mundo, para acercarse a una teoría de la invención de los valores desde la voluntad y una doctrina de la acción como metamorfosis creadora siempre amenazada por el peligro de cosificación[271]. Esta ética no puede ser una ética positivista, normativa, sociológica, "novelesca", sino trágica, tal como aparece en el libro citado (1981) y en su complemento explícito, *Invitación a la ética* (1982).

La ética trágica se define contra el academicismo dominante en la investigación moral, pues mantiene –en vez de resolver- la escisión entre destino y libertad, sin tampoco tomar partido por el triunfo del Bien, pues el valor de la acción es previo a sus consecuencias. Esto se entiende desde la llamada "muerte" de Dios ("dimisión o deserción", según Savater[272]), de claro origen nietzscheano. Dado que, según él, ya no contamos con un Dios trascendente que reconcilie para nosotros dicha escisión, y dado que nos es imposible renunciar a valorar ni actuar como sujetos sin anular lo que hace nuestra vida digna de ser vivida al modo humano, el objetivo fundamental de la investigación ética que él defiende será buscar su momento originario: "*el punto en que la acción comienza a ser valorada sin coagularse todavía en juicio objetivador*, la mirada que considera a la acción como tal y la valora *antes de decidir si es buena o mala*, incluso resistiéndose a someterla a esta dicotomía legal"[273]. La ética trágica quiere ir más allá del bien y del mal, pero sin *superar* esta dicotomía, "buscando el origen indistinto en que la distinción nace, origen en el que descubrimos que jamás podrá darse el triunfo definitivo de una de las polaridades contrapuestas *y que esto no sólo no invalida el sentido de la ética, sino que lo funda*"[274]. Para Savater, la ética trágica permanece tenazmente en una inmanencia que llama "abierta". Desde estos presupuestos, los medios reclaman su primacía frente a los fines en el campo de lo valorable: es decir, el plano propiamente ético es el de lo inmediato y sólo los medios son inmediatos. La actuación que se impone es trágica, porque "trágico es actuar en lo

[271] F. Savater, *op. cit.*, p. 13.
[272] *Ibíd.*, p. 23.
[273] *Ibíd.*, p. 24. Cursivas del autor.
[274] *Ibíd.*, p. 25. Cursivas del autor. Savater precisa que, de acuerdo con Nietzsche, puede irse más allá del Bien y del Mal, pero no más allá de lo bueno y lo malo (*ibíd.*, p. 26).

irreconciliable, y sabiéndolo irreconciliable, sacar de ese saber valores y júbilo"[275]. En este sentido, Savater señala sin complejos que nada va a arreglarse, porque no hay nada que arreglar: ni al mundo ni al hombre les falta nada. La ética, por tanto, no viene a remediar una carencia –la Falta primitiva-, sino a valorar la acción[276].

El objeto de la ética trágica es la pura decisión y el desempeño de la libertad sin trabas. Como Sartre, también cree Savater que ser libre no significa *obtener* lo que uno desea, sino saber *elegir* lo que se quiere, es decir, desear lo elegido por uno mismo, autónomamente. El éxito no interesa en absoluto a la libertad[277]. Así pues, en el ejercicio de ésta no debe mirarse que el final sea feliz o desgraciado. Savater no opta ni por una libertad racional, "angélica", ni por un determinismo mecanicista. Por el contrario, "la tragedia propone un modelo de destino en el que la libertad es perdición y orgullo, pacto y aniquilación". De esta guisa, no hay salvación, pero la acción es realmente posible y el individuo no se deja esclavizar, lo cual no equivale forzosamente a que cada cual sea *dueño* de sí mismo[278].

Sintetizando, podemos decir que, para Savater, el corazón de la ética es el *reconocimiento*[279], no sólo *del* otro, sino *en* el otro. Éste es el propuesto por la ética, porque es *lo único* que responde a lo que el hombre quiere en primer lugar y desde el principio. Al reconocerme en el otro, lo considero como una capacidad creadora que sobrepasa y transmuta toda forma, medida o cálculo[280]. En último término, la ética no predica que el individuo deba –por una especie de altruismo- abrirse a las demás personas, sino que establece que "la única forma de cumplir el más literalmente *egoísta* de los deseos, el de conseguir un yo realmente humano, infinito y libre, es la

[275] *Ibíd.*, p. 26.

[276] En efecto, según Savater, no hay más mundo que éste, con una Forma establecida con la que debemos conformarnos, distinta de las formas particulares, que sí pueden cambiarse. Pensar en *otro mundo*, en un triunfo definitivo del Bien o del Mal, o en utopismos radicales impediría de raíz este planteamiento ético. En la misma línea, todas las tensiones deben permanecer irreconciliables, en especial la mayor de todas: la de que vivir es estar siempre a disposición de la muerte, que es la única e irrefutable verdad. Así, la acción humana se da como creación incesante y frustrada sin cesar. En definitiva, Savater considera al hombre enamorado de la inmadurez (pues el medio es inmaduro) y creado por lo inferior y por la minoría de edad. Está sometido a lo *interhumano* como fuerza superior y creadora. Puesto que no hay instancia suprema, se trata del hombre *para* el hombre, del hombre dinamizado y reforzado por los hombres (*ibíd.*, pp. 26s).

[277] *Ibíd.*, p. 61.

[278] *Ibíd.*, p. 65.

[279] "Lo que en el reconocimiento se reconoce es que lo humano cae más allá de toda mediación y toda instrumentalidad; y que puede orientarlas pero también puede sustraerse a ellas" (*ibíd.*, p. 83). La intimidad humana no puede ser considerada como instrumento, sino como finalidad, aunque sea finalidad sin fin.

[280] Aceptando su libertad respecto a mí aseguro mi propia libertad. En definitiva, "le concedo aquellas facultades autodeterminantes que quiero a mi vez para mí, como vía por la que evitar la identidad cosificadora" (*ibíd.*, pp. 85s).

relación social de reconocimiento"[281]. Tal reconocimiento, que se verifica mediante la comunicación racional, para ser ético debe pertenecer al orden de la acción. Esto significa que ha de funcionar públicamente como cooperación y solidaridad. El deber y la responsabilidad, como la misma libertad, no encuentran descanso, pues es preciso sustituir en el nivel máximo posible el reconocimiento del otro (relacionado con el principio de la violencia) por el reconocimiento en el otro como base de la comunidad. Siempre aparecerá la tentación cosificadora, al igual que la vida parece continuamente vencida por la muerte a la que debe vencer. Para Savater, este reto es el juego trágico y la apuesta trágica: la virtud mantiene una lucha sin tregua, "y así deberá continuar luchando hasta que la muerte muera"[282].

Desde estos presupuestos puede entenderse la tarea del héroe según Savater: es "*quien logra ejemplificar con su acción la virtud como fuerza y excelencia*"[283]. El valor trágico citado se encarna, por necesidad, en una figura heroica que sólo puede ser *narrada*, nunca reflexionada rigurosamente. En un razonamiento no exento de la circularidad nietzscheana –según Félix de Azúa-, la narración heroica promovida por Savater funda la acción trágica, la cual sólo puede exponerse como hazaña ejemplar de un héroe, cuya decisión da pie al mito, y así sucesivamente. La ejemplaridad de la acción se parece a la obra de arte en que su única justificación es su misma presencia o aparición en el mundo y entre nosotros. La narración heroica está vinculada a la *aventura*, que debe entenderse únicamente como aquello que niega la desventura, siendo ésta el simple no ser. Lo venturoso de la obra de arte es que *es*. Al igual que la obra de arte, también el surgimiento del héroe es al mismo tiempo lo más inesperado y lo absolutamente esperable. El individuo heroico y la obra artística, desde estas premisas, no pueden ser sino algo de lo más normal, común, simple y cotidiano (no algo estrambótico, lujoso y distante). Por esencia, el héroe, como la obra de arte, puede aparecer en cualquier situación. Dicho de otro modo, cada uno de nosotros, en nuestra concreta circunstancia histórica, social y biológica, podemos convertirnos en héroes, al igual que es casi imposible que no seamos artistas[284]. Cabe añadir, por nuestra parte, que en este y en algunos otros aspectos –pero no en bastantes otros- se

[281] *Ibíd.*, p. 88 (cursivas del autor). Abundando en esta idea, Savater cita a Alexandre Kojève, comentarista de Hegel, para quien la sociedad sólo es humana "en tanto conjunto de deseos que se desean mutuamente en tanto que deseos" (*ibíd.*).

[282] *Ibíd.*

[283] *Ibíd.*, p. 111. Cursivas del autor.

[284] Félix de Azúa, *art. cit.*, p. 36.

aprecia una similitud con la concepción bergsoniana del héroe, pues también Bergson pensaba que cualquier persona en un momento de valentía y entrega puede ser para otras un gran ejemplo. Este papel podría desempeñarlo un padre o un amigo que evocáramos mentalmente; pero también alguien desconocido, sobre quien hubiéramos sabido algo, y que nos imagináramos como regulador de nuestra conducta[285].

Profundizando en la teoría de Savater, vemos que el héroe no sólo hace lo que está bien, sino que también ilustra por qué está bien realizarlo. El atractivo de la virtud procede de la seducción práctica del héroe que la incorpora y no de una norma convencional establecida por razones utilitarias. Los ejemplos épicos inspiran nuestra acción y la posibilitan, por lo que, cuando actuamos, adoptamos la perspectiva del héroe[286]. Savater precisa que "no es incompatible este saludable delirio con la lúcida visión de nuestra condición menesterosa", sino que ambos elementos se corrigen mutuamente[287]. En este sentido, como ya apuntamos, el mundo del héroe es la aventura, y en ésta siempre aparece la *muerte*. Este protagonismo de la muerte permite ver con claridad la diferencia entre la aventura y el juego[288].

Además, el héroe nunca olvida quién es, para así poder, en definitiva, llegar a serlo. Así pues, toda gran figura es fiel a la memoria de su origen, de donde le viene la fuerza y la determinación. Aspira a la perfecta nobleza, es decir, a que su deber no sea fruto de una presión exterior, sino que consista en la manifestación más enérgica y eficaz de su propia identidad. Por eso, toda nobleza es adquirida con esfuerzo, debe ser merecida. En este sentido, destacan dos virtudes relacionadas con la nobleza: el valor y la generosidad. Todas las demás virtudes provienen de éstas[289].

El héroe, pues, está vinculado con la excelencia, por lo que rechaza la mediocridad de lo común. Aunque quizá pudiera parecer lo contrario, la democracia es la realización ético-política más heroica –e incluso *titánica*- que se han propuesto los hombres. La democracia y el heroísmo comparten la búsqueda de *autonomía*. Las personalidades distinguidas -y no "las masas" anónimas- son las que han provocado las mayores revoluciones, los grandes cambios liberadores, a partir de lo que ya

[285] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, pp. 37s (p. 30).
[286] F. Savater, *op. cit.*, p. 113.
[287] *Ibíd.*, p. 114.
[288] *Ibíd.*, pp. 114ss.
[289] Savater alude al valor para conquistarlo y defenderlo todo, y a la generosidad para renunciar a todo; al valor para afrontar la inevitable desgracia, y a la generosidad para compartir la improbable felicidad (*ibíd.*, pp. 123ss). A propósito de esto, ya Nietzsche unió valor y generosidad en un solo destino del que supera todo resentimiento y habló de la virtud generosa, "*la virtud que hace regalos*" (*ibíd.*, p. 125, cursivas del autor).

habían conquistado y con la energía de quienes aspiran a más. Aunque los héroes se definan por una fuerte personalidad, no por ello buscan súbditos, sino compañeros[290]. Por tanto, son *liberadores*, y así son vistos por el pueblo. Pero las multitudes no suelen soportarlos mucho tiempo, e incluso a veces acaban asesinándolos. Por su parte, también Bergson lo sabía, como hemos expuesto más arriba. De hecho, el héroe, además de romper moldes e innovar, se convierte asimismo en fundador y conservador de lo instituido, hasta el punto de que su imagen emancipadora puede quedar esclerotizada. De nuevo insistimos en que Bergson contemplaba este proceso y sus probables riesgos: los que en una época fueron revolucionarios y contribuyeron de forma decisiva en el proceso aperturista de una sociedad concreta, necesitarán ser sustituidos por otros innovadores, que rompan algunas barreras instauradas, y así sucesivamente.

Según Savater, el heroísmo supone luchar contra la instrumentalización del hombre, es decir, contra su reducción a lo utilitario e intercambiable. Esto lo identifica o vincula con la idea de que el ser humano no viene al mundo a servir para nada, ni a los demás humanos, ni a los dioses, ni a la especie en general. El héroe, pues, sólo se emancipa de la necesidad de servicio que siempre esclaviza al hombre "eligiendo su servicio y realizándolo de modo tan rabiosamente impecable que la rabia y la perfección se sobrepongan a lo servil, anulándolo"[291]. Lo más importante es la energía heroica con que realiza sus tareas, no tanto la entidad o, por otra parte, la valoración ajena de éstas, que es contingente. Para el gran personaje, de algún modo, todo es posible. Además, aunque está atento como nadie a la novedad, sin embargo, está entroncado con lo permanente: lo que el héroe representa es tan importante para la vida que la acompaña y posibilita desde siempre[292].

Ahora bien, el héroe es *frágil*. En realidad, el heroísmo es *imposible*, en el sentido de impensable (como también resultaba ininteligible el movimiento para

[290] *Ibíd*., pp. 125ss. En efecto, "el héroe necesita hombres libres para ser reconocido, acompañado y desafiado por ello; de aquí que su más sincera intervención política, paternalista a veces e impaciente casi siempre, consista en propulsar a sus conciudadanos a la libertad" (*ibíd*., p. 127).

[291] *Ibíd*., p. 129.

[292] Savater se apoya en este punto en Chesterton, citando una de sus novelas: "Si todas las cosas son siempre las mismas, es porque son siempre heroicas. Si todas las cosas son las mismas es porque son siempre nuevas. Sólo un alma es dada a cada hombre, y a cada alma sólo le es dado un poco de poder: el poder, en algunos momentos, de elevarse hasta las estrellas. Si siglo tras siglo ese poder recae sobre los hombres, sea lo que sea lo que se lo dé, es grande. Todo lo que hace al hombre sentirse viejo es mezquino, (...). Todo lo que haga al hombre sentirse joven es grande, (...). Pero nosotros, los que hacemos cosas antiguas, estamos alimentados por la naturaleza de una infancia perpetua (...). ¡Sí, el mundo es siempre el mismo porque es inesperado!" *(ibíd*., p. 131).

Zenón); pero ahí están los héroes para mostrarnos que *es posible*. Savater cita aquí precisamente a Bergson, que desmontó las paradojas zenonianas. Puede ser que el gran personaje fracase[293], pero éste sabe que su gesta *ha valido la pena*. Aunque el infortunio del héroe no es nuevo, lo novedoso de la modernidad es el *vacío social* en torno a él, la sensación de inutilidad y absurdo que acompaña a esa desgracia. El individuo heroico se ve empujado a vivir como tal en un mundo que no reconoce el heroísmo, que reniega públicamente de él, que se complace en su derrota. En estas condiciones, sin embargo, se da algo positivo respecto a la invulnerabilidad heroica clásica: "el héroe vacilante y frustrado, pero cuya firmeza aún resiste, se hace en cambio portavoz de la *humanitas*, que desde su fragilidad clama por el diálogo fraterno y la piedad que nada desdeña"[294]. En último término, la tarea del héroe es inacabable; si se ha iniciado con verdad, tampoco puede ser abandonada: es ella la que nos abandona. Al final, el valor, la generosidad, la independencia, la creación, la liberación, el triunfo, el fracaso, el orgullo y la dignidad, todo va confluyendo poco a poco en un desembocadura serena que, si la suerte nos favorece, no supone por fuerza la terrible decadencia. Incluso el declive puede ser la última faceta de la heroicidad, y abrirnos por completo a ella constituirá el último regalo de la virtud[295].

Una vez hemos presentado los rasgos definitorios de la tarea del héroe según la concibe Fernando Savater, podemos comprender las notables diferencias existentes entre dicha concepción y la de Bergson. Ya hemos aludido a algunas similitudes. Pero resaltan sobre todo las divergencias. En primer lugar, Bergson no admite un fundamento ateológico de la ética; como hemos visto hasta ahora y seguiremos comprobando al estudiar los restantes capítulos de *Las dos fuentes*, la referencia a Dios está no sólo implícita, sino también explícitamente formulada en esta obra. En concreto, los modelos heroicos bergsonianos son, en último término, el santo y el místico, si no de modo exclusivo, sí de forma relevante al menos. Es necesario precisar que se trata no sólo de grandes personajes de elevada categoría moral y de santos y místicos cristianos, pues también aparecen miembros de otras religiones y culturas, incluidos los de tiempos anteriores al cristianismo. En efecto, "(...) las grandes figuras morales que han dejado huella en la historia se dan la mano por

[293] "Nuestra modernidad nace bajo el signo de un héroe delirante y ridiculizado –Don Quijote- y va acumulando sarcasmos y recelos sobre el heroísmo hasta que poco a poco sólo queda la convicción de su fracaso inevitable" (*ibíd.*, p. 132).

[294] *Ibíd.*, p. 134. Cursiva del autor.

[295] *Ibíd.*, pp. 134s.

encima de los siglos y de nuestras ciudades humanas: juntas, constituyen la *ciudad divina*, en la que nos invitan a entrar"[296]. Bergson sabe bien que quizá el resto de los humanos no oímos con claridad la voz de esos individuos señeros, pero "no por ello su llamada ha dejado de lanzarse; algo responde a este llamamiento desde el fondo de nuestra alma; desde la sociedad real en que nos encontramos, nos trasladamos en pensamiento a la sociedad ideal (...)"[297]. Si tal es el pensamiento de Bergson, por su parte, Savater no admite ninguna "ciudad divina", ni acepta un Ser supremo que nos llame o atraiga de determinada forma. Los héroes que Savater destaca no son precisamente los santos y los místicos, sino más bien otro tipo de personajes del mundo antiguo o provenientes de la literatura en general.

Por otro lado, en segundo lugar, la ética trágica savateriana no coincide con la propuesta bergsoniana. En Bergson no se aprecia esa gran infuencia nietzscheana, schopenhaueriana y sartriana -por citar a algunos de los autores más conocidos- que marca tanto a Savater. El autor de *Las dos fuentes* defiende una visión radicalmente optimista. Esto se aprecia en distintos lugares de dicha obra, como tendremos ocasión de profundizar. Así, el pensamiento bergsoniano incluye como uno de sus rasgos característicos la alegría, esa alegría divina que experimentan el gran creador, el santo y el místico. Este gozo se diferencia netamente de cualquier clase de placer y bienestar materiales o físicos imaginables, que se quedan cortos en comparación con la dignidad y sublimidad de dicho júbilo[298]. En relación con esto, el héroe y el místico concebidos por Bergson son conscientes de cumplir una misión y de servir para una tarea concreta que, en definitiva, les trasciende, pues proviene de Dios. El héroe se sabe vinculado con el '*élan vital*' divino, con el principio vital primigenio, y por eso prorroga sin cesar la acción divina. Sin embargo, hemos visto que esto no es así para Savater, que no admite ese origen trascendente ni entiende al ser humano como

[296] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 81 (p. 67). Cursivas nuestras.

[297] *Ibíd.*

[298] En aras a la precisión, debe añadirse, por un lado, que la ética savateriana es una protesta trágica ante la muerte. Es trágica, como la acción humana misma, porque no hay manera de superar de forma definitiva las tensiones que la acompañan y posibilitan: sólo la vida –en cuanto incluye dosis de imprevisión, improvisación y azar- puede ser trágica, y esa tragedia es siempre insalvable. Ahora bien, por otro lado, también es cierto que el punto de partida de esta reflexión moral es la afirmación gozosa e incondicional de la vida, con el fin de poder inventar las virtudes *afirmativas* necesarias. En este sentido, Savater rechaza las éticas renunciativas (que prometen la felicidad como premio final tras una vida disciplinada y virtuosa) y promueve una ética de la *alegría*. Por tanto, como señala Avelino Revilla, la alegría y la tragedia han ocupado desde el principio un puesto destacado en la propuesta moral de Savater. En sus primeros libros recalcaba más el aspecto trágico, pero después ha insistido sobre todo en el carácter jubiloso y *autoafirmativo* de la ética (José Luis Cabria y Juana Sánchez-Gey [eds.], *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 427).

alguien cuya misión fundamental es la de ser un cocreador junto a Dios y a su disposición. El sentido trágico y las consecuencias de la esperanza ideada por Savater no se asemejan al pensamiento de Bergson al respecto, que se muestra abierto a la posible salvación divina, no así Savater.

Además, no podemos olvidar tampoco que éste no concibe ninguna verdad absoluta, en la estela nietzscheana y sofística, enfoque que Bergson no comparte de ningún modo. Si Savater apuesta por "liberarse" de esas pretensiones de conseguir verdades absolutas y por mostrar que toda supuesta "verdad" es una construcción humana con el fin de promover intereses vitales, Bergson, en cambio -como hemos mostrado y continuaremos ilustrando-, entiende la liberación del alma en un sentido muy distinto.

Por otra parte, en una línea similar a la bergsoniana se sitúa el personalismo axiológico de Max Scheler (1874-1928). Este célebre pensador alemán, coetáneo de Bergson, estudió la figura del **modelo** como individuo influyente en muchas conciencias ajenas, determinando sus valores y afectos. En cambio, el jefe actúa sólo sobre otras voluntades, no sobre los juicios morales y los sentimientos. Un modelo no coincide, en principio, con un jefe, porque éste puede ser un salvador o un demagogo; por eso, ser "jefe" no implica, de por sí, una significación valorativa. En relación con esto, se sabe que, en las masas humanas, las leyes imperantes son las mismas que rigen los rebaños de animales; se habla entonces del "alma de la masa", siempre cambiante. En esta línea, recordamos que Bergson no encontraba diferencia de naturaleza, sino de grado, entre una sociedad de hormigas y una sociedad dirigida por un jefe. Por su parte, Scheler establece cinco modelos, cada cual con su propio valor: el santo, el genio, el héroe, el conductor espiritual de la civilización y el artista. En la práctica, pueden darse figuras mixtas, con mezcla de elementos heterogéneos[299]. Cuanto más alto sea el valor de un modelo, más profundas serán la moral individual y colectiva: el aumento o la disminución de los valores éticos no se fundamenta en los actos de obediencia o desobediencia a una norma, sino en la eficacia de las personas que sirven de modelo. Los prototipos son, incluso genéticamente, más primitivos por su esencia que las normas, basadas, en última instancia, en valores intuitivos personales. Los modelos no buscan la imitación ni la sumisión ciega, sino que preparan el camino para oír la voz de la propia conciencia. Ellos atraen con suavidad,

[299] Manuel A. Suances Marcos, *Max Scheler. Principios de una ética personalista*, Herder, Barcelona, 1976, pp. 134-136.

encantan a sus contemporáneos; como también escribía Bergson en *Las dos fuentes*, para Scheler, la existencia misma de los modelos es una exhortación en persona, sin que necesiten pedir nada de modo expreso. Scheler y Bergson también coinciden en apuntar el final doloroso que a veces afecta a las grandes personalidades, como Sócrates y Jesús, incomprendidos, condenados y ajusticiados en su tiempo[300].

Entre los arquetipos ideales de Scheler, destaca, en primer lugar, la figura del **santo** o **genio religioso**, caracterizado por su cualidad carismática inigualable y por su relación viva y especial con lo divino. El santo es un ser supranacional o supracultural, situado por encima de las normas (pues las sobrepasa con sus proezas y sus milagros, siendo ambos unos testimonios, confirmaciones y signos de su exclusividad y su vinculación única con Dios). El prototipo religioso no se produce por educación, sino que su existencia es, en grado máximo, una gracia histórica[301]. El santo actúa sobre la posteridad, no como el héroe por sus hazañas relatables, ni como el genio cuya individualidad espiritual todavía aparece de manera inmediata en su obra; sino que él mismo está presente en el futuro, primariamente mediante sus discípulos directos en comunidad de amor y, secundariamente, por la autoridad y la tradición resultantes de ese contacto inmediato. No podemos describir aquí al detalle las clasificaciones de los santos distinguidas por Scheler, según predominen en ellos unos u otros rasgos. Ahora bien, coinciden todos en que muestran y ayudan a obtener la salvación a los demás; además, los modelos religiosos configuran al resto de prototipos, porque los santos abarcan todas las demás formas de grandeza humana (los genios, los héroes, etc.)[302].

En segundo lugar, Scheler analiza la figura del **genio**, persona impulsada por un amor espiritual que se convierte en pasión por los valores espirituales. Su amor al mundo es creador; no se adapta a él, sino que lo amplía. Por su elevada visión, el genio encuentra en todo un motivo de alegría[303]. Pero sobre todo queremos resaltar en la reflexión scheleriana la figura del **héroe**, que personifica lo noble, o sea, la suma de todas las excelencias y virtudes vitales y espirituales. Cabe decir que el santo lo es

[300] En dicho destino trágico de los modelos quizá se juega el desarrollo ético de la humanidad: en su osadía y en la consecuente soledad total, como la de Jesús en Getsemaní (*ibíd.*, pp. 140-143).

[301] *Ibíd.*, pp. 144-147. En esta línea, veremos ahora cómo Bergson diserta sobre la educación moral y distingue entre "adiestramiento" y "misticidad".

[302] *Ibíd.*, pp. 148-153. Por su relación con el pensamiento bergsoniano, no podemos omitir la referencia de Scheler a los *profetas* y los *místicos*: mientras que los primeros se vuelcan en la lucha por la justicia en este mundo, los segundos mantienen sobre todo una comunicación íntima con Dios.

[303] *Ibíd.*, pp. 153s.

por su ser, el genio lo es por su obra y el héroe, por sus hechos; el héroe está en los hechos. En general, el héroe es el modelo humano supremo dentro de su pueblo y de una corriente histórica a la que está ligado por una tradición viva. El individuo heroico descuella por su magnanimidad o nobleza de espíritu. Se nota en él una superabundancia de voluntad espiritual, de concentración, de perseverancia y de seguridad frente a la vida instintiva. Aunque su cuerpo pueda ser débil, nunca lo es su voluntad. En efecto, destaca su grandeza de carácter, que viene dada por su capacidad de concentrar, dominar y dirigir la vida impulsiva, mediante la voluntad espiritual, hacia fines remotos. Otro rasgo típico del héroe es su autodominio, pues sólo puede adquirir poder sobre los demás quien se domina a sí mismo al máximo[304].

Por tanto, en todo grupo humano que se sienta unido, siempre existe un pequeño número de personas dominantes. En última instancia, una minoría de modelos y jefes gobernantes en cada coyuntura determinan el ser, la configuración y el desarrollo de cada sociedad, pues proporcionan al menos su base y su dirección principal. Sin modelos, no hay cultura. De ahí que Scheler se lamentara amargamente ante la falta de verdaderas élites y auténticos modelos en su época. Consideraba necesaria una élite bien formada para guiar a las masas, a la universidad, a las distintas instancias sociales, pero su servicio debe ser desinteresado para ser responsable[305]. En definitiva, estamos de acuerdo con Max Scheler en que el ser humano se engrandece a sí mismo gracias a los modelos. Ninguna regla puede conquistar nuestro amor: sólo alguien que pueda abrir nuestro horizonte ético, religioso o vital puede ganarse nuestra adhesión[306]. Estamos convencidos de que esta conclusión scheleriana no sólo no se opone al pensamiento bergsoniano (como es, en gran medida, el caso de Savater), sino que concuerda en grado sumo con él.

Retornando a nuestro filósofo, para concluir este punto, ratificamos la categoría de piedra angular del sistema bergsoniano que desempeña la noción de heroísmo moral. Como señala Pierre Mesnard en su artículo citado anteriormente, esta idea justifica toda la doctrina de la libertad, pues en este nivel la libertad deviene creadora de los ideales superiores. Además, ella prepara la reflexión sobre la religión abierta, ya que es evidente que, entre todas las grandes personalidades que iluminan al género

[304] *Ibíd.*, pp. 160-162.

[305] *Ibíd.*, pp. 165-167. Bergson compartía esta valoración, que también hacemos nuestra, si cabe con más énfasis en la actualidad. Constatamos que a menudo los modelos ensalzados por buena parte de la sociedad no son los más dignos ni adecuados para guiarla y elevarla moralmente.

[306] *Ibíd.*, p. 175.

humano, los genios religiosos destacan por su brillo. Por último, sobre todo, trascendiendo la obligación de la sociedad cerrada sin minimizar su fuerza, la noción de heroísmo moral justifica la dualidad esencial del sistema mostrando por completo la consecuencia que queda abierta para nosotros[307]: **la dualidad analizada**, es decir, por un lado, **presión social y**, por otro, **impulso amoroso, queda subsumida, en último término, en la unidad, pues ambos elementos son dos manifestaciones complementarias de la vida**. En efecto, la vida normalmente se aplica a conservar de modo general la forma social propia de la especie humana desde su inicio. Sin embargo, la vida también puede, excepcionalmente, transformarla, gracias a algunos individuos extraordinarios; cada uno de ellos representa –como si fuera el surgimiento de una nueva especie- un esfuerzo de evolución creadora[308].

Esta última afirmación se entiende mejor si nos fijamos en la frase conclusiva del primer capítulo de *Las dos fuentes*: "Demos, pues, al término biología el sentido comprensivo que debería tener, que quizá alcance algún día, y digamos para concluir que *toda moral, presión o aspiración, es de esencia biológica*"[309]. De hecho, es erróneo "creer que presión y aspiración morales encuentran su explicación definitiva en la vida social, considerada como un simple hecho"[310]. En realidad, la sociedad no se explica por sí misma, y es preciso indagar por debajo de las instituciones sociales para acceder a la vida, de la cual tanto nuestras sociedades como la misma especie humana son manifestaciones. Bergson precisa que, siendo cierto que la sociedad obliga a los individuos[311], también el individuo puede emitir un juicio sobre la sociedad, proponerse su transformación moral y lograrla. En el fondo, si la sociedad se bastara a sí misma, sería la autoridad suprema; pero, si sólo es una de las determinaciones de la vida, cabe pensar que ésta –que ha debido situar a la especie humana en algún punto de su evolución- infunda un nuevo impulso a algunas personas extraordinarias. Así, las mismas quedarán fortalecidas y capacitadas para ayudar a la sociedad a avanzar hacia la consecución de metas superiores. Ahora bien,

[307] P. Mesnard, *art. cit.*, en Bergson et nous, op. cit., p. 233.
[308] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 118 (pp. 98s).
[309] *Ibíd.*, p. 124 (p. 103). Cursivas nuestras.
[310] *Ibíd.*, p. 123 (p. 102).
[311] La obligación, aunque '*de facto*' sea impuesta por la sociedad, '*de iure*' nunca proviene de ella. Así, coincidimos con Aranguren y Zubiri cuando afirman que la sociedad nunca podría imponer deberes si el ser humano no fuese, previamente, una realidad "debitoria". Por eso, Aranguren considera exagerado que Bergson hable, en cierto sentido, de las "obligaciones" de una célula o una hormiga, pues no cabe exigirles deberes. De ahí que le parezca inadmisible la teoría ética bergsoniana, porque concede demasiado al sociologismo; más aún, no sólo el "hecho moral" es irreductible al "hecho social", sino que éste es también exclusivamente humano (J. L. L. Aranguren, *op. cit.*, pp. 48s).

afirmar esto implica retroceder hasta el principio mismo de la vida[312], que se levanta en ímpetu creador o cae en hábitos fijos; dicho en otros términos, que se continúa en la **misticidad de un arrebato amoroso** o recae en **adiestramiento social**.

VI. EDUCACIÓN MORAL Y APERTURA A LA MÍSTICA

Hasta ahora hemos profundizado en la diferencia establecida por Bergson entre moral cerrada y moral abierta. Hemos analizado también el sentido y el valor del heroísmo en su reflexión ética. Muchos autores critican a Bergson por su insistencia en la contraposición entre "lo cerrado" y "lo abierto", acusándolo de defender un dualismo excesivo, una dicotomía irreal, en la que la moral abierta representaría todo lo noble y atractivo, mientras que la cerrada distinguiría todo lo impuesto, estático y, en el fondo, poco o nada deseable como ideal. Nos parece que sería muy prolijo comentar todas las apreciaciones críticas, aunque en algunas nos detendremos en un momento o en otro a lo largo de nuestra investigación. Por citar sólo una opinión relativamente discordante, Aranguren señala que la distinción entre sociedades abiertas y cerradas no es efectiva, porque "ninguna sociedad está, en la realidad, plena y actualmente abierta; sólo está, en el mejor de los casos, potencialmente, disponiblemente abierta"[313]. Sin embargo, en realidad, Bergson mismo matiza bastante ese contraste y lo presenta en alguna ocasión como un recurso metodológico. En esta línea, esas matizaciones permiten desactivar en buena parte la fuerza de las valoraciones críticas y, al mismo tiempo, comprender mejor el auténtico sentido del pensamiento bergsoniano, como vamos a comprobar.

Así, Bergson afirma con claridad que "*entre el alma cerrada y el alma abierta se halla el alma que se abre*"[314]. Entre lo estático y lo dinámico se produce una **transición**. Dicho con otras palabras, hay un **estado intermedio entre lo puramente estático** –que sería algo infraintelectual- **y lo meramente dinámico**, de naturaleza suprainteléctual. Por tanto, entre ambos se sitúa la inteligencia humana, por encima de los hábitos -similares a los instintos animales- y por debajo de la aspiración, la

[312] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, pp. 123s (p. 103).
[313] José Luis López Aranguren, *De Ética y de Moral: Lo que sabemos de Moral. Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, p. 114.
[314] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 75 (p. 62). Cursivas nuestras.

intuición y la emoción[315]. Si la inteligencia se detuviera entre esos dos extremos, estaría por necesidad en el ámbito de la pura contemplación, al estilo platónico y aristotélico, y de la indiferencia o la insensibilidad, al modo epicúreo y estoico. Sin embargo, de hecho, la inteligencia maneja elementos tanto infraintelectuales como supraintelectuales, como corresponde a "la moral de todo el mundo"[316]. En efecto, Bergson admite que la separación establecida entre las dos fuerzas de impulsión y atracción era necesaria, pero ha supuesto el riesgo de caer en un esquematismo. En realidad, la aspiración tiende a consolidarse adoptando la forma de la obligación estricta, y ésta tiende a crecer y ampliarse hasta incluir a la aspiración. De ahí que **presión y aspiración coincidan en la inteligencia**, donde se elaboran los conceptos y las **representaciones**, muchas de las cuales son **mixtas**[317]**.** En concreto, la moral de obligación es una mixtura entre la obediencia habitual e instintiva y la resistencia mostrada por la inteligencia frente a un orden que nos molesta; por su parte, la moral de llamada es una mezcla entre la intuición de otra vida posible y la necesidad de expresarla en los términos de una sociedad dada[318].

Por otro lado, un buen ejemplo del progreso o de la transición enorme que se ha verificado en la historia humana lo constituye la **idea de justicia**. Esta noción moral engloba a casi todas las demás; además, en ella encajan, una en otra, las dos formas de la obligación. En efecto, por un lado, la justicia siempre nos recuerda ideas de igualdad, de proporción, de compensación (la imagen de la balanza como su representación es bien expresiva). En este sentido, Bergson diserta, por ejemplo, sobre cómo se ha aplicado muchas veces la ley del Talión[319], con toda su dureza y sus limitaciones. Por otro lado, también ha surgido una justicia "que no implica intercambios ni servicios y que es la afirmación pura y simple del derecho inviolable y de la inconmensurabilidad de la persona con todos los demás valores"[320]. Esta

[315] *Ibíd*., p. 76 (p. 63).
[316] *Ibíd*., p. 77 (p. 64).
[317] *Ibíd*., p. 78 (p. 64). La experiencia humana se presenta como un conjunto de *mixtos* o mezclas en los que apreciamos diferencias; la intuición nos permite ver en qué difieren, tanto de sí mismos como de otros.
[318] A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit*., pp. 25s. Según Keck, la inteligencia permite a todos los mixtos coexistir en nuestra experiencia, pues está presente en cada uno de ellos. Produce un *espacio virtual* en el que todas las formas de acción humana pueden proyectarse y comunicarse. En este sentido, todas las morales y religiones coinciden en que utilizan el lenguaje, aunque de diferente manera: unas son atraídas hacia abajo alrededor de las fuerzas instintivas y son infraintelectuales (moral de obligación y religión estática), mientras que otras proceden de lo alto, de las aspiraciones de la intuición, y son supraintelectuales (moral de llamada y religión dinámica) (*ibíd*., p. 26).
[319] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, pp. 82-84 (pp. 68-70).
[320] *Ibíd*., p. 86 (p. 71).

segunda concepción vincula la justicia con los derechos humanos, en definitiva, con principios absolutos y universalmente válidos. Así, se efectúa un progreso inmenso: no un mero avance gradual, sino, en cierto momento, un salto brusco hacia adelante[321]. Por eso puede hablarse de "creaciones sucesivas", materializaciones cada vez más completas de la personalidad y, por consiguiente, de la humanidad. Ahora bien, para que la sociedad experimente este salto, ha debido dejarse convencer o, como mínimo, conmover por una o varias almas privilegiadas. Éstas han dilatado en sí mismas el alma social y han arrastrado con ellas y tras ellas a la sociedad[322].

Bergson menciona a los **profetas israelitas** como grandes agentes de esas creaciones sucesivas. Es obvio que la justicia se ha ampliado mucho desde su época. Ellos pensaban sobre todo en su pueblo; pero si algunos de ellos –como Isaías- ya idearon una justicia universal, es porque Israel, al situarse tan por encima del resto de la humanidad desde su conciencia de pueblo elegido por Dios, terminaría siendo el modelo. En todo caso, se debe a los profetas el carácter vehementemente imperativo y absoluto que la justicia ha conservado y ha grabado desde entonces en una materia que se ha agrandado de modo indefinido. Este progreso material de la justicia consistió en el cambio desde una república particular, limitada a una ciudad –e incluso dentro de ella, sólo a los hombres libres-, hasta una república universal, que abarcaba a toda la humanidad[323]. Así pues, Bergson recalca –lo cual nos parece fundamental- que "*este segundo progreso, el paso de lo cerrado a lo abierto, se ha debido al cristianismo*, así como el primero se debió a los profetas judíos"[324]. Más aún, aunque los filósofos antiguos intentaron, de alguna manera, dar ese paso tan trascendental, ninguno lo consiguió, por diversos motivos[325].

[321] *Ibíd.*, p. 88 (p. 73).

[322] *Ibíd.*, pp. 89s (pp. 74s). Este proceso de invención o creación moral es similar al de la creación artística, según el símil empleado por Bergson.

[323] *Ibíd.*, p. 92 (pp. 76s).

[324] *Ibíd.*, p. 93 (p. 77). Cursivas nuestras. Por tanto, el primer progreso, de índole formal, se cuenta en el haber de los profetas hebreos.

[325] En efecto, ni Platón, con su Idea suprasensible del hombre, llegó a hablar de derechos fundamentales iguales para todos: los griegos no condenaron la esclavitud, ni tampoco aceptaron a los bárbaros como personas con idénticos derechos. Por otro lado, aunque en China surgieron teorías morales muy elevadas, sólo se preocuparon de legislar para su nación. Por último, aunque los estoicos proclamaron la fraternidad universal y que el sabio era ciudadano del mundo, se trataba de unos ideales concebidos más bien como irrealizables; en realidad, creían inviable cuestionar la frontera establecida entre el hombre libre y el esclavo, entre el ciudadano romano y el bárbaro (*ibíd.*, pp. 93s [pp. 77s]).

De este modo, la idea de **fraternidad universal**, que conlleva la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, sólo fue eficaz gracias al cristianismo[326]. Aunque su acción fue muy lenta y transcurrieron muchos siglos hasta que esos derechos humanos se concretaron en el terreno jurídico, es innegable el enorme impulso inicial de la enseñanza del Evangelio. Éste fue un ideal propagado por todo el mundo "*en un mensaje cargado de amor y que apelaba al amor*"[327]. Por eso, la idea moderna de justicia ha progresado mediante esfuerzos continuos de creación, es decir, en virtud de creaciones individuales exitosas[328]. Así pues, reflexionando sobre la libertad, la igualdad y el respeto al derecho, Bergson comprueba que no hay una mera diferencia de grado, sino una **radical diferencia de naturaleza entre las ideas de justicia cerrada y abierta**. En efecto, la primera manifiesta el equilibrio automático de una sociedad surgida de la naturaleza, y se expresa en unos usos a los que se vincula "el todo de la obligación"; por otro lado, este "todo de la obligación" termina incluyendo, según son aceptadas por la opinión, los mandatos de la otra justicia, la abierta a creaciones sucesivas[329]. Ahora bien, del hecho de que tanto la justicia cerrada como la abierta se concretan en leyes igualmente imperativas, que se formulan de la misma manera y se asemejan exteriormente, no se concluye que deban explicarse de idéntico modo. Bergson recalca así el doble origen de la moral y los dos elementos ya conocidos de la obligación: presión y aspiración[330].

No obstante, considerados ambos componentes en sentido puro o absoluto, cabe afirmar que son límites ideales. De hecho, Bergson reconoce que una sociedad mística que abarcara a toda la humanidad y avanzara impulsada por una voluntad común hacia una continua creación renovada de una humanidad más plena, será irrealizable en el futuro. Análogamente, tampoco hubo en el pasado corporaciones humanas de funcionamiento orgánico y comparables a las sociedades animales. En cualquier caso, es necesario recalcar que las almas místicas son las que han arrastrado

[326] De hecho, Guy Lafrance resalta en la noción bergsoniana de justicia la necesidad de acoplar el ideal a la realidad social, encauzando la sociedad ideal al nivel de la real. Así, los héroes cuidan y logran la *eficacia social de sus ideas*: "C'est en définitive le souci et la réussite de l'efficacité sociale qui distinguent les grands héros de la morale de ceux qui s'en rapprochent pour avoir eu des idées géniales semblables aux leurs mais non réalisables" (Guy Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1974, p. 126).

[327] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 94 (p. 78). Cursivas nuestras.

[328] "Necesidad de abrirse, afán de propagarse, impulso, movimiento, todo esto es de origen judeocristiano" (*ibíd.*, p. 95 [p. 79]).

[329] Bergson precisa que "la misma forma se impone así a dos materias, la una proporcionada por la sociedad, la otra surgida del genio humano" (*ibíd.*, p. 97 [p. 81]).

[330] *Ibíd.*, p. 98 (p. 81).

y aún estimulan a las sociedades civilizadas[331]. Aunque prescindamos de las personas concretas, persiste la fórmula general de la moralidad admitida por la humanidad civilizada: "un sistema de *órdenes* dictadas por exigencias sociales *impersonales*, y un conjunto de *llamadas* lanzadas a la conciencia de cada uno de nosotros por *personas* que representan lo mejor que ha habido en la humanidad"[332]. Como efecto de esto, la justicia resulta ampliada sin cesar por la caridad y ésta asume cada vez más el perfil de la simple justicia. Así, la humanidad se sitúa en una posición superior a la de una sociedad animal –donde la obligación viene marcada por el instinto-, pero inferior al de "una asamblea de dioses, donde todo sería impulso creador"[333]. En definitiva, las manifestaciones de la vida moral así organizadas son coherentes entre sí y se remiten a principios, por lo que **la vida moral es racional**. **Pero de ello no se deduce que la moral tenga su origen o fundamento en la pura razón**[334]**.**

En efecto, analizando el origen de la obligación, nuestro filósofo considera que no desciende desde el principio del que las máximas han sido racionalmente deducidas; por el contrario, asciende desde el fondo de presiones –capaz de dilatarse en aspiraciones- sobre el que descansa la sociedad[335]. En este sentido, la inteligencia sirve sobre todo para sobrevivir, para superar las dificultades vitales. Ella inspira soluciones egoístas a cada individuo, pero la presión social la incita a concienciarse de que es necesario conciliar todos los egoísmos. Desde este perspectiva, un filósofo "construirá una moral teórica en la que quedará demostrada la interpenetración del interés personal y el interés general, y en la que la obligación quedará reducida a la necesidad, sentida por todos, de pensar en los demás, necesidad que experimentamos si queremos volvernos inteligentemente útiles a nosotros mismos"[336]. Por tanto, la inteligencia no fundamenta la obligación, sino que suscita primero y, por otro lado, aleja después la resistencia individual.

En definitiva, cualquiera que sea la filosofía defendida, es preciso reconocer que el hombre es un ser vivo, que la evolución de la vida ha conducido hacia la vida social, que la asociación es la forma más usual de la actividad viviente (porque la vida

[331] El recuerdo de su vida y de sus obras permanece en la memoria colectiva. Así, "cualquiera de nosotros puede revivirlo, sobre todo si lo une a la imagen, que permanece viva en él, de una persona que haya participado de esta mística y la haya hecho irradiar en torno suyo" (*ibíd.*, p. 102 [p. 85]).

[332] *Ibíd.*, p. 102 (p. 85). Cursivas del autor.

[333] *Ibíd.*, p. 103 (p. 86).

[334] Bergson critica a Kant y, en general, rechaza el intelectualismo en moral. En resumen, piensa que "no es posible fundar la moral sobre el culto a la razón" (*ibíd.*, p. 108 [p. 90]).

[335] *Ibíd.*, p. 111 (p. 93).

[336] *Ibíd.*, p. 113 (p. 94).

misma es organización) y, por último, que desde ese instante se pasa por una cadena de transiciones imperceptibles desde las relaciones entre las células de un organismo a las relaciones interindividuales en la sociedad. Una vez admitido lo anterior, que es indiscutible para Bergson, toda teoría de la obligación se vuelve inútil e inoperante: lo primero, porque la obligación es una necesidad vital; lo segundo, porque la hipótesis en cuestión, como mucho, justifica ante la inteligencia –y de manera incompleta- un deber que existía antes de dicha reconstrucción intelectual[337].

Por otro lado, el proceso evolutivo de la vida no se ha estancado en sociedades cerradas, sino que permite pensar como posible la constitución de una sociedad donde quepa la humanidad entera. Bergson reconoce que tal sociedad no existe todavía y tal vez nunca existirá; tampoco cabría pedirle mucho más a la naturaleza. Sin embargo, al igual que han existido personas geniales que han dilatado los límites de la inteligencia, así también han aparecido "almas privilegiadas", que se sentían unidas a todas las demás y que –lejos de atenerse a la solidaridad marcada por la naturaleza, limitada a un grupo concreto- se han abierto a la humanidad en general por un impulso amoroso. El surgimiento de cada una de ellas representó, por así decirlo, la creación de una nueva especie compuesta de un solo individuo, y de ese modo el empuje vital ha conducido, cada cierto tiempo, en una persona determinada, a un resultado imposible de lograr súbitamente para la humanidad en su conjunto[338]. La **emoción creadora** que motivaba a dichos seres privilegiados era un desbordamiento de vitalidad que se propagó en su entorno. Transmitían un entusiasmo que nunca se ha extinguido por completo; más aún, que siempre es capaz de reavivar su ardor. Como sabemos, esas personas extraordinarias ejercen sobre nosotros una atracción en cierta medida irresistible. Ahora bien, ni esta fuerza -la emoción o exaltación del alma-, ni la semicoacción realizada por los hábitos similares o equivalentes al instinto, necesitan una explicación. Esta última es la obligación original, mientras que la primera se convierte en una especie de prolongación suya. Pero ninguna de ellas es una fuerza propia y exclusivamente moral, y cuya génesis, por tanto, no corresponde al moralista. Sin embargo, los filósofos han pretendido elaborarla, desconociendo así el **carácter mixto de la obligación** en su forma actual; a continuación, han debido atribuir a tal o cual representación intelectual un poder convincente sobre la voluntad,

[337] *Ibíd.*, pp. 115s (p. 96).

[338] Cada una de estas almas no sólo marcó un punto concreto de la evolución vital, sino también mostró bajo una forma original un amor que parecía ser el núcleo mismo del esfuerzo creador (*ibíd.*, p. 117 [p. 97]).

hecho que Bergson niega[339]. Por eso, la única forma de solucionar las dificultades aludidas es restablecer la dualidad original[340].

Una vez establecido este doble origen de la moral, Bergson aborda el tema de la **educación moral**, es decir, las consecuencias pedagógicas de dicha dualidad. Admite que no todos los educadores la han comprendido, aunque suelen apreciarla de alguna manera cuando desean inculcar en serio unos principios a sus alumnos. Es indispensable una enseñanza dirigida a la inteligencia si se pretende dar seguridad y agudeza al sentido moral. Pero si esta instrucción nos capacita para realizar nuestra intención allí donde la misma es buena, es preciso en primer lugar que haya intención, y ésta muestra una dirección de la voluntad tanto y más aún que de la inteligencia. Por tanto, es insuficiente una formación ética centrada sólo en la pura razón, y hace falta actuar sobre la facultad volitiva. Ahora bien, **el educador dispone de dos vías para influir sobre la voluntad**. Una es la del **adiestramiento**, entendido en su sentido más elevado; la otra es la del **misticismo**, considerado en su acepción más modesta. Por el primer método, el del aprendizaje, se transmite una moral compuesta de hábitos impersonales; por el segundo se consigue la imitación de una persona y hasta una coincidencia o unión espiritual notable con ella[341].

El adiestramiento original suponía la aceptación de las costumbres grupales y era automático. Pero a medida que la colectividad se diferenciaba debido a la división del trabajo, delegaba en algunas instituciones suyas el cometido de educar al individuo, para que se armonizara con ellas y, en consecuencia, con la misma comunidad; siempre se trataba de un conjunto de hábitos contraídos sólo en provecho de la sociedad. Bergson piensa que una moralidad de esta clase, si es completa, es suficiente, pues tal disciplina genera personas honestas. Este primer método, como se ha dicho, se sitúa en lo impersonal. El otro –que puede llamarse religioso y aun místico- lo completará si hace falta, e incluso lo sustituirá[342].

Ahora bien, es preciso discernir el sentido que se da a estas palabras. Así, suele afirmarse que la religión es auxiliar de la moral, en cuanto que motiva a temer penas y esperar premios más allá de esta vida. Bergson no lo niega de entrada, pero precisa que, en dicho sentido, la religión casi no hace otra cosa que prometer una

[339] *Ibíd.*, pp. 117s (pp. 97s).

[340] Pero, como ya hemos dicho, la dualidad se reabsorbe en la unidad, puesto que "presión social" e "impulso de amor" no son sino dos manifestaciones complementarias de la vida.

[341] *Ibíd.*, pp. 118s (p. 99).

[342] *Ibíd.*, pp. 119s (p. 100).

prolongación y una reparación de la justicia humana por la justicia divina. Por eso, en este caso no se trata de una intervención específicamente religiosa, sino que se sigue entendiendo la educación moral como un adiestramiento y la moralidad como una disciplina, esto es, continuamos en el primer método. Por otro lado, el término "religión" sugiere muchas veces unos dogmas y una metafísica implicada por ellos, de forma que cuando se entiende la religión como fundamento de la moralidad, se representa unas concepciones relativas a Dios y al mundo, cuya aceptación conllevaría el ejercicio del bien. Sin embargo, estos conceptos influyen sobre la conducta como pueden hacerlo las teorías, es decir, las ideas. En realidad, la mera representación intelectual no basta, sino que se necesita introducir algo distinto, que sostiene esa representación, que le transfiere cierta eficacia y que constituye el elemento propiamente religioso; pero entonces es dicho elemento, y no la metafísica a la que se vincula, el auténtico fundamento religioso de la moral[343].

Por otra parte, el segundo método pedagógico es el de la experiencia mística, que debe considerarse en su inmediatez, fuera de cualquier interpretación. Los auténticos místicos se abren con naturalidad a una corriente que los embarga. Su vida no se reduce a experimentar visiones o éxtasis, sino que -como desarrollaremos más adelante- está repleta de obras, de actividad en sus diversas formas: "Seguros de sí mismos, porque sienten en su interior algo mejor que ellos mismos, se revelan grandes hombres de acción, (...)"[344]. Conducidos por un impulso amoroso, necesitan difundir en su entorno lo que han recibido. Cada místico deja la impronta de su personalidad en dicho amor, "amor que es entonces en cada uno una emoción nueva", capaz de proporcionar un tono diferente a nuestra vida; "amor que hace que cada uno sea amado por sí mismo y que por él, para él, otros hombres dejarán abrir su alma al amor de la humanidad"[345]. Dicho amor también puede transmitirse mediante una persona vinculada a esos místicos o a su recuerdo viviente. Así pues, los educadores preocupados por la formación de las almas vivifican su enseñanza gracias al amor, y proponen no ya sólo el seguimiento de una ley impersonal, sino también un modelo digno de imitación, una persona merecedora de amor, que es como un revelador de la vida moral.

[343] *Ibíd.*, pp. 120s (pp. 100s).
[344] *Ibíd.*, p. 122 (p. 101).
[345] *Ibíd.*, p. 122 (p. 102).

Aún podemos ir más lejos: en el fondo, si alguno de nosotros queda impactado por un gran místico o alguno de sus imitadores, **cabe pensar que hay en nosotros un místico en potencia**, aletargado, pero capaz de despertar y desarrollarse[346]. Bergson se lo pregunta casi afirmándolo; por nuestra parte, expresamos nuestra coincidencia con él. Nos parece que el ser humano está capacitado para alcanzar metas elevadas, para superarse ampliamente, aunque a menudo no llegue a lograrlo por distintos motivos. Los Padres de la Iglesia se referían al hombre como '*capax Dei*', capaz de recibir a Dios, de divinizarse, y comentaremos cómo Bergson llega a la misma conclusión. En realidad, la vivencia mística, al menos en potencia, no tendría que ser el patrimonio exclusivo de unos pocos, sino que en todos residiría la posibilidad de avanzar por esos caminos de algún modo (claro está, partiendo de y contando con la gracia y la iniciativa divinas). De todas maneras, esta última opinión ha sido, dentro de la misma teología católica, una cuestión disputada, que no abordaremos en este lugar.

En cualquier caso, ya se siga uno u otro método, siempre se habrá respetado la base de nuestra naturaleza, considerada estáticamente en sí misma o dinámicamente en sus orígenes. Como ya hemos comentado, para Bergson, es erróneo afirmar que presión y aspiración morales se explican en último término a partir de la vida social, entendida como un simple hecho: la sociedad no se explica por sí misma, sino que es preciso ahondar por debajo de los fenómenos sociales hasta llegar a la vida, de la cual las sociedades –y la misma especie humana- son manifestaciones. En definitiva, todas las dificultades teóricas se solucionan si se busca la vida misma más allá de sus expresiones. Por eso, Bergson concluye el primer capítulo de *Las dos fuentes* afirmando que **toda moral, sea presión o sea aspiración, es de esencia biológica**, y deseando que la voz "biología" alcance el sentido amplio que le corresponde[347]. Ahora bien, según comenta Idella J. Gallagher, Bergson nunca intentó ir más allá de su teoría evolucionista, en cuyo marco cabían muchos elementos, incluso Dios mismo[348]. Aunque extendió el significado del término "biología", no creyó necesario

[346] *Ibíd.*

[347] *Ibíd.*, pp. 123s (pp. 102s).

[348] En efecto, "not only moral obligation and the closed society, but open morality, mysticism, creation, and even God Himself were given their place within an evolutionary framework" (Idella J. Gallagher, *Morality in Evolution. The Moral Philosophy of Henri Bergson*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, p. 77).

traspasar el nivel biológico, como lo demuestran las últimas líneas de su discusión sobre la obligación moral en dicho capítulo[349].

VII. VALORACIÓN CRÍTICA Y CONCLUSIÓN

A lo largo de las páginas precedentes hemos presentado la reflexión bergsoniana sobre los fundamentos de la moral. Hasta ahora hemos reflejado algunas aportaciones críticas que diversos autores han ofrecido sobre tal o cual aspecto de la llamada moral de Bergson. Sería muy prolijo pretender abarcar aquí todas las valoraciones aparecidas al respecto, pero sí deseamos reflejar algunas de ellas, que nos parecen más significativas.

Hemos visto que, tras haber transcurrido muchos años reflexionando sobre la realidad '*sub specie durationis*', Bergson concluía, por experiencia, la existencia de dos morales distintas e irreductibles: la moral cerrada, que él identificaba con la naturaleza, el instinto, la cohesión social –en una palabra, con la necesidad biológica; y la moral abierta, que vinculaba con el movimiento directo del impulso vital, la intuición, la emoción creadora, y también con la hermandad universal. Se verifica entonces una oposición entre la moral cerrada –estática, rutinaria y conservadora- y la dinámica, que es original y progresiva. Sin embargo, Bergson no pretendió ofrecer una filosofía moral completa en *Las dos fuentes*. Su objetivo no era, pues, desarrollar *una moral*, sino ahondar en las *fuentes de la moral y de la religión*. No podía considerar sino los hechos morales investigables empíricamente. Por eso, se limitó a interpretar los fenómenos de la presión social y del progreso ético, esto es, los elementos infrarracional y suprarracional de la moral[350].

---

[349] Ante la idea de que toda moralidad es esencialmente biológica, esta autora se pregunta si Bergson pretendía absorber el orden espiritual dentro del biológico, o éste dentro de aquél. Gallagher entiende que hay aquí una seria ambigüedad y que Bergson no la resuelve en ningún sitio (*ibíd*.). Veremos, con la ayuda de varios estudiosos de Bergson, que es posible superar esa dificultad.

[350] En un diálogo mantenido con Jacques Chevalier, Bergson comentaba que "me he visto obligado a dilatar mi pensamiento sin abandonar jamás lo real", en alusión a la deseada convergencia de dos líneas de hechos o puntos de mira, que hace surgir el sentimiento de la verdad (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, p. 68). En otro encuentro señalaba que su moral no era nueva, porque nada nuevo cabe decir: "lo que resulta necesario para regular la conducta de los hombres, los hombres lo conocieron siempre"; por tanto, lo más que puede hacerse es "renovar en la raíz, confirmar y precisar nuestras razones", con una extrema prudencia (*ibíd.*, p. 141).

La filosofía bergsoniana intenta dar cuenta de la realidad, la cual no está hecha del todo, sino que *está haciéndose*. Por eso, la filosofía debe permanecer abierta. El método de la intuición se corresponde, en ese sentido, perfectamente con la duración. Se trata de extender cada vez más los límites de nuestra comprensión y del pensamiento humano. Este enfoque de la naturaleza de la filosofía que enfatiza la apertura, una intuición inefable y el empleo de imágenes ha suscitado que Bergson haya sido descrito por algún autor como un filósofo impresionista[351]. Así, Copleston opina que la teoría de las dos morales es una hipótesis impresionista indebidamente influenciada por teorías previas derivadas de la reflexión sobre datos no éticos y que, por el contrario, está demasiado poco influida por cuidadosos análisis de términos y conceptos éticos. De hecho, según dicho autor, si Bergson hubiera reinterpretado su ética a la luz de una más esmerada consideración del aspecto teleológico presente en ella, podría haber evitado la desafortunada asociación de la obligación moral con la presión social y su restricción a la moral cerrada. Podría haber soslayado entonces la dicotomía entre dos distintas clases de moral[352]. En síntesis –concluye Copleston-, Bergson no debería haber descuidado el análisis indispensable de los términos y conceptos éticos desde el uso común. No obstante, Bergson resaltó una variedad de hechos significativos relevantes para la ética y proporcionó un material valioso para una posible reconsideración de la explicación teleológica de la moral[353].

Por otro lado, sabemos bien que la principal intención de *Las dos fuentes* era apuntar hacia una moral superior, estimada completa y absoluta por Bergson, y a **la experiencia mística como su última fuente**. La ejemplaridad y la llamada espiritual de los héroes morales y los místicos son los únicos elementos que cuentan para el progreso moral. Como desarrollaremos en los siguientes capítulos, la experiencia

[351] Así lo recoge Idella J. Gallagher (*op. cit.*, p. 99), que remite a una lección de Frederick C. Copleston: "It seems to me to be obvious that Bergson's language is allusive, pictorial, vague. He is much better at providing general impressions and vague, if brilliant, hypotheses, than at formulating in a clear and precise way his questions and answers (...). He is, in ethics, as elsewhere, an impressionistic philosopher" (Frederick C. Copleston, "Bergson on Morality", en *Proceedings of the British Academy*, vol. 41 [1955], p. 264).

[352] Esta dualidad está vinculada a la comprensión bergsoniana de las dos fuentes de las convicciones morales. Pero –comenta Copleston-, incluso si hubiera dos o más formas en las que la gente puede llegar a tener convicciones morales, esto no prueba que no haya una única moral que pueda ser conocida de diferentes maneras y en variados grados de profundización por cada individuo y cada sociedad. En definitiva, es posible desarrollar una interpretación teleológica de la moral compatible con los datos que Bergson resaltaba, pero que, al mismo tiempo, concuerda más que su propia doctrina de la dualidad moral con el dato al que prestaba una atención insuficiente, a saber, la conciencia moral ordinaria (*ibíd.*, pp. 265s).

[353] *Ibíd.*, p. 266.

mística es un hecho innegable; y los filósofos deben reconocerlo, pues sin esta ayuda muchos problemas filosóficos cruciales permanecerán sin resolver.

Por otra parte, hemos visto que Bergson pagó a los sociólogos su deuda, pues admitió los mecanismos sociales en la moral. Hemos apuntado también algunas críticas vertidas contra su pensamiento por conceder demasiado al sociologismo. Según Gallagher, nuestro autor ofreció una brillante exposición de la moral cerrada, y sus esfuerzos en esta línea constituyen una de las partes más ingeniosas y originales de su pensamiento. Pero pretendió sobre todo insistir en el aspecto suprarracional y supranatural de la moral. En efecto, la ética convencional está limitada en muchos sentidos, mientras que la moral de aspiración nos llama a todos a la hermandad universal y a la unión con el principio creador divino. El impulso creador que ha introducido al hombre en la materia intenta ahora transportarlo sobre ella hacia un destino superior[354]. Al fin y al cabo, el signo de nuestra evolución futura depende de nuestra voluntad: podemos optar –como señala Bergson al final de *Las dos fuentes*- por simplemente querer vivir, o, por el contrario, esforzarnos para que "se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses"[355].

En la reflexión bergsoniana destaca, como sabemos, su falta de aprecio por la concepción racionalista de una moral basada en la pura razón. Este dato es muy importante, pues condujo a nuestro filósofo a rechazar el intelecto como fuente de la moral y a buscarla en otra parte. Así, no situó las raíces de la moral en la razón y la libertad, sino que prefirió mostrar la manera cómo la presión social y la emoción creadora influyen sobre ella, respectivamente, desde abajo y desde arriba. De ese modo, excluyó la posibilidad de erigir una filosofía moral. Por el contrario, enraizó la moral en la presión social –una manifestación directa de la naturaleza- y en la emoción creadora –una expresión directa del '*élan vital*'- e intentó entonces mostrar la forma no esencial, aunque importante, en la que la libertad, y sobre todo la inteligencia, se relacionan con la vida moral[356]. Esforzándose por señalar la diferencia radical entre las actitudes morales cerradas y abiertas, Bergson separó ambas morales más de lo que los fenómenos reales parecen justificar. Por eso, varios críticos –por

[354] I. J. Gallagher, *op. cit.*, p. 100.
[355] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 404 (p. 338).
[356] I. J. Gallagher, *op. cit.*, p. 101.

ejemplo, Édouard Rolland- han cuestionado si puede afirmarse que una humanidad oscilante entre esas dos éticas posee propiamente una naturaleza humana[357].

En una posición muy similar a la de Rolland se situó Jacques Maritain. Éste, partidario del tomismo, veía algunas coincidencias entre el Aquinate y Bergson (la moral de ambos es cósmica, es decir, se fundamenta sobre una metafísica y una concepción de la naturaleza), pero destacaba sobre todo las divergencias. Criticaba la metafísica del impulso vital porque, en su opinión, desconoce verdades capitales. Así, la filosofía bergsoniana sería *irracionalista*, pues no sitúa en el puesto adecuado ni a la razón ni a la libertad. Su concepción empirista –para la cual actuar es ceder a una fuerza, ya sea coercitiva o ya sea atrayente- conlleva una especie de escisión maniquea[358]. Sin embargo, según Maritain, sólo la razón, principio de un universo moral diferente de la obediencia social y del impulso místico, puede reconocer –en función de las leyes de dicho universo- el orden que subordina lo *social* a lo *místico* y a la vez los concilia. Ahora bien, Bergson no concibió ni esta subordinación ni esta avenencia. Su irracionalismo supone también la ausencia de la noción de fin, siempre vinculado a la razón y a la libertad. En suma, Maritain contrapone dos modelos de ética: el estilo cósmico racional de santo Tomás de Aquino y el estilo cósmico irracional bergsoniano, que desconoce un orden propio de la moral. Por eso, se atreve a decir que la ética del impulso creador o de la evolución creadora "conserva todo de la moral, salvo la moral misma"[359].

Por nuestra parte, sin embargo, pensamos que Maritain no acierta -en el sentido de que exagera- cuando tacha a Bergson de filósofo irracionalista. Bergson, claro

[357] Este autor defiende sin ambages una metafísica realista tradicional (Édouard Rolland, *La finalité morale dans le bergsonisme*, G. Beauchesne et ses fils, Paris, 1937, p. 7). Le parece imposible constituir una moral rigurosa sin una idea auténtica de espiritualidad integral, unida a una comprensión correcta de la naturaleza humana: "pour que la morale puisse être solidement fondée, il faut pouvoir penser authentiquement l'être spirituel, la réalité substantielle de l'esprit" (*ibíd.*, p. 144). Aunque Bergson defiende una concepción espiritualista, ésta sería deficiente, pues impediría pensar hasta el final la doctrina de la libertad (que también es necesaria para fundar una moral auténtica, en conexión lógica con la idea de ser espiritual). Rolland aúna libertad y espiritualidad genuinas con causalidad verdaderamente sustancial y espiritual (*ibíd.*, p. 145). Al verse tan debilitada la perspectiva sustancialista en el sistema bergsoniano, en idéntica medida peligra la solidez de su construcción moral (*ibíd.*, p. 146). Además, según Rolland, la noción bergsoniana de Dios es incorrecta, pues rechaza la idea de Actualidad pura, de Ser Absoluto, Perfecto e Inteligente. Por dichos motivos, su moral revela una insuficiencia radical en sus fundamentos (*ibíd.*, pp. 147-151).

[358] El hombre está apresado sólo entre algo *social* infrarracional y algo *místico* suprarracional, con lo que la moral, en sentido estricto, no aparece (Jacques Maritain, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y de Moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, pp. 53-55). Maritain añade: "Bergson no nos deja ningún medio de seguir nuestro camino de hombres entre el servicio forzado de la sociedad y el llamado héroe, entre el temor que imita y el fervor que se arroja en Dios" (*ibíd.*, p. 56).

[359] *Ibíd.*, p. 57.

está, no es un racionalista o un intelectualista, puesto que relativiza el papel de la inteligencia[360]; pero lo hace así porque entiende que la intuición ha sido muchas veces insuficientemente valorada. La inteligencia no logra abarcar ni conocerlo todo (en el sentido más amplio del término): hay muchos aspectos de la vida que no son cuantificables o encuadrables en conceptos, pues se escapan a éstos, que se quedan cortos en ese sentido. La realidad, máxime si se la considera en toda su amplitud y en su apertura a los fenómenos y valores trascendentes, no es tan accesible desde la mera razón como han creído otros filósofos. La intuición es, por tanto, suprarracional. No debe olvidarse tampoco que la filosofía bergsoniana supuso desde el principio una reacción contra determinadas doctrinas vigentes; de ahí que su antirracionalismo haya podido equipararse a un irracionalismo. Sin embargo, hablando en general, no es lícito confundir estas nociones, porque se puede ser contrario al intelectualismo desde una postura vitalista -como Bergson-, pero porque se defiende y se contempla adecuadamente la existencia de lo "suprarracional". En efecto, las filosofías vitalistas han sido calificadas a menudo como irracionalistas, pero esto no siempre es justo. No es correcto equiparar, por ejemplo, a Nietzsche con Bergson, por más que puedan encontrarse algunos elementos comunes entre ellos. En definitiva, nos parece que es preciso examinar el asunto con cuidado antes de catalogar cualquier pensamiento no estrictamente racionalista como "irracionalista".

Además, pensamos que quizá sería posible –y ya algunos autores lo han visto así- incluso una cierta integración entre las posturas de santo Tomás de Aquino y de Bergson[361]. En este sentido, Maritain mismo había distinguido entre el *bergsonismo*

[360] También otros autores tratan esta cuestión de forma crítica. Así, Bernard Gilson escribe: "La philosophie bergsonienne de l'obligation n'a pas que le tort de faire appel à des intuitions émotives ou émotions intuitives: elle pêche par le parti-pris de minimiser l'intelligence et, avec celle-ci, la volonté véritable" (B. Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, pp. 150s). Por otro lado, René Le Senne señala que la religión y la moral bergsonianas coinciden con el espinosismo en que restan valor a la voluntad humana. En efecto, Bergson apenas usa la palabra 'yo' en el primer capítulo de *Las dos fuentes*, lo que implica un ensombrecimiento de las nociones morales ordinarias, vinculadas a la del yo agente. Esa depreciación de la voluntad está ligada al descrédito de la inteligencia (René Le Senne, "L'intuition morale d'après Bergson", en Paul Valéry *et al.*, *Études Bergsoniennes. Hommage à H. Bergson (1859-1941)*, P.U.F., Paris, 1942, pp. 120s).

[361] Al respecto interesa mucho resaltar una confesión personal de Maritain: "Algunos años antes de su muerte (Bergson) escribía que, no obstante haber consultado poco a santo Tomás, se encontraba de acuerdo con él cada vez que hallaba un texto suyo sobre su camino, y admitía que se situara su filosofía en la prolongación de la de santo Tomás. No digo esto con alguna ridícula pretensión de anexar a Bergson al tomismo. Lo digo porque él mismo tenía a bien pensar que no me había equivocado al decir que su filosofía contenía ciertas virtualidades aún no desarrolladas, y porque ha acontecido que, al fin nos hemos vuelto a encontrar en medio del camino, habiendo marchado ambos, sin advertirlo, de modo que cada uno se aproximaba al otro: él hacia aquellos que son los únicos que, sin traicionarla, representan la fe a la cual pertenezco; yo, hacia una comprensión un poco

de hecho (que había criticado con fuerza) y el *bergsonismo de intención* (que le parecía orientado hacia la sabiduría tomista). Maritain reconocía que, a pesar de los fallos en la conceptualización bergsoniana, se encuentran aportaciones valiosas en su pensamiento[362]. Éste nos previene ante la tentación y la amenaza de la rutina, de los convencionalismos y del conformismo social. Así, nos enseña que, de hecho, esta vida pierde en nosotros todo valor transformante si no la atraviesan una vocación y una invocación superiores, un ímpetu y un deseo insaciables: la llamada del héroe y del santo. Este dato tan esencial permite concluir a Maritain algo muy interesante, que contrasta –y se complementa- con su crítica expresada: "Suspendiendo así lo moral a lo supramoral, es decir, a lo teologal, suspendiendo la ley al amor y a la libertad, *Bergson salva la moral*"[363].

Considerando todos estos argumentos, con los matices añadidos, cabría admitir –de acuerdo con Idella J. Gallagher- que la aportación más destacada de Bergson a la filosofía moral no es su doctrina de la obligación moral, condicionada por una imperfecta y estrecha concepción de la naturaleza del intelecto y de la libertad; por el contrario, lo más valioso es su visión de una moralidad abierta en la que Bergson extiende nuestra posibilidad de trascender el plano de la moral convencional y, por un esfuerzo de la intuición y la voluntad, de ascender sobre la naturaleza para insertarnos en el impulso –'*élan*'- espiritual. Con su reflexión, colmó los anhelos de muchas personas al abrirles de nuevo la puerta –cerrada para bastantes hasta entonces- de la creencia en los valores espirituales, la libertad humana, la existencia divina y la inmortalidad. En esta línea, Bergson no sólo fue un intelectual dedicado y concienzudo, sino también *una gran presencia*[364]. Esto se justifica porque ya su filosofía de la naturaleza fue para muchos de sus contemporáneos, entre ellos numerosos alumnos y oyentes suyos, una gran *liberación*[365]. Ahora bien, este sentido liberador aumentó gracias a *Las dos fuentes*. En definitiva, sin olvidar las limitaciones presentes en su doctrina ética, su concepción de la moralidad abierta mantiene un valor especial, pues concede un papel esencial en la moral al poder creativo del

menos deficiente del trabajo humano de aquellos que buscan sin aún haber encontrado" (J. Maritain, *op. cit.*, p. 77).

[362] En efecto, si se consideran sus intenciones espirituales, la doctrina bergsoniana "nos aporta, acerca de las condiciones, los acompañamientos, la orquestación social de la moralidad, y también sobre su dinamismo interno, luces preciosas" (*ibíd.*, p. 75).

[363] *Ibíd.* Cursivas nuestras.

[364] *Cf.* Jean Wahl, "Présence de Bergson", en A. Béguin et P. Thévenaz (éd.), *Henri Bergson. Essais et témoignages*, *op. cit.*, p. 28.

[365] Así lo confiesa Étienne Gilson en *El filósofo y la teología*, *op. cit.*, pp. 139 y 149.

espíritu humano, y presenta con notable elocuencia y convicción una visión del futuro de la evolución humana[366].

Por otro lado, un aspecto discutido por parte de diversos críticos ha sido el de si realmente hay dos fuentes de la moral y de la religión. Un autor imprescindible al respecto es Alfred Loisy (1857-1940), contemporáneo de Bergson y, como éste, un célebre profesor. No nos interesan aquí sus estudios teológicos y bíblicos, que dejaron una profunda huella en su tiempo por su carácter polémico, sino su obra dedicada a comentar *Las dos fuentes*. En ella postula una única fuente de la moral y de la religión. Dado que en los siguientes capítulos abordaremos a fondo la cuestión religiosa, nos limitamos ahora a apuntar esta crítica de un modo somero, porque nos interesa sobre todo resaltar el pensamiento de Loisy sobre la temática religiosa y mística. Según él, el germen primero de la moral y de la religión es el *sentimiento religioso*, más en concreto, el *sentido místico*, y a éste se vincularían las morales de las sociedades cerradas y sus correspondientes religiones estáticas; pero, además, dicho sentimiento es la fuente inmediata de la moral abierta y de la religión del puro amor[367]. Por tanto, la única fuente de la religión y de la moral que sea aprehendida directamente es la impresión producida en el hombre por el medio ambiente y por el mismo hombre. Esta impresión parece derivar de una intuición espontánea, sumaria, bastante confusa, de una cierta fuerza o de varias fuerzas mal definidas que estarían en el universo y en la humanidad, y que sería necesario conciliar entre sí. La sociedad como tal no impone las actitudes y obligaciones; en realidad, se las autoimpone, pues no existe fuera de los individuos que la constituyen. En último término, los individuos más dotados, inteligentes e influyentes han recomendado desde el principio dichas actitudes y obligaciones, y han velado para mantener la tradición establecida para

[366] I. J. Gallagher, *op. cit.*, pp. 101s.

[367] Así lo refleja Loisy: "Ainsi donc, à ce point de départ dans les sociétés primitives, il n'y aurait qu'une source de la morale et de la religion, le *sens mystique* inspirant un certain respect des hommes et des choses, dictant les règles de la conduite et le respect de la religion. Ce n'est pas précisément la société impersonnelle qui est la source première de la morale; ce n'est pas la fonction fabulatrice, l'espèce d'instinct-providence (...), qui est la source première de la religion: c'est le *sentiment religieux* qui est la source première de la morale et de la religion. À cette source unique se rattacheraient les morales de sociétés closes et les religions statiques des mêmes sociétés. Nous n'hésiterons pas davantage à y voir la source immédiate de la morale ouverte et de la religion du pur amour" (Alfred Loisy, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, Émile Nourry, Paris, 1933, pp. 26s. Cursivas nuestras).

prescribirlas. En esta vaga intuición espiritual radica, pues, el origen de la religión y de la moral[368].

Leemos otra aportación crítica interesante en la biografía de Bergson escrita por Philippe Soulez y Frédéric Worms, en concreto en la parte redactada por este último. Según Worms, la libertad y la sociedad alcanzan, por fin, en *Las dos fuentes* un sentido moral. Pero, tanto en la moral cerrada como en la abierta, el sujeto de la acción –el hombre moral y racional- es desposeído de ella: queda doblemente sobrepasado por la sociedad y por el heroísmo, por el instinto y por la intuición, por lo bajo y por lo alto, como hemos visto anteriormente. La razón es, por así decirlo, descuartizada. Ante este panorama, cabe preguntarse si hay incluso una experiencia propiamente moral en la obra de Bergson[369].

Aun considerando la importancia de estas críticas de Loisy y de Worms, se puede responder a las mismas. En efecto, el problema de la distinción entre dos fuentes de la moral y de la religión se ilumina cuando se sitúa esta moral en la duración. Esto significa que es preciso entender la oposición entre lo cerrado y lo abierto no como una oposición entre dos sociedades, sino como un *esfuerzo*, un progreso que el individuo y la sociedad realizan para acceder a un nivel superior: la *humanidad*. Para llegar ahí, señala Bergson, es preciso un salto hacia delante, que supone un primer y un segundo pasos. A falta de palabras adecuadas para reflejar ese hecho, emplea los conceptos de "cerrado – abierto" y "estático – dinámico". Pero, en realidad, sólo existe una misma moral, aunque con dos extremidades, que está en movimiento y que se realiza mediante un *esfuerzo* social por pasar de una sociedad a la otra. Tal esfuerzo expresa la **duración en moral**, según argumenta Sylvain Francotte[370].

En efecto, como decía Bergson, mediante la inteligencia y la sensibilidad los seres humanos tendemos a crear unas reglas de conducta que nos permitan escapar a la ley del tiempo, al menos introduciendo en nuestra conducta algo que participe en la eternidad. Al mismo tiempo, sabemos que la inteligencia y la sensibilidad definen

[368] En las conclusiones finales de su libro -que citamos ahora por su segunda edición (1934, revisada y aumentada), precisamente porque nos parecen interesantes esos añadidos-, Loisy escribe: "Au fond, vague intuition de l'esprit dans le monde et dans l'homme, imaginairement plutôt qu'intellectuellement définie, consolidée dans sa définition par l'habitude sociale; en tant que produisant le respect, elle est source de la religion; en tant que déterminant telle conduite comme obligatoire au sein de la société et à l'égard de ses membres, elle est source de la morale" (*ibíd.*, pp. 191s de la 2ª ed.).

[369] Ph. Soulez et F. Worms, *op. cit.*, p. 225.

[370] S. Francotte, *op. cit.*, pp. 200s.

bien al místico cristiano. Al concepto de duración se añade el de *impulso vital*, que marca la transición entre el misticismo incompleto y el activo. Este paso se realiza por el concepto de creación, de manera que **la creación que caracteriza al misticismo es duración**. La *vida interior*, que define especialmente a los místicos, marca este salto hacia el misticismo completo. En la moral, esta vida interior brota en la intuición mística. Dicha vida interior también descansa sobre la duración. En definitiva, el papel de la duración en la moral parece ser el de vincular el misticismo incompleto al activo, asegurar el paso de la vida del espíritu al destino moral concreto[371].

Realizadas todas estas observaciones, recordamos una idea fundamental ya desarrollada: la dualidad se reabsorbe en la unidad, pues la presión social y el impulso de amor no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida. Esta afirmación bergsoniana presenta un profundo problema que está en el centro de toda la obra, y al que acabamos de aludir: el de la unidad o la dualidad de las dos fuentes, ambas vinculadas, más allá de la razón, a la vida. La respuesta a este dilema sólo puede darse **interpretando filosóficamente la enseñanza de los místicos**, que sólo se relaciona directamente con el principio de la vida, y que proporcionará la clave última de la antinomia entre dualidad y unidad. Worms es muy claro al respecto: las dos (unidad y dualidad de las "dos fuentes") no son incompatibles"[372].

Para explicar esta posición, Worms emplea la imagen del agua que fluye: el investigador puede remontar el río de la moral y llegar a una **primera fuente**, la de la **especie**: de ella cae la moral cerrada, como de una cascada. Sin embargo, para saber de dónde procede el agua misma, haría falta ahondar en la roca, para encontrar la fuente no ya descendente, sino ascendente, única, pero de un doble movimiento, de donde surge el punto de –por así decirlo- levantamiento hacia atrás o de vuelco creado como una fuente secundaria o derivada, pero que cambia todo. En realidad, no necesitamos ahondar en la roca, es decir, en la especie humana, sino que debemos salir de otro punto: la **moral abierta** (o el **misticismo**). Partiendo de este segundo hecho, nos remontamos hasta una **segunda fuente**, **que se muestra como la auténtica, la más profunda y ascendente, de la misma primera fuente descendente**. Por tanto, hay una dualidad real (pues hay dos orígenes, dos movimientos diferentes, a los que se accede mediante dos hechos diferentes e

[371] *Ibíd.*, pp. 201-203.
[372] Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, P.U.F., Paris, 2004, p. 327s.

incompatibles) y una unidad real (pues uno de los orígenes se revela como el efecto y la inversión de la primera). Así pues, la dualidad y la unidad reales deben ser pensadas juntas nuevamente[373].

En definitiva, cualquiera que sea el interés de la aplicación educativa –señala Worms-, no se puede retroceder. La génesis crítica de las dificultades teóricas de la moral no puede ocultar por más tiempo lo esencial: la solución al problema metafísico no sólo de la moral y de su dualidad, sino de la vida y de su dualidad, que sólo la interpretación filosófica del misticismo podría facilitar, y a la que es preciso entonces llegar[374]. Por eso, Worms insiste en que, más que nunca -como señalaba Bergson al final del primer capítulo de *Las dos fuentes*-, somos invitados a una biología en el sentido "muy comprehensivo" que nos fuerza a estudiar científicamente todos los aspectos de nuestra vida, incluso y sobre todo aquéllos que le conceden su sentido metafísico[375].

[373] *Ibíd*., p. 328. Así pues, dado que no hay más que una fuente absoluta de las dos fuentes de la moral y la religión –intermediarias entre el hombre y Dios-, el bergsonismo es entonces un **monismo**, pero bien entendido. En palabras de René Le Senne, "C'est évidemment ce monisme à l'infini qui peut être, dans le bergsonisme, donné comme le symbole intellectuel de la relation entre l'esprit montant et la matérialité descendante: ce n'est qu'un symbole parce que cette relation ne peut être saisie dans sa réalité plénière que par les intuitions qui nous en sont données" (René Le Senne, *art. cit*, en Paul Valéry *et al*., *Études Bergsoniennes*, *op. cit*., p. 116).

[374] F. Worms, *op. cit*., p. 328.

[375] *Ibíd.,* p. 345.

CAPÍTULO IV

DE LA RELIGIÓN ESTÁTICA A LA RELIGIÓN DINÁMICA. ESBOZO DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MÍSTICA

I. INTRODUCCIÓN

Después de haber profundizado en la obligación moral según Bergson, en este capítulo abordaremos el análisis de la religión realizado por nuestro filósofo. Ya hemos expuesto la vinculación fundamental existente entre la moral y la religión -más aún, entre la moral y el misticismo- en la concepción bergsoniana. Por eso, estudiaremos el fenómeno o la experiencia religiosa en los dos sentidos que tiene este término, es decir, la religión estática o natural[1] y la religión dinámica, la propia del misticismo. Nos fijaremos primero en la denominada "función fabuladora" como elemento definitorio y constituyente de la religión estática, así como en otros aspectos importantes relacionados con ésta y con la experiencia religiosa en general.

Nos adentraremos después en el complejo mundo de la religión dinámica, esto es, del misticismo, dentro del que caben diversas clasificaciones y distinciones, aunque Bergson no las considerara todas ellas en su obra. En efecto, puede hablarse incluso de una mística "profana"[2] frente a las propiamente religiosas. Bergson no desarrolla –y ni siquiera cita, en algún caso- todos los misticismos importantes. Se centra primero en las experiencias místicas de los griegos y de las religiones orientales; después da paso al misticismo cristiano, que desea destacar especialmente, e incluye una breve referencia al profetismo israelita (ambos ya serán objeto del

[1] Bergson equipara estática y natural al comienzo del capítulo tercero de *Las dos fuentes*, cuando recapitula lo dicho en el capítulo segundo, dedicado precisamente a la religión estática (H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 267 [p. 223]).

[2] Diversos autores la califican también como "natural" o "salvaje"; incluso hablan de un "misticismo ateo" como una opción definida de la vivencia espiritual, que se manifiesta en varios representantes en la historia de la literatura, la religión y la filosofía (así lo refiere Juan Martín Velasco en su obra *El fenómeno místico: estudio comparado*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 95ss). Ahora bien, Bergson no desarrolla este tipo de espiritualidad no religiosa en su libro.

siguiente capítulo de nuestra tesis). Por tanto, partiendo del pensamiento bergsoniano, aunque también yendo más allá de él cuando sea necesario, consideraremos el fenómeno místico en sus formas principales y la estructura del mismo. Este esbozo de fenomenología de la mística nos preparará el camino para tratar la cuestión desde el punto de vista filosófico, pero ya en el siguiente capítulo de nuestro estudio.

En primer lugar, Bergson inicia el capítulo segundo de *Las dos fuentes* -el más largo del libro y que se centra, como hemos dicho, en la religión estática- con una clara constatación no muy halagüeña: "El espectáculo de lo que han sido las religiones, y algunas son todavía, es bien humillante para la inteligencia humana. ¡Qué tejido de aberraciones!"[3]. A menudo, en el ámbito religioso, la humanidad no sólo se ha obstinado en el absurdo y el error, sino que incluso la religión ha llegado a prescribir la inmoralidad y a imponer la realización de crímenes. No sin un punto de ironía[4], Bergson muestra su asombro al comprobar que las peores supersticiones se han mantenido por doquier y todavía perduran. De hecho, según Bergson, aunque hubo en el pasado -e incluso podrían encontrarse en su tiempo- sociedades humanas sin ciencia, sin arte y sin filosofía, sin embargo, "*jamás hubo una sociedad sin religión*"[5].

Este dato nos parece muy importante. En efecto, sin entrar a debatir las tipologías religiosas más antiguas, cabe afirmar con toda razón (derivada de la experiencia científica) que se nota la presencia de la religión en todos los vestigios propiamente humanos encontrados. Dicho en otros términos, el hecho humano y el hecho religioso coexisten desde el principio. Se trata de una constante consustancial a la naturaleza humana, que desbarata los argumentos de quienes atribuyen el fenómeno religioso a circunstancias y aspectos externos de índole cultural, psicológica, económica, social o política.

En este sentido, es preciso admitir la multiplicidad de teorías formuladas en los siglos pasados sobre el origen de la religión, así como la frecuente contraposición entre ellas. Ahora bien, a diferencia de los pocos datos ciertos existentes a comienzos del siglo XX, en la actualidad conocemos mejor las formas de vida más antiguas. Dichas referencias resultan ilustrativas en cuanto contradicen algunos prejuicios filosóficos muy generalizados hace un siglo. Así, como nos recuerda Juan de Sahagún

[3] H. Bergson, *op. cit.*, p. 105 (p. 125).

[4] En efecto, según nuestro autor, "hay motivos para sorprenderse de que hayamos empezado definiendo al hombre como un ser inteligente" (*ibíd.*).

[5] *Ibíd.* (cursivas nuestras).

Lucas, gracias a los paleontólogos, prehistoriadores y etnólogos, se ha desestimado el evolucionismo de Lubbock, el animismo de Tylor, el totemismo de Frazer, Reinach y Durkheim, e incluso el monoteísmo originario de W. Schmidt y A. Lang. También las interpretaciones de Marx y de Freud han perdido fuerza, mientras que adquieren mayor credibilidad las teorías que se limitan a hablar de prácticas relacionadas con el mundo del misterio, de lo santo y de lo sobrenatural sin concluir juicios definitivos[6]. En cualquier caso, se ha comprobado que desde que el ser humano aparece en el Paleolítico hay señales de creencia en lo sobrenatural, como son los ritos funerarios, ciertas manifestaciones artísticas y los lugares de culto[7]. En efecto, el tratamiento respetuoso y sofisticado de los cadáveres demuestra recuerdo, veneración y amor, así como una fe en una vida futura después de la muerte. Por otro lado, se suele pensar que las cuevas pintadas descubiertas en diversos sitios fueron lugares de culto, y sus representaciones reflejan ciertas ideas del mundo de lo sobrenatural. Además, determinados espacios encontrados presentan los rasgos de santuarios dedicados a las ofrendas, los sacrificios y la oración.

Ahora bien, considerado lo anterior, conviene acordar qué se entiende por religión. No resulta fácil identificar características universales a todas las religiones, pero existe una serie de ideas recurrentes. Según el antropólogo social Pascal Boyer, el rasgo más común a las mismas –se diría que incluso universal- es una creencia en seres inmateriales. Boyer añade otros tres elementos recurrentes en las ideologías religiosas. En primer lugar, la afirmación habitual de que el componente inmaterial de una persona puede sobrevivir tras su muerte y continuar presente como un ser espiritual con pensamientos y deseos. En segundo lugar, la suposición repetida de que ciertas personas dentro de una sociedad son más propensas que otras a recibir la inspiración directa o los mensajes de los agentes sobrenaturales, sean dioses o

[6] Juan de Sahagún Lucas, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999, pp. 131s.

[7] En concreto, hay algunos indicios –no tan seguros como los posteriores- de religión desde el *Homo pekinense* (300.000 a. C.); existe ya certeza de culto religioso en el *Hombre de Neanderthal* (60.000 a. C.), y resulta indiscutible la religiosidad en el *Hombre de Cromagnon* (30.000 a. C.), que pertenece a la especie del *Homo Sapiens-Sapiens* (*cf. ibíd.*, pp. 132ss). En realidad, no cabe reconstruir las ideologías religiosas de las sociedades más antiguas del Paleolítico Superior. Pero sí se puede asegurar que doctrinas religiosas tan complejas como la de los modernos cazadores-recolectores surgieron en la transición del Paleolítico Medio al Superior, y que desde entonces se han conservado entre nosotros. Según señala Steven Mithen, dicho proceso parece ser una consecuencia más de la fluidez cognitiva que surgió en la mente humana en algún momento, que se materializó en forma de arte, de una nueva tecnología y en un cambio de la explotación de la naturaleza y de los medios de interacción social (Steven Mithen, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Crítica, Barcelona, 1998, p. 191).

espíritus. En tercer lugar, la confianza en que realizar determinados rituales puede comportar una transformación en el mundo natural[8].

Retornando a la argumentación bergsoniana, nuestro autor confiesa verse forzado a concluir algo un tanto paradójico: la especie humana, la única dotada de razón, es también la única que puede hacer depender su vida de elementos irracionales[9]. Esta afirmación nos resulta especialmente interesante y clarificadora, pues nos proporciona la clave para entender el sentido del capítulo segundo de *Las dos fuentes*; también nos ayuda a comprender esta obra en su globalidad, como un todo. En efecto, Léonard Lawlor enumera cuatro objetivos de Bergson en su libro, correspondientes a cada uno de sus cuatro capítulos. Prescindiendo de los otros capítulos, nos fijamos ahora en el fin pretendido en el segundo, aunque sin olvidar la vinculación existente entre todos ellos. Así, el objetivo del capítulo centrado en la religión estática es explicar precisamente **por qué sólo los seres inteligentes creen en entes e ideas irracionales**: en el fondo, **es la inteligencia misma, en tanto que desequilibra al individuo, la que provoca dicha creencia**[10].

Lawlor expone la relación entre esos fines, uno práctico y tres teóricos. Respecto al práctico, Bergson pretendía en el capítulo cuarto **encontrar un método capaz de reprimir el "instinto guerrero" del ser humano**, que explica mediante la idea de un "**frenesí**", es decir, una especie de "locura", un deseo o impulso exacerbado, sobre todo de lujo[11]. Ahora bien, según Bergson, este impulso es doble, porque, al igual que en la actualidad predomina el frenesí de lujo, en la Edad Media predominaba uno de ascetismo. Además, este doble frenesí funciona como un péndulo, de modo que nuestro autor preveía que de nuevo acabaría triunfando el ideal ascético, lo que posibilitaría un retorno a la vida simple[12].

Considerando este doble impulso, cabe determinar a continuación los tres objetivos teóricos. Así, dado que el misticismo llama al ascetismo[13], para comprender el frenesí de ascetismo, es preciso entender el misticismo. Éste aparece definido y

[8] S. Mithen, *op. cit.*, p. 189. Mithen cita el libro de Pascal Boyer titulado *The Naturalness of Religious Ideas* (1994).

[9] H. Bergson, *op. cit.*, p. 126 (p. 106).

[10] Léonard Lawlor, "L'ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", en F. Worms, *Annales bergsoniennes I*, *op. cit.*, p. 240.

[11] En efecto, el afán de comodidad y lujo "parece haberse convertido en la preocupación principal de la humanidad" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 379 [p. 318]). A raíz del progreso científico generalizado se han multiplicado y sofisticado las necesidades, más allá de las mínimas vitales.

[12] *Ibíd.*, pp. 380s (pp. 318s).

[13] *Ibíd.*, p. 393 (p. 329).

explicado en el capítulo tercero de *Las dos fuentes*. Pero, al definirlo, Bergson se esfuerza en distinguirlo con nitidez de cualquier enfermedad mental, de las patologías psicológicas. En síntesis, soslayando aquí desarrollos ulteriores de este punto, el primer objetivo teórico consiste en **diferenciar dos clases de estados "anormales" o anómalos**: por un lado, las visiones y los arrobamientos y éxtasis místicos, frente a los desequilibrios psíquicos clara y exclusivamente enfermizos, por otro[14]. La distinción fundamental radica en que **sólo los estados místicos auténticos desembocan en la acción**, es decir, promueven una forma de vida equilibrada, activa y altamente fructífera. Por tanto, el misticismo queda definido por la acción, con lo que hay una enorme distancia entre el frenesí místico y la locura o la charlatanería[15]. Ahora bien, este "**charlatanismo**" nos conduce precisamente al segundo objetivo de Bergson en *Las dos fuentes*, al que hemos aludido, es decir: mostrar la razón de que los seres humanos –seres racionales y, por tanto, inteligentes, a diferencia de los animales- sean los únicos que pueden creer en irracionalidades. Conviene recordar aquí que, según Bergson, la "religión estática" engloba no sólo todas las modalidades de politeísmo y paganismo, sino también todas las supersticiones, incluyendo la creencia en los espíritus y en la magia. Así pues, en todas estas religiones no místicas es donde se encuentran la locura -la ausencia de razón- y el charlatanismo, como veremos con más detenimiento.

Según Lawlor, apoyándonos en estas consideraciones sobre los dos objetivos teóricos, podemos apreciar por qué Bergson defiende la existencia de **dos fuentes u orígenes de la religión**. Por un lado, **la fuente de la religión estática es la naturaleza**, porque la evolución natural ha sido la causante de la inteligencia, que puede desequilibrar al individuo. Tal desequilibrio provoca una necesidad natural, que se desarrolla a su vez en **función fabuladora**, cuyo motivo es restaurar el equilibrio perdido, como analizaremos más adelante. Por otro lado, **la fuente de la religión dinámica se encuentra en ciertos estados psicológicos anormales, en el éxtasis místico**; éste desestabiliza el equilibrio normal del individuo, pero luego resulta un tipo de equilibrio diferente, superior, que, a su vez, conduce a la acción.

[14] *Ibíd.*, p. 290 (p. 242). Bergson reconoce que hay estados anormales que a menudo preludian la transformación definitiva que se realiza en los místicos. En esa línea, "hay estados mórbidos que son imitaciones de estados sanos, pero no por eso los unos dejarán de ser sanos y los otros morbosos" (*ibíd.*). Aunque es difícil distinguir entre lo anormal y lo patológico, es posible hacerlo.

[15] *Ibíd.*, p. 312 (p. 361). Como señala Lawlor, el charlatanismo consiste en cotorrear, en hablar demasiado y sin sustancia, hablar para no decir nada y tampoco actuar (L. Lawlor, *art. cit.*, p. 235).

Dado que las dos fuentes –naturaleza y misticismo- conciernen a dos clases distintas de equilibrio, siempre es la imagen del péndulo la que está en cuestión. Ahora bien, cabe preguntarse por qué deben diferenciarse ellas, y tal interrogante nos conduce al tercer objetivo teórico, que aparece en el primer capítulo de *Las dos fuentes*: **corregir la relación entre la inteligencia, o la razón, y las fuerzas de la moral**.

En efecto, como ya hemos explicado, Bergson distinguía entre moral cerrada y abierta, y achacaba a los filósofos –en particular a Kant- el error de creer que la obligación se resuelve en elementos racionales. Según Bergson, las tendencias morales no se pueden explicar mediante meras fórmulas teóricas o métodos racionales, porque la fuerza con la que alguien cumple una obligación concreta no procede de la idea o representación mental. En realidad, las dos fuerzas –creación y cohesión- se mezclan en la razón. En consecuencia, las dificultades encontradas en las teorías intelectuales para explicar la obligación moral se desvanecen cuando se restablece la dualidad de fuerzas[16].

Retornando al punto donde nos habíamos quedado, apreciamos que, de modo similar a como había realizado con respecto a ciertas doctrinas morales en el primer capítulo de *Las dos fuentes*, en este segundo capítulo Bergson se desmarca de importantes teorías sociológicas contemporáneas. Consta que, en una carta a un destinatario no identificado (aunque todo apunta a que sería Paul Masson-Oursel[17]), el mismo Bergson escribió que consideraba su última obra como un libro de sociología[18]. Ahora bien, según argumenta Frédéric Keck[19], mejor que leer esta obra desde el debate entre el filósofo del "yo profundo" (es decir, la línea representada por Gabriel Tarde y Bergson mismo) y el sociólogo de la "conciencia colectiva" (esto es,

[16] *Ibíd*., pp. 237-241. Pero dicha dualidad de fuerzas se reabsorbe en la unidad, pues presión social e impulso amoroso son dos manifestaciones complementarias de la vida. La unidad de la vida se manifiesta siempre como dualidad. Esta unidad no siempre se aprecia, como tampoco se ven las estrellas durante el día, debido al enorme brillo solar; pero esos astros están siempre ahí. Según Bergson, esa persistencia oculta caracteriza nuestra memoria, pues los recuerdos permanecen, incluso cuando no somos conscientes de ello. Usando esta imagen del astro, Lawlor afirma que, en el fondo, *Las dos fuentes* es una obra sobre la memoria, memoria de la unidad de la vida. En efecto, la primera frase del libro describe un recuerdo: el de la fruta prohibida (*ibíd*., p. 241).

[17] Según señala una nota incluida en H. Bergson, *Correspondances, op. cit.*, p. 1388.

[18] *Ibíd*., p. 1387. En dicha carta, Bergson precisaba que no entendía por sociología una escuela, sino una ciencia sobre un conjunto de hechos que pueden ser aclarados según métodos diferentes. Refiriéndose a la polémica surgida tras la publicación de su libro, Bergson declaraba que de ninguna manera atacaba ni a Lévy-Bruhl ni a la llamada "escuela sociológica", sino que continuaba su análisis en una dirección que ellos no habían seguido; incluso las conclusiones de esos sociólogos eran a menudo compatibles con las suyas, que se sobreañadirían a aquéllas (*ibíd*.).

[19] Frédéric Keck, "Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", en *Annales bergsoniennes I*, *op. cit.*, pp. 196s.

la estela marcada por Durkheim y Maurice Halbwachs), sería presentar la hipótesis de que *Las dos fuentes* se confronta a la antropología. Este postulado permite explicar mejor el contenido de dicha obra que su comprensión como un mero libro de sociología[20]. En este sentido, Keck comenta que *Las dos fuentes* completa la reflexión antropológica iniciada en *L'Évolution créatrice*, porque Bergson expone en su obra sobre la moral y la religión los procesos por los que se constituye la especie humana, esto es, tanto su relación consigo misma -por la que existe como humanidad-, como su relación con el impulso vital, por la que se prolonga en 'sobrehumanidad' ('*surhumanité*')[21]. Si nos fijamos bien, constatamos que la cuestión antropológica aparece, desde la primera hasta la última frase del libro, en la tensión entre la moral de obligación y la de llamada, entre la religión estática y la abierta, entre lo cerrado y lo abierto.

Abundando en esta hipótesis de la relación con la antropología, Keck recalca que la misma también da cuenta del título de la obra, que se desmarca con nitidez de la sociología durkheimiana. En efecto, **no hay una única fuente de la moral y de la religión** –la sociedad que se representa a sí misma mediante las prohibiciones y los cultos-, **sino dos: las sociedades cerradas**, cuyo modelo se encuentra en los pueblos primitivos, **y las sociedades abiertas**, cuyo prototipo lo constituyen las sociedades místicas. Por tanto, Bergson retoma la idea de Durkheim según la cual es preciso explicar la moral y la religión por la sociedad, pero –a diferencia de éste- escinde la noción de sociedad en dos por un movimiento consistente en añadir a las **sociedades primitivas** –que habían permitido a Durkheim describir las formas elementales de la vida religiosa- las **sociedades místicas**, que difieren de las primeras en naturaleza[22]. Tal movimiento de escisión es posible porque bajo la dualidad de formas sociales se encuentra la unidad de su fuente vital[23]: por un lado, lo vital detenido, es decir, la sociedad cerrada, y lo vital reencontrado, la sociedad abierta, por otro. Aquí radica, según Keck, la paradoja del título de esta obra: no hay, en verdad, dos fuentes de la

[20] En efecto, como señala F. Worms, la religión pretende resolver el problema antropológico, es decir, dar una respuesta a la problematicidad de la vida para el ser humano: "Elle vient résoudre le problème anthropologique, c'est-à-dire, plus que le problème posé à l'homme par son existence, le problème posé à la vie par l'homme, ou encore, plus précisément: *le problème que l'homme pose à la vie quand la vie devient un problème pour l'homme*" (Ph. Soulez et F. Worms, *Bergson. Biographie*, *op. cit.*, pp. 218s, cursivas de F. Worms).

[21] F. Keck, *art. cit.*, en *op. cit.*, p. 197.

[22] Keck precisa que el concepto durkheimiano de sociedad aparece así como un mixto impuro de tendencias diferentes en naturaleza (*ibíd.*, p. 198).

[23] Así, "lo social está en el fondo mismo de lo vital" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 147 [p. 123]).

moral y de la religión, sino una sola, lo vital, pero ésta da a lo social formas diferentes; o mejor dicho, si es necesario conservar la idea de que hay dos fuentes, cabe afirmar que **hay una fuente directa**, **lo social en el sentido durkheimiano**, **y una fuente indirecta**, **el impulso vital en el sentido bergsoniano**[24].

Por último, Keck encuentra otra ventaja en su hipótesis de la conveniencia de confrontar *Las dos fuentes* con la antropología: frente a la primera impresión de un libro compuesto por estudios sin relación interna, se nos manifiesta la unidad de los fenómenos morales y religiosos si se los vincula a la noción de humanidad. Podría verse una oposición entre los dos primeros capítulos del libro, más descriptivos, y los otros dos, más normativos. Pero dicha diferencia se solventa si se comprende que el conocimiento de la humanidad sobre sí misma la transforma y forma parte de su evolución. En este sentido, cabe afirmar que **la humanidad, más que una especie estancada, es un proceso en desarrollo**[25]. Aún más, se puede –y se debe- intervenir en dicho proceso para que suponga un progreso continuo. Por tanto, no es imprescindible buscar una esencia del hombre, sino propiciar el movimiento de la humanidad. Se entiende entonces que Bergson termine su libro no con una teoría política siempre válida, sino con unas reflexiones prácticas y unas medidas concretas, buscando su efectividad para aquel tiempo. La antropología se prolonga, pues, en política; la teoría se une a la praxis con el deseo de mejorar la situación presente[26]. Por nuestra parte, queremos matizar este juicio de Keck afirmando que los análisis socio-políticos bergsonianos y las soluciones aportadas conservan buena parte de su vigencia, al menos en algunos puntos. Así, por ejemplo, su apuesta por la necesidad del misticismo y de una vida más simple y unificada, así como su alegato final a favor de una decisión urgente de la humanidad, que le permita no sólo sobrevivir, sino incluso avanzar en el proceso de divinización, como veremos.

---

[24] Ahora bien, aunque deba buscarse la fuente vital detrás de la social, eso no implica que lo social se reduzca a lo vital. Así, el motivo pretendido por Bergson es comprender cuál es el efecto propio del impulso vital en la especie humana, esto es, en sociedades de individuos libres e inteligentes. Por tanto, Bergson aspira a alcanzar, más allá de lo social, el dominio propio de lo humano: "Le retour à la biologie à partir de la sociologie est donc la condition d'un dépassement de la sociologie par l'anthropologie" (F. Keck, *art. cit.*, en *op. cit.*, p. 199).

[25] En efecto, Bergson –hablando del misticismo verdadero- piensa que "si surge un genio místico, arrastrará tras de sí a una humanidad cuyo cuerpo ha crecido inmensamente y cuya alma ha sido transfigurada por él". Ese místico querrá hacer de la humanidad "una especie nueva o, mejor, liberarla de la necesidad de ser una especie: quien dice especie dice estacionamiento colectivo, y la existencia completa es movilidad en la individualidad" (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 396s [p. 332]).

[26] F. Keck, *art. cit.*, en *op. cit.*, pp. 199s.

II. LA FUNCIÓN FABULADORA

Desde la vertiente antropológica que venimos defendiendo, podemos ver la importancia que adquieren las concepciones intelectuales de la humanidad referidas al fenómeno religioso. En efecto, Bergson considera la religión como un producto de la inteligencia y un conjunto de representaciones. Se trata de averiguar cómo piensa la humanidad. En este punto se presenta entonces el mismo problema que cuando se trata la moral: al igual que los hábitos humanos tomados por separado pueden parecer arbitrarios, así también las ideas religiosas analizadas en sí mismas parecen absurdas, como ya hemos visto al principio del segundo capítulo de *Las dos fuentes*. Ahora la confrontación no se establece –como en el primer capítulo- con Durkheim, pensador de la influencia social sobre el individuo, sino con Lévy-Bruhl, estudioso de las mentalidades[27]. Paralelamente, si primero la sociología era sobrepasada por la biología en un sentido muy extenso del término, ahora la etnología va a ser superada por la psicología en un uso extrañamente amplio de la introspección.

Así pues, Bergson confronta su análisis de la religión sobre todo con el de Lévy-Bruhl, porque éste –bastante más que Durkheim- había partido del problema de la aparente irracionalidad de las creencias religiosas, y en especial de las narradas por los misioneros y los viajeros que habían vivido en algunas sociedades primitivas. Apoyándose en esos relatos, Lévy-Bruhl defendía la existencia de una "**mentalidad primitiva**" frente a la mentalidad moderna. Bergson se refiere a esta teoría para criticarla con fuerza, argumentando con ejemplos que algunos signos de esa supuesta mentalidad arcaica aparecen también en nuestro mundo civilizado.

Según Lévy-Bruhl, dicha mentalidad –proclive a la superstición- la poseían en su época las "razas inferiores", pero tiempo atrás habría sido la de toda la humanidad. La inteligencia humana habría evolucionado, de modo que la lógica natural no habría sido siempre la misma; la "mentalidad primitiva" correspondería a una estructura básica distinta, que la nuestra habría sustituido y que sólo se encontraría ahora mismo en los pueblos atrasados. Lévy-Bruhl expone estas ideas en *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922) y *L'Âme primitive* (1927). Pero, en una segunda etapa –desde 1930- modificó en parte sus opiniones gracias a los informes de los antropólogos Malinowski y Evans-Pritchard. Dado que

[27] *Ibíd.*, p. 205. No obstante, también Durkheim aparece citado y criticado en este capítulo.

la crítica bergsoniana se dirige a los libros escritos antes de *Las dos fuentes*, aludiremos ahora sólo a esos argumentos. Para Lévy-Bruhl, la clave para la interpretación del pensamiento primitivo no radica en la razón, sino en la emoción. La fuerte presencia de la emoción otorga a ese pensamiento algunos rasgos destacados: la orientación mística (las imágenes percibidas incorporan sentimientos relacionados con los objetos y aquéllos forman el ingrediente "místico", representable como dioses o espíritus, o de modo impersonal; en todo caso, siempre como un poder invisible); la falta de objetividad (porque el elemento místico de una experiencia prevalecería sobre la percepción real); la participación (los primitivos vincularían las cosas entre sí y con sus auras místicas desde una asociación o identidad virtual); la mentalidad prelógica (la orientación y la participación mística anularían las leyes lógicas, de modo que esa participación impediría la supresión de las contradicciones) y, por último, el sentimiento de comunión profunda con el mundo[28].

Frente a esta mentalidad primitiva, según Lévy-Bruhl, estaría el pensamiento moderno, carente de los obstáculos de la primera. Así, sus rasgos principales son: la orientación natural (la pura percepción, sin aura mística), la objetividad, la capacidad inductiva (cauce de las generalizaciones propias del sentido común y de la ciencia), la actitud lógica (búsqueda de las causas mediatas de los sucesos, frente a su atribución inmediata a las potencias místicas) y la separación y dominio sobre el mundo (el hombre percibe el mundo no humano como algo distinto y controlable, no como algo con lo que entra en comunión). La mentalidad primitiva marca una situación en la que el individuo y sus fines se subordinan por completo a la comunidad y a sus fines. En tal estado, cada uno obtiene casi todas sus ideas mediante los agentes socializadores autorizados de la comunidad, en ceremonias que estimulan sus emociones. Este escenario sólo puede cambiar cuando la persona se percibe cada vez más como alguien con derecho propio y, por tanto, menos subordinada a la comunidad[29].

Sin embargo, según Bergson, defender esta conjetura de una mentalidad primitiva cualitativamente distinta y orientada en forma diametralmente opuesta a la moderna, implica aceptar que los hábitos espirituales adquiridos a lo largo de los siglos se han convertido en hereditarios, modificar la naturaleza y facilitar una nueva mentalidad a la especie. Pero esto resulta muy dudoso. Por el contrario, **el espíritu**

[28] Robin Horton, *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1980, pp. 10-16.

[29] *Ibíd.*, pp. 16-20. *Cf.* también el prólogo de Gregorio Weinberg en Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 10.

funciona igual en los "primitivos" y en los civilizados, pero quizá no se aplica a la misma materia, tal vez porque las necesidades sociales han cambiado mucho[30]. Así pues, mientras que Lévy-Bruhl explicaba la diferencia de representaciones entre los primitivos y los modernos por una divergencia social, de la que deducía un contraste de principio lógico y, por tanto, de mentalidad[31], Bergson rechazaba tal separación. Su crítica a Lévy-Bruhl opera según las mismas premisas que la dirigida contra Durkheim: busca solucionar un problema sociológico no desde arriba, construyendo una psicología colectiva, sino desde abajo, retornando a lo vital. Para Bergson, pues, es preciso un análisis biológico del funcionamiento del espíritu humano. Así, **las diferentes formas de pensar no se deben a formas sociales heterogéneas, sino a distintas necesidades**, a variadas formas por parte del espíritu de utilizar una materia dada naturalmente. Este **razonamiento** puede llamarse **estructural**[32].

Desde estos presupuestos, Bergson introduce la "**función fabuladora**" como un tipo de imaginación, con objeto de analizar el todo de las representaciones religiosas dándoles su racionalidad específica. Resulta verosímil que poemas y fantasías de toda clase hayan surgido por añadidura, gracias a que la mente poseía la facultad imaginativa; pero la religión habría sido la razón de ser de la función fabuladora, en relación con la cual esta función sería efecto y no causa[33]. Una necesidad, tal vez individual y en cualquier caso social, ha debido exigir el inicio de esta actividad. La misma desempeña en el capítulo segundo de *Las dos fuentes* un rol similar al "todo de la obligación" en el capítulo primero. Veremos que esta función existe para crear representaciones imaginarias, espíritus o dioses, con el fin de que la inteligencia no se acobarde ante los peligros que amenazan su acción. Es así el equivalente de un instinto en nuestra especie, pues es el correctivo encontrado por la vida frente a la

[30] H. Bergson, *op. cit.*, p. 127 (pp. 106s).

[31] Según esta teoría, a las sociedades primitivas corresponde una mentalidad afectiva regida por el principio de participación, y a las modernas pertenece una mentalidad racional dirigida por el principio de no contradicción. Cabe afirmar, pues, que el recorrido de Lévy-Bruhl le condujo a derivar una psicología colectiva a partir de la sociología de Durkheim, deduciendo de la pluralidad de formas de sociedad una variedad de mentalidades (F. Keck, *art. cit.*, en *op. cit.*, p. 206).

[32] En efecto, "la observación de los «primitivos» plantea inevitablemente la cuestión de los orígenes psicológicos de la superstición, y (...) la estructura general del espíritu humano –por consiguiente, la observación del hombre actual y civilizado- parecerá que proporciona elementos suficientes para la solución del problema" (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 127s [p. 107]). Más adelante, Bergson concluye, contra Lévy-Bruhl, que "aunque se hable de una mentalidad primitiva, no por ello el problema afecta menos a la psicología del hombre actual"; y contra Durkheim que "aunque se hable de representaciones colectivas, la cuestión también se refiere a la psicología del hombre individual" (*ibíd.*, p. 132 [pp. 110s]).

[33] *Ibíd.*, p. 134 (p. 112).

disolución de la actividad por el intelecto. En ese sentido, la función fabuladora es también un "*instinto virtual*"[34].

Esta actividad inventiva permite retomar la unidad de las concepciones y las prácticas mágicas y religiosas estudiadas por los antropólogos: esas diferentes formas no deben deducirse una de otra según el eje magia – religión – ciencia, que localiza en ellas el progreso de una creciente racionalidad, sino que deben comprenderse como proliferación a partir de una fuente única, cuyo significado puede encontrarse siempre en la historia humana[35]. De hecho, la irracionalidad de las creencias religiosas sólo aparece si uno se sitúa en un punto concreto de la historia sin recuperar la significación global, su relación a la especie humana en su totalidad[36]. En esta misma línea, reflexionando sobre la función general de la religión estática (al final del capítulo segundo), Bergson resuelve la complicación derivada de la multiplicidad de religiones resituando al ser humano en el conjunto de la naturaleza. La dificultad se desvanece "si se considera que la inteligencia sería un obstáculo a la serenidad que se encuentra en todas partes, que el obstáculo debe ser vencido y el equilibrio restablecido"[37]. Desde esta perspectiva, que sería genética y no analítica, "todo lo que la inteligencia aplicada a la vida comportaba con su agitación y rebeldía, junto con todo lo que las religiones aportaron de apaciguamiento, se convierten en algo simple"[38]. Así, "*perturbación y fabulación se compensan y se anulan*"[39].

En esta línea, Bergson aborda el vínculo entre la fabulación y la vida, y se pregunta cómo ha sobrevivido la religión al peligro que provocó su nacimiento, y también por qué subsiste –transformada respecto a sus orígenes- cuando ya la ciencia

[34] *Ibíd.*, p. 136 (p. 114, cursivas del autor). Bergson entiende por este concepto, considerado provisional, "que en el extremo de la otra línea de evolución, en las sociedades de insectos, vemos que el instinto provoca mecánicamente una conducta comparable, en su utilidad, a la que sugieren al hombre, inteligente y libre, esas imágenes casi alucinatorias" (*ibíd.*).

[35] "La inmensa variedad de creencias de las que tenemos noticia es, por tanto, resultado de una larga proliferación. De su carácter absurdo o extraño se puede, sin duda, extraer una cierta orientación hacia la comprensión de lo extraño o absurdo en la evolución de una cierta función del espíritu; pero estos caracteres probablemente están tan acentuados sólo porque su marcha se ha prolongado tanto" (*ibíd.*, pp. 135s [pp. 113s]). *Cf.* F. Keck, *art. cit.*, en *op. cit.*, p. 207.

[36] Según Bergson, disertando más adelante sobre el sentido del politeísmo, "cada dios concreto es contingente, mientras que la totalidad de los dioses o, mejor, el dios en general, es necesario" (*ibíd.*, p. 253 [p. 211]). Sólo ha habido un pluralismo definitivo en la creencia en los espíritus, y el politeísmo propiamente dicho, con su mitología, implica un monoteísmo latente, donde los dioses sólo existen de modo secundario, como representaciones de lo divino (*ibíd.*).

[37] *Ibíd.*, p. 263 (p. 219).

[38] *Ibíd.*, p. 263 (pp. 219s).

[39] *Ibíd.* (cursivas nuestras). Bergson concluye, pues, este capítulo imaginando que "a un dios que todo [se refiere a la enorme proliferación de creencias] lo viera desde lo alto, el conjunto le parecería indivisible, como la confianza de las flores que se abren en primavera" (*ibíd.*).

ofrece otras respuestas. Asegura que hay un impulso vital, es decir, una cierta exigencia de movimiento hacia delante, bajo la necesidad de estabilidad que la vida muestra en la conservación de una especie. De hecho, Bergson defiende el carácter puramente empírico de su teoría del "impulso vital" y de la evolución creadora[40]. Retomando los argumentos de *L'Évolution créatrice*, concibe una imprevisibilidad de formas creadas por la vida, mediante saltos discontinuos o bruscos, a lo largo de la evolución. El impulso vital es inseparable de la duración real, eficaz, que es el atributo fundamental de la vida. La actuación de la misma es misteriosa, en cuanto no se rige ni por el mecanicismo ni por el finalismo. Aplicando estas nociones a la especie humana, nada impediría que su aparición no se haya debido a numerosos saltos en la misma dirección, plasmados en distintos lugares en una especie anterior, y que de ahí hayan surgido formas de humanidad bastante diferentes. Sin embargo, es poco relevante que nuestra especie provenga o no de un único tronco, o que haya uno o varios modelos irreductibles de humanidad; lo importante es que ésta se caracteriza siempre por dos rasgos esenciales: la **inteligencia** y la **sociabilidad**[41].

Por tanto, las sociedades humanas son agrupamientos de seres inteligentes y parcialmente libres. Se diferencian así de las sociedades animales regidas por el puro instinto, en las que el individuo sirve ciegamente al interés de la colectividad. No obstante, Bergson compara de alguna manera ambos tipos de sociedades y afirma que la vida es coordinación y jerarquía de elementos entre los cuales se divide el trabajo: lo social está en el fondo de lo vital. En las sociedades animales complejas –como la colmena y el hormiguero- la naturaleza se preocupa por la sociedad más que por el individuo. Si no sucede lo mismo en el ser humano, se debe a que éste es inteligente y puede actuar con libertad e independencia, desplegando su capacidad de iniciativa. Ahora bien, precisamente en el ejercicio libre de su intelecto, el hombre puede romper en parte la cohesión social. Por eso, para que la sociedad subsista, se necesita un contrapeso a la inteligencia. Éste no puede ser el instinto como tal, pues ha sido sustituido por la razón; es preciso que un instinto virtual o, más bien, el "residuo" instintivo que subsiste alrededor del intelecto, produzca idéntico efecto. Éste suscitará **representaciones "imaginarias" frente a la representación de lo real, que**

[40] *Ibíd.*, pp. 137s (p. 115).

[41] *Ibíd.*, pp. 142-144 (pp. 119-121). La inteligencia y la sociabilidad son los dos vectores en torno a los que se amalgama la religión estática en ese proceso evolutivo (Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 371).

contrarrestarán –mediante la propia inteligencia- el trabajo intelectual. Bergson explica así la **función fabuladora**, más en concreto, su **papel social**[42].

Mediante algún ejemplo ilustrativo, Bergson expone el alcance de estas fabulaciones, aberraciones místico-religiosas o percepciones ficticias y alucinatorias (no en el sentido psicopatológico): "una experiencia sistemáticamente falsa, surgida ante la inteligencia, podrá detenerla en el momento en que fuera demasiado lejos en las consecuencias que saca de la experiencia verdadera"[43]. Aunque el intelecto se oponga al instinto, ambos coinciden en una cierta función negativa: seleccionar sólo aquellos elementos útiles para el desarrollo de la acción. El intelecto, pues, por ser una potencia simbólica, deja vacíos peligrosos en la vida individual y social. Con su capacidad abstractiva y selectiva, es una facultad de disolución de lo real, que borra todo lo patológico –lo accidental y aleatorio- en favor de la pretendida acción normal[44]. Por tanto, desde esta perspectiva, la religión es "*una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia*"[45].

Para comprender la repercusión de esta capacidad disolvente, Bergson analiza las sociedades primitivas, que –a diferencia de las modernas- se rigen sólo por costumbres y carecen de leyes. En esos pueblos todo lo usual es por fuerza obligatorio, porque la solidaridad social se extiende por la aceptación generalizada de los hábitos. Resulta entonces que todo lo que la sociedad demanda a los individuos deberá adquirir un carácter religioso. Así, la cuestión de las relaciones entre la moral y la religión se simplifica mucho al estudiar las sociedades rudimentarias: "En sus orígenes, la costumbre es toda la moral, y como la religión prohíbe alejarse de ella, *la moral es coextensiva a la religión*"[46]. Desde este enfoque, la religión primitiva es una precaución contra el peligro de que cada uno piense sólo en sí mismo. Por tanto, **es una reacción defensiva de la naturaleza contra la inteligencia**[47]**.**

Por otro lado, esta profunda solidaridad entre los miembros de las sociedades primitivas implica que todos deben sentirse partícipes, en cierto modo, de los fallos

[42] H. Bergson, *op. cit.*, p. 148 (p. 124).

[43] *Ibíd.*, p. 135 (p. 113). En tales condiciones, no resulta extraño que la inteligencia, desde el principio, "haya sido invadida por la superstición, que un ser esencialmente inteligente sea por naturaleza supersticioso, y que no haya más seres supersticiosos que los seres inteligentes" (*ibíd.*).

[44] A. Philonenko, *op. cit.*, pp. 370s.

[45] H. Bergson, *op. cit.*, p. 152 (p. 127, cursivas del autor).

[46] *Ibíd.*, p. 153 (p. 128, cursivas nuestras). Por tanto, no es aceptable afirmar que las religiones primitivas son inmorales o indiferentes a la moral, pues eso significaría juzgarlas con unos criterios inadecuados: "en vano se nos objetará que las prohibiciones religiosas no siempre se han referido a lo que nos parece hoy inmoral o antisocial" (*ibíd.*).

[47] *Ibíd.*, pp. 153s (p. 128).

individuales, al menos en los casos graves: por así decir, el mal moral surte el efecto de un mal físico que se extendiera poco a poco y contaminara a todo el grupo. Desde esta lógica, si surge una potencia vengadora, castigará a la sociedad en su conjunto, no sólo a la persona responsable de una falta concreta. Pero conforme la religión ha ido evolucionando, se han desarrollado los mitos y, a la vez, una conciencia más clara de la responsabilidad individual (típica de nuestro pensamiento moderno)[48].

Respecto a ese poder vengador, sólo con el transcurso del tiempo se ha ido encarnando en una divinidad, en una fuerza personal. Así, las prohibiciones protectoras de un orden social concreto se encuentran meramente promulgadas tal cuales; son ya más que simples fórmulas: son resistencias, presiones o empujes; pero el dios que prohíbe y que estaba oculto detrás de ellas sólo aparecerá más tarde, a medida que se ejercita a fondo la función fabuladora. Por eso, entre los no civilizados aparecen los *tabúes*, prohibiciones que son resistencias en parte físicas y en parte morales a ciertos actos individuales[49].

Ahora bien, haría falta saber si la humanidad prehistórica concibió el tabú de la misma forma que los pueblos "primitivos" contemporáneos. Al respecto, Bergson no admite una transmisión hereditaria de los hábitos adquiridos; de hecho, si se hubiera producido, sería imposible acceder al alma primitiva, pues nuestra naturaleza moral se distinguiría radicalmente de la de nuestros más lejanos antepasados. En este sentido, la enorme transformación realizada por la civilización en el ser humano se ha producido mediante el acopio en el medio social de hábitos y conocimientos que la sociedad difunde en el individuo en cada nueva generación. Si eliminamos todo lo derivado de una permanente educación, hallaremos en el fondo de nosotros mismos la humanidad primitiva, o poco menos[50]. No es probable, pues, que los "primitivos" actuales reflejen la imagen de la humanidad más antigua, porque la naturaleza también está revestida en ellos de una capa de hábitos que el medio social ha conservado y depositado en cada persona. Ahora bien, hay motivos para suponer que

[48] Ahora bien, Bergson recuerda que los mitos no distinguen tajantemente entre el orden físico y el orden moral o social. En nuestro lenguaje ha permanecido la huella de esta confusión, pues la regla en el sentido de constancia –costumbres- y la regla entendida como imperativo –moral- se expresan casi de forma idéntica (*ibíd.*, pp. 154s [p. 129]).

[49] El objeto considerado '*tabú*' será llamado a la vez "sagrado" y "peligroso" cuando se precise ambas nociones y se aclare la distinción entre una fuerza física repulsiva y una inhibición moral; hasta entonces, el tabú posee ambas propiedades fundidas en una sola (*ibíd.*, p. 157 [p. 131]). Todas estas interdicciones, relacionadas con el fenómeno del tabú, se plasman en potencias y personalidades fragmentarias (A. Philonenko, *op. cit.*, pp. 371s).

[50] H. Bergson, *op. cit.*, p. 158 (p. 132).

dicha capa es más débil en el hombre primitivo contemporáneo que en el civilizado, dejando que la naturaleza se transparente más. Así pues, los cambios operados en las sociedades arcaicas han sido más bien superficiales, mientras que los verificados en la humanidad civilizada han sido profundos.

Considerando lo dicho, si la noción de tabú apareció tal cual en una humanidad recién salida de la naturaleza, no se aplicaba a los mismos objetos –ni quizá a tantos- como resultó más tarde. Al principio, cada tabú debió ser una prohibición interesante a la sociedad por un motivo concreto; era irracional desde la perspectiva individual (pues detenía actos inteligentes), pero racional en tanto que útil al colectivo y a la especie (así, por ejemplo, las reglas de las relaciones sexuales). Sin embargo, dado que no se dirigía a la inteligencia individual e incluso la contrariaba, ésta asumió la idea de tabú y la extendió arbitrariamente, sin fundamento, mediante asociaciones de conceptos accidentales, sobrepasando la intención original de la naturaleza. Así pues, sabiendo que la inteligencia de los "primitivos" no difiere en esencia de la nuestra, y tiende a convertir lo dinámico en estático, cabe suponer que, bajo su influjo, las prohibiciones se han ubicado en los objetos a los que se referían. Ahora bien, en las sociedades estancadas esta instalación se ha completado de modo definitivo, más a fondo que en las sociedades dinámicas, donde la inteligencia ha terminado descubriendo a una persona tras los tabúes[51].

Por otra parte, una vez analizada la primera función de la religión –conservar la sociedad, aportando seguridad ante la desorganización-, Bergson se centra en la segunda: **ofrecer seguridad contra la depresión**. En efecto, el hombre –a diferencia de los animales- percibe por experiencia y por su capacidad inductiva que todo ser viviente termina muriendo. Por lógica, se convence de que él mismo también morirá. Así, la naturaleza, al conferirle inteligencia, lo ha conducido por fuerza –le guste o no- a dicha certeza. Sin embargo, esta convicción se interpone en el movimiento de la naturaleza, pues si el impulso vital aleja a todos los demás seres vivos de la representación de la muerte, este pensamiento debe recortar en el hombre ese mismo impulso. Por eso, en un primer momento, **la idea de la muerte es deprimente**, y lo sería más todavía si el ser humano conociera la fecha de su desenlace final. Pero, frente a esta noción, la humanidad ha opuesto la imagen de una continuación de la

[51] *Ibíd.*, pp. 159s (pp. 133s).

vida después de la muerte[52]. Con ello se restablece el orden y la naturaleza recupera su equilibrio. Así pues, "*considerada desde este segundo punto de vista, la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte*"[53]. Respecto a esta concepción, Philonenko comenta que, después de Feuerbach, Bergson sitúa en el fundamento de la religión estática el **postulado de la inmortalidad del alma**, pero no en estricta correlación –como pensaba dicho filósofo alemán- con el supuesto de la existencia divina[54].

Según Bergson, la sociedad está tan interesada en esta reacción defensiva de la naturaleza como cada individuo, sobre todo porque ella necesita estabilidad y duración. De hecho, si no hubiera una continuidad de las personas, las sociedades originarias y la misma autoridad de esos individuos se tambalearían. Por eso, resultaría importante asegurar de algún modo la presencia de los muertos en el mundo de los vivos[55]. En esa línea hipotética, surgiría más tarde el **culto a los antepasados**, y entonces los muertos se aproximarían a los dioses. Ahora bien, para ello sería necesaria la misma existencia de los dioses, al menos en preparación; que hubiera un culto, que el espíritu se hubiera orientado sin ambages hacia la **mitología**.

Disertando sobre cómo llegó la sociedad a concebir dicha supervivencia del espíritu, Bergson admite la identidad originaria del pensamiento mítico (entendido como un conjunto de imágenes muy elaboradas) y vislumbra esta representación mítica del alma en la separación entre el cuerpo visual y el táctil. En efecto, un hombre primitivo se inclina sobre un estanque y percibe su cuerpo tal como lo vemos, desprendido del cuerpo que tocamos. Mediante ese ejemplo, Bergson indica que un intelecto poco cuidadoso equipara la imagen visual y la táctil, les concede la misma realidad y las considera relativamente independientes entre sí. No hay nada en el cuerpo visual que induzca a creer en su subsistencia tras la muerte; pero si se acepta por principio que algo debe permanecer, será, sin duda, este cuerpo, pues el que tocamos queda inmóvil y se corrompe pronto, mientras que la película visible ha podido refugiarse en algún lugar y continuar viva. Por tanto, la idea de que el hombre sobrevive como sombra o fantasma es totalmente natural, y ha debido preceder, en

[52] *Ibíd.*, pp. 161-163 (pp. 135s). Ahora bien, esta imagen sólo es alucinatoria en la forma adoptada por los primitivos, pues Bergson defiende la supervivencia personal desde su filosofía.

[53] *Ibíd.*, p. 164 (p. 137, cursivas del autor).

[54] A. Philonenko, *op. cit.*, p. 372.

[55] Al principio, "la inteligencia se representa a los muertos como mezclados, sin más, con los vivos, en una sociedad en la que pueden todavía hacer tanto bien como mal" (H. Bergson, *ibíd.*).

opinión de Bergson, a la noción más refinada de **un principio que animaría al cuerpo como un soplo**. Éste, a su vez, se ha espiritualizado paulatinamente al convertirse en **alma** ('*anima*' o '*animus*')[56].

Desde este punto, Bergson pasa a la idea de '***mana***', y ve en ella una tercera forma de la naturaleza para defenderse de los peligros que la acechan. Se trata de "una fuerza difundida en la totalidad de la naturaleza y que se distribuye entre los objetos y seres individuales"[57]. Cada pueblo primitivo le da su propio nombre ('*mana*','*wakan*' y '*orenda*', entre otros), pero el concepto es el mismo. Bergson presenta someramente las dos teorías al respecto. Para algunos, entre ellos Durkheim, el *mana* sería un principio universal de vida y constituiría, por así decir, la sustancia de las almas[58]. Para otros, sería más bien una potencia añadida que el alma, como cualquier otra cosa, podría captar, pero que no le pertenecería por esencia. Durkheim postula que el *mana* aporta el principio totémico en cuya comunión participan los miembros del clan; por su parte, el alma sería una individualización directa del '*totem*' y participaría del *mana* por la intervención de este intermediario[59].

Por su parte, Bergson se abstiene de elegir entre las diversas explicaciones referidas. Confiesa que, en general, no le resulta fácil considerar como primitiva –en el sentido de natural- una representación que ni siquiera formaríamos hoy en día de modo natural. Cree que lo que fue primitivo sigue siéndolo, aunque se necesite un esfuerzo de profundización interna para redescubrirlo. En cualquier caso, admite que

[56] *Ibíd.*, pp. 165-167 (pp. 138s).
[57] *Ibíd.*, pp. 167s (p. 140).
[58] *Ibíd.*, p. 168 (p. 140). Durkheim destaca la gran importancia de la noción de *mana*, e incluso su vertiente laica, interesante para la historia del pensamiento científico: es la primera forma de la noción de fuerza, que la filosofía y las ciencias han adoptado después. En efecto, el '*wakan*' de los Siux juega en el mundo el mismo papel que las fuerzas mediante las que la ciencia explica los fenómenos naturales. Su esencia es compuesta (no es una energía puramente física), lo que permite su uso como un principio de explicación universal. De él procede toda vida y es la causa de todos los movimientos del universo. De igual modo, el '*orenda*' de los Iroqueses es la causa eficiente de todos los fenómenos y actividades que se manifiestan en torno al hombre. Por su parte, el '*mana*' de los Melanesios goza de idéntica eficacia: gracias a él se tiene éxito en la caza o en la guerra, se consigue la prosperidad agrícola y ganadera, etc. Igualmente, gracias al principio totémico se mantiene la vida de los miembros del clan, como la de los animales o plantas de la especie totémica, y la de todo lo atribuido al tótem y que participa en su naturaleza (Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal Editor, Madrid, 1982, pp. 191s).
[59] Según Durkheim, el tótem es el alma del individuo, pero exteriorizada e investida de poderes superiores a los que se supone que posee dentro del cuerpo. Tal desdoblamiento se debe a una necesidad psicológica, pues refleja la naturaleza doble del alma: en un sentido, el alma es de cada uno y expresa su personalidad; pero, además, está fuera de nosotros, al ser la prolongación en nosotros de una fuerza religiosa exterior. No podemos confundirnos del todo con ella, dado que le atribuimos una dignidad superior a nuestra individualidad empírica. Así, su función es controlar y ayudar al alma individual (*ibíd.*, pp. 261s). Las almas, pues, son la forma que adoptan al individualizarse en los cuerpos concretos las fuerzas impersonales encontradas en la base del totemismo (*ibíd.*, p. 275).

la idea de una provisión de fuerza de donde obtendrían la suya los seres vivos, e incluso muchos objetos inanimados, es una de las primeras que el espíritu encuentra cuando sigue una tendencia natural. Por tanto, el hombre aparece dotado de lo que posteriormente se llamará un alma. Ésta logra sobrevivir al cuerpo. Así se llega a la **concepción primitiva de la supervivencia**[60].

Ahora bien, a la idea de alma se une la de **espíritu**, derivada de otra tendencia natural, y entonces su influencia se agranda. Entre ambas nociones se realizan intercambios. Los espíritus supuestamente presentes por doquier en la naturaleza no se asemejarían tanto a la forma humana si no nos figuráramos ya así las almas. A su vez, las almas separadas de los cuerpos no influirían sobre los fenómenos naturales si no fueran del mismo género que los espíritus, y con posibilidad de situarse entre ellos. Los muertos se convierten, pues, en personajes imprescindibles. Pueden dañar o ayudar a los vivos, pues poseen, en cierto grado, las fuerzas de la naturaleza. Por tanto, conviene evitar realizar lo que les molesta y esforzarse en ganar su confianza. Siguiendo esta senda, la inteligencia puede caer en cualquier absurdo, pues la función fabuladora incrementará su labor impulsada por el temor y la necesidad[61]. En el fondo, los auténticos primitivos eran más sensatos que los actuales, si se limitaban a la tendencia natural –con su carga de irracionalidad- y a sus efectos inmediatos. Sin duda, siempre se han realizado cambios –ya sean profundos o superficiales- en los grupos humanos. Algunas sociedades han progresado cualitativamente, las que debido a ciertas condiciones negativas se han visto obligadas a luchar para vivir y han realizado este esfuerzo "para seguir a un iniciador, un inventor, un hombre superior"[62]. En cambio, otras sociedades han permanecido en un nivel bastante bajo, y en ellas se ha producido, no una intensificación o progreso cualitativo, sino una multiplicación o exageración de lo existente desde el inicio[63]. Se aprecia, pues, cómo Bergson retoma aquí la distinción entre sociedades abiertas y cerradas, aplicándola a las diferentes vivencias y comprensiones posibles del hecho religioso originario.

---

[60] Desde el punto de vista racional, "nada dice que un poder como el *mana* deba durar más tiempo que el objeto que lo contiene. Pero si se ha empezado dando por supuesto el principio de que la sombra del cuerpo permanece, nada impedirá dejar ahí el principio que imprimía al cuerpo la fuerza de actuar. Obtendremos así una sombra activa, eficaz, capaz de influir sobre los acontecimientos humanos" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 169 [p. 141]).

[61] Bergson se muestra muy crítico en este sentido: "Puerilidades, monstruosidades, la lista de prácticas inventadas aquí por la estupidez humana es interminable. Si sólo viéramos estas cosas, nos sentiríamos inclinados a tomarle asco a la humanidad" (*ibíd.*, p. 170 [p. 142]).

[62] *Ibíd.*, p. 171 (p. 142).

[63] "Por el doble efecto de la repetición y la exageración, lo irracional se convierte en lo absurdo y lo extraño en lo monstruoso" (*ibíd.*, p. 171 [p. 143]).

Así pues, recapitulando lo expuesto, resulta que, para afrontar la idea deprimente de la muerte e impulsar la vida, surgieron las creencias primitivas en la supervivencia del alma. Ahora bien, la muerte no es el único accidente al que el hombre se encuentra expuesto: hay muchos más riesgos e imprevistos posibles. A diferencia del animal, el ser humano no está seguro de que nada se interponga entre el fin buscado y el acto realizado con tal motivo. Pero la inteligencia se caracteriza por adoptar medios con vistas a un fin lejano e iniciar algo que quizá no se siente enteramente capaz de consumar. Queda, pues, un amplio margen para el imprevisto y lo indeterminado. Por tanto, por un lado, la inteligencia debe atenerse, en realidad, a una acción mecánica muy limitada sobre una materia que conoce muy poco; por otro, el empuje vital no acepta esperas ni trabas y sólo contempla el término de la acción. La inteligencia también conoce esta anticipación. Surge entonces la representación de potencias favorables que se superpondrían o suplirían a las causas naturales y que extenderían la tarea naturalmente iniciada en acciones pretendidas por ellas, conforme a los deseos humanos. Se introduce así una garantía extramecánica de éxito.

Sin embargo, el intelecto no sólo imagina fuerzas propicias, interesadas en el logro de nuestros objetivos, sino también potencias antagónicas, a las que se atribuye nuestro fracaso. Esta última creencia es muy útil en la práctica, pues estimula indirectamente nuestra actividad y nos pone en actitud vigilante[64]. Por tanto, el impulso vital es optimista y todas las representaciones religiosas derivadas directamente de él podrían definirse de igual forma: "*son reacciones defensivas de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de un margen desalentador de cosas imprevisibles, interpuesto entre la iniciativa tomada y el efecto deseado*"[65]. La tercera función esencial de la religión es, en definitiva, **aportar seguridad contra la imprevisibilidad de la vida**. En este sentido, aunque el ser humano actúe por medios racionales, según la sucesión mecánica de causas y efectos, sin embargo, también suele remitirse a una energía extramecánica, porque encuentra en esta segunda causalidad un aliento y un acicate, una mayor confianza en sí mismo.

En relación con esto, Bergson retoma las ideas de Lévy-Bruhl sobre la "mentalidad primitiva", criticándolas y precisando así su propio pensamiento. Señala, en efecto, que la apelación por parte de un hombre primitivo a una "**causa mística**"

[64] *Ibíd.*, pp. 173-175 (pp. 144-146). Bergson precisa que la imagen de una fuerza opuesta es posterior a la de la potencia amiga; esta última es natural, mientras que la primera procede de ella como una consecuencia inmediata y quizá ha proliferado, sobre todo, en las sociedades estancadas.

[65] *Ibíd.*, p. 175 (p. 146, cursivas del autor).

para explicar la muerte, la enfermedad u otro accidente, no implica su olvido o rechazo de la acción de las causas secundarias (las mecánicas). En realidad, lo que el primitivo explica mediante una causa "sobrenatural" no es el efecto físico, sino su *significación humana*, su importancia para una persona concreta. No hay en ello nada de ilógico, ni, por tanto, de "prelógico", ni siquiera nada que apunte a una cerrazón ante la experiencia. Sucede más bien que si un efecto adquiere una gran significación humana, tiende a pensarse que la causa merece al menos un significado igual y del mismo orden: es una *intención*. Aunque la educación científica de la mente elimina el hábito de razonar así, este modo es el natural, persiste en el hombre civilizado y se manifiesta siempre que no se interpone una fuerza contraria[66]. Así pues, Bergson defiende la **similitud entre la mentalidad de los civilizados y de los primitivos en hechos notables** como son la muerte, la enfermedad o el accidente grave. En este sentido, tiene razón cuando señala que ya no se habla tanto de los brujos o espíritus influyentes, pero sí de la "mala suerte", con lo que ambas mentalidades no difieren entre sí esencialmente[67]. Por eso, no se debería hablar de las mentes primitivas como si fueran espíritus distintos de los nuestros; más bien sucede que ignoran lo que hemos aprendido. A veces, además, a la ignorancia se añade una repugnancia al esfuerzo[68].

Recapitulando su argumentación, Bergson considera que la creencia significa esencialmente **confianza**. Por tanto, **el primer origen de la religión no es el temor, sino una seguridad contra el temor**. Además, el objeto inicial de la creencia no tiene que ser una persona, pues basta un antropomorfismo parcial. Bergson alude a una antigua teoría –la de Epicuro y Lucrecio- que situaba el nacimiento de la religión en el temor inspirado por los fenómenos naturales catastróficos: "*Primus in orbe deos fecit timor*", según el verso de Petronio. Bergson reconoce que no se puede rechazar por completo esta tesis, pues la emoción del hombre ante la naturaleza guarda seguramente alguna relación con el origen de las religiones. Pero insiste en que la religión no es tanto temor como una reacción contra el mismo, y **tampoco es de**

[66] *Ibíd.*, pp. 181s (pp. 151s). Bergson cita un ejemplo válido de nuestro mundo civilizado a favor de su teoría: el jugador que apuesta por un número de la ruleta, atribuirá el éxito o el fracaso a la suerte o la desgracia, esto es, a una intención favorable o desfavorable.

[67] *Ibíd.*, p. 183 (p. 153). En relación con esto, Bergson discrepa con Lévy-Bruhl respecto a su visión de que los primitivos no aceptan nada fortuito. En realidad, argumenta Bergson, el azar es el mecanismo, pero comportándose como si tuviera una intención, una significación humana. El azar es, pues, una intención que se ha vaciado de su contenido (*ibíd.*, pp. 183-186 [pp. 153-155]).

[68] *Ibíd.*, pp. 188s (p. 158).

modo inmediato creencia en los dioses[69]. Por su parte, Durkheim ya había criticado anteriormente la fórmula expresada en el verso de Petronio, alegando que no está en absoluto justificada por los hechos[70].

En realidad, el papel del temor en la génesis del fenómeno religioso ha sido un tema abordado por varios filósofos a lo largo de la historia. Según Hume, la creencia religiosa sería una exteriorización del sentido del temor que tanto el individuo como la colectividad experimentan ante todo lo que les sobrepasa. Así pues, según este modelo de *interpretación*, Dios sería una creación de los miedos humanos ante los fenómenos naturales que le superan. Además, hay también algunos *datos históricos* que atestiguan la existencia de formas religiosas "para las que la *fuga Dei* y el cacodemonismo no son otra cosa que la consecuencia aparente de actitudes interiores en las que el terror a lo sagrado adquiere decididamente la preeminencia"[71].

Ahora bien, según Adriano Alessi, no debemos absolutizar las desviaciones que aparecen en la historia, ni considerarlas como la medida máxima de la esencia del fenómeno religioso. Las interpretaciones reduccionistas –como la de Hume y la corriente epicúrea- desconocen el carácter irreductible del hecho religioso; a pesar de que haya elementos conectados con la mente humana, este hecho no se puede interpretar en su totalidad desde el miedo y el temor. Estas perspectivas confunden la ocasión con la causa, el efecto con el principio causal, y así toman como causa de la idea de Dios lo que una circunstancia propicia para su surgimiento; imaginan como móvil de la experiencia religiosa efectos concomitantes: el miedo que el individuo siente ante el poder superior. Por otro lado, en lo referente a los hechos históricos citados, nada impide que sean manifestaciones desviadas, crispadas, de sentimientos

[69] *Ibíd.*, pp. 191s (pp. 159s). En realidad, es posible creer en "entidades de las que decimos que participan en la personalidad sin ser aún personas". Los dioses mitológicos podrán surgir de ellas mediante un enriquecimiento. Pero también se extraería de ellas, empobreciéndolas, esa potencia impersonal que los primitivos sitúan en el fondo de todo (*ibíd.*, p. 192 [p. 160]).

[70] "El primitivo no ha visto en sus dioses seres extraños, enemigos, seres profunda y necesariamente dañinos, cuyos favores estaba obligado a conseguir a cualquier precio, sino que, por el contrario, ve en ellos más bien amigos, familiares, protectores naturales (...). En definitiva, lo que está en las raíces del totemismo son sentimientos de alegre confianza más que de terror y opresión" (E. Durkheim, *op. cit.*, p. 210).

[71] Adriano Alessi, *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, p. 297. Alessi añade que los ritos apotropaicos (aquellos que permiten protegerse contra los malos espíritus y los peligros cotidianos), con los que la comunidad intenta ganarse a la divinidad, "se presentan especialmente en las formas sagradas primitivas, entretejidas de sentimientos de ansia obsesiva en relación con el poder divino" (*ibíd.*).

vividos de manera frenética. En consecuencia, sería incorrecto elevar a paradigma lo que pertenece al plano fenoménico y resulta ser, de hecho, desviado y deforme[72].

Dejando aparte estas deformidades, sigue siendo cierto que el encuentro con lo divino condiciona reacciones marcadas por actitudes claras de **temor reverencial**. En este contexto, Schleiermacher alude al temor santo y Rudolf Otto habla de un temblor ante lo indecible, de un sentido del '*mysterium tremendum*' y de lo arcano que produce escalofríos[73]. Además, según J. Wach, no existe religión auténtica sin ese temor santo; en la misma línea, según F. Heiler, el respeto religioso constituye el sustrato de toda experiencia sagrada[74].

Sin embargo, siguiendo a R. Otto y otros autores, es preciso resaltar que el **misterio** no sólo es **tremendo**, sino también **fascinante**. En este sentido, las dimensiones del temor y del amor marcan el encuentro con lo numinoso. Por eso, cuando el hombre se siente en presencia de lo divino experimenta en su ser más profundo un escalofrío peculiar, caracterizado, a la vez, por el temor reverencial y el amor fascinado. Se trata de una amplia gama de *emociones originales* que llenan el corazón humano. Así, por un lado, el sentimiento de la propia limitación, la percepción de la falta de valores, de la culpa y de la indignidad, provocan un movimiento espontáneo de miedo o temor, e incluso a veces de angustia en relación con el Dios vivo y santo. Pero, por otro lado, junto al temor reverencial aparece mezclada la fascinación por la grandeza y la santidad de lo numinoso. La fascinación está ligada a la **atracción amorosa;** a ésta siguen la confianza, la confidencia, la esperanza y el mismo amor, inseparable de la alegría del corazón (la cual puede

[72] *Ibíd.*

[73] Según R. Otto, de este sentimiento de *pavor religioso* ('*die religiose Scheu*') y de sus primeras manifestaciones en el ánimo de los primitivos ha salido toda la evolución histórica de la religión. Ahora bien, este *estremecimiento* o *temblor* ('*Schaudern*') no es un temor ordinario, sino ya un primer sobresalto y barrunto de lo misterioso, aunque sea bajo su forma más tosca de inquietante y siniestro. Ninguna clase de miedo *natural* puede convertirse, por mero incremento, en pavor numinoso. En realidad, el escalofrío de miedo es algo *sobrenatural*. Este pavor no se diferencia del natural tan sólo por su intensidad, sino también cualitativamente (Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1985 [1ª reimp. de 1ª ed.], pp. 25-27).

[74] A. Alessi, *op. cit.*, pp. 297-299. En efecto, el sentido de reverencia se manifiesta desde las formas sagradas arcaicas hasta las más evolucionadas. Así, también donde la creencia en los demonios se ha ido purificando con la aceptación de dioses personales, éstos continúan conservando algo de espectral y terrorífico. Este aspecto no desaparece en las religiones posteriores más desarrolladas, pues ese temor de Dios está presente –de distintas formas y con variados matices- en el judaísmo, en el cristianismo y en el islamismo; pero también se encuentra una actitud análoga de veneración profunda ante el cielo o lo absoluto en el taoísmo, en el hinduismo y en el budismo.

manifestarse incluso en medio de las tribulaciones)[75]. Este componente emocional se revela en el *perfil eminentemente dialógico de la fe religiosa*: la experiencia creyente no es una búsqueda teórica del absoluto ni una elaboración racional *sobre* lo divino, sino un encuentro con el mismo, un coloquio amoroso *con* lo sagrado, *con* el Misterio. Por eso la oración, la alabanza, la acción de gracias o la expiación son expresiones significativas concretas de los sentimientos que animan el diálogo con lo numinoso[76].

Por otro lado, retornando al hilo argumental de *Las dos fuentes*, notamos la insistencia de Bergson en que los pueblos no-civilizados están tan lejos de sus orígenes como los civilizados, pero han inventado menos. En vez de transformar radicalmente, han deformado, cayendo en la exageración y en la caricatura de algunas aplicaciones. En cualquier caso, bien se trate de una transformación o de una deformación, la forma original subsiste, aunque sea recubierta por lo adquirido[77]. Así pues, lo primitivo es natural, original y, por tanto, no es prelógico ni ilógico, frente a la conocida identificación lévy-bruhliana entre natural u original y prelógico. Como señala Brigitte Sitbon-Peillon, la comprensión bergsoniana *de* los primitivos que nos envía a *lo* primitivo se realiza en un sentido retroactivo, en una reflexión sobre lo originario. Esta manera de pensar la religión estática aleja definitivamente a Bergson de las visiones intelectualistas de la misma y de sus prácticas, tales como la superstición, la magia o el totemismo[78].

En particular, la interpretación bergsoniana de la **magia** no coincide con la de la de Henri Hubert y Marcel Mauss, ni con la de Durkheim, que la hacían nacer de la religión. Estos tres autores se sitúan en la línea sociologista, caracterizada por tipificar

[75] *Ibíd.*, pp. 328s. Alessi cita la conocida exclamación de san Agustín, "nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti", pues refleja de un modo ejemplar el estado anímico del creyente: "su modo interior de sentir marcado por una misteriosa mezcla de inquietud y deseo, de intranquilidad y anhelo" (*ibíd.*, p. 329). La primera parte de la frase expresa la continua separación entre lo divino y lo humano, y la segunda es signo de una esperanza, que es el germen de la felicidad.

[76] Ahora bien, como precisa Alessi, la emotividad no es la única raíz de la experiencia de lo sagrado, pues el ser humano no sólo puede sentir, sino también conocer y desear. Conoce de modo cierto e intuitivo que se encuentra ante una realidad indudable, que siente como terrible y fascinante porque la intuye, emotiva y racionalmente, como suprema y absoluta. La opción creyente presupone, por tanto, la percepción –cognoscitiva y emocional- de la presencia de lo sacro. Desde esta perspectiva, la función de la voluntad es esencialmente posterior a la de la toma de conciencia. El hombre se siente así moralmente obligado a dar una respuesta decisiva y libre –sea la que sea- ante lo sagrado. Responde, pues, con todo su yo, con todo su mundo interior (*ibíd.*, pp. 329s).

[77] En efecto, no nacemos completamente diferentes de lo que fueron nuestros antepasados. Lo natural es hoy lo que ha sido siempre (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 201-203 [pp. 168s]).

[78] Brigitte Sitbon-Peillon, "Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie", en *Annales bergsoniennes I*, *op. cit.*, p. 179.

las realidades de la magia como entes sociales explicables desde la dinámica interna de los distintos grupos[79]. En concreto, Durkheim rechaza la teoría de James George Frazer, que consideraba la magia como origen de la religión[80]. Ésta no es una forma derivada de aquélla, sino justo lo contrario[81]. Durkheim asume y corrobora las opiniones de Hubert y Mauss, para los que la magia se diferencia mucho de una habilidad tosca basada en una ciencia frustrada[82]. Sin embargo, para Bergson, en primer lugar, la magia vendría más bien a llenar una esperanza: la de satisfacer un deseo de actuar sobre algo, sea lo que sea, aunque resulte inalcanzable[83]. En segundo lugar, la magia implica la idea de que "las cosas están cargadas o se dejan cargar de lo que llamaríamos un fluido humano"[84]. Debemos remitirnos al primer punto para comparar entre sí la magia y la ciencia, y al segundo para relacionar la magia con la religión. Según Bergson, si nos atenemos a la psicología, reconstruyendo mediante un esfuerzo introspectivo la reacción natural del hombre a su percepción de las cosas, resulta que **la magia y la religión se sostienen mutuamente**, y que nada hay de común entre la magia y la ciencia[85].

En efecto, en su búsqueda de los orígenes psicológicos de la magia, nuestro autor asevera que no sólo necesitamos carecer de temores, sino que desearíamos además tener algo que esperar. Nos imaginamos la posibilidad de influir sobre los acontecimientos. Por eso, como hemos visto, la presión del instinto ha provocado el

---

[79] Así aparece en Domingo Salado Martínez, *Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia – religión*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1980, p. 69.

[80] Frazer representa una concepción "psicológico-intelectualista" de la magia, según la cual ésta es una actitud emparentada con la ciencia y frontalmente opuesta a la religión. Desde esta perspectiva, magia y ciencia implicarían un mundo regido por leyes, mientras la religión supondría un mundo sometido al capricho de los espíritus. Ciencia y magia serían, pues, actitudes psicológicamente idénticas, aunque la primera verdadera y la segunda falsa. La magia sería, por tanto, una pseudociencia fundada en la falsa utilización de los principios de semejanza y de contacto o contagio. Además, la magia sería anterior a la religión, porque constituye un hecho psicológicamente más simple que la idea de seres personales empleada por la religión. Según este autor, los pueblos más primitivos –algunas tribus australianas- carecerían de religión y sólo practicarían ritos mágicos (*cf.* James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1995 [8ª reimp. de la 2ª ed. en español], pp. 74-76 y 81-87).

[81] Para Durkheim, "los preceptos en los que se basa el arte del mago se han constituido bajo la influencia de ideas religiosas y sólo por extensión de tipo secundario se han aplicado a relaciones puramente laicas" (É. Durkheim, *op. cit.*, p. 336).

[82] Por detrás de los mecanismos, en apariencia exclusivamente profanos, que el mago emplea, hay un fondo de concepciones religiosas, "todo un mundo de fuerzas cuya ideación la ha tomado la magia de la religión"; en definitiva, la magia procede de la religión, y no al revés (*ibíd.*, p. 337).

[83] H. Bergson, *op. cit.*, p. 213 (p. 178). Además, el cuerpo es en la magia el lugar mismo del primitivo, del deseo: "Hay una lógica del cuerpo, prolongación del deseo, que se ejerce mucho antes de que la inteligencia le haya encontrado una forma conceptual" (*ibíd.*, p. 209 [p. 175]).

[84] *Ibíd.*, p. 213 (p. 178).

[85] *Ibíd.*, p. 205 (p. 171).

surgimiento –en la misma inteligencia- de esta forma de imaginación que es la función fabuladora. Ésta permite fabricar, con las personalidades básicas perfiladas primitivamente, dioses cada vez más elevados, o cada vez más bajos (los simples espíritus), o incluso fuerzas no puramente mecánicas y que se pliegan a nuestra voluntad. Las dos primeras direcciones se refieren a la religión, y la última a la magia. Contra la opinión de Hubert y Mauss, según la cual la creencia en la magia deriva de la idea de '*mana*', Bergson considera que el hombre se ha representado el mundo desde esa idea u otras similares precisamente porque ya creía en la magia y la practicaba. El primitivo no tardó en utilizar la magia, por la sencilla razón de que comprendió pronto el límite de su influjo normal sobre el mundo exterior y no se resignó a estancarse en él. De esa forma, imaginó que la materia estaría de alguna manera capacitada para recibir mandatos por parte humana y ejecutarlos. Así pues, la naturaleza no sólo se somete a leyes físicas, sino también está impregnada de humanidad, con lo que el hombre puede prolongar su acción más allá de las restricciones impuestas por el orden físico[86].

Por tanto, para Bergson, la magia es innata al hombre, como exteriorización de un deseo potente, que parece ilimitado en cuanto a la realización de sus prácticas. De ahí que hayan surgido tantas y tan diversas supersticiones. En este sentido, las sociedades que han permanecido más o menos "primitivas" no han avanzado porque estaban intoxicadas por esos productos de su pereza mental, es decir, las operaciones mágicas, "al menos en lo que tienen de sobreabundante y absorbente, pues *la magia es lo contrario de la ciencia*"[87]. Así pues, la magia es un resultado inmediato del empuje vital[88], pero su importancia decrece conforme el ser humano va ampliando su conocimiento por el esfuerzo. El único punto en común entre magia y ciencia estriba en que la primera parece tener éxito siempre y produce entonces el mismo efecto moral que la segunda. Ahora bien, en realidad, la magia no sólo no ha preparado la llegada de la ciencia (idea errónea de Frazer), sino que ha sido el gran obstáculo

[86] *Ibíd.*, pp. 206-209 (pp. 172-174). En la concepción mágica, las cosas poseen una fuerza que se presta a los deseos humanos y de la que el hombre puede adueñarse. Palabras como '*mana*', '*wakanda*' y otras muchas designan lo que permite que la naturaleza obedezca a las operaciones mágicas: éstas "hacen el gesto que no llegará a producir el efecto deseado, pero que lo conseguirá si el hombre sabe forzar la complacencia de las cosas" (*ibíd.*, p. 210 [pp. 175s]).

[87] *Ibíd.*, p. 216 (p. 180, cursivas nuestras).

[88] En esta línea, según Jankélévitch, para neutralizar los azares de una inteligencia demasiado inteligente, los seres humanos se ofrecieron a sí mismos la magia, consistente en una imitación mística del mecanismo (V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 190).

contra el que ésta ha debido luchar. En conclusión, **la ciencia y la magia son naturales y siempre han coexistido**[89].

Por otro lado, respecto a la relaciones entre la magia y la religión, es necesario precisar qué se entiende por esta última. Así, en cierto sentido, la magia forma parte de la religión. Se trata de una religión inferior; pero la magia, como esta religión en general, representa una precaución de la naturaleza contra algunos peligros que corre el ser inteligente. Sin embargo, en otro sentido, **si entendemos la religión como adoración de los dioses, entonces se opone a la magia**: ésta es esencialmente egoísta, mientras que la primera admite –más aún, suele exigir- el desinterés. La magia pretende forzar el beneplácito de la naturaleza, mientras que la religión implora el favor del dios. El mago no se vincula a una persona; en cambio, la religión encuentra su mayor eficacia en los dioses personales: los elementos de personalidad tienden a ser degradados y como diluidos en el mundo material por la magia, pero son reforzados hasta convertirlos en personas gracias a la religión. Por tanto, **magia y religión se separan a partir de un origen común**, y la primera no es el origen de la segunda, sino que **son contemporáneas**[90].

Sin embargo, esto no es óbice para que cada una de ellas siga reapareciendo en la otra: subsiste algo de magia en la religión y, sobre todo, alguna religión en la magia[91]. En realidad, el fenómeno de la magia es muy complejo y difuso, así como confuso y ambiguo (según D. Salado, es la "suma de la ambigüedad"). Por eso, la mezcla magia – religión se produce de modo poco menos que inexorable[92]. Se da por

[89] No hubo, pues, una supuesta era de la magia y después una de la ciencia. Nuestra ciencia es enorme en comparación con la de nuestros antepasados remotos, pero éstos debieron ser mucho menos magos que los humanos no civilizados contemporáneos (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 217 [p. 181]). En el fondo, continuamos siendo lo que fueron ellos, porque, aunque limitada por la ciencia, la inclinación a la magia subsiste y espera la oportunidad para manifestarse. Cabe decir entonces que *lo* primitivo está en nosotros desde siempre, como causa primera de nuestro deseo, de nuestros temores, creencias y confianzas, de nuestra voluntad de triunfar, de protegernos, en una palabra, de vivir. El hombre primitivo –objeto de la antropología- se revela retroactivamente como el hombre civilizado, dotado con idénticas disposiciones naturales: la inteligencia y el instinto, con la misma tendencia a transformar lo dinámico en estático (B. Sitbon-Peillon, *art. cit.*, en *op. cit.*, p. 181).

[90] Según Martín Velasco, en la actualidad la etnología y la ciencia de las religiones aceptan esa coexistencia de magia y religión en los pueblos primitivos como dos reacciones psicológicas distintas y dos componentes antiquísimos de la comprensión humana del mundo (Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, [7]2006 (ed. corr. y aum.), pp. 32s.

[91] En efecto, los magos actúan a veces mediante espíritus, que son seres relativamente individualizados, aunque sin una personalidad completa, y sin la elevada dignidad de los dioses. Por otro lado, el encantamiento puede participar al mismo tiempo del mandato y de la súplica (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 218-221 [pp. 182-184]).

[92] *Cf.* D. Salado Martínez, *op. cit.*, pp. 311-319. Esta ambigüedad axiológica compartida entre magia y religión –tan cercanas entre sí y, a la vez, paradójicamente, distantes- procede de una misma fuente común: el hombre.

hecho que la magia es una manipulación de lo sagrado como si fuera un objeto disponible a voluntad. En este sentido, un ritualismo excesivo se convierte en mágico cuando "impone" a la divinidad la obligación de otorgar lo que el acto ritual significa. De modo análogo, la fe puede volverse mágica cuando el orante "se asegura" el logro casi automático de su petición. Por otro lado, en otras ocasiones resulta complicado marcar el límite entre la magia como manipulación del Misterio y la fuerza sacramental de algunos gestos y palabras que mediatizan su hierofanía. Esto ocurre sobre todo cuando una divinidad ha enseñado esas acciones rituales y fórmulas oracionales, pues realizar esas ceremonias y pronunciar esas plegarias en la forma como fueron transmitidas les concede una eficacia especial[93].

Por otro lado, según hemos visto, Bergson ya conocía diversas explicaciones sobre cuál fue la primera manifestación del hecho religioso, y se atreve a exponer la suya: "Si nuestros análisis son exactos, no es una fuerza impersonal ni espíritus ya individualizados lo que se habría concebido en un primer momento, sino que, simplemente, se habrían atribuído intenciones a las cosas y a los sucesos, (...)"[94]. Desecha así las hipótesis animista (creencia en los espíritus como el elemento primitivo y explicativo de toda religión) y "preanimista" o "animatista" (creencia en una fuerza impersonal como el '*mana*' polinesio). En el fondo, la experiencia nos indica que existe y que se manifiesta una **presencia eficaz**, sin que importe mucho su naturaleza[95]. No cabe, pues, referir la religión a un sistema de ideas, a una lógica o una "prelógica", como si nuestros antepasados más remotos hubieran sido unos intelectuales; por el contrario, las disposiciones y convicciones originales han debido proceder de una necesidad vital, porque –repite Bergson- antes de filosofar hay que vivir. Desde esos convencimientos vitales, "ni lo impersonal ha evolucionado hacia lo personal, ni se han establecido desde el principio puras personalidades, sino que de algo intermedio, hecho para sostener la voluntad más que para iluminar la inteligencia, han surgido, por disociación, hacia abajo y hacia arriba, las fuerzas sobre las que descansa la magia y los dioses a los que se elevan las plegarias"[96].

---

[93] José Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Editorial Guadalupe / Editorial Verbo Divino, Buenos Aires / Estella (Navarra), 2002, p. 64.

[94] H. Bergson, *op. cit.*, p. 221 (p. 185).

[95] "Podemos comprobar que existe aquí una disposición original cuando una conmoción brusca despierta al hombre primitivo que duerme en el fondo de cada uno de nosotros" (*Ibíd.*, cursivas nuestras).

[96] *Ibíd.*, p. 224 (p. 187).

Según Bergson, el ascenso gradual de la religión hacia dioses cuya personalidad está cada vez más definida, y que incluso tienden a absorberse en una sola divinidad, corresponde al primero de los dos grandes progresos de la humanidad hacia la civilización. Conviene resaltar que este progreso ha continuado hasta que "el espíritu religioso se volvió de lo exterior a lo interior, *de lo estático a lo dinámico*"[97]. Esta transformación fue decisiva, porque supuso la creación de nuevas cualidades, no un mero crecimiento. Esta religión plenamente interior abre el camino al misticismo, mejor aún, ya supone o es una vivencia mística. Como veremos, **sostiene al ser humano gracias al movimiento mismo que le imprime volviendo a situarlo en el impulso creador**, y no ya por representaciones imaginativas que inmovilizan su actividad. Ahora bien, es importante destacar también que **este dinamismo religioso necesita de la religión estática para expresarse y difundirse**[98]**.**

Llegados a este punto, no podemos aludir aquí a todas las manifestaciones antiguas de la religión estática (Bergson tampoco lo hace, sino que selecciona entre ellas las que estima más significativas). Pero cabe resaltar algunas ideas generales. Así, la **creencia en los espíritus** puede considerarse universal y no se encuentra lejos de los orígenes más antiguos; el espíritu humano pasa naturalmente por ella antes de adorar a los dioses[99]. Por otro lado, la **adoración de los animales**, aunque no ha sido la religión primitiva, ha estado muy desarrollada por doquier. Según Bergson, cuando la humanidad salió de dicha devoción primitiva, descubrió que debía elegir entre el culto a los espíritus y el de los animales. El culto a estos últimos se explica en gran parte por el hecho de que la naturaleza del animal parece concentrarse en una cualidad única, mientras que cuando su individualidad se disuelve en un género nos encontramos con el **totemismo**[100]**.**

---

[97] *Ibíd.*, p. 225 (p. 188, cursivas nuestras).
[98] *Ibíd.*
[99] *Ibíd.*, p. 228 (p. 190).
[100] El totemismo se caracteriza por una gran deferencia para con los animales, pero sin llegar a la zoolatría. Bergson expone el caso más frecuente: un animal sirve de "tótem", es decir, de patrón, a un clan entero. Los componentes del clan proclaman su identificación con él. Ahora bien, será necesario conocer en qué sentido lo dicen, así como relacionar y comparar su discurso con lo que hacen. Bergson recalca que de aquí no se puede concluir sin más que existe una lógica especial, típica del "primitivo" y libre del principio de contradicción, como pretendía Lévy-Bruhl (*ibíd.*, pp. 228-231 [pp. 191-193]). En cambio, en el supuesto caso de que el primitivo no se identificara con su tótem, de ello no se deduciría por fuerza que lo considerara un mero emblema. Así, incluso aunque el totemismo no constituya el fundamento de la organización política de los pueblos no-civilizados (como pretendía Durkheim), ocupa en su vida un espacio demasiado grande como para reducirlo a un simple medio de designar el clan. Por tanto, concluye Bergson, la verdad debe ser una hipótesis intermedia entre ambas soluciones extremas (*ibíd.*, pp. 231s [p. 193]).

Después de disertar sobre el totemismo, Bergson retoma y recalca su idea fundamental: "Creemos que, para penetrar hasta la esencia misma de la religión y para comprender la historia de la humanidad, sería necesario ir inmediatamente desde la religión estática y exterior (...), a la religión dinámica, interior, (...)"[101]. Hasta ahora hemos tratado sobre la primera, que –en sus distintas variedades fruto de la función fabuladora, entre las que Bergson destaca la magia y el animismo- se caracteriza por ser **infraintelectual**. Si esta primera gran forma religiosa supuso una detención del movimiento progresivo vital, la segunda implicó un regreso –que habría podido no producirse si hubiera faltado el esfuerzo necesario- a la corriente evolutiva para prolongarla. La religión dinámica se vincula, pues, a una intelectualidad superior, pero diferente a ella: es **supraintelectual,** como veremos[102].

Para comprender mejor esas dos religiones, es preciso oponerlas entre sí, pero con las debidas matizaciones. De este modo, en sí mismas, ambas creencias extremas son sólo esenciales y puras, pero han existido **formas intermedias**. Estas últimas se desarrollaron en las civilizaciones antiguas. Al respecto de las mismas, Bergson considera un error pensar que se ha pasado de un extremo a otro mediante un perfeccionamiento gradual. Esta apreciación incorrecta es, sin embargo, natural y comprensible, pues **la religión estática, en parte, ha sobrevivido a sí misma en la dinámica**. Esas formas intermedias merecen cierta atención, pues han desempeñado un enorme papel en la historia de la humanidad. Por nuestra parte, apenas nos detendremos en ellas. En todo caso, Bergson no ve en ellas nada absolutamente nuevo, ni comparable a la religión dinámica: sólo hay **simples variaciones sobre el doble tema del animismo elemental y de la magia**. En concreto, la creencia en los espíritus ha constituido siempre el fondo de la religión popular; pero de la facultad fabuladora que la había originado, ha surgido, gracias a un desarrollo posterior, una **mitología**, que ha adquirido múltiples manifestaciones. Así, en torno a los mitos han proliferado una literatura, un arte, una cantidad importante de instituciones y, en definitiva, lo esencial de la civilización antigua. Por tanto, debemos hablar de la mitología sin olvidar su verdadero punto de partida, cuya sombra todavía continúa percibiéndose[103].

[101] *Ibíd.*, p. 234 (pp. 195s).
[102] *Ibíd.*, p. 235 (p. 196).
[103] *Ibíd.*, pp. 235s (pp. 196s).

En este sentido, según Bergson, la representación religiosa original es la de una "**presencia eficaz**", entendida como acto más bien que como un ser personal o una cosa. Aunque de entrada, es decir, por principio o por esencia, no se encarne en una persona y sea una potencia difusa, constituye el núcleo de la religión desde el inicio[104]. Así pues, la creencia en los espíritus pertenece a épocas más cercanas a los orígenes, mientras que los dioses son posteriores. Éstos no reemplazan a los espíritus, sino que se añaden a los mismos. De esta manera, el culto a los espíritus continuó siendo la base de la religión popular, aunque los más ilustrados de la sociedad prefirieran a los dioses. En este sentido, cabe afirmar que el creciente **politeísmo** constituyó un progreso hacia la civilización.

Ahora bien, no hay un ritmo fijo o una ley universal que explique esta dinámica, salvo el capricho. En algunos casos, de la multitud de espíritus surgió una divinidad local, que fue creciendo con la ciudad y que al final fue adoptada por la nación entera. Pero también hubo otras evoluciones. Además, los dioses más importantes de las religiones antiguas son los que más han cambiado, acaparando nuevos atributos, mediante la absorción de varias divinidades con las que aumentaban su sustancia[105]. En síntesis, los dioses antiguos nacían, morían y se transformaban con bastante facilidad, al gusto caprichoso de los hombres y según las circunstancias. Cabe concluir, pues, que la fe del paganismo era de una complacencia ilimitada, como ilimitada era la **fantasía mitológica**[106].

De hecho, la facultad fabuladora –causa de esa exhuberancia mítica- está presente, en cierto grado, en todas las personas, pero experimentó un auge gracias a la literatura, es decir, a los novelistas y dramaturgos. En este sentido, la novelística actual nos remite a los cuentos más o menos antiguos, y –yendo hacia atrás en el tiempo- a las leyendas, al folclore, y éste a la mitología; ésta, a su vez, desarrolla de manera histórica la personalidad de los dioses, la cual no es más que la prolongación

[104] Así lo explica Lavelle: "(...), si cette notion d'une Présence efficace et d'une action qui vient de plus haut que nous et qui n'a de sens que pour nous, constitue le coeur même de la religion de tous les temps, si elle est contemporaine de ses premiers pas, quand elle est encore indiscernable de la magie, ce n'est point dire qu'elle soit d'emblée incarnée dans une personne. Elle est d'abord une puissance diffuse, analogue à la chance au jeu, qui, comme elle, a le plus étroit rapport avec nous, sans être pourtant une volonté comparable à la nôtre" (Louis Lavelle, "La pensée religieuse de Bergson", en Paul Valéry *et al.*, *Études Bergsoniennes. Hommage à Henri Bergson [1859-1941]*, P.U.F., Paris, 1942, p. 42).

[105] H. Bergson, *op. cit.*, p. 237 (pp. 197s).

[106] *Ibíd.*, p. 240 (p. 200). En realidad, ninguna ley ha gobernado el nacimiento ni el desarrollo de los dioses de las fábulas mitológicas; la humanidad se ha dejado conducir por su instinto de fabulación. Según Bergson, "este instinto no llega muy lejos cuando se le abandona a sí mismo, pero progresa indefinidamente cuando nos complacemos en ejercitarlo" (*ibíd.*, p. 245 [p. 204]).

de otra creación humana más simple: la de los "poderes semipersonales" o "presencias eficaces" (que constituyen, como sabemos, el origen de la religión). Bergson llega así a una exigencia fundamental de la vida, la que ha propiciado el surgimiento de la facultad fabuladora, por lo que **esta función se deduce de las condiciones existenciales de la especie humana**[107].

Por otro lado, está claro que esta función fabuladora se desarrolla sobre todo en el ámbito religioso, donde impone sus invenciones con enorme vigor. Esto se explica porque **en el terreno religioso la adhesión individual se refuerza con la vinculación colectiva**. Sin embargo, según Bergson, esto no implica afirmar que la religión sea de esencia social más que individual. En efecto, como hemos mostrado, la facultad fabuladora –innata en el individuo- procura conseguir primero la consolidación de la sociedad, pero también busca sostener al propio individuo (lo cual interesa, al mismo tiempo, a la sociedad). Por eso, **individuo y sociedad se implican mutuamente**, se condicionan de modo circular[108].

Por nuestra parte, consideramos apropiado y necesario defender, de acuerdo con Bergson, que la religión es, sin duda, un **factor de integración social**. Pero, contra lo que pensaba Durkheim, no puede limitarse a ser sólo un hecho social, de origen y de naturaleza exclusivamente social. Durkheim exaltaba la función eminentemente social de la religión, pues suscita sentimientos de dependencia con respecto al grupo, de confianza, de disponibilidad para la cooperación, incluso de altruismo. Además, el culto desempeña también otras dos funciones: disciplinar (educa en la solidaridad y en el sacrificio a favor de la colectividad) y recreativa (el folklore, las fiestas y las manifestaciones artísticas anexas a los ritos disminuyen las tensiones y mantienen la disponibilidad de los individuos para desempeñar sus roles sociales dentro del grupo).

[107] *Ibíd.*, pp. 246-248 (pp. 205-207). En suma, la función fabuladora no ha sido querida directamente por la naturaleza, pero tiene una explicación natural: "Si la especie humana existe es porque el acto por el cual se formaba al hombre con la inteligencia fabricadora, con el esfuerzo continuado de la inteligencia, y con el peligro producido por la continuación del esfuerzo, suscitaba la propia función fabuladora (...). Si, en efecto, la unimos a todas las demás funciones psicológicas, encontramos que el conjunto expresa bajo la forma de una multiplicidad el acto indivisible en virtud del cual la vida ha saltado desde el escalón en que se había detenido hasta el hombre" (*ibíd.*, p. 249 [p. 208]).

[108] *Ibíd.*, pp. 250s (p. 209). Bergson añade, adelantando en parte sus reflexiones sobre el misticismo, lo siguiente: "El círculo, querido por la naturaleza, ha sido roto por el hombre el día en que ha logrado volverse a situar en el impulso creador, empujando a la naturaleza humana hacia delante, en lugar de dejarla girar sobre su eje. De este día data *una religión esencialmente individual*, que, por esta misma razón, es verdad, *ha llegado a ser más profundamente social*" (*ibíd.*, p. 251 [p. 210], cursivas nuestras).

Sin embargo, las afirmaciones de Durkheim sobre el carácter meramente social de la religión merecen serias críticas, como han apuntado diversos autores[109].

En efecto, por un lado, son muy discutibles sus premisas desde un punto de vista histórico y etnológico (es decir, sus tesis sobre la "primitividad" de una cultura, la universalidad del totemismo como religión primitiva y el pensamiento prelógico), demasiado centradas en culturas simples y tradicionales como las de las tribus australianas. Por otro lado, es también insostenible, desde descubrimientos científicos posteriores, esa pretensión de reducir el análisis de la religiosidad a categorías únicamente sociológicas. Así, aun prescindiendo de las aportaciones de las disciplinas filosóficas y teológicas –error que no deberíamos cometer-, necesitamos considerar, como mínimo, las contribuciones de la psicología y la fenomenología, pues la experiencia religiosa se enraíza también en sentimientos, emociones, conflictos y otros aspectos propiamente individuales. Además, incluso una correcta aplicación del principio metodológico según el cual la compleja realidad social debe explicarse mediante elementos sociales más simples, choca contra dificultades insalvables cuando se comprenden dichos elementos como "cosas", porque de su núcleo no es fácil extraer las dimensiones del símbolo y del valor, que son componentes esenciales del hecho religioso. Por tanto, aunque Durkheim admite la importancia simbólica de la religión respecto a la realidad social de la que parece provenir, no logra explicar la relación con otras realidades irreductibles a lo social, que son los contenidos de la experiencia religiosa (esto es, la referencia a un radicalmente otro trascendente a la sociedad)[110].

[109] Así puede verse, por ejemplo, en Giancarlo Milanesi y Jože Bajzek, *Sociología de la Religión*, Central Catequística Salesiana, Madrid, 1993, p. 63.

[110] Sin embargo, a pesar de estas limitaciones e incertidumbres, el modelo interpretativo durkheimiano puede valer como una hipótesis útil para explicar la función de "supervivencia" que la religión desempeña a veces en la sociedad, salvaguardando la continuidad de la vida social con adecuadas garantías morales; ahora bien, tal modelo es menos aplicable en las sociedades evolucionadas (*ibíd.*, p. 64). Además, en realidad, Durkheim no expresó siempre el mismo pensamiento, porque se aprecian importantes diferencias entre sus obras, por ejemplo, entre *La división del trabajo social* y la posterior *Las formas elementales de la vida religiosa*. Según Betty R. Scharf, la primera contiene una exposición sobre las causas de la religión mejor que la criticada historia especulativa de la segunda (que es, por otra parte, la obra a la que Bergson suele referirse, según hemos citado *supra*). En cualquier caso, para dicha autora, "subsiste la dificultad de que ninguno de los trabajos de Durkheim le permitió llegar a especificar qué factores sociales o psicológicos determinan las formas antiguas de la fe, las formas nuevas de la fe o la carencia de fe" (Betty R. Scharf, *El estudio sociológico de la religión*, Seix Barral, Barcelona, 1974, p. 36).

III. LA EVOLUCIÓN HACIA LA RELIGIÓN DINÁMICA

Retornando al hilo argumental bergsoniano, llegamos así al final del capítulo segundo de *Las dos fuentes*, donde nuestro autor analiza y resume la **función general de la religión estática**. Un poco antes, en referencia al sentido de la existencia de los dioses, afirma que, en realidad, sólo ha habido un pluralismo definitivo en la creencia en los espíritus; el politeísmo propiamente dicho, con su mitología, implica un monoteísmo encubierto, en el que las diversas divinidades no existen sino de manera secundaria, como representativas de lo divino. Bergson precisa que la religión es sobre todo acción, y no concierne al conocimiento, por lo que no hay que considerar los relatos mitológicos como históricos ni plantearse la cuestión de su autenticidad como tal[111]. Por eso, cabe pensar que las críticas contra la función fabuladora, y por las que se busca conmover los cimientos de la religión en su totalidad, están mal fundadas, según Louis Lavelle. En efecto, hay en ella una verdad, si no en los mitos mismos en los que no cesa de complacerse, al menos en esta eficacia espiritual que aquéllos testimonian y que intentan producir. En este sentido, **la creencia mitológica es una religión estática que debe dar paso a una religión dinámica**, de modo que en esta última se aprecia una nueva ruptura del círculo en el que el impulso vital nos había encerrado. Se alcanza así el **misticismo**, que supone **la culminación de la vida espiritual**, el infinito presente y actuante en cada persona[112].

Según Bergson, la religión refuerza y disciplina a sus fieles, y para ello se impone la necesaria repetición de ritos y ceremonias. Éstos son elementos propios de toda creencia religiosa: si hay dioses, es obligado rendirles culto, y si existe un culto, es que hay dioses. Este vínculo entre la divinidad y la veneración que se le ofrece provoca que la verdad religiosa sea algo diferente, totalmente inconmensurable con la verdad especulativa, y hasta cierto punto dependiente del ser humano. Dentro de los ritos y ceremonias, que tienden a estrechar esta solidaridad, destacan la **plegaria** y el **sacrificio**. Aquí no podemos extendernos sobre el sentido y la importancia de ambos

[111] H. Bergson, *op. cit.*, p. 253 (p. 211).

[112] L. Lavelle, *art. cit.*, en *op. cit.*, pp. 43s. Incluso el misticismo se enfrenta al peligro de recaer en la idolatría, dada la tendencia natural de nuestro espíritu a fijarse en objetos materiales, y por eso siempre necesita ser reavivado. Lavelle añade que "l'intelligence est l'articulation autour de laquelle tourne toute notre vie religieuse: le propre de la fonction fabulatrice, c'est d'appeler l'instinct à son secours pour réparer son oeuvre destructive, elle est infra-intellectuelle; le propre du mysticisme, c'est de pénétrer par l'intuition jusqu'à ce flux spirituel que l'intelligence avait retrouvé derrière l'instinct, mais dont elle faisait un usage égoïste, il est lui-même supra-intellectuel" (*ibíd.*, p. 44).

elementos medulares de la actitud religiosa, y tampoco Bergson lo hace. Pero es justo reconocer que han merecido un estudio amplio en la fenomenología de la religión. Así, por ejemplo, Martín Velasco considera **la oración como el acto central de la actitud religiosa**, y **el sacrificio como su expresión cultual**[113]. En especial, destacamos la **oración mística**, punto que vamos a tratar.

En cuanto a la plegaria, Bergson distingue entre la propia de la religión dinámica y la de la estática. Así, mientras la primera supone una elevación del espíritu tan grande que la palabra no resulta ya imprescindible[114], la segunda, en su nivel inferior, ha mantenido una relación con las prácticas mágicas: su objetivo era ganar el favor de los dioses y los espíritus, e incluso forzar su voluntad. Ahora bien, si nos quedamos en el ámbito politeísta, la oración se sitúa normalmente entre ambos extremos citados[115].

Por su parte, Martín Velasco viene a corroborar lo dicho cuando afirma que la oración comprende una serie de formas muy diferentes entre sí, pero que limitan, por un lado, con las fórmulas de invocación mágica y la actitud correspondiente, y por otro, con los tipos de meditación filosófica sobre el misterio o el sentido de la vida. Hablando en general, cabe decir que la magia quiere dominar, mientras la oración –y aún más la mística- pretende dar y aceptar sin condiciones. Así, la oración ingenua (generalmente de petición) que se suele atribuir a los primitivos no es exclusiva de esos pueblos, pues se ha dado durante toda la historia e incluso está en conexión estrecha con las más elevadas formas orantes en las llamadas "religiones proféticas". Por otro lado, dicha plegaria ingenua tampoco –aunque lo parezca- se puede reducir a pura magia, por más que se acerque a sus expresiones. En realidad, la frontera entre magia y oración no radica en la presencia o ausencia de petición, sino más bien en la

[113] Puede verse al respecto J. Martín Velasco, *op. cit.*, pp. 226-245.

[114] Aquí aparece lo que Jaspers denomina *paradoja de la expresión*: la esencia de la mística es el silencio, pues en el fondo del alma ('*fundus animae*', tan inefable como la esencia divina, y unido a ella) reina un completo silencio. Pero éste sólo se revela en el habla, y precisamente en el habla superabundante y precipitada. El místico debe callar, pero no puede, por eso tiene que hablar, "gozar", entregarse a la "música silenciosa", como diría san Juan de la Cruz. En suma, hablamos de una gracia tan grande que nadie puede silenciarla, ni tampoco expresarla perfectamente (Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1964, pp. 479s).

[115] Nuestro autor admite formas admirables de oración en la antigüedad, en las que se reflejaba una aspiración del alma a ser más perfecta. Pero se trataba de excepciones, como si fuera una anticipación de una fe religiosa más pura y elevada. En realidad, lo más habitual en el politeísmo es imponer a la plegaria un modelo estereotipado, con la segunda intención de que su eficacia se produzca no sólo gracias a la significación de la frase, sino a la combinación de las palabras con el conjunto de los gestos parejos a ellas. Además, la presencia de un sacerdote se vuelve cada vez más necesaria para garantizar el aprendizaje de los fieles (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 254s [pp. 212s]).

actitud propia de tal súplica: **si es una actitud de confianza ante un ser al que se reconoce como totalmente superior, hablamos de verdadera oración**. Así pues, la oración de petición –y, en los hombres religiosamente más desarrollados, también de acción de gracias y de alabanza- implica una continuada confianza radical en el Misterio que da sentido a la propia vida y constituye su salvación[116].

Por otro lado, la oración ingenua se ve purificada también mediante otro camino, donde se insiste en el carácter trascendente del Misterio, y que lleva a una segunda configuración de la plegaria auténtica: la oración mística. Así como la primera forma de oración limita con la magia en cuanto utilización egoísta del Misterio, esta segunda linda con la meditación filosófica sobre el Absoluto, en la que el deseo de preservar la Trascendencia conduce a perder toda auténtica relación con ella y, por tanto, en definitiva, a una manera velada de negarla. La **religiosidad mística** se ha desarrollado en tradiciones religiosas muy distintas, tanto de Extremo Oriente (el taoísmo, las *Upanishads* hindúes y la forma primitiva del budismo) como de Oriente Medio (las tradiciones religiosas proféticas, en especial el misticismo islámico o sufismo y la mística cristiana), sin olvidar otras como la religiosidad neoplatónica. Tanta variedad dificulta el hallazgo de unos elementos comunes a los que se puedan reducir dichas experiencias místicas: así, por ejemplo, hay formas "personales" de mística en las que el Absoluto se representa siempre claramente identificado, y otras que prescinden de cualquier representación personal del Misterio. A pesar de todo, cabe señalar algunos elementos o rasgos comunes a todas las formas de misticismo y de oración mística, que aquí describiremos brevemente.

En efecto, como escribió Evelyn Underhill[117], la **mística** es una actitud de entrega y amor a la Trascendencia; **la actitud en la que el ser humano realiza mejor su capacidad de trascenderse y entregarse**. En ella no busca sobre todo la visión y la perfección, ni siquiera la alegría, sino el amor. Underhill, considerando insatisfactorias las cuatro características de la mística propuestas por William James (a las que aludiremos más adelante), propone cuatro reglas o notas aplicables como

[116] J. Martín Velasco, *op. cit.*, pp. 234 y 238.

[117] Evelyn Underhill (1875-1941) fue una autora inglesa de confesión anglicana, aunque muy cercana al catolicismo. Destacan sus obras sobre mística y espiritualidad, y se la considera una de las maestras espirituales de su época. Siendo contemporánea suya, y dada su celebridad y su influencia sobre él, Bergson –poco proclive a citar obras de otros autores- la nombra una vez en *Las dos fuentes*. Sus libros más interesantes son: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness* (1911), *The Mystic Way: A Psychological Study in Christian Origins* (1913), *The Life of the Spirit and the Life of Today* (1922), *The Mystics of the Church* (1925) y *Worship* (1936).

pruebas a cualquier experiencia que pretenda clasificarse como mística. Aquí sólo las expondremos muy concisamente. Así, **el verdadero misticismo es activo y práctico**, no pasivo y teórico. **Sus objetivos son totalmente trascendentales y espirituales**, de modo que el corazón del místico está siempre pendiente de lo Uno inmutable. Además, **este Uno no es sólo la Realidad de cuanto existe, sino también un Objeto de Amor, viviente y personal**. Por último, **la unión viva con este Uno** –que es el punto final de su aventura- **es un estado definitivo o forma de vida realizada** (el Estado Unitivo)[118]. En el místico se desarrolla una nueva y antes latente forma de conciencia. En esa unión, en el éxtasis, el fermento divino presente en el ser humano llega a su plenitud en la unión con Dios de quien procede. Dicho con una imagen habitual en este ámbito, el fuego suscitado por la chispa divina presente en el hombre termina consumiéndose en el inextinguible fuego divino. Desde esta perspectiva, **la oración de orientación mística es el resumen y el centro de este largo proceso** y en la misma se reflejan todos los rasgos de esta forma de actitud religiosa[119].

Son muchos los autores que han descrito ese camino, pero aquí no podemos exponer con detalle dicha **vía mística**, sino sólo bosquejar algunas pinceladas significativas. Así, en el comienzo siempre se descubre el yo y su pequeñez en comparación con la inmensidad entitativa y axiológica del Absoluto. Esta primera constatación no se expresa, como en la oración profética, en una llamada de auxilio, sino que conduce de inmediato a una progresiva purificación del propio mundo interior iluminado por la presencia divina. A continuación, se revela al místico una nueva dimensión existencial, en la que el Absoluto se transparenta a través de todas las realidades mundanas. Por último, tras la purificación de todas las facultades, el proceso concluye en la entrega de la propia vida en la vida misma de Dios, expresable bajo imágenes diversas, como son el éxtasis, la unión, el desposorio, el abismamiento o la extinción. A lo largo de este proceso, la imagen de Dios interlocutor (típica de la oración profética) es sustituida por la del **Dios fundamento**, **abismo, fuente y luz originaria**; y la relación con el Absoluto ya no se expresa tanto como encuentro con Dios, sino como **abandono en Dios**. Si en la oración profética prima la confianza

[118] El misticismo, por tanto, no es una opinión, ni una filosofía. No tiene nada que ver con la búsqueda de un conocimiento oculto, ni tampoco es la mera facultad de contemplar la Eternidad. Es el proceso orgánico que implica la perfecta consumación del Amor de Dios, que equivale a conseguir en este mundo la herencia inmortal del ser humano (Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 98s).

[119] J. Martín Velasco, *op. cit.*, pp. 235s.

absoluta en el Otro, en la vía mística descuella el amor con su tendencia irrefrenable a la unión con el Amado mediante la entrega en Él (propia de la mística de las religiones proféticas), o bien la "realización" por el sujeto de la identidad de su ser más profundo con el Absoluto en el que existe[120]. Así pues, según reitera Underhill, la mística auténtica nunca es una búsqueda de sí mismo, de recompensas personales. No consiste en desear goces sobrenaturales, en anhelar la felicidad de la visión beatífica o el éxtasis de la unión con lo Absoluto. En realidad, la más noble de todas las pasiones, la pasión de la perfección por el Amor, prevalece sobre el deseo de satisfacción trascendental[121].

Por otro lado, el fin del camino místico, esto es, la unión con o en el Absoluto, podría hacer pensar a algunos que en la oración mística peligra el carácter trascendente del Misterio. Pero no sucede así, sino justo lo contrario. Esta unión implica la desaparición de todo lo que no es el Absoluto y la negación de toda imagen o representación suya. Para el místico, Dios es la simplicidad absoluta, el totalmente inefable que sobrepasa cualquier representación, incluso la que lo convierte en interlocutor del creyente. **En la oración mística, el Absoluto nunca se confunde con el conjunto de la realidad o con la realidad humana**. Por el contrario, la presencia activa de su dignidad sin parangón eclipsa todo lo que no es él. Por eso, la unión con el Absoluto no supone su identificación con el mundo, sino la plena vuelta de éste hacia la realidad absoluta, su reintegro en ella, que es su verdadero origen. He aquí la diferencia entre las formas religiosas de misticismo, incluso las que carecen de representación personal de lo divino, y los tipos de panteísmo filosófico.

Cabe concluir, pues, que en todas las formas de oración se manifiestan los dos elementos nucleares de la actitud religiosa: el reconocimiento del Misterio y la relación viva con él como realidad salvífica. Tal aceptación de la Trascendencia absoluta –presente en la plegaria de orientación profética y en la mística- recibe el nombre de **adoración**. Según Underhill, la adoración es un modo de denominar la esencia de la actitud religiosa como respuesta de la criatura ante el Eterno. La adoración equivaldría a la actitud orante. Ahora bien, la actitud de adoración no se expresa sólo en actos de oración, sino en todos los actos de la vida religiosa[122].

[120] *Ibíd*., p. 237.

[121] Sin embargo, en una de las muchas paradojas de la vida espiritual, el místico consigue deleite porque no lo persigue, y completa su personalidad porque la abandona, porque sólo con el aniquilamiento de sí mismo alcanza la consumación del amor (E. Underhill, *op. cit*., p. 111).

[122] J. Martín Velasco, *op. cit*., pp. 237-239.

Por otra parte, siguiendo de nuevo la argumentación bergsoniana, después de este análisis sobre la oración nos fijamos brevemente en el sacrificio. Según nuestro filósofo, el sacrificio es, ante todo, una ofrenda destinada a ganar el favor de una divinidad o a alejar su cólera. El grado de acogida por parte del dios depende de los esfuerzos que implique ese acto y del valor de la víctima ofrecida. Probablemente esto explique en parte la costumbre –generalizada en muchas religiones antiguas- de inmolar víctimas humanas (por más horrorosa y rechazable que hoy nos resulte según nuestra mentalidad, sin embargo, en épocas pretéritas pudo tener su lógica particular). Bergson añade que al principio se veía los orígenes del sacrificio en una comida que el dios y sus adoradores supuestamente compartían. Después, la sangre adquirió una virtud especial, dado que, como principio de vida, otorgaba un vigor a la divinidad capaz de permitirle ayudar mejor al hombre y quizá también asegurarle con más fuerza su existencia. Así pues, **el sacrificio, como la plegaria, constituye un vínculo de unión entre el hombre y la divinidad**[123].

Estas reflexiones de Bergson son bastante conformes con los datos aportados por la fenomenología de la religión, que considera el sacrificio inseparable de toda fe, una manifestación universal de la actitud religiosa (aunque no todos los estudiosos le otorgan idéntica importancia). De ningún modo podemos exponer aquí con detalle esta cuestión tan amplia, sino sólo aludir a algunos elementos comunes a todas las formas de sacrificio y enumerar las tres más destacadas. En el sacrificio adquieren un gran peso los elementos expresivos y corporales, y en él la actitud religiosa se muestra de un modo menos inmediato que en la oración. Por eso es una manifestación religiosa más compleja y menos nítida. El término como tal procede del latín '*sacrificium*', que significa literalmente "hacer algo sagrado", introducir una realidad profana en el espacio de lo sagrado, esto es, consagrarla. Ahora bien, aunque todo sacrificio suponga una consagración, sin embargo, hay incontables formas consagratorias que no son sacrificios. En este sentido, el sacrificio añade al resto de las consagraciones el que, mediante el objeto consagrado, se aspira a realizar, expresar y fortalecer la relación del oferente con el dios receptor. De esta manera, se establece una comunicación entre lo sagrado y lo profano por medio de una víctima,

[123] H. Bergson, *op. cit.*, p. 256 (pp. 213s). Se puede comprender entonces que, en la antigüedad, el sentimiento religioso se componía de muchos elementos, variables de un pueblo a otro, pero que se aglutinaban en torno a un núcleo primitivo. Así, "magia, culto a los espíritus o a los animales, adoración a los dioses, mitología, supersticiones de todas clases, parecerán muy complejos si se los considera uno a uno, pero el conjunto es bien simple" (*ibíd.*, p. 258 [p. 215]).

según H. Hubert y M. Mauss. En la actitud sacrificial se verifica la relación del sujeto religioso con el dios y sus varios momentos: voluntad de entrega a la divinidad (**ofrecimiento de dones**), experiencia de la distancia existente respecto a ella (**expiación**) e intención de unión íntima con la misma (**comunión sacrificial**). La "**víctima**" ocupa el papel central en el sacrificio, como una realidad exterior al oferente, aunque en estrecha vinculación con él, pues en ella se objetiva la intención del individuo[124].

Por tanto, de la pluralidad de aspectos de la intención presente en el acto sacrificial se desprende una diversidad de formas, según prevalezca un aspecto u otro. Además, la función preponderante de la mediación de la acción sacrificial influye en la multiplicación de esos actos y acrecienta su complejidad, que impide identificar el sacrificio con ninguna de sus formas o reducirla a cualquiera de ellas.

La primera modalidad y la más básica en su estructura es la del ofrecimiento de dones. Pero éste no debe entenderse como un negocio –un '*do ut des*' en sentido económico-jurídico- que el hombre pretenda realizar con la divinidad. En efecto, cualquiera que sea el objeto entregado –desde las primicias de sus cosechas hasta un miembro de su familia, o un animal que lo represente- en él el actor del sacrificio se ofrece a sí mismo. Así pues, los dones presentados revelan la actitud de rendida entrega ante la majestad divina. No resulta extraño entonces que ya en esta primera forma sacrificial estén presentes las otras dos: la expiación y la comunión (el ofrecimiento del don produce amistad y facilita la unión).

Por lo que respecta a la segunda modalidad, la de los sacrificios expiatorios, éstos son tal vez los más complejos por sus manifestaciones y su desarrollo, y en ellos destaca la conciencia de la desproporción humana frente al Misterio –que se traduce en conciencia de pecado- y la necesidad de purificación y de elevación experimentada en su presencia. Por último, en los sacrificios de comunión se resalta la unión con la divinidad como fin perseguido de la relación con ella, y se subraya el carácter comunitario del sujeto de dicha relación. Según E. O. James, hay dos grandes tipos de esta tercera modalidad. En el primero, la comunidad come con el dios, participando con él en un banquete común, donde se le reserva, por ejemplo, una porción del animal sacrificado. Este hecho, obviamente, crea una comunión con todos los reunidos. El segundo tipo presenta un rasgo más claramente místico: el animal

[124] J. Martín Velasco, *op. cit.*, pp. 239s.

sacrificado representa ahora a la misma divinidad, y como tal representación es comido por todos los participantes. La víctima puede ser entonces un animal, una planta, e incluso un adulto o un niño. En suma, el sacrificio de comunión no sólo subraya el impulso unitivo con lo divino actuante en toda actitud religiosa, sino también el carácter social de ésta y el valor socialmente cohesivo que el individuo religioso concede a su vínculo con el Misterio[125].

Después de analizar la plegaria y el sacrificio como elementos fundamentales de la actitud religiosa, resaltamos las ideas más importantes contenidas en el compendio final del capítulo segundo de *Las dos fuentes*. La religión estática es una reacción defensiva de la naturaleza contra cierta manera de utilizar la inteligencia que podría deprimir al individuo y actuar como fuerza disolvente de la sociedad. Como sabemos, los lazos de unión entre los componentes de una sociedad concreta son la tradición, la necesidad, la voluntad de defender al propio grupo contra otros. La religión "que hemos encontrado natural" o "tal como ha salido de las manos de la naturaleza"[126] (a saber, la estática), compartida por toda la comunidad, procura conservar y reafirmar esos vínculos. Para conseguirlo, asocia íntimamente entre sí a los miembros de dicha agrupación mediante ceremonias y ritos distintivos, garantiza el éxito de los proyectos comunes y concede seguridad frente a los peligros colectivos. En esta línea, asevera Bergson, la religión ha cumplido a la vez dos funciones, la moral y la nacional. En efecto, ambas se confundían por necesidad en las sociedades primitivas, donde sólo había costumbres. Pero el desarrollo progresivo de las sociedades fue arrastrando a la religión hacia la constitución de una moral social, por vía de purificación y simplificación, de abstracción y generalización, que iban dejando atrás el fondo confuso original de costumbres[127].

Por otro lado, la recapitulación final del capítulo segundo puede ser enlazada sin dificultad con los párrafos introductorios del tercero, dedicado a la religión dinámica. Bergson alude de nuevo a "la función fabuladora que elabora las religiones" y a la religión estática, que "liga al hombre a la vida, y por consiguiente, al individuo a la sociedad, contándole historias semejantes a aquellas con las que se acuna a los niños"[128]. El principio activo y motor que dinamiza el mundo reclama a todas las

[125] *Ibíd.*, pp. 241-245.
[126] H. Bergson, *op. cit.*, p. 261 (p. 218).
[127] *Ibíd.*, pp. 259-261 (pp. 217s).
[128] *Ibíd.*, p. 267 (pp. 222s). No son historias del mismo estilo que los demás relatos imaginativos, sino ideo-motrices, por lo que se prolongan en acciones.

especies creadas que se aferren a la vida. Pero, si bien tal principio origina globalmente todas las especies, el motivo esencial de este desarrollo es el hombre o algún otro ser de la misma significación. A pesar de encontrarse a su paso una materia refractaria, el impulso vital ha provocado el nivel de progreso natural conocido. De hecho, la vida es en el ser humano el triunfo –por incompleto y precario que sea- de ese esfuerzo, de esa energía creadora[129]. **Esta subsistencia del impulso vital se puede relacionar con la subsistencia de la creencia religiosa**[130]. Hemos visto que la presión del instinto ha provocado –en el ámbito mismo de la inteligencia- la función fabuladora, con objeto de defender la inteligencia contra lo que hay en ella de prematuramente inteligente. Bergson subraya que la inteligencia es necesariamente vigilada por el instinto, o más bien por la vida, origen común del instinto y de la inteligencia. Según esto, en opinión de Goddard, las imágenes fantasmagóricas de la religión no son, propiamente hablando, el producto de un instinto ligado a la inteligencia en un "mixto" de inteligencia e instinto[131]. En efecto, aunque existe una interpenetración de estos dos elementos (como ya aparecía en *L'Évolution créatrice*), esta penetración recíproca no es en absoluto un mixto; más bien la inteligencia y el instinto conservan algo de su origen común, es decir, cada cual conserva no un resto del otro, sino un vestigio de su indiferenciación con el otro[132].

Ahora bien, este rastro es el que posibilita la **intuición**. En efecto, Bergson ya había afirmado en *L'Évolution créatrice* que el instinto es "simpatía", pero ésta sola no basta para fundar la intuición. Ésta sólo surge si el instinto se vuelve desinteresado, autoconsciente y capaz de reflexionar sobre su objeto y de ampliarlo indefinidamente[133]. En este sentido, sólo la reflexión, es decir, la inteligencia, puede liberar de los fines externos que dominan a la persona desde que ésta se entrega al

[129] *Ibíd*., pp. 267s (pp. 223s).

[130] En efecto, "la subsistance de la fabulation religieuse est bien la persistance de l'élan même" (Jean-Christophe Goddard, "L'image de l'élan vital dans le chapitre II des Deux sources de la morale et de la religion"; este artículo se encuentra actualmente en el enlace <http://erraphis.univ-tlse2.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichiergw?ID_FICHIER=1317125365907>, p. 6, cursivas del autor, [artículo aparecido en 2007 y consultado en abril de 2008]).

[131] Frédéric Keck parece oponerse a esta opinión concreta, pues afirma –basándose en Bergson- que la religión es un mixto entre religión estática y religión dinámica, hasta el punto que Bergson mismo se pregunta si es preciso emplear la misma palabra para dos fenómenos tan diferentes. Ahora bien, esto se explica por el hecho de que la religión estática es ella misma un mixto de instinto y de inteligencia (ésta se protege de sus propias representaciones como por instinto), y la dinámica un mixto de inteligencia y de intuición (es un acto simple del que proceden unas representaciones) (A. Bouaniche, F. Keck y F. Worms, *op. cit*., p. 25).

[132] J.-C. Goddard, *art. cit*., en enlace web citado, pp. 6s.

[133] H. Bergson, *Œuvres*, *op. cit*., p. 645.

instinto real. Sin embargo, por inercia, la reflexión –salvo la de un sutil filósofo utilitarista- incita más bien al egoísmo y aleja de la vida. Por consiguiente, la intuición –el conocimiento interior de la vida- sólo es posible a condición de que el instinto y la inteligencia se compensen y se contrarresten mutuamente: es preciso que el instinto se libre, por la reflexión, de su interés inmediato, y que la reflexión, aplicándose al mero instinto, tome conciencia de la vida y no de sí misma[134].

En suma, el esfuerzo de la intuición, dicha compensación recíproca del instinto y la inteligencia que aquélla realiza, sólo surge sobre el fondo de una interpenetración original y real de ambos (por otro lado, se trata de la misma interpenetración que atestigua la fabulación y que está en su inicio). La intuición, pues, existe porque **subsiste alrededor de la inteligencia una franja**, no –en sentido estricto- de instinto, sino **de unidad originaria de instinto y de inteligencia**. En efecto, Bergson sabe que "en torno a la inteligencia ha quedado una franja de intuición, vaga y evanescente", y se plantea cómo "fijarla, intensificarla y, sobre todo, completarla en la acción"[135], lo cual es posible e incluso necesario. Como veremos, ésta será el esfuerzo del místico, el propio de la religión dinámica.

Así pues, mientras que el capítulo segundo de *Las dos fuentes* se refiere todavía, como *L'Évolution créatrice*, a la subsistencia alrededor de la inteligencia de una traza o de una franja de instinto, el capítulo tercero apunta a dicha "franja de intuición". No obstante, afirma Goddard, en ambos casos la realidad es la misma, porque –como precisa Deleuze- lo virtual se distingue de lo posible en que posee una realidad[136]. Como acabamos de señalar, **es esta franja de intuición** (esta unidad virtual del instinto y de la inteligencia) **la que el místico fija, acrecienta y consuma en acción**. Cabe añadir que esta misma orla de unidad prediferenciada, adherida a la línea de diferenciación de la inteligencia, origina las imágenes espectrales de la religión estática producidas por fabulación[137].

Establecido lo anterior, la diferencia entre la religión estática y la dinámica no está en su origen, pues es idéntico en ambas: el impulso vital; se encuentra más bien

[134] J.-C. Goddard, *art. cit.*, en enlace web citado, p. 7.

[135] H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 269 (p. 224).

[136] Según Deleuze, lo "virtual" y lo "posible" se distinguen al menos desde dos perspectivas: "En efecto, desde un determinado punto de vista, lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real; pero también lo virtual se opone a lo actual, lo cual es algo completamente distinto. (...) lo posible no tiene realidad (aunque pueda tener una actualidad); inversamente, lo virtual no es actual, pero posee *en cuanto tal* una realidad" (G. Deleuze, *El bergsonismo*, *op. cit.*, p. 101, cursivas del autor).

[137] J.-C. Goddard, *art. cit.*, en web cit., p. 7.

en la **distinta relación con dicho origen**. Así, la creencia estática *sufre* el empuje del impulso vital y deja surgir "la personalidad instintiva, sonambúlica, subyacente a la personalidad que razona"[138], mientras que la dinámica remonta en la dirección de donde había procedido el impulso, para recobrarlo[139]. Dicho de otro modo: **la religión estática cede naturalmente al '*élan vital*' y la dinámica vuelve hacia atrás en el curso de dicho impulso**, para no dejarse penetrar por él más que al precio de ese esfuerzo. Como señala Goddard, a través de las imágenes religiosas, lo Simple (la unidad virtual primordial, el impulso vital) impulsa ciegamente a la acción, imponiendo una sumisión ininteligente e irreflexiva[140]. Tal carencia de reflexión explica desde el principio el grado de absurdidad y aberración de las creencias religiosas (aspecto en el que Bergson insiste), que no tienen que ser inteligentes y no pueden serlo. Por el contrario, **la religión mística es más reflexiva que instintiva**. En efecto, ella eleva la unidad primordial, el impulso vital, al plano de la conciencia; aún más, como veremos al disertar sobre la mística cristiana, reside en una **salud intelectual firmemente asentada**, excepcional y, por tanto, reconocible con facilidad[141].

En esta línea, conviene aclarar que la religión dinámica no toma el impulso vital en su forma de resto o de vestigio, tal como subsiste en el extremo de la línea de diferenciación de la vida que dio lugar al ser humano; o, más precisamente, si ella parte de dicho vestigio, lo intensifica hasta el punto de regresar, por debajo de la divergencia entre instinto e inteligencia, a la energía creadora del impulso mismo. Cabe afirmar que, por este retorno a la fuente original, **el hombre de la religión dinámica es recreado**, o sea, es una nueva creación[142]. Como indica Bergson, esta persona privilegiada, configurada por la experiencia mística, "se sitúa en un punto al que la corriente espiritual lanzada a través de la materia probablemente habría querido llegar, pero no ha podido"[143]. Así pues, el místico ha superado obstáculos que han afectado a la naturaleza y al resto de los seres humanos. Además, la evolución de la

[138] H. Bergson, *op. cit.*, p. 149 (p. 125).
[139] *Ibíd.*, p. 268 (p. 224).
[140] Por tanto, se entiende que la subsistencia del instinto es la latencia de lo Simple.
[141] En este sentido, oponiéndose a una tendencia contemporánea, Bergson recalca que los grandes místicos no deben ser tratados como enfermos, sino que su "solidez intelectual" se muestra a las claras en el gusto por la acción, la capacidad de adaptarse a las circunstancias, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, en una gran simplicidad de espíritu y, en suma, en un sentido común superior (H. Bergson, *op. cit.*, p. 289 [pp. 241s]).
[142] J.-C. Goddard, *art. cit.*, en web cit., p. 8.
[143] H. Bergson, *op. cit.*, p. 270 (p. 226).

vida sólo es comprensible si se la observa como buscando algo inaccesible a donde llega el gran místico. En este sentido, si todos los humanos o una mayoría de ellos pudieran ascender tan alto como este ser privilegiado, la naturaleza no se hubiera estancado en la especie humana. Por eso, debemos aceptar que "*el místico es en realidad algo más que hombre*"[144]. Bergson insiste en que los místicos, como los demás tipos de genio, son poco frecuentes. Así pues, **el auténtico misticismo es excepcional**, no por accidente o casualidad, sino en virtud de su propia esencia[145].

Según Bergson, una persona capaz y digna de ese esfuerzo espiritual enorme no se cuestionaría si el principio con el que está en contacto es la causa trascendente de todo o si sólo es su representación en la Tierra. Le bastaría con sentir que se deja penetrar por un ente que, sin absorber o anular su identidad, puede mucho más que ella, de modo similar al hierro que es penetrado y enrojecido por el fuego[146]. El místico –añadimos por nuestra parte- se entrega al Misterio sin cortapisas y se deja modelar por él. Sufre una profunda transformación, entendiendo dicho verbo en su sentido más literal, pues a menudo su trayectoria espiritual está repleta de padecimientos y de pasividad ante el Misterio.

En esta línea, según analizaremos más a fondo posteriormente, Martín Velasco habla de **estado teopático** para referirse al núcleo y culmen de la experiencia mística. La etimología de 'teopático' ya nos indica su sentido: *padecer* a Dios, sentir su influencia. Por otro lado, el término 'estado' no debe entenderse como algo estático y definitivo. Aún más, esta experiencia no es meramente un fenómeno dinámico, sino que sólo es comprensible de manera correcta como *epéxtasis* (del griego '*epektasis*'[147]), es decir, un progreso constante, una tensión nunca resuelta, un

[144] *Ibíd*., p. 271 (p. 226, cursivas nuestras). Según esto, el místico es un "superhombre", en un sentido distinto al de Nietzsche, que destacaba precisamente por su ateísmo y por su voluntad de derribar y superar los valores religiosos y morales predominantes. Pero, en cierto sentido, la noción de superhombre místico sería equiparable al concepto del filósofo alemán, en cuanto que es un ideal excelso que empuja hacia arriba, en contra de la mediocridad y la conformidad a lo establecido, para favorecer el establecimiento de una nueva tabla de valores. Sería una transfiguración del hombre, partiendo de la humanidad, pero yendo "más allá" de ella.

[145] En efecto, el misticismo puro es una esencia rara, que casi siempre se encuentra en estado atenuado, y por eso mismo no deja de comunicar a la masa con la que se mezcla su color y su perfume. Es preciso dejarlo con ella, prácticamente inseparable de ella, si se lo quiere considerar como algo activo, ya que es así como se ha impuesto al mundo. Esto podría hacernos pensar en una serie de transiciones y una especie de distinciones graduales entre la religión estática y la dinámica, pero en realidad existe una diferencia radical de naturaleza, según precisa Bergson (*ibíd*., p. 270 [p. 225]).

[146] *Ibíd*., p. 269 (p. 224).

[147] Este término es usado por san Gregorio de Nisa para caracterizar la vida mística a partir de Flp 3,13, donde san Pablo se presenta a sí mismo olvidando lo pasado y lanzándose hacia lo que le queda por delante; por tanto, en tensión continua por el deseo creciente de Dios.

movimiento de perfección sin fin, porque su término es Dios (la Realidad infinita, cuya naturaleza consiste en no tener fin). El alma mística sólo sacia su sed de Dios ahondando en Él, deseándolo más a fondo. De esta forma, la condición *epextática* de la experiencia mística viene dada por la trascendencia infinita de Dios, que provoca que no sólo la experiencia mística en el mundo, sino la misma visión beatífica, no sean definidas como una paralización de la búsqueda o extinción del deseo, sino como el descubrimiento siempre maravillado de las riquezas ilimitadas de la vida divina[148].

Partiendo de las afirmaciones anteriores, y centrándonos en la expresión "estado teopático", vemos que se refiere a una unión lograda, mejor aún, padecida por el místico, que recibe el regalo de una vida radicalmente nueva como es la divina. "Teopático" alude a la **pasividad** que identifica a la experiencia mística en todas sus fases. Al respecto, el Pseudo-Dionisio describía al alma como no sólo aprendiendo, sino *experimentando y padeciendo* ('*patiens*') lo divino, esto es, recibiendo de Dios la luz y el impulso imprescindibles para contactar con Él; y también *sufriendo* su peso, la acción intensa de su gracia, el deslumbramiento de su luz cegadora, es decir, el vaciamiento y la purificación indispensables para que su Presencia –origen de cualquier posible conocimiento y relación con Él- brille en la persona que realiza, mejor dicho, padece su experiencia[149]. Como consecuencia de este proceso, el místico vive toda su existencia, también la ordinaria, desde la unión con Dios, porque todas las facultades humanas se han vuelto instrumentos de su acción transformadora.

Ahora bien, la mística, sobre todo tal como se practica en las religiones de orientación profética, no es un medio de huir de la realidad, de la propia vida, para disolverse en el Todo. No se busca una absorción letárgica en el Absoluto, ni una contemplación ensimismada al margen de la persona y su entorno. Por eso, según señala acertadamente Roger Bastide, aunque existe el peligro de que el éxtasis se convierta en un sueño letal, eso no es lo que pretende, en particular, el cristianismo[150]. En efecto, como analizaremos con detalle más adelante, esta religión no sólo no niega

[148] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, pp. 406-408. Conviene no olvidar que la *epéxtasis* se corresponde con la propia naturaleza del alma: ésta, creada a la imagen de Dios, participa de su misma infinitud, siendo infinita en devenir, como Dios es infinito en acto. Así pues, el hombre es por esencia constantemente creado por Dios y recibe de Él su ser sin fin (*ibíd.*, p. 408).

[149] *Ibíd.*, pp. 408s.

[150] "C'est évident, l'extase peut devenir «une mortelle léthargie» (Delacroix). Mais le christianisme ne souffre pas des saints qui dorment; il est, au contraire, apostolat et esprit de conquête" (Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, P.U.F. Paris, 1996 [ed. orig. de 1931], p. 113).

la presencia activa en medio del mundo, sino que la recomienda consagrándola. Por eso, debemos resaltar que **la mística cristiana aúna acción y contemplación;** supone una vida ya perfectamente unificada, derivada de la unión más perfecta que ya no depende de momentos y actos separados, ni de consuelos y desolaciones, sino que se expresa en términos paulinos como "vivo yo; mas no yo, es Cristo quien vive en mí" (Gál 2, 20), y que es, en suma, el efecto de la perfecta y constante divinización[151]. Así pues, nos parece necesario destacar, de acuerdo con Bastide, que el estado teopático es una unión imperecedera del alma con Dios en la alegría, que abarca todos los instantes de la vida del contemplativo; es, por tanto, el culmen de la experiencia mística[152]. Todos los místicos que han alcanzado este estado comparten estos caracteres, sin que eso suponga una uniformidad absoluta en ellos. Por eso, aunque la forma sea idéntica, el contenido de la experiencia varía según cada extático.

Por otro lado, retornando al argumento de Bergson, encontramos un reflejo y una confirmación de lo anterior en sus palabras. En efecto, el místico siente un apego a la vida que sólo se entiende como inseparabilidad del Principio divino: "sería alegría en la alegría, amor a lo que sólo es amor". De esta manera, el contemplativo "se entregaría a la sociedad por añadidura, pero a una sociedad que sería entonces la humanidad entera, amada con el amor de lo que constituye su principio"[153]. Dicho afecto a la vida en general sólo sería posible gracias al desapego o cierta indiferencia ante las cosas particulares; es decir, se logra pasando por la experiencia de relativizar lo que no es fundamental, lo que no es el Absoluto, Dios. En este sentido, Bergson alude a la despreocupación por el futuro y a la falta de inquietud sobre sí mismo que siente el místico. Al respecto, creemos importante subrayar que **la confianza aportada por la religión estática a sus fieles se encuentra transfigurada en los místicos**, esto es, queda reforzada, encumbrada de manera considerable.

Estas diferencias de grado podrían llevarnos a suponer que no valdría el término de 'religión' para esta vivencia contemplativa profunda, pero no es así. En efecto, Bergson encuentra bastantes razones para hablar de religión en ambos casos. En

[151] J. Martín Velasco, *op. cit.*, p. 409.

[152] En efecto, el estado teopático es "une unión perpétuelle de l'âme avec Dieu dans la joie, une systématisation de toute la vie consciente du mystique, une synthèse de la contemplation et de l'action, succédant à un rythme d'extases et de détresses. C'est donc bien là le sommet de la vie mystique, puisque ce ne sont plus de brefs moments de notre existence qui sont illuminés de la lumière d'en haut, mais tout, pensées, gestes et jusqu'aux moindres d'entre eux" (R. Bastide, *op. cit.*, p. 120).

[153] H. Bergson, *op. cit.*, p. 269 (p. 225). Este amor ya no conoce fronteras de ningún tipo, pues es universal. El '*ágape*' del cristianismo constituye el mejor ejemplo de esta evolución religiosa.

primer lugar, el misticismo, aunque eleva el alma a un plano superior, no por eso deja de asegurarle, de una manera extraordinaria, la seguridad y la serenidad que la religión estática tiene la función de facilitar. Según acabamos de señalar, esa confianza –además, mucho más auténtica y fundada- se ve multiplicada en la vida mística, como demuestran múltiples testimonios. Pero la principal razón a favor de considerar como religión y denominar como tal ambos tipos de experiencia creyente estriba en que, como ya apuntamos, el misticismo puro es raro y suele encontrarse más bien en estado atenuado; aunque eso no obsta, precisamente, para influir con fuerza en su ambiente, hasta el punto de imponerse al mundo.

De hecho, "cuando el misticismo habla, hay en la mayoría de los hombres algo que, imperceptiblemente, le hace eco"[154]. En realidad, la mística nos permitiría descubrir una perspectiva maravillosa, de una radical novedad, si lo quisiéramos de verdad. La dificultad radica justamente en que no aspiramos a disfrutar de esa vivencia e incluso, la mayor parte de las veces, no podríamos desearla, pues el **esfuerzo** que conlleva nos destrozaría[155]. Por tanto, este esfuerzo de recuperar el impulso vital en todo su vigor que realiza el místico sólo es accesible a algunos individuos excepcionales que, traspasando los límites de la especie, son en realidad "superhombres", algo más que seres humanos, como ya señalamos. Además, **estas personas continúan y prolongan así la acción divina**, superando los obstáculos materiales interpuestos al pleno desarrollo de la misma. En general, los místicos, como también muchos artistas y pensadores, viven con gran intensidad lo que la mayoría de las personas experimentamos de un modo más difuso y distraído, sin tanto empeño ni convicción. Cabe afirmar que, mediante una lucidez a menudo inquietante, nos muestran lo que está presente en todos. Serían individuos especialmente dotados para contemplar lo inefable y captar dimensiones de la realidad que nos suelen pasar inadvertidas a los demás[156].

Por tanto, aunque es difícil que su influencia se desarrolle muy a menudo, no faltan ocasiones en que se materializa el encanto de los místicos en su entorno. Cuando eso sucede, la religión estática, si bien permanece, pierde fuerza. Bergson lo

[154] *Ibíd*., p. 271 (p. 226).

[155] *Ibíd*. Podríamos aludir al respecto a numerosos tipos de sufrimiento en los místicos, que padecen en sí mismos los efectos físicos y psíquicos de sus vivencias extraordinarias (así, en el ámbito cristiano, figuran, por ejemplo, la mística de la Pasión, la noche oscura del alma, los estigmas, etc.).

[156] Josep Otón Catalán, *Debir, el santuario interior. La experiencia mística y su formulación religiosa*, Sal Terrae, Santander, 2002, p. 33.

expresa apelando a un ejemplo de orden estético: "como ocurre cuando un artista genial ha producido una obra que nos sobrepasa, cuyo espíritu no dejamos de asimilar, pero que nos hace sentir la vulgaridad de nuestras precedentes admiraciones, así *la religión estática, aunque subsista, deja de ser por completo lo que era, y, sobre todo, no osa manifestarse cuando ha aparecido el verdadero gran misticismo*"[157]. Se produce así una especie de transición, un proceso de adaptación ante la nueva realidad espiritual que se impone, y que no puede dejar indiferente a nadie. Bergson explica este cambio de mentalidad de la siguiente forma: la humanidad continuará pidiéndole a la religión estática –o, al menos, principalmente a ella- el apoyo que necesita; permitirá que la función fabuladora trabaje, aunque reformándola del mejor modo posible. Según esto, su confianza en la vida seguirá siendo la misma que la naturaleza había cimentado. Sin embargo, la sociedad aparentará sinceramente haber buscado y obtenido en algún grado ese contacto con el principio mismo de la naturaleza que se traduce en un apego a la vida muy diferente y en una confianza transfigurada, a los que antes aludimos. Por tanto, la mayoría de los individuos se fijará en los místicos como en seres especiales, los admirará, sentirá que no puede llegar tan lejos, pero adoptará una parte importante de sus intuiciones e intentará integrarlas en su vivencia religiosa[158]. Así, surgirá una **religión mixta** que implicará una reorientación de la antigua, "una aspiración más o menos pronunciada en el dios antiguo, que ha surgido de la función fabuladora, a perderse en *aquel que se revela efectivamente, que ilumina y reaviva con su presencia a las almas privilegiadas*"[159].

Nos parece necesario detenernos en estas últimas afirmaciones. Nos revelan esa transición de la que venimos hablando[160]. Además, introducen un dato esencial: hay Alguien que se revela de verdad, que realmente es capaz de dar vida y alumbrar a los místicos, es decir, de generarlos y posibilitar su presencia transformadora en el mundo. En esta línea, apunta Gómez Caffarena siguiendo a Bergson, **las grandes religiones son tradiciones originadas a partir de la vivencia extraordinaria de los místicos**. Sus seguidores, que carecen de esa experiencia en tan alto grado, descubren

[157] H. Bergson, *op. cit.*, p. 271 (p. 226, cursivas nuestras).

[158] En efecto, "incapaz de elevarse tan alto, esbozará el gesto, adoptará la actitud y, en sus discursos, reservará el lugar más bello para fórmulas que no llegan a llenarse para ella de todo su sentido, (...)" (*ibíd.*, p. 272 [p. 227]).

[159] *Ibíd.* (cursivas nuestras).

[160] Así, usando el ejemplo de la guerra, cabe pasar de los dioses nacionales paganos –cada nación cree tener a su dios a su lado- a la noción de un Dios universal (si todos lo contemplaran como tal, finalizaría la justificación religiosa del conflicto, e incluso éste mismo, según Bergson) (*ibíd.*).

que, por lo menos, algo de la misma resuena –casi sin notarlo- en su interior; y por ello se insertan y mantienen en la tradición correspondiente cuando lo hacen de modo personalizado. Así, por ejemplo, los cristianos descubren en Jesucristo (al que Bergson consideraba el Místico por antonomasia) el testimonio de una vida y una actitud humana integral en las que reconocen una plena realización del ideal moral que desborda las capacidades humanas normales. Según esto, los creyentes cristianos aceptan a Jesús como 'signo' de una presencia peculiar de Dios, y también como su 'revelador', por lo que interpretan –*en su fe*- los datos históricos sobre Jesús justamente postulando para Él esa disposición mística que en sí mismos no descubren, pero con la que se sienten afines[161].

Por tanto, cabe afirmar que, del mismo modo que el Sol tiene que expandir su luz y su calor, **los místicos sienten la necesidad de enseñar a los demás hombres**. Como desarrollaremos más adelante, **ellos son pacientes o pasivos en relación con Dios** –en el sentido de que "sufren" o experimentan su acción con espíritu de profunda acogida, gran provecho y, en último término, disfrute interior[162]; por otro lado, **son activos o agentes en relación con sus contemporáneos**. Al mismo tiempo, éstos están predispuestos a recibir su influencia (aún más, en realidad, la necesitan), como ya había escrito nuestro autor en el capítulo primero de *Las dos fuentes*[163]. Sólo los místicos pueden entrar de verdad en relación con toda la humanidad, entendida no como un colectivo más amplio que una sociedad, sino como una consustancialidad espiritual entre todos los seres humanos. En este sentido, si, de hecho, la experiencia

[161] José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983, pp. 239s.

[162] En efecto, según Martín Velasco, la experiencia mística es una de las formas, no la única, que adopta en esta vida el culmen de la realización del encuentro con Dios, y cabe concluir entonces que la pasividad expresada en '*pati divina*' aparecerá en todas las formas y niveles de la experiencia de Dios. Se trata de una fórmula muy apropiada para definir el conocimiento de Dios, y que nos facilita el camino de la experiencia necesario para saber responder a la cuestión ¿dónde está Dios? (Juan Martín Velasco, "Los caminos de la experiencia. Aprender a padecer a Dios", en Instituto Superior de Pastoral [Universidad Pontificia de Salamanca], *¿Dónde está Dios? Itinerarios y lugares de encuentro*, Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 56s). Ahora bien, la '*pati divina*' termina en la '*frui divina*', disfrutar de Dios: "(...), porque es seguro que gozar de Dios es el final de la experiencia con la que el hombre puede verse agraciado; pero no es menos cierto que el camino que empieza con la pasividad radical (...) pasa necesariamente por etapas, o contiene elementos, que comportan el padecer a Dios en el sentido más propio de sufrirlo" (*ibíd.*, p. 75).

[163] "Si la palabra de un gran místico o de alguno de sus imitadores encuentra eco en alguno de nosotros, ¿no es porque puede haber en nosotros un místico que dormita y que sólo espera una ocasión para despertar?" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 122 [p. 102]). En relación con esto, se ha comentado que probablemente el mismo Bergson se sentía reflejado en esa situación, es decir, en algún grado pudo haber en él una cierta vocación mística, como veremos.

mística es excepcional, sin embargo, es, de derecho, común a todos (como, por ejemplo, el sentimiento de la música)[164].

En relación con esta última afirmación, según la cual, en principio, todos podríamos llegar a experimentar la vida mística de algún modo, son varios los autores –dentro del ámbito cristiano- que han defendido que todo cristiano está llamado a la más alta contemplación. De este modo, los místicos no se situarían al margen y necesariamente por encima de la existencia cristiana normal, pues la contemplación sería un desarrollo de la gracia y los dones del Espíritu Santo. Otros estudiosos, por el contrario, han insistido en que la mística es una gracia extraordinaria de índole carismática, un don otorgado sólo a los contemplativos, por lo que existiría una ruptura entre la vida ordinaria de la gracia y la vida mística (aunque haya una línea de continuidad entre ambas)[165]. Se trata de una controversia donde entran en juego muchos elementos y que es, por lo mismo, complicada.

Sintetizando, nos parece razonable el planteamiento de Martín Velasco sobre esta cuestión, a saber: la experiencia mística goza de un considerable valor y de gran importancia en el conjunto de la vivencia religiosa, pero esto no implica excluir a la mayoría de los creyentes de su llamada y aspiración a la perfección[166]. En efecto, todo sujeto religioso está invitado a realizar la íntima unión con Dios que anhela el místico, pero cada persona puede responder a esa vocación de formas diferentes, según las múltiples situaciones y circunstancias que afectan a su vida. Así, todos podrán plasmar el elemento místico que conlleva la práctica de la vivencia religiosa, aunque no en todos se encarne ese componente en la figura histórica que hasta ahora ha revestido y acaparado el calificativo de "místico". Como escribía Rahner, los místicos no encarnan un nivel superior al resto de los creyentes, sino un momento

[164] L. Lavelle, *art. cit.*, en P. Valéry *et al.*, *op. cit.*, p. 46.

[165] Nos referimos al importante debate mantenido entre estas dos posturas –representada la primera por Auguste Saudreau y la segunda por Augustin Poulain- desde los inicios del siglo XX. Con el transcurso del tiempo, se han impuesto soluciones intermedias entre ambos extremos, pero el problema (la "cuestión mística") permanece irresuelto y, además, planteado en términos distintos, no ha perdido actualidad (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, pp. 450s).

[166] Si se identifica la perfección cristiana con el desarrollo de una vivencia mística, parece que se excluye de la primera a la inmensa mayoría de los fieles, con lo que la Iglesia estaría dividida en, por un lado, un pequeño grupo de selectos llamados a la perfección y, por otro, una gran masa, que debería contentarse con una realización mediocre de su vida cristiana (*ibíd.*, p. 451). En este sentido, Rahner recalcaba que la experiencia del Espíritu no tiene nada que ver con la conciencia de élite: "(...) la experiencia del Espíritu tiene lugar siempre y en todas las partes de la vida de un hombre que sea sensible al dominio personal y de la libertad dentro de la cual dispone totalmente de sí mismo. Esto no sucede la mayor parte de las veces en una meditación explícita ni consiste en vivencias extraordinarias, sino en una vida normal, en la que la responsabilidad, la fidelidad y el amor se han hecho absolutos, (...)" (Karl Rahner, *Experiencia del Espíritu*, Narcea, Madrid, 1978, pp. 67s).

interno y esencial de la fe. Rahner sabía bien que la teología de la mística cristiana había acentuado mucho el carácter extraordinario y elitista de los fenómenos místicos, por varios motivos. En primer lugar, se pretendía recalcar, con razón, la gratuidad de dichos fenómenos y, en ese sentido, tácitamente se acepta que lo gratuito y no obligatorio debe ser por definición poco frecuente; en segundo lugar, tales fenómenos suelen presentarse acompañados de éxtasis y otras manifestaciones parapsicológicas poco habituales en la vida cotidiana. Con estos antecedentes, es comprensible que el cristiano normal tienda a considerar la mística como un asunto que no le afecta en absoluto. Sin embargo, añade el gran teólogo jesuita, si presentáramos la vivencia mística como tal separada de esos aspectos marginales, comprenderíamos mejor que estas experiencias no son acontecimientos situados más allá de la vivencia de los cristianos normales[167]. Por su parte, Martín Velasco insiste también en que cada creyente puede realizar ese aspecto místico de manera específica y distinta[168].

Por otra parte, en cierta concordancia con esto, nos parece interesante el análisis de Torres Queiruga sobre el "genio religioso". Según él, el místico, el profeta o el fundador de esta índole no inventa o crea sus aportaciones de la nada. Por el contrario, lo que hace es descubrir –o al menos eso pretende- algo que está en todos, que todos de alguna manera presienten (es decir, lo "saben" o pueden llegar a "saberlo") y que lucha por manifestarse abiertamente, pero que hasta entonces no había conseguido encontrar ni la conciencia expresa ni la palabra adecuada. Así pues, su originalidad radica en percibir la voz divina en tal o cual circunstancia y apelar a sus contemporáneos para que actúen en consecuencia. Por lo demás, también el genio poético o filosófico es tal porque ha logrado formular de modo conveniente y correcto el sentimiento de un pueblo y el espíritu de una época[169].

Por otro lado, después de estas incursiones en algunas características de la experiencia mística como expresión de la religión dinámica, vemos que Bergson

[167] Según Rahner, el testimonio de los místicos acerca de sus experiencias se refiere a una vivencia que cada cristiano, incluso que cada ser humano, puede sentir, pero que, a menudo, se pasa por alto o se reprime. La mística existe y no está, por tanto, tan lejana a nosotros como estamos tentados de suponer (*ibíd.*, pp. 25s).

[168] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 452.

[169] Andrés Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1992, pp. 238s. Torres Queiruga aporta esta reflexión cuando diserta sobre su categoría de *mayéutica histórica*, en referencia a la expresión de Sócrates: este filósofo griego, hijo de una comadrona, no pretendía con sus palabras introducir algo externo a los oyentes, sino ayudarles a "dar a luz" (de ahí el término 'mayéutica') lo que de algún modo ya estaba en ellos, aunque no lo hubieran percibido o desarrollado todavía. Por analogía, cabe decir que, por ejemplo, el místico cristiano ayuda al resto de los creyentes a descubrir –sacando a la luz- y profundizar en su intimidad más radical en cuanto sustentada y habitada por el Dios de Jesús.

anuncia un **debilitamiento en esa oposición entre lo "estático" y lo "dinámico"**. En realidad, ya hemos hablado de una "religión mixta", y el mismo Bergson confiesa que ha insistido en esa dialéctica con el fin de señalar mejor sus rasgos respectivos. Como signo de esta transición entre lo estático y lo dinámico, recalca que "aquellos que se han inclinado de lejos ante la palabra mística, al haber escuchado en el fondo de sí mismos un eco, aunque sea débil, no podrán permanecer indiferentes a lo que anuncia"[170]. Estos individuos, si son creyentes y no quieren o no pueden deshacerse de sus creencias, se autoconvencerán de que las modifican y las transformarán realmente. Un historiador de las religiones podrá encontrar elementos míticos e incluso mágicos en el contexto de una creencia vagamente mística. De esa manera, demostrará que existe una religión estática, natural en el hombre, y que la naturaleza humana permanece invariable. Sin embargo, si piensa así, no caerá en la cuenta de algo esencial: en realidad, aunque sea involuntariamente, "habrá tendido un puente entre lo estático y lo dinámico, justificando el empleo de la misma palabra en casos tan diferentes"[171].

Así pues, ambas religiones se oponen y vuelven a unirse, como lo demuestran los intentos de la dinámica para instalarse en la estática antes de suplantarla. En verdad, aunque los hayamos convertido, retrospectivamente, en simples tentativas, en su origen eran actos completos autónomos. En suma, **la religión dinámica se presenta y se opone a la estática mediante un "acto indivisible" y un "salto brusco"**[172]. Por consiguiente, la persona que se deja invadir por la fe dinámica, retomando el impulso vital en todo su vigor –y no sólo cediendo a su empuje residual-, realiza un esfuerzo portentoso, que rompe y traspasa los límites ordinarios

[170] H. Bergson, *op. cit.*, p. 273 (p. 228). En efecto, Bergson es sensible a este fenómeno del eco, de respuesta secreta o abierta en nosotros, pues la resonancia de la llamada del místico puede producirse en cualquier persona de alguna manera. Además, ya años antes, en *Le Rire*, había destacado la repercusión de la obra de arte en nosotros, subrayando que los artistas más profundos saben acentuar la música más interior a nosotros mismos; de este modo, "nous nous y insérerons involontairement nous-mêmes, comme des passants qui entrent dans une danse. Et par là nous amèneront à ébranler aussi, tout au fond de nous, quelque chose qui attendait le moment de vibrer" (H. Bergson, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 462). Así pues, el arte puede hablar a la humanidad entera, gracias a esta vibración, que es una comunicación cordial y agradable válida en todos los niveles. Por tanto, de esta forma llegamos a comprender a los místicos sin sentir la experiencia mística propiamente dicha, excepto si –como nos dirá más adelante el mismo Bergson- nunca hemos disfrutado la más mínima vivencia de la misma: "(...) el misticismo no dice nada, absolutamente nada, a quien no haya tenido alguna experiencia de él" (H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 301 [p. 251]).

[171] *Ibíd.*, p. 274 (p. 228). La religión que surge, la dinámica, es nueva.

[172] *Ibíd.* (p. 229). En efecto, la vida crea formas nuevas e imprevisibles, mediante saltos discontinuos, a lo largo de su evolución.

de la especie humana. Tal derroche de energía sólo es accesible a individuos excepcionales, que podríamos considerar, por así decir, más que humanos[173].

Por tanto, de lo anterior se desprende, como señala M. Barthélemy-Madaule, que **hay un vínculo entre el impulso vital y el impulso místico**: este último retoma el primero para conducirlo más allá, al igual que el '*élan vital*' se apropiaba de la materia inerte para darle forma. Procediendo así, ambos impulsos alteran o invierten el sentido de lo que ellos toman. De hecho, en el nivel del ímpetu moral y místico, esta inversión deviene **conversión**. A partir de ahora, el pasado queda englobado en el futuro. En este sentido, importa menos el lugar de dónde venimos que hacia dónde nos dirigimos, pues la humanidad moral y religiosa se pone en movimiento hacia el futuro[174]. Por su parte, H. Gouhier insiste en la misma línea: **el impulso místico es una intensificación del impulso vital**. Ahora bien, el primero, siendo natural como el segundo, no lo es en tanto en cuanto esta intensificación lo vuelve en seguida contra lo que es natural en el nivel donde no es todavía místico. La naturaleza que crea las especies quiere almas y sociedades cerradas, necesita egoísmos colectivos y líderes violentos, busca incluso la guerra. Pero en el ser humano también se encuentra la tendencia natural a convertirse en un dios, es decir, a abrir su espíritu a un amor sin límites, a instaurar el reino de una humanidad sin fronteras intransitables entre los países y donde se rompan todos los obstáculos[175]. Por eso, cabe reiterar que el auténtico misticismo está a la búsqueda de algo en cierto modo inaccesible[176].

---

[173] Así pues, para pasar de la religión estática a la dinámica, es preciso un salto diferente al que propició la creación de nuestra especie. Al respecto, Goddard resume su reflexión concluyendo así: "Ce que *in fine* l'image de l'élan vital permet d'introduire, en précisant en quel sens il faut rapporter la croyance religieuse à une exigence vitale, c'est donc la différence *spécifique* qui oppose la religion statique et la religion dynamique –la première n'étant *statique* que parce qu'elle est impuissante à accomplir le saut créateur qui fonde la seconde, et ne reste liée au dynamisme de l'élan vital qu'à travers la faculté visionnaire de fabulation" (J.-C. Goddard, *art. cit.*, en web cit., p. 9).

[174] Por tanto, el impulso vital es con respecto al impulso místico lo que la materia es en referencia a la vida. Si el ímpetu místico retoma la fuerza vital, esto significa que la energía espiritual estaba presente también en esta última, aunque de modo incompleto. Así, evidentemente, Bergson va en *Las dos fuentes* más allá del punto adonde había llegado en *La evolución creadora* (Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, p. 148).

[175] H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, op. cit., p. 138.

[176] Un magnífico ejemplo de esto es el Sermón de la Montaña, al que Bergson alude varias veces en sus diálogos con Jacques Chevalier. Esta predicación de Cristo le atraía mucho, y la consideraba divina porque nos pide, por así decir, lo imposible, al menos desde las fuerzas humanas naturales. Esas palabras de Cristo se sitúan en un plano completamente superior, comparadas con otras dichas antes de Él (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, p. 220). En dicho Sermón está contenida la mejor moral posible, los deberes del hombre para con su semejante; Bergson confiesa que llegó a él gracias a los místicos, modelos de que es factible doblegar nuestra naturaleza y conseguir así salvar a la humanidad (*ibíd.*, p. 326). En suma, el mensaje del Sermón de la Montaña es una hipótesis paradójica y arriesgada, algo tan extraordinario que cabe preguntarse cómo ha podido tener éxito. Aunque muchos no la practiquen, saben que "es ésta la verdadera moral, la única" (*ibíd.*, p. 361).

Abundando en el mismo sentido, cabe recordar una conversación mantenida entre Bergson y J. Guitton después de la publicación de *Las dos fuentes*. El diálogo giró en torno a la supuesta diferenciación extrema –defendida por Bergson- entre la religión estática y la dinámica, pues Guitton pensaba que no se podía aplicar a una religión sacramental como la católica[177]. Al respecto, Guitton admite que su antiguo profesor era sensible a todo lo que condiciona el espíritu humano. Por eso, en el fondo, no concebía la religión dinámica como una religión del Espíritu puro desligada de toda atadura, sino como la corriente espiritual puesta en marcha a través de la materia. En cambio, la religión estática era el estado de la materia desprovista de espíritu, que recae y se cierra en sí misma. Ahora bien, Bergson centraba su interés sobre todo en la **separación radical entre el *hombre antiguo* y el *hombre nuevo***. En efecto, sólo el cristianismo posee la capacidad, no de corregir al hombre viejo (en el sentido de antiguo), sino de hacer aparecer en él de repente el hombre nuevo. Bergson llegaba a preguntarse si se trataba del mismo ser humano en ambos casos, cuando consideraba, por ejemplo, la evolución personal de un místico tan extraordinario como san Francisco de Asís[178]. Por tanto, Bergson no veía nada estático dentro de lo dinámico; refiriéndose al cristianismo, a pesar de algunas apariencias contrarias, lo califica como una novedad absoluta[179].

En definitiva, como nos recuerda H. Gouhier, desde *L'Évolution créatrice* hasta *Les Deux sources*, la historia del impulso vital multiplica las divergencias irreductibles a meras diferencias graduales. Así, sin dejar de ser una filosofía de la naturaleza, el bergsonismo descubre en la naturaleza misma y como principio filosófico una contradicción, de la que la "buena nueva" del Evangelio fue y continúa siendo el signo. Por eso, el cristianismo es una especie de germen revolucionario, que

[177] Según Guitton, no se puede establecer una línea de corte radical entre el elemento estático y el dinámico, porque lo propio de la Encarnación –central en la fe cristiana- es justamente asegurar la inherencia de lo más elevado en lo más bajo, la confluencia de lo sublime con lo ínfimo, en suma, la presencia de lo eterno en el tiempo (J. Guitton, *La vocation de Bergson*, *op. cit.*, pp. 158s).

[178] Así pues, según Bergson, existe una distinción absoluta e infranqueable, salvo mediante una conversión, entre la religión estática y la dinámica. El cristianismo supone, frente a la fe estática, un gran esfuerzo en sentido inverso a la naturaleza, hasta el punto de que dicho credo ha debido parecer –y aún lo parece- absurdo e inhumano a los que preferían atenerse al instinto (*ibíd.*, p. 160).

[179] En efecto, las plegarias conteniendo peticiones de bienes materiales no contradicen ese dinamismo radical propio del cristianismo: "Je le sais: il y a des apparences contraires; mais le christianisme ne pouvait pas réussir sans paraître s'identifier avec ce qui avait été avant lui, alors qu'au fond il n'en subissait pas l'influence, car il était une nouveauté absolue" (*ibíd.*, p. 161). Guitton añade que todo esto le conducía a pensar que Bergson había experimentado en algún momento de su vida una mutación repentina de sus creencias, de modo que había aparecido en él un nuevo universo mental; ocurrió, pues, un "salto brusco", como señala en *Las dos fuentes*, y no un progreso gradual (*ibíd.*).

ha introducido y mantiene un movimiento perpetuo en el ámbito espiritual. La fe cristiana implica, pues, una insatisfacción, y de ahí surge un desbarajuste, que conduce a una acción transformadora[180]. Sin duda, según Bergson, en el cristianismo –más en concreto, en el misticismo cristiano- se consuma la evolución hacia la religión dinámica sobre la que venimos disertando en este apartado.

IV. RASGOS ESENCIALES DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Antes de relatar –siguiendo el hilo argumental bergsoniano- algunas de las diversas manifestaciones del fenómeno místico a lo largo de su evolución, estimamos conveniente referirnos a los elementos característicos de dicha experiencia, en relación con la vivencia religiosa en general. En lo anteriormente expuesto ya hemos aludido a algunos aspectos relacionados con la mística, sobre algunos de los cuales incidiremos de nuevo; pero resulta imposible –y además innecesario para nuestros propósitos- abordar este fenómeno en toda su densidad y complejidad. Ahora bien, como punto básico de partida, no podemos dejar de vincular el fenómeno místico (sea en sus variadas manifestaciones religiosas, o bien en la llamada mística profana, natural o atea) a la categoría de "**experiencia**".

En efecto, como señalan Martín Velasco y otros autores, **el fenómeno místico está centrado en torno a una experiencia singular**. Fijándonos en primer lugar en las tradiciones religiosas, todos los místicos integrados en alguna de ellas se caracterizan por haber "visto", "oído", "gustado", en una palabra, haberse encontrado con la Realidad última, llámese Dios, lo Divino o el Misterio. Hay siempre una relación experiencial, vivida y padecida, como hemos explicado; un contacto personal con esa Presencia, gracias a cuyo reconocimiento existen las religiones. En este sentido, el místico religioso es alguien que, nacido normalmente en un ámbito religioso concreto, no se limita a asumir el conocimiento que sobre el Misterio le proporcionan las creencias, las instituciones y los ritos de su fe, sino que rehace, por propia experiencia, el proceso originario de toma de contacto personal con el Misterio que se ha establecido en el sistema de mediaciones de su propia religión. Estos

[180] H. Gouhier, *op. cit.*, p. 138.

místicos, cuando intentan comunicar sus vivencias, apelan a la experiencia de sus destinatarios como condición imprescindible para que comprendan[181].

Ahora bien, bastantes filósofos y teólogos –entre otras muchas personas- se han preguntado si puede haber realmente experiencia de Dios y de qué forma se puede hablar de ella. A esta cuestión se responde de manera negativa si se concibe la experiencia en una línea meramente física, propia de las ciencias "experimentales", pues es imposible convertir a Dios en objeto de una práctica de laboratorio; Dios es, en este sentido, trascendente a toda experiencia, a toda existencia posible e incluso a toda verdad. Por otro lado, si pensamos en los fenómenos místicos extraordinarios (levitación, bilocación, estigmas, etc.) como fuente del conocimiento de Dios, respondemos que Él es "experimentado" por esos seres especialmente receptivos que son los místicos; pero dicha contestación contiene el riesgo de asimilarse a la primera al reducir la experiencia divina –según Pierre Miquel- a unos fenómenos más o menos patológicos, objetivamente registrables. No obstante, en verdad, la experiencia de Dios es irreductible a ninguna de ambas respuestas previas, pues no es de índole física, sino espiritual; en ella, el observador es a la vez el sujeto de la experiencia y el único testigo de la misma, pues es personal y exclusiva de cada uno[182].

En realidad, la experiencia de Dios debe entenderse como acontecimiento procedente de Dios, en el que Él, presente desde siempre en el hombre, dándole el ser y llamándolo a unirse con Él, se le manifiesta. Por eso, como explicaba Zubiri, **el**

[181] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, pp. 289s. Por otro lado, también en la denominada mística profana e incluso atea, el punto de partida y el núcleo del hecho místico es una experiencia especial, como testimonian diversos estudiosos del tema, entre ellos Jean Claude Bologne (autor de *Le mysticisme athée*) y Michel Hulin (autor de *La mística salvaje*, que citaremos más adelante). Sin ninguna pretensión de exhaustividad, cabe hablar de las experiencias místicas vividas en el ámbito estético, atestiguadas, sobre todo, en el terreno de la poesía y la música (recordemos, por ejemplo, a los denominados "poetas metafísicos" o "poetas espirituales" ingleses del siglo XVIII); por otro lado, también hay experiencias místicas sentidas como culminación de la reflexión metafísica (podemos destacar, en particular, a Platón y, sobre todo, a Plotino, sobre el que luego trataremos). Además, existen experiencias derivadas de una profundización, dilatación, unificación y clarificación de la conciencia, llamadas "experiencias cumbre", que suelen producirse en contacto con la naturaleza y en formas muy intensas de una relación interpersonal (*ibíd.*, pp. 94s).

[182] Pierre Miquel, *L'expérience de Dieu*, Éditions Beauchesne, Paris, 1977, pp. 21s. Este autor presenta unos criterios útiles para reconocer la autenticidad de una experiencia espiritual: debe permitir la unificación de todo lo real, y ser fuente de paz interior y de humildad alegre y confiada en el poder divino. Dicho muy resumidamente, la experiencia de Dios es pasiva (se puede favorecer por algunos medios, pero no provocarla); pasajera (no es un estado permanente); personal (subjetiva y, en cierta medida, incomunicable) y, al mismo tiempo, comunitaria (cada uno puede confrontar su experiencia con la de los otros); comunicativa (contagiosa, difusiva a su alrededor); gratuita (no se "merece") y exigente (demanda del creyente un testimonio); convergente (las distintas experiencias personales indican, en último término, lo mismo); indirecta (el hombre no alcanza al mismo Dios, sino se capta a sí mismo en relación con Él y por mediación de su experiencia humana) y, por último, teofánica (Dios se revela, pero, para percibirlo, hace falta estar atentos y disponibles) (*ibíd.*, pp. 22-25).

hombre, más que *tener* experiencia de Dios, *es* experiencia de Dios: Él no es un objeto de nuestra visión, sentimiento, deseo o pensamiento, sino la realidad fundamental donde estamos cimentados. Él se revela en cuanto que se encubre y se encubre en cuanto que se revela, y sólo así, como revelación encubierta o velada, nos invita a la fe[183]. Así pues, la experiencia nos permite *des-cubrir* un hecho invisible escondido en lo visible, y que se nos *ofrece* con un sentido y una significación última. Dios es, pues, trascendente, pero no estando más allá de las cosas, sino que lo es *en* ellas mismas (se trata de un modo de estar en ellas, según el cual no serían reales sino incluyendo formalmente en su realidad la realidad de Dios, lo que en absoluto equivale a un panteísmo)[184].

Por tanto, **fe y experiencia son inseparables**, de manera que no es adecuado reducir la primera a un conjunto de creencias sin que haya un encuentro personal, íntimo, con el Misterio. De hecho, cuando se produce un divorcio entre fe y experiencia, surge y se extiende la crisis entre los creyentes, como ha sucedido en el ámbito eclesial. En este sentido, hace algunas décadas, en gran parte, bastaba con dejarse llevar por el ambiente para ser cristiano. En la actualidad, también en gran medida, si uno se deja arrastrar por la tónica dominante, dejará de ser cristiano. A este proceso se refería proféticamente Rahner cuando escribió que "*el cristiano del futuro o será un «místico», es decir, una persona que ha «experimentado» algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales*"[185]. Podría parecer excesiva esa apelación al término "místico", pero el mismo Rahner matizaba su significado añadiendo que se refería a una persona que ha experimentado algo. Así pues, la vivencia mística puede alcanzar niveles muy diversos de fuerza, abarcando un amplio abanico que va desde los grandes contemplativos hasta la llamada "*mística de baja intensidad*"[186] o la

[183] Xavier Zubiri desarrolla estas tesis en *El hombre y Dios* (Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 309, 317, 325s), donde también afirma que toda vida humana es el decurso de una experiencia religiosa. Por eso, en su opinión, todo hombre experimenta a Dios, como una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. En este sentido, el ateo no ha apurado del todo su experiencia, que se le muestra en cierto modo encubierta: su facticidad vela a Dios (*ibíd.*, pp. 204 y 343s).

[184] Salvador Ros García, *La experiencia de Dios. Teología, mística y pedagogía*, Publicaciones Idatz, San Sebastián, 2005, pp. 21s (este autor remite a X. Zubiri, *op. cit.*, p. 175).

[185] Karl Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología*, vol. VII, Cristiandad, Madrid, 1969, p. 25 (cursivas nuestras). Ante esta situación, Rahner recalcaba la necesidad de una *mistagogía* o iniciación a la experiencia religiosa, centrada en Cristo (*ibíd.*, pp. 25s).

[186] Luis González-Carvajal, *Los cristianos del siglo XXI. Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio*, Sal Terrae, Santander, 2001, p. 97.

"*mística de la cotidianidad*" propuesta por el mismo Rahner, a la que aludimos en el apartado anterior[187].

Todas estas experiencias coinciden en que el sujeto que las realiza, más que notar la presencia de Dios sensiblemente, percibe que no habría sido posible vivir lo visible sino como un don de lo invisible, como una auténtica gracia. Así, hay momentos en que, aunque parecía agotada nuestra generosidad, la practicamos de un modo que sólo puede proceder de más allá de nosotros mismos; otras veces sucede que nos parecía imposible perdonar, y sin embargo acabamos disculpando al otro. Cuando actuamos de esta forma y con otras concreciones similares, experimentamos el efecto de un poder que nos sobrepasa[188].

En cualquier caso, lo importante es que exista algún tipo de experiencia, porque, como señala Martín Velasco, hay menos distancia entre quienes realizan la experiencia mística en sus niveles más básicos –incluso en sus formas no "místicas"- y quienes la viven en sus grados más elevados, que la que separa a los primeros de los que no han entrado en contacto personal con el Misterio al que se refiere su fe (aunque la practiquen al detalle y conozcan bien sus contenidos doctrinales)[189]. Por tanto, a los místicos les ha ocurrido algo directamente, se han encontrado de modo íntimo con el Misterio. Así pues, en los místicos se verifica que no hay fe sin experiencia; pero también que ésta es fruto de aquélla, pasa por y se desarrolla en el interior de la fe, como **experiencia acogida en el fondo más profundo del alma**. Es una vivencia auténtica de la que, por más sospechas que se planteen al contemplativo, no cabe dudar, dada la fuerte impronta –a menudo indeleble- que deja en el espíritu.

[187] En efecto, Rahner escribió páginas realmente bellas y profundas donde describía con todo detalle y en términos muy convincentes las variadas manifestaciones de la "experiencia de la gracia", "experiencia del Espíritu" o "mística de cada día". *Cf*, en especial, *Sobre la experiencia de la gracia*, en *Escritos de Teología*, vol. III, Cristiandad, Madrid, 1961, pp. 103-107; también *Experiencia del Espíritu*, *op. cit.*, pp. 47-53.

[188] S. Ros García, *op. cit.*, p. 36. Rahner presenta numerosos ejemplos de la gracia liberadora de Dios, de esta mística cotidiana, donde está la "sobria embriaguez del Espíritu": así, alguien intenta amar a Dios, aunque en apariencia no percibe una respuesta amorosa por parte del Silencioso; alguien es excelente con sus compañeros, pero no recibe de ellos ninguna respuesta de gratitud; alguien se priva de algo sin esperar agradecimiento, incluso sin la sensación de estar internamente liberado, etc. (K. Rahner, *Experiencia del Espíritu*, *op. cit.*, pp. 48-50). Esta presencia transformadora de la gracia se manifiesta también cuando se asume y se lleva a cabo libremente una responsabilidad sin que haya claros visos de éxito y de utilidad; cuando se acepta con serenidad la muerte como el inicio de una promesa que no se entiende; cuando la existencia diaria, que puede ser amarga, decepcionante y aniquiladora, se vive con serenidad y perseverancia hasta el final, gracias a una fuerza cuyo origen es inabarcable e inmanipulable; cuando se corre el riesgo de orar en medio de una "noche oscura" sabiendo que uno siempre es escuchado, aunque no siente una respuesta razonable o discutible; cuando se experimenta la desesperación y, sin embargo, misteriosamente uno se siente confortado sin consuelo fácil, etc. (*ibíd.*, pp. 51s).

[189] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 291.

Ese contacto con el Misterio, aunque aparezca acompañado de sentimientos y emociones, no se confunde con ellos, por lo que no se reduce a un estado anímico. Incluso si dicha experiencia es sólo ocasional, repercute de modo extraordinario en el místico. Cuando esa vivencia se repite o se recuerda con frecuencia, deja un poso en la conciencia de las personas que las familiariza con esa realidad o realidades a las que se refiere, y las convierte en "expertas" en relación con ellas[190]. Se puede afirmar, pues, que el místico ha "visto" con sus propios ojos el fundamento último –sea éste interpretado en un sentido religioso o profano- y que ha adquirido una sabiduría que cambia su vida.

Ahora bien, cabe hablar de una multiplicidad de formas de la experiencia religiosa, en realidad, tantas como personas religiosamente dotadas, según afirmó el psicólogo Gordon W. Allport. Antes de éste, otro célebre psicólogo, William James, había titulado una de sus obras más importantes –muy valorada por Bergson- como *Las variedades de la experiencia religiosa*. Por eso, la variedad de los hechos que componen el fenómeno místico, la complejidad de sus rasgos y la riqueza de sus aspectos explican la dificultad de ofrecer una descripción plenamente adecuada y la imposibilidad de ponerse de acuerdo en una definición. Los intentos de clasificación son numerosos. Así, por ejemplo, Martín Velasco nos recuerda que ya William R. Inge ofrecía en su *Christian Mysticism* (1899) veintiséis definiciones diferentes de misticismo[191]. Se trata de un término impreciso, equívoco y vago[192], como explicaba Claude Tresmontant[193]. Frente a este problema, Tresmontant insiste en la necesidad de descartar las interpretaciones erróneas y, sobre todo, los equívocos relativos a la mística cristiana. Así, ésta no pertenece ni a lo irracional o prelógico, ni a lo afectivo;

[190] *Ibíd*., pp. 292s.

[191] *Cf.* Juan Martín Velasco, "Las variedades de la experiencia religiosa", en Alberto Dou (ed.), *Experiencia religiosa*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989, pp. 52s.

[192] El mismo W. R. Inge, en otro libro posterior al citado (publicado originalmente en 1948), afirmaba que la palabra '*mysticism*' solía usarse a finales del siglo XIX de modo poco cuidadoso e impropio, con frecuencia de una forma menospreciativa o incluso claramente despectiva. Por eso, Inge lamentaba que el inglés careciera de dos palabras distintas, que permiten, por ejemplo, en el idioma alemán, diferenciar entre un tipo auténtico de religión ('*Mystik*') y sus perversiones ('*Mysticismus*'). Sin embargo, admitía también que el significado genuino de la palabra se iba conociendo mejor que cincuenta años antes y ofrecía casi una decena de definiciones coincidentes en lo esencial (William Ralph Inge, *Mysticism in religion*, Greenwood Press, Westport [Conneticut], 1976, p. 25).

[193] En efecto, el término 'mística' es uno de los más confusos, pues –para muchos- puede significar cualquier cosa, "a condición de que sea irracional, obscura, prelógica, afectiva y que, además, posea, si es posible, algunas manifestaciones psicosomáticas raras, algo de neurosis o psicosis" (Claude Tresmontant, *La mística cristiana y el porvenir del hombre*, Herder, Barcelona, 1980, p. 7). Dado que existen muchas místicas y numerosas religiones, se da una exagerada polisemia en palabras como 'religión' y 'mística', que "pueden significar lo mejor y lo peor" (*ibíd*., p. 8).

no es tampoco una especialidad reservada a algunos religiosos excéntricos; por último, de ningún modo se encuadra dentro de lo irreal, fantástico o imaginario[194].

Por tanto, conviene aclarar el origen etimológico del término 'místico'. Es la transcripción latina de '*mystikos*', que significaba en griego no cristiano lo referente a los misterios ('*ta mystika*'), a saber, las ceremonias ('*mysterion'* es el ceremonial secreto) de las religiones mistéricas en las que el iniciado ('*mystes*') se incorporaba al proceso de muerte y resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos. Todas estas palabras, así como el adverbio '*mystikos*' (secretamente), componen una familia de vocablos, derivados del verbo '*myo*' –que designa la acción de estar cerrado, clausurado, de cerrar la boca y los ojos- y que tienen en común su referencia a realidades secretas, ocultas, en suma, misteriosas[195]. Esta impronta etimológica ha acompañado, al menos en Occidente, todo el desarrollo de la palabra 'mística' desde la Grecia arcaica hasta la actualidad. Así, el cerrar los ojos al mundo, a todo lo externo, se convirtió en el primer significado profundo de la '*misticidad*'. El ser místico –tanto para la religión y filosofía griegas cuanto para la tradición cristiana- consistió predominantemente en una actitud de búsqueda sapiencial y salvífica: los ojos corporales quedan cerrados, pero se abre el ojo interior del alma para poder elevarse hasta el dios pagano, el Uno, el Dios revelado, etc., y lograr mediante esa unión proyectada el primitivo acuerdo entre la sabiduría y la salvación[196].

Por otro lado, prescindiendo aquí de exponer todo el desarrollo semántico de la palabra 'mística' a lo largo de los siglos, sin embargo, podemos aludir a algunos autores que han intentado llegar a la definición de una cierta esencia del misticismo de la que los diversos fenómenos constatables en el arte, las religiones no cristianas y el mismo cristianismo serían ejemplificaciones o simples concreciones históricas. Así, algunos psicólogos de la religión como W. James o H. Delacroix pretendieron haber descubierto un misticismo indeterminado –especie de "mística natural" similar en su terreno a la religión natural de los ilustrados-, cuyas características esenciales

[194] *Ibíd.*, pp. 9s. Contra esos modos equivocados de explicitar la mística, según Tresmontant, los místicos cristianos nos enseñan qué es el hombre en su esencia y cuál es su futuro. Ellos son especialistas en la antropología y la antropogénesis, campos donde son insustituibles (*ibíd.*, p. 11).

[195] *Ibíd.*, pp. 11s. También J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, pp. 19s. Nos referimos a los cultos órficos, dionisíacos y eleusinos, muy populares en la antigua Grecia. En efecto, había muchos devotos hambrientos de espiritualidad que, alejados de la religión oficial, participaban en esas ceremonias mistéricas. En principio, se obligaban bajo juramento a guardar secreto sobre las actividades internas de sus cultos, aunque este compromiso perdió fuerza de modo paulatino.

[196] Inés Riego de Moine, *De la mística que dice a la persona*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2007, p. 21.

aparecerían después realizadas bajo formas históricas diferentes en las distintas religiones, en la filosofía y la literatura, y de la que éstas serían meros ejemplos. Ahora bien, actualmente muchos estudiosos rechazan dicha concepción desde una observación atenta a los hechos. Así, si nos atenemos a los datos históricos, nos encontramos con un conjunto de fenómenos que, aun poseyendo algunos rasgos en común y un cierto aire de familia, conservan una relación muy profunda con los demás elementos de sus sistemas religiosos; por tanto, es imposible comprender correctamente esas manifestaciones fuera de su ámbito propio.

En esta línea, un gran experto en la mística judía como fue Gershom Scholem escribía que **no existe una mística abstraída de su particular cosmovisión religiosa**[197]. Otro autor destacado, Michel de Certeau, no creía posible un discurso universal sobre la mística, porque lo impiden las distintas tradiciones socioculturales y religiosas. De hecho, todo análisis occidental está situado, se quiera o no, en un contexto cultural marcado por el cristianismo; por otro lado, también las investigaciones asiáticas o africanas, incluso si tratan sobre la mística en general, mantienen la pluralidad cuando reinterpretan la mística occidental en función de las referencias específicas a dichas indagaciones[198]. M. de Certeau añade que la vivencia mística no implica un abandono de una religión concreta, sino más bien una ampliación de su sentido, un desvelamiento de su verdad más profunda[199]. Ahora bien, sin negar el valor de las argumentaciones anteriores, Martín Velasco nos recuerda que **la noción de mística universal continúa teniendo defensores**, entre

[197] "El místico anarquista de su propia religión es una invención sin fundamento. Los grandes místicos han sido fervorosos adeptos de su religión" (Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, p. 26).

[198] Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, édition établie par Luce Giard, Gallimard / Le Seuil, Paris, 2005, p. 338. En opinión de este importante historiador del cristianismo, hay tres tipos de criterios que permiten diferenciar las tradiciones religiosas y, por ende, sus respectivas teologías y místicas. Así, en primer lugar, él distingue según la relación mantenida con el tiempo, es decir, el devenir histórico, que sitúa en ámbitos diversos la tradición occidental de origen cristiano y, por ejemplo, la civilización hindú o las de la Antigüedad; en segundo lugar, las tradiciones que se refieren a una Escritura se diferencian de aquéllas que otorgan la primacía a la Voz (una presencia que se da en sus signos humanos y que eleva toda la comunicación interhumana otorgándole su confianza); por último, hay experiencias y doctrinas que priorizan la visión o contemplación (místicas "gnósticas" y místicas del '*Eros*') y otras, la palabra (mística del *ágape*) (*ibíd.*, p. 339).

[199] "De ce point de vue, la mystique est moins une hérésie ou une libération de la relation que l'instrument d'un travail visant à dévoiler, *dans* la religion, une vérité qui se serait d'abord énoncée sur le mode d'une marge indicible par rapport aux textes et aux institutions orthodoxes, et qui désormais pourrait être exhumée des croyances" (*ibíd.*, p. 340, cursiva del autor).

los cuales figuran Robert C. Zaehner, Walter T. Stace, Ninian Smart y Michel Hulin[200].

Por otro lado, retomando las variedades de la experiencia religiosa en este contexto del fenómeno místico en general, Martín Velasco las describe en seis grandes grupos, basándose en clasificaciones establecidas por Antoine Vergote y otros especialistas: 1) experiencias oceánicas (Romain Rolland) que sitúan al sujeto ante el umbral de lo sagrado, también llamadas '*peak-experiences*' o "experiencias-cumbre" (Abraham H. Maslow), con testimonios como los de Eugène Ionesco, Arthur Koestler y Romain Rolland[201]; 2) experiencias religiosas de la presencia de Dios, con o sin mediación perceptiva, como las referidas por santa Teresa de Jesús en su *Vida*, la narrada por Pascal en su *Memorial* y el "hecho extraordinario" de Manuel García Morente[202]; 3) experiencias místicas de unión con Dios, no puntuales o esporádicas, sino como estado habitual, tales como las de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz; 4) experiencias de la gracia en medio de la vida cotidiana, como las relatadas por Karl Rahner, ya aludidas más arriba; 5) experiencias carismáticas de visión, aparición o revelación particular, por ejemplo, de la Virgen María, como las sentidas por santa Bernardette Soubirous; y 6) experiencias religiosas bajo formas no

[200] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 22. En concreto, M. Hulin, desde su estudio sobre la "mística salvaje" (natural o laica), no admite la postura que opone radicalmente ésta a la sobrenatural y que considera la segunda patrimonio del cristianismo, aunque no de modo exclusivo (así opinan, por ejemplo, Louis Gardet y Olivier Lacombe, en *L'expérience du Soi. Étude de mystique comparée*). Frente a estos y otros autores, que acusan de confusionismo a los defensores –como Aldoux Huxley- de que la mística es, más allá de sus diversas expresiones individuales, culturales y religiosas, esencialmente una, Hulin entiende que el fenómeno de la mística salvaje permite resaltar la unilateralidad de las posturas de unos y de otros. Hulin argumenta que el éxtasis, el resplandor de la alegría mística, supone la ausencia de reflexión, porque en ese momento el individuo se siente desbordado por una felicidad tan extraordinaria que le impide pensar. En tales circunstancias, es difícil representar el contenido de la experiencia, pues las condiciones mismas de su representabilidad han sido abolidas por la intensidad del rapto. Aludiendo a las tres "Ideas trascendentales" de Kant (el Yo, el mundo y Dios), Hulin cree muy difícil que una filosofía o teología de inspiración mística y centrada en alguna de esas Ideas esté legitimada para invocar directamente la experiencia misma; en efecto, ésta las ignora y las disuelve a todas por igual. En este sentido, por lo que se refiere al fondo mismo del éxtasis, Hulin se alinea con los partidarios de la unidad esencial del fenómeno místico. En realidad, no se puede pensar ni acceder a la experiencia sin algún grado de interpretación previa, y es aquí donde la multiplicidad se impone, pues nadie puede interpretar partiendo de una '*tabula rasa*'. Por tanto, contra lo que piensan A. Huxley y otros monistas a favor de la '*philosophia perennis*', Hulin defiende esa diversidad interpretativa y el necesario diálogo entre esas comprensiones. Pero matiza que la unidad continúa primando de derecho en lo referente a la experiencia como tal. En definitiva, nada permitiría valorar a priori las místicas religiosas en detrimento de la mística salvaje, pues todas ellas tienen la misma esencia (Michel Hulin, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007, pp. 196-200). Como veremos, Martín Velasco critica esta posición de Hulin.

[201] *Cf.*, J. Martín Velasco, "Las variedades de la experiencia religiosa", en A. Dou (ed.), *op. cit.*, pp. 38-45.

[202] *Ibíd.*, pp. 46ss. El mismo autor comenta el relato de la conversión de M. García Morente en Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 215-238.

religiosas, la experiencia de la nada y de la ausencia de Dios, que son manifestaciones del nihilismo contemporáneo en las que el Misterio no está presente, según explica Bernhard Welte[203].

Por nuestra parte, consideramos conveniente detenernos un poco en este último modelo de experiencia religiosa, dada su actualidad. Así, Welte, reflexionando sobre el estado de progresiva secularización en las sociedades europeas del siglo XX, se hace eco –como algún poeta ha escrito- de una ausencia de noticias de Dios, es decir, de signos de su presencia y de su amor (en este sentido, podemos recordar también el "eclipse de Dios" del que hablaba Martin Buber). Así, **la experiencia predominante en este contexto religioso es –paradójicamente hablando- la conciencia de no haber tenido ninguna experiencia religiosa**, esto es, de no haber sido afectados, y menos aún transformados, por lo que llamamos Dios[204]. Welte constata que asistimos desde hace tiempo al surgimiento de la experiencia de la nada, del nihilismo[205]. Ahora bien, como aseguraba Gabriel Marcel, el nihilismo absoluto es imposible: desde la existencia fáctica, no cabe decir racionalmente que "nada existe"; por eso, la experiencia nihilista consiste, más bien, en declarar dicha existencia como carente de significado o de valor, o sea, proclamarla absurda. Sin embargo, el que afirma esto está señalando la presencia en sí mismo de un criterio de sentido que permite considerar puramente absurda la vida real y concreta. De esta manera, cabe pensar que, en palabras de Martín Velasco, "la misma experiencia y la misma declaración de nihilismo podrían testimoniar la presencia de una luz no afirmada, en la medida en que sólo se manifiesta bajo la forma de oscuridad; la misma falta de noticias contra la que se subleva el nihilismo sería testigo de una espera de noticias que sería ya noticia nada desdeñable de una presencia"[206].

---

[203] J. Martín Velasco, "Las variedades de la experiencia religiosa", en *op. cit.*, pp. 63s. Bernhard Welte expone su reflexión en *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (trad. italiana, *La luce del nulla. Sulla posibilità di una nuova sperienza religiosa*, Queriniana, Brescia, 1983).

[204] B. Welte, *La luce del nulla...*, p. 17 (cit. por J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, *op. cit.*, p. 154).

[205] *Ibíd.*, p. 32 (cit. en *ibíd.*, pp. 176s). En efecto, el nihilismo, tácito o expreso, constituye uno de los elementos definitorios y más graves de la actual situación espiritual, constata Martín Velasco.

[206] J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, *op. cit.*, p. 182. En la misma línea, Welte nota que en la experiencia de la nada, ésta adquiere los rasgos de infinita y de incondicional, que parecen ser en ella el vestigio de Dios, siempre considerado como Ser infinito e incondicional, al que esa nada habría pretendido sustituir. Por tanto, si confrontamos esa experiencia nihilista con la permanente necesidad humana de sentido, descubriremos al trasluz de dicha experiencia de la nada como sinsentido justamente la exigencia de sentido y la presencia a la que remite (*cf.* B. Welte, *op. cit.*, pp. 38-45, cit. en J. Martín Velasco, *op. cit.*, p. 182).

Así pues, dentro de las experiencias místicas profanas, destacan las llamadas "**místicas ateas**" y determinadas experiencias de la nada, la noche, el infierno, vividas sin relación a categorías religiosas, incluso descartando un posible referente divino, y en confrontación con las religiones en una hermenéutica de las mismas. Algunos de los que experimentan esas vivencias reivindican una comprensión más amplia de la noción de lo sagrado, arguyendo que se puede tener el sentido de lo sagrado sin vincularse a una religión, por lo que identifican esas experiencias como ejemplos de mística atea y no de mística profana como tal[207]. En dicha línea, aparte de a Georges Bataille[208], cabe citar aquí a Jean Claude Bologne, que propone caminar hacia un misticismo sin Dios. Repasando la historia de la mística occidental, constata que en el siglo XVII empezó a concebirse una concepción ampliada del universo hasta el infinito; surgió así una nueva forma de misticismo, de tipo cósmico. Más tarde, en el siglo XIX, el arte se convirtió también en vector de infinito, con lo cual se comenzó a reconocer la emoción artística como otro modelo de mística atea[209].

Por su parte, en 1902, William James, refiriéndose a la nueva conciencia que producen los tóxicos y los anestésicos, especialmente el alcohol, aseguraba que éste podía "estimular las facultades místicas de la naturaleza humana"[210]. En concreto, el óxido nitroso y el éter también excitan la conciencia mística en un grado extraordinario. W. James describe estados de "*revelación anestética*" que producirían "una revelación metafísica genuina" y experiencias que suenan a "mística religiosa

[207] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 95.

[208] *Cf. La experiencia interior, seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Taurus, Madrid, [2]1981. Bataille entiende por '*experiencia interior*' lo que suele llamarse *experiencia mística*: "los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada"; pero no piensa tanto en la experiencia *confesional* –vigente hasta entonces- como "en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión" (*ibíd.*, p. 13). Por eso, no le gusta la palabra '*místico*' y aspira a hacer tabla rasa y eliminar la figura de Dios de la "teología mística fabulosa" (*ibíd.*, p. 19). En consecuencia, su método de meditación "*está en las antípodas de las ideas elevadas, de la salvación, de todo misticismo*" (*ibíd.*, p. 202, cursivas del autor).

[209] Jean-Claude Bologne, *Le Mysticisme athée*, Éditions du Rocher, Monaco, 1995, pp. 62s. En efecto, esta "religión del arte" ha engendrado sus propios místicos, "ivres d'art, comme jadis ivres de Dieu..." (*ibíd.*, pp. 65s). Un ejemplo paradigmático de este nuevo estilo lo constituye Charles Baudelaire, poeta francés que buscó por medio del hachís el desarrollo de estados internos que le permitieran salir del aburrimiento y la vida ordinaria para entrar en "paraísos artificiales". Recomendaba embriagarse sin tregua, fuera como fuese: "Il faut vous enivrer sans trêve. De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous" (cit. en *ibíd.*, p. 66).

[210] William James, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Ediciones Península, Barcelona, 2002, p. 518. W. James afirmaba que, frente a la sobriedad, "la borrachera expansiona, integra y dice sí (...) Lleva al creyente desde la periferia fría de las cosas hasta su corazón radiante. Lo convierte por un momento en uno con la verdad (...) La consciencia embriagada es un trozo de la consciencia mística, y nuestra opinión global de ella ha de encontrar su lugar preciso en la valoración de ese todo más amplio" (*ibíd.*).

genuina"[211]. James confesaba haber sentido en sí mismo los efectos del óxido nitroso, lo que le hizo concluir que **hay formas potenciales de conciencia completamente diferentes a la que llamamos racional**, la propia del estado de vigilia y serenidad; dichas formas sólo aparecen cuando son estimuladas de modo adecuado, y son indispensables para comprender el universo en su conjunto. En James, la ingestión de esa droga le permitió alcanzar una cierta intuición con un significado metafísico, caracterizada por una reconciliación de los antagonismos del mundo[212].

Esta valoración de William James causó impacto en su tiempo, según relata Bergson en *Las dos fuentes*[213]. Se tachó de irreverente su opinión sobre los efectos del protóxido de nitrógeno. Pero, según Bergson, la acusación carecía de fundamento, pues James no pretendía equiparar la "revelación interior" con la droga y sus secuelas físicas, ni tampoco consideraba dicha revelación interior como un equivalente psicológico del efecto físico de ese producto químico. La ingesta de la droga y la consiguiente intoxicación pudo ser sólo una ocasión u oportunidad para que se manifestara cierto estado anímico, que de hecho ya preexistía. Cabía evocarlo espiritualmente, es decir, en un esfuerzo realizado en su propio plano. Pero también podía serlo de una forma material, suprimiendo las inhibiciones que impedían la manifestación de dicho estado. Bergson entendía que James se fijaba sobre todo en este último aspecto, en ese efecto meramente negativo del tóxico, que podía obtener a su voluntad[214].

Refiriéndose a la opinión de James, recogida en su estudio sobre la mística atea, Bologne concibe **el misticismo como un acto de amor**, de modo que al amor de Dios ha podido suceder el amor al arte, al mundo o a cualquier ser querido, pero **el amor auténtico no necesita afrodisíacos**[215]. Por tanto, apreciamos una cierta

---

[211] *Cf. ibíd.*, pp. 519-522 (cursivas nuestras). Esta expresión se debe al título del libro de Benjamin Paul Blood, *The Anaesthetic Revelation and The Gist of Philosophy* (1874).

[212] Se trata de la síntesis armoniosa de los contrarios, cuya oposición siempre causa nuestros males. Según James, "existe una penetración monista en la que lo *otro*, en sus diversas formas, es absorbido en lo Uno", de manera que "cada uno es todo en Dios". Sólo hay esta vida en la que nos encontramos. Lo múltiple es contingente y pasajero, y "todos y cada uno de nosotros es lo Uno que queda..." (*ibíd.*, pp. 520s, cursiva del autor).

[213] Conviene subrayar que Bergson conoció ya a finales de 1902 este libro de James, poco después de su publicación; ambos pensadores mantuvieron una frecuente relación epistolar e incluso varios contactos personales. De hecho, Bergson admiraba mucho a su amigo norteamericano, según consta en muchos pasajes de sus obras y en las mismas cartas. Bergson defiende a James, acusado de caer en irreverencia por haber calificado de místico, o estudiado como tal, el estado consecutivo a una inhalación de protóxido de nitrógeno (H. Bergson, *Las dos fuentes...*, p. 276 [p. 230]).

[214] *Ibíd.*, pp. 276s (p. 231).

[215] J. C. Bologne, *op. cit.*, pp. 66s.

diferencia entre ambas posiciones. Para Bologne, el misticismo es más una experiencia que una búsqueda, la experiencia del vacío interior que abre el ser a un infinito y que se traduce, de modo muy sensual a veces, por el éxtasis, la alegría, la embriaguez, el júbilo. Este júbilo se expresa por la impresión fugaz de unificarse con el universo, quedando abolidas todas las fronteras corporales[216]. En definitiva, poco importaría, según este autor, el punto de partida del místico (Dios, la literatura, el amor, la fusión con el mundo o la ascesis corporal). Tampoco importaría la interpretación dada al fenómeno mismo (cabría una hermenéutica desde el ángulo religioso, pero también desde el psicoanálisis o la medicina), porque todo ello no sería más que ficción[217]. Ahora bien, nos parece que esta opinión no es aceptable, pues se basa en un fuerte relativismo –y, por ende, conduce al mismo- en una cuestión tan importante como la del misticismo. Probablemente, al menos a veces, sería posible una combinación de varias interpretaciones al analizar determinadas experiencias. Pero eso no implica que todo se reduzca a ficción, es decir, que el amor apasionado que siente el místico le lleve a crear sin más cualquier objeto, y que ninguno de ellos sea real.

En definitiva, Bologne no acepta una laicidad tan materialista –por otro lado, la predominante- que ha dejado a la Iglesia el monopolio de la espiritualidad y el misticismo. Como defienden otros autores contemporáneos (en especial, Luc Ferry y André Comte-Sponville), piensa que **cabe vivir una espiritualidad atea conducente a la felicidad y basada en la fuerza impulsora del amor** (que también es el resorte fundamental para el creyente, según apunta al concluir su libro)[218]. En principio, consideramos que, por parte de los sujetos religiosos, sería posible un diálogo con este modelo de espiritualidad y una colaboración en la práctica con sus promotores,

[216] Según Bologne, en ocasiones esta fusión conduce a una pérdida de conciencia o bien a una conciencia superior, una hipersensibilidad a cualquier fenómeno interior o exterior, que nos da la impresión de estar poseídos por una energía infinita (llámese divina, cósmica o armonía universal). Desde esta experiencia, el místico retoma sin problemas la vida activa, pues se encuentra a sí mismo a partir del encuentro con el mundo (*ibíd.*, pp. 121s).

[217] En efecto, "tout cela n'est que fiction, nous dit encore Georges Bataille, puisque c'est «l'amour brûlant» que nous ressentons qui cherche son objet et qui crée l'objet de sa passion, qui n'existe pas de lui-même. «Ce n'est pas Dieu *–je l'ai créé-* mais pour la même raison ce n'est pas le néant»" (*ibíd.*, p. 123, cursivas del autor).

[218] "Pour ne plus vivre à genoux, notre époque s'est couchée et ne conçoit pas que demain soit en marche. «Serait-il imposible de vivre debout?» (...). Oui, l'homme a encore en lui la puissance de créer le monde, s'il n'écoute ni le voix qui lui font baisser la tête, ni celles, plus insidieuses, qui le convainquent de ne regarder que vers le sol. Alors il comprendra que le bonheur n'est pas cette alternative réductrice entre une félicité céleste sans cesse différée et un confort terrestre nécessairement limité, mais que son ressort, pour l'athée comme pour le croyant, est l'amour" (*ibíd.*, p. 124).

para buscar respuesta a los problemas, comunes a todos, de la humanidad y su futuro. De hecho, estamos ante una sensibilidad espiritual que hoy hace furor, pareja a un humanismo laico, a una especie de ética humanista. Como señala Martín Velasco, siguiendo a su vez a otros autores, el alza del término '*espiritualidad*' se debe a que es más suave que 'religiosidad' y parece menos dogmático que 'fe' y más ecuménico que 'Iglesia'; en suma, una palabra tranquilizadora, agradable y acomodaticia, porque permite muchas alternativas[219].

Por otro lado, después de estas reflexiones sobre la mística profana o atea, sus características y posibilidades, cabe afirmar que la palabra 'mística' designa –aunque sea de forma aún muy general e imprecisa- unas "experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión –cualquiera que sea la forma en que se la viva- del fondo del alma con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu"[220]. Esta definición de Martín Velasco nos remite a otra de Underhill, para quien, en un sentido amplio, "la mística es la expresión de la tendencia innata del ser humano hacia la completa armonía con el orden trascendental, sea cual fuere la formulación teológica con la que se entienda ese orden"[221]. En los grandes místicos, esta propensión va captando de manera gradual toda la conciencia, domina su vida y, en la experiencia denominada "unión mística", llega a su fin. Por tanto, la materia propiamente dicha de la mística es el deseo de alcanzar dicho fin último y el movimiento hacia él, llámese Dios (como en el cristianismo), Alma Universal (en el panteísmo), o lo Absoluto de la filosofía. En cualquier caso, por nuestra parte, nos parece acertada la opinión de Underhill, según la cual dicha tendencia "representa la verdadera línea de desarrollo de la más alta forma de conciencia humana"[222]. En este sentido, cabe afirmar que, al menos en el ámbito del Occidente cristiano, la mística implica una **conciencia directa de la presencia de Dios**.

[219] Juan Martín Velasco, "Experiencias de trascendencia al margen de las religiones establecidas", en Agustín López Tobajas y María Tabuyo (eds.), *El conocimiento y la experiencia espiritual*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 2007, pp. 165-168. *Cf.* también el artículo de Juan Martín Velasco, "La noción de espiritualidad en la situación contemporánea", en *Arbor* 175 (2003), nº 689, pp. 613-628. Además de los títulos referidos, entre la bibliografía reciente sobre este tema figura el libro de André Comte-Sponville, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Ediciones Paidós Ibérica, 2007, obra que ilustra a la perfección dicho anhelo contemporáneo de desarrollar una vida espiritual autodefinida como "laica", no religiosa, esto es, sin Dios, ni dogmas, ni Iglesia. Parafraseando la conocida frase, algunos piensan que "el siglo XXI será espiritual y laico o no será" (según leemos en la contraportada del libro citado), y pretenden que sea así.

[220] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 23.

[221] E. Underhill, *op. cit.*, p. 10 (en el prólogo de la 1ª ed.).

[222] *Ibíd.*, p. 11.

Así pues, como ya expusimos más arriba, el término de la vida mística es el estado teopático, la vida deificada. Ahora bien, conviene recalcar que todos los seres humanos pueden tender a esta plenitud vital. Distintos autores corroboran esta afirmación. Así pensaba, por ejemplo, Evelyn Underhill, convencida de que toda persona que despierta –aunque sea un poco- a la conciencia de esa Realidad que trasciende el mundo ordinario, inicia la misma senda seguida por los místicos[223]. En palabras de Martín Velasco, refiriéndose a Underhill, "los místicos son, como dice la autora en páginas que recuerdan las que luego escribiría el Teilhard de Chardin místico, *los adelantados de la Vida*"[224]. En efecto, la senda recorrida por estos contemplativos está estrechamente vinculada a los procesos de la vida humana. En este sentido, lo Absoluto de los místicos no es, de ningún modo, antinatural[225]. De hecho, la Vida Trascendental que anhelamos, al igual que nuestra existencia dentro de ella, sólo se revela en los actos normales de nuestra experiencia cotidiana, que de repente adquieren significación para nosotros.

Por tanto, este hecho de la experiencia constituye nuestro vínculo con los místicos y nuestra garantía de la veracidad de sus afirmaciones[226]. Ellos, que han mantenido un contacto muy estrecho con la Realidad, que han accedido así al secreto más santo de la vida, apenas pueden relatarnos sus vivencias y revelaciones (excepto en un lenguaje simbólico, dada la inefabilidad del acontecimiento místico). En consecuencia, si pretendemos alcanzar la definitiva certeza divina que los extáticos poseen, necesitamos seguir por nuestra cuenta sus pasos.

En último término, como nos recuerda tan bellamente Underhill, nuestra existencia humana está marcada por la fecundidad divina, generatriz de una vida más

---

[223] Así lo afirma Martín Velasco en el prólogo de la edición española de *La mística*: "Todos somos, según ella, de su misma raza y bastará que atendamos a nuestra afinidad con ellos para que comencemos a entenderlos mejor. Entre ellos y nosotros no existe ningún abismo insalvable. Son nuestros hermanos y bastaría que consintiéramos dar los pasos de preparación, de escucha de nuestro interior y de seguimiento de su llamada, para que nos convirtiéramos en sus compañeros de camino" (*ibíd.*, p. XX).

[224] *Ibíd.* (cursivas nuestras).

[225] Como escribe Underhill, sucede paradójicamente que buscamos de manera deliberada lo que suponemos que es espiritual y, sin embargo, a menudo pasamos por alto la auténtica Realidad. Así, apenas nos sorprendemos "por la diaria y radiante revelación de la sabiduría y el amor infinitos" (*ibíd.*, p. 502). La conciencia superficial nos oculta normalmente esta manifestación. Pero cuando menos lo esperamos, "estando en marcha las actividades comunes de la vida, esa Realidad en la que los místicos moran se cuela por las puertas que mantenemos cerradas y, de repente, la vemos a nuestro lado" (*ibíd.*, pp. 502s).

[226] Por eso, los místicos son "nuestra garantía del fin hacia el que se dirige el Amor Inmanente, el oculto timonel que habita entre nosotros: los «amorosos precursores» en la senda hacia lo Real" (*ibíd.*, p. 503).

abundante. De este modo, adviene una humanidad divina, "que nunca volverá a abandonarnos: que vivirá en nosotros y con nosotros (...)"[227]. Los místicos son testigos privilegiados de esta historia del espíritu humano, pues "han despertado muy temprano y han corrido delante de nosotros, incitados por la grandeza de su amor"[228]. Estos grandes amantes de lo Absoluto han respondido, pues, a las pruebas más arduas de la condición filial divina y a las demandas últimas de la vida, no retrocediendo ante los sufrimientos, sino con heroicidad[229].

En realidad, esta caracterización de los místicos como testigos especiales de la búsqueda de lo Absoluto –o como "adelantados de la Vida"[230], según hemos apuntado- no podría ser de otra manera, puesto que **la experiencia mística propiamente dicha es un hecho extraordinario en la vida**. Superando el nivel de la ya citada "mística de la cotidianidad", el primer rasgo de todas las vivencias místicas es su radical novedad respecto a la existencia ordinaria e incluso ante la práctica habitual de una religión concreta. Las experiencias que originan una conciencia, un hecho y, en definitiva, una vida mística suponen una "**ruptura de nivel existencial**" en esas personas. Se produce así un cambio profundo, expresado como conversión, como iluminación o como nuevo nacimiento. En cualquier caso, se puede hablar de un hito, de un antes y un después de esos acontecimientos en la vida de dichos individuos. Queda en su memoria una huella indeleble, y por eso siempre se refieren

[227] *Ibíd*., p. 504.

[228] Mientras tanto, nosotros, "incapaces todavía de este sublime encuentro, miramos en su espejo mágico, escuchamos sus nuevas balbucientes, y quizá vemos, a gran distancia, la consumación de la humanidad" (*ibíd*.). Leyendo estas frases conclusivas de *La mística* de Underhill, resulta imposible no percibir una profunda similitud con el pensamiento bergsoniano, en concreto con las ideas expresadas también hacia el final del último capítulo de *Las dos fuentes*, como expondremos más adelante.

[229] Así lo refleja Underhill en las últimas líneas de su conclusión, marcadas con un claro tono poético: "Han recibido [los místicos] la llamada tanto de la belleza como de la agonía. Y en ambos casos se ha suscitado una respuesta heroica. Para ellos, el invierno ha pasado. Ha llegado la época en la que cantan los pájaros. Desde las profundidades del jardín cubierto de rocío, la Vida –nueva, inextinguible, y siempre preciosa- acude para presidir su encuentro con la aurora" (*ibíd*.).

[230] Como escribe Raimon Panikkar, *la experiencia de la Vida* podría ser la definición más sucinta de la mística. Esta experiencia no es fragmentaria, sino completa. Sin embargo, con frecuencia sucede que no vivimos en plenitud porque nuestra experiencia no es perfecta o total, porque estamos distraídos o nos situamos en un nivel superficial. Según este autor, el hombre es esencialmente un místico, pues la mística no es "el privilegio de unos cuantos escogidos, sino la característica humana por excelencia" (Raimon Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona, 2005, p. 19). Por tanto, la mística no es una especialización aparte o añadida, sino una dimensión antropológica propia del mismo ser humano: "Todo hombre es místico –aunque sea en potencia. Por ello, la auténtica mística no deshumaniza. Nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad" (*ibíd*., p. 21).

al momento y al lugar en que se produjo la vivencia mística[231]. Acontece, pues, un paso de una forma de vida a otra, mediante una ruptura radical ('*Durchbruch*', según Eckhart), que revela el fondo del alma ('*Seelengrund*') y posibilita el nacimiento de Dios en ella. Dicho corte profundo se manifiesta y se realiza en la forma de retiro, abandono ('*Gelassenheit*') o separación ('*Abgeschiedenheit*'), como anuncian todas las escuelas espirituales[232]. Esta transformación intensa afecta a la conciencia ordinaria, que se ve superada, sobre todo en lo referente a la forma objetiva de conocimiento (esto es, a la división sujeto – objeto del mismo)[233]. De hecho, en la experiencia mística se alcanzan unos niveles cognitivos tan elevados, una percepción tan sutil de la verdad, que no puede captar la inteligencia discursiva; esto último no impide, sin embargo, que la persona agraciada con esas vivencias las considere muy ciertas[234].

Al mismo tiempo, analizando estas características que hemos comentado (en particular, la novedad de la experiencia mística y del modo de conciencia que provoca), no resulta extraño que los psicólogos de la corriente humanista hayan calificado estas vivencias espirituales como '***experiencias-cumbre***' ('*peak-experiences*'). Ahora bien, es necesario precisar que **las mismas no se reducen a las experiencias místicas, aunque éstas constituyen una de sus formas eminentes**. En efecto, resumiendo la exposición de Abraham Maslow –destacado psicólogo de dicha corriente humanista-, cabe afirmar que las experiencias-cumbre son globalizadoras o totalizadoras, frente a la tendencia analítica y parcializadora del conocimiento ordinario; son también metafuncionales, puesto que nos presentan una realidad que no sólo responde a los deseos y las cuestiones del sujeto, sino que los trasciende. Además, las experiencias místicas coinciden con las experiencias-cumbre en la profundidad con que afectan al individuo que las padece; en el hecho de que en ellas la persona interviene toda entera, con lo cual surgen en ella sentimientos intensos, a

[231] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 294. Como ejemplo, recordemos el célebre "memorial" de Pascal, donde este pensador registró con toda precisión el hecho extraordinario que marcó el resto de sus días.

[232] *Ibíd.*, p. 295.

[233] En efecto, si nos fijamos en los místicos teístas, cuando éstos alcanzan los grados extremos de la contemplación o la unión (por ejemplo, el llamado "matrimonio espiritual" de santa Teresa de Jesús), "se ven forzados a expresar, con fórmulas más o menos atrevidas, la superación de un conocimiento que tuviera por sujeto al hombre y a Dios por objeto" (*ibíd.*).

[234] Al respecto, William James señala lo siguiente: "Aunque semejantes a estados afectivos, a quienes los experimentan los estados místicos les parecen también estados de conocimiento. Son estados de penetración en la verdad insondables para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera" (W. James, *op. cit.*, p. 509).

menudo tan distintos, que abarcan desde la felicidad y la paz hasta el sobresalto y el pavor, pero que siempre comportan una última reconciliación de los opuestos en una experiencia de plenitud y bienaventuranza[235]. No obstante lo dicho –como advierte Martín Velasco con razón-, sostenemos que **ese "parentesco fenomenológico" existente entre las experiencias místicas y las experiencias-cumbre naturales no implica, sin más, una reducción de las primeras a las segundas**[236].

En suma, considerando todos los elementos expuestos, concluimos que la experiencia ha originado así el llamado "hecho extraordinario", pues aporta el contacto con aspectos y niveles invisibles de la realidad en la que se vive. Sin duda, el mundo es –por así expresarlo- "más de lo que es", pues **hay un lado invisible de lo real**. El eminente historiador de la mística Michel de Certeau lo describía en estos términos: "Es místico aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que no se puede residir *aquí* ni contentarse con *eso*"[237]. En efecto, la fe supone una confianza que carece de la garantía de su fundamento: lo diferente. Así pues, nos movemos en el terreno del no saber y del no poseer (menos aún, cabría añadir, no

---

[235] *Cf.* Abraham H. Maslow, "La experiencia núcleo-religiosa o 'trascendental' ", en Aldous Huxley, Abraham H. Maslow, Richard M. Bucke *et al.* (eds.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós, Barcelona, [5]1992, pp. 257-271.

[236] De hecho, consideramos equivocadas –por muy aventuradas y poco fundamentadas- algunas afirmaciones de Maslow. En efecto, leemos que "es muy probable, casi cierto, que estas viejas descripciones [*se refiere a los relatos de experiencias místicas*], escritas en términos de revelación sobrenatural, en realidad eran experiencias clímax humanas perfectamente naturales, las cuales, no obstante, fueron escritas en términos del marco conceptual, cultural y lingüístico del vidente en cuestión y de su tiempo" (*ibíd.*, p. 257). En este sentido, aunque es innegable el peso de cada marco cultural en los relatos de las diferentes vivencias místicas, eso no conlleva, en absoluto, un cuestionamiento –y, menos aún, una negación- de la dimensión sobrenatural de dichas experiencias. Abundando en la misma lógica, nos parece excesivo pretender que la religión sea o llegue a ser, de alguna manera, "parte de la ciencia" ("nos encontramos capacitados para examinar la religión en todas sus facetas y en todos sus significados de una manera que la hace parte de la ciencia, en lugar de algo externo y exclusivo" [*ibíd*]); aunque, ciertamente, la primera no puede ni debe considerarse ajena al estudio más amplio y riguroso posible por parte de la segunda.

Por otro lado, en la misma línea crítica, también disentimos de otra hipótesis de Maslow, que éste estima muy plausible y de la que concluye otra idea todavía más atrevida y menos fundamentada: "en la medida en que todas las experiencias místicas o experiencias clímax son las mismas en su esencia y siempre han sido las mismas, todas las religiones son la misma en su esencia y siempre han sido la misma. Por lo tanto, las religiones deberían llegar a un acuerdo en principio sobre las enseñanzas que son comunes a todas ellas; por ejemplo, lo que las experiencias clímax enseñan en común (lo que resulta *diferente* entre estas iluminaciones puede decirse que son localismos tanto de tiempo como de espacio y, por lo tanto, son diferencias periféricas, despreciables y no esenciales). (...), a ese elemento común lo podemos denominar «experiencia núcleo-religiosa» o «experiencia trascendental»" (*ibíd.*, p. 258, cursiva del autor).

[237] Así lo señala Luce Giard en su prólogo –titulado "La búsqueda de Dios"- al libro de Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 19 (cursivas del autor).

manipular)[238]. En este sentido, tanto los representantes de la mística profana de la naturaleza en sus variadas formas como los exponentes de cualquier mística religiosa, constatan que el mundo visible no agota la totalidad del ser; por eso, ellos nos remiten a otros niveles de realidad y a otras formas de existencia inaccesibles al conocimiento ordinario. Así pues, aunque a menudo desde diversos enfoques materialistas se atribuya el ser más pleno a las entidades sensibles, sin embargo, en realidad, no es así. Al respecto, recordemos, por ejemplo, a Plotino en su reflexión sobre la infinitud del Uno, que existe más auténticamente que los objetos percibidos por los sentidos y que la mayoría de la gente estima reales[239]. Por otro lado, si atendemos a las experiencias contemplativas de carácter religioso y, más en concreto, teísta, constatamos la primacía ontológica y axiológica de la realidad divina con la que los místicos respectivos se han relacionado, hasta el punto de que en algunos casos el mundo ordinario queda reducido a una sombra y el sujeto se anonada; o bien la creación es vista como el reflejo, la imagen y el símbolo de la luz deslumbrante de Dios[240].

Todas las reflexiones anteriores nos permiten considerar lo central del fenómeno místico como una forma distintiva de realización de la experiencia creyente, esto es, de la respuesta personal del sujeto a la presencia del Misterio. En este sentido, tras un largo proceso de preparación ascética (cuya descripción nos es imposible presentar aquí, máxime teniendo en cuenta las diferencias habidas entre las religiones respecto a sus caminos de purificación y técnicas para alcanzar el éxtasis), la persona obtiene la vivencia de una adhesión firme a la Realidad última. Responde afirmativamente a su provocación constante, consiente a su presencia inexcusable. Martín Velasco llama

[238] Al respecto, Luce Giard alude a la "posibilidad siempre ofrecida y siempre recusable de un creer y un querer-creer", a la aventura efímera de una "escritura creyente", marcada por la fragilidad; lejos de toda arrogancia, ese modo de creer desconcierta o decepciona, por su estilo reservado y púdico, por su "debilidad" característica, como expresaba san Pablo (*cf.* 1 Cor 1, 26-29) (*ibid.*). En efecto, "nadie puede presumir delante de Dios", porque Él "ha escogido lo vil, lo despreciable, lo que no es nada a los ojos del mundo para anular a quienes creen que son algo" (1 Cor 1, 28s).

[239] En efecto, no hay que buscar al Uno "con ojos mortales", ni creer que es visible "tal y como alguien podría estimar que lo son todas las cosas sensibles, teniendo a las cuales por reales, suprime la máxima Realidad". Por tanto, "las cosas reputadas por más reales, son las menos reales, y lo dotado de magnitud es menor. Lo que es primero, en cambio, es Principio del Ser, y más soberano que la Esencia". De ahí que Plotino invita al lector a rechazar cualquier perspectiva contraria a sus tesis, y le advierte que, si no lo hace, se quedará "huérfano de Dios" (Plotino, *Enéadas*, V, 5, 11, 5-13; usamos el tercer tomo de la edición de Gredos, Madrid, 1998).

[240] Así, en la presencia de Yahveh, Abraham y Job se sienten anonadados, como "polvo y ceniza"; en el Nuevo Testamento, Dios y su Reino aparecen como lo único necesario, lo que permitiría a santa Teresa de Jesús exclamar: "Sólo Dios basta"; por otra parte, san Francisco de Asís en su *Cántico de las criaturas* y san Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual* descubrirían en las criaturas el resplandor y la belleza que poseen por ser huella del Creador y manifestación del Amado (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 299).

a este fenómeno "vivenciación"[241]. Como ya hemos mostrado, no cabe vivir una religión sin algún nivel de personalización de la fe, sin algún grado de experiencia de la misma. Por eso, **toda fe viva contiene algo de mística**; del mismo modo, **toda mística es un desarrollo peculiar de la fe, sobre todo en el ámbito de la experiencia creyente**. Esto implica que no sea fácil marcar un límite estricto entre experiencias no místicas y experiencias místicas de la fe. Sin embargo, iluminados por las cimas más elevadas de la vida contemplativa, podemos resaltar los rasgos más destacados que definen las experiencias creyentes identificables como místicas.

En esta línea, han sido muchos los autores que han expuesto las características globales de la mística. Entre ellos destaca William James, autor de la ya citada obra *Las variedades de la experiencia religiosa*. Este psicólogo norteamericano propone cuatro rasgos básicos que permiten catalogar una experiencia como mística: **inefabilidad**, **cualidad de conocimiento**, **transitoriedad** y **pasividad**. Los dos primeros rasgos nunca faltan en cualquier estado místico, mientras que los dos últimos, aunque aparecen habitualmente, son características "menos acusadas"[242]. Antes de disertar brevemente sobre esos elementos específicos de los estados místicos, James se refiere a la mala reputación atribuida a las palabras 'misticismo' y 'místico' en aquellos años. Frente a esa incomprensión del sentido auténtico y para aclarar las controversias surgidas, él busca una comprensión ajustada de estos fenómenos[243]. Nos parece muy valiosa esta pretensión, con la que puntualiza y critica a los detractores de la mística en general (en gran parte neurólogos y psiquiatras), que descalificaban a los místicos tachándolos de aquejados por alguna enfermedad mental.

En primer lugar, James se refiere a la inefabilidad, que considera primordial a la hora de clasificar un estado mental como místico. El sujeto que experimenta esa vivencia afirma que es imposible exponer con palabras adecuadas todo lo que ha sentido; incluso las mejores fórmulas de expresión se quedarían cortas. Por eso, la

[241] "Por 'vivenciación' entiendo la encarnación en las diferentes facultades y en los diferentes niveles de la persona: su razón, su deseo, su querer, sus sentimientos y afectos, de esa adhesión fundamental en la que consiste la fe y, a través de ella, de la estrecha relación con el Misterio, con el Absoluto, con Dios, que instaura" (*ibíd.*, p. 319).

[242] W. James, *op. cit.*, p. 510.

[243] En efecto, 'místico' y 'misticismo' suelen usarse "como términos de mero reproche que podemos aplicar a cualquier opinión que consideremos vaga, indeterminada y sentimental; sin base ni en los hechos ni en la lógica. Para algunos autores, un «místico» es cualquier persona que cree en la transmisión del pensamiento o en el retorno de los espíritus. Empleada en este sentido la palabra tiene poco valor; existen demasiados sinónimos mucho menos ambiguos" (*ibíd.*, p. 508).

cualidad de estas etapas místicas no puede comunicarse ni transferirse a los demás, sino que debe sentirse directamente si se pretende abarcarla en su sentido pleno y auténtico. Según James, esta peculiaridad determina que los estados místicos se parezcan más a los estados afectivos que a los intelectuales[244]. Así pues, los que gozan de estas experiencias espirituales profundas estiman que el resto de las personas habla incorrectamente de las mismas. Aún más, esta inefabilidad supone que no sólo los demás fallan o se ven limitados en su expresión, sino que también ellos mismos se reconocen totalmente incapaces de reflejar por escrito lo que han sentido y vislumbrado, inclusive hasta el punto de considerar una empresa vana el seguir disertando sobre los aspectos relacionados con el Misterio[245].

En segundo lugar, cabría señalar que, como complemento de la inefabilidad y no obstante lo que ésta supone, James recalca que los estados místicos son también estados cognoscitivos. Con ellos se penetra en la verdad, aunque sean "insondables para el intelecto discursivo"[246]. Por eso, son iluminaciones muy valiosas, revelaciones plenas de sentido, que –aunque inarticuladas- permanecen y suelen provocar en el individuo una llamativa sensación de autoridad perdurable.

En tercer lugar, James subraya la transitoriedad de los estados místicos, pues éstos no pueden durar mucho tiempo: salvo en circunstancias excepcionales, media hora o como máximo una hora o dos. Una vez que desaparecen, son reproducibles

[244] "Nadie puede aclararle a otro que nunca ha experimentado una sensación determinada sin expresar en qué consiste su cualidad o su valor. Se ha de tener oído musical para saber el valor de una sinfonía, se ha de haber estado enamorado para comprender el talante anímico de un enamorado. Si nos falta el corazón o el oído, no podemos interpretar justamente al músico o al amante e incluso podemos considerarlo absurdo o menguado mental" (*ibíd.*, p. 509).

[245] Vale como ejemplo la negativa de santo Tomás de Aquino a seguir dictando a su ayudante la *Summa Theologica*, porque se consideraba incapaz de completarla después de haber tenido una experiencia mística mientras celebraba una misa. Como ha comentado el cardenal Karl Lehmann –en su introducción a un discurso de Karl Rahner, pronunciado poco antes de su muerte, sobre la inefabilidad de Dios-, el teólogo, cuando percibe la unidad de toda la creación, la "oculta esencia de toda realidad", se siente obligado a ser modesto. Tal modestia "recuerda quizás un poco las declaraciones de Tomás de Aquino, quien al final de su vida vio igualmente la limitación de todo lo que había realizado" (Karl Rahner, *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Herder, Barcelona, 2005, p. 15). En particular, K. Rahner confesaba su perplejidad ante la magnitud creciente de los conocimientos científicos, artísticos, históricos y de las demás ramas del saber, y la complejidad de ciertas cuestiones que se plantean entonces a los teólogos. De ahí la necesidad de ser prudentes y humildes ante el misterio que es Dios: "Cuando el teólogo tiene esas amargas experiencias de su no-saber, si las aceptara con valor y espontaneidad, podría servir de ejemplo y de impulso a los demás científicos a fin de que ellos cultivaran sus ciencias desde la misma actitud de modestia y autolimitación, de tal manera que las tensiones entre las ciencias no sólo se eliminaran, (…); pero que el inevitable conflicto de las ciencias entre sí y con la teología se vea envuelto por aquella paz que puede reinar entre todos aquellos que, cada uno a su manera, presienten y experimentan el misterio al que denominamos Dios" (*ibíd.*, p. 46).

[246] W. James, *op. cit.*, p. 509.

con limitaciones, de modo imperfecto; pero cuando se repiten, son fácilmente reconocibles e incluso cabe, en una serie de repeticiones, un desarrollo prolongado en lo percibido como enriquecedor y valioso interiormente[247].

Por último, James destaca la pasividad como otro rasgo típico de los estados místicos. Así, aunque éstos puedan aparecer gracias a diversos factores estimulantes previos (por ejemplo, ejercer ciertas actividades corporales o fijar la atención en algo), sin embargo, "cuando el estado característico de consciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase"[248]. Según James, esta peculiaridad enlaza dichos estados místicos con ciertos fenómenos de desdoblamiento de personalidad, como son la escritura automática o el trance hipnótico. Si estos sucesos extraños se manifiestan con mucha fuerza, puede ocurrir que el individuo no recuerde en absoluto los hechos, de modo que no aportarían significado alguno a su vida interior: serían unas simples interrupciones. Ahora bien, James precisa que "los estados místicos, considerados estrictamente así, nunca son simplemente interruptivos"[249], pues al sujeto siempre le queda algún recuerdo de su contenido. En realidad, marcan bastante su vida interior y la modifican mientras suceden. Al respecto de esta última distinción entre estos dos tipos de fenómenos, Martín Velasco interpreta que James introduce, en cierto modo, una quinta propiedad de los estados místicos: su **profunda incidencia en las personas**[250].

Por otro lado, además de W. James, otros autores han elaborado sus propias clasificaciones de los fenómenos místicos. En concreto, uno de los más citados en el ámbito angloamericano ha sido Walter Terence Stace (1886-1967). En su opinión, las experiencias místicas se definen por los siguientes rasgos: el **sentido de objetividad o realidad**; los **sentimientos de paz, felicidad**, etc.; la **conciencia de que lo captado es santo, sagrado o divino**; la **condición paradójica** y, con reservas, la **inefabilidad**. Ahora bien, por debajo de dichas propiedades está la **conciencia de unidad** como el núcleo esencial de tales experiencias, como el principio básico y último del mundo[251].

[247] *Ibíd.*, p. 510.
[248] *Ibíd.*
[249] *Ibíd.*, pp. 510s.
[250] Martín Velasco, refiriéndose a e sta capacidad de los estados místicos para dejar honda huella en la vida interior de los sujetos, los denomina "dinamogénicos" (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 321).
[251] En efecto, según Stace, "in this general experience of a unity which the mystic believes to be in some sense ultimate and basic to the world, we have *the very inner essence of all mystical*

Esta percepción de la unidad origina dos formas de experiencia que constituyen los dos grandes tipos de mística: la "**extroversiva**" ('*extrovertive*') y la "**introversiva**" ('*introvertive*'). La primera –descrita también como mística de fusión con la naturaleza- supone la aprehensión de un "Uno" o "Mismidad" universal, a través de una visión unificadora del mundo exterior; en cambio, la segunda implica la comprensión de una unidad indiferenciada de pura conciencia, con exclusión de los múltiples contenidos sensitivos o conceptuales, de modo que quede sólo una unidad vacía y llena a la vez[252].

Sin pretender una exposición minuciosa de este punto, al menos conviene subrayar que, según Stace, la mística introversiva constituye el núcleo esencial, la característica misma de la experiencia mística, mientras que las demás formas existentes obedecen a las diferentes interpretaciones que los individuos ofrecen sobre la única experiencia mística realmente vivida, esto es, la introversiva[253]. En síntesis, este autor estima que la conciencia o la mente es una categoría superior a la vida, algo así como el peldaño más elevado de la escalera de la vida. En este sentido, mientras que el místico extroversivo percibe la vida universal del mundo, el introversivo alcanza a disfrutar de una conciencia universal o unitaria. Ahora bien, como advierte Martín Velasco, esta doble tipología del fenómeno místico defendida por Stace ha sido discutida con todo detalle en la **controversia del constructivismo**[254]. Así, éste se opone al **esencialismo**, paradigma epistemológico predominante entre los estudiosos de la mística hasta mediados del siglo XX[255]. Según Steven Katz y los

---

experience. It is, as has been said, the nucleus round which the other and more peripheral characteristics revolve" (Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1961, pp. 132s, cursivas nuestras).

[252] Por tanto, según Stace, las diferencias entre ambas especies de mística serían sólo dos: la extrovertiva se caracteriza por "the Unifying Vision –all things are One" y "the more concrete apprehension of the One as an inner subjectivity, or life, in all things"; por su parte, la introversiva se define por "the Unitary Consciousness; the One, the Void; pure consciousness" y "nonspatial, nontemporal" (*ibíd.*, p. 131).

[253] "These facts seem to suggest that the extrovertive experience, although we recognize it as a distinct type, is actually on a lower level than the introvertive type; that is to say, it is an incomplete kind of experience which finds its completion and fulfillment in the introvertive kind of experience" (*ibíd.*, p. 132). En efecto, la experiencia extrovertiva muestra una tendencia a la unidad inferior a la propia de la introvertiva: en ésta la multiplicidad desaparece por completo, de modo que no es limitada por las coordenadas espacio-temporales (pues el espacio y el tiempo son principios de multiplicidad).

[254] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 91. En efecto, esta interpretación constructivista ha sido formulada y defendida con argumentos distintos por autores como Hans Penner, Wayne Proudfoot, John Hick y, sobre todo, Steven Katz (*ibíd.*, p. 39).

[255] En efecto, el modelo "esencialista" –también llamado "perennialista" o "universalista"- ha aparecido bajo diferentes formulaciones. Así, siguiendo la senda abierta por Schleiermacher, muchos autores fundamentaron, más allá de las diferencias superficiales de las instituciones religiosas, una experiencia radical, idéntica en todas las religiones y que constituiría su núcleo fundamental: la

demás constructivistas, no hay experiencias puras, es decir, no mediadas: las experiencias místicas –como todas las demás- están sometidas a procesos formativos y constructivos del lenguaje y la cultura. Además, dichos procesos no sólo configuran nuestra interpretación de la experiencia después de que ésta ha ocurrido, sino durante su misma realización[256].

Respecto a esta controversia entre el modelo esencialista y el constructivista, es preciso reconocer que éste ha cuestionado, con razón, que todas las experiencias místicas fueran similares entre sí e incluso, en el fondo, idénticas. Así pues, reconociendo las diferencias existentes, los constructivistas han superado, además, la tendencia a considerar una tradición mística como superior a otras. Sin embargo, muchos estudiosos –aun admitiendo como cierta la influencia del contexto doctrinal y cultural sobre cada experiencia religiosa- estiman que el argumento constructivista ha sido llevado demasiado lejos: ha pasado de afirmar esa influencia a defender la necesidad de la misma, hasta llegar a reducir la experiencia mística a dicha influencia. Por tanto, esos autores proponen una **vía media entre el esencialismo y el constructivismo**[257]. Critican los excesos del segundo argumentando que hay semejanzas evidentes entre las distintas tradiciones místicas, a pesar de sus variados contextos culturales (dichas similitudes permiten considerar todas esas tradiciones como místicas y establecer comparaciones entre ellas, como certifican los abundantes estudios de religión y de mística comparada existentes). Arguyen a favor de su posición el hecho de que miembros de varias religiones hayan logrado entablar

---

vivencia de un contacto directo o una unión estrecha del ser humano con la Realidad plena (con lo Absoluto, Dios, el Uno o el Brahman, según las diferentes doctrinas religiosas o teológicas). Dicha experiencia sería la esencia de la mística, que podría ser captada fácilmente mediante la comparación de los diversos fenómenos místicos. Los defensores más destacados de este paradigma esencialista o universalista han sido Evelyn Underhill, Rudolf Otto –aunque con matizaciones importantes-, Robert Charles Zaehner, Ninian Smart y el antes citado Walter T. Stace (*ibíd*., pp. 36s). En síntesis, más allá de las conclusiones divergentes a las que llegan estos estudiosos, comparten un principio epistemológico común: "el presupuesto de que todas las manifestaciones de la mística son las expresiones variadas de una idéntica experiencia o, al menos, de un reducido número de experiencias" (*ibíd*., p. 38).

[256] Según Katz, "our experience of God belongs to an experiential context which is, at least partially, regulative and determinative of the content of the experience. In this way, we can again see clearly how it is that mystical experiences differ from tradition to tradition" (Steven Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", en Steven Katz [ed.], *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, Oxford / New York, 1978, p. 65). Por tanto, las experiencias místicas no coinciden unas con otras en las distintas tradiciones religiosas, dado que entre los elementos determinantes de cada experiencia figuran también las doctrinas de la propia tradición, hasta el punto de que afectan al núcleo mismo de dicha experiencia.

[257] Así opinan Philip C. Almond, Robert K. C. Forman, Sallie B. King y Michael Stoeber (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit*., p. 41).

diálogos muy avanzados y gratificantes[258]. Además, estos críticos del constructivismo defienden la existencia de "experiencias puras" –propias de estados místicos elevados-, donde no se verificarían los influjos o condicionamientos del contexto cultural o de la propia tradición religiosa. Además, el constructivismo sería incapaz de explicar la ruptura con la tradición y las normas vigentes realizada por numerosos místicos, elemento que implica la novedad absoluta de muchas experiencias espirituales. Por último, dichos autores descalifican la visión constructivista por su reduccionismo, al querer exponer el fenómeno religioso sobre todo desde factores lingüísticos y culturales[259].

Por nuestra parte, respecto a este debate sobre los aciertos y los límites del constructivismo, estimamos necesario llegar a una solución ponderada, como propone Martín Velasco. En efecto, es fácil apreciar una deriva reduccionista en autores como el citado Katz, porque recalcan demasiado la influencia de los condicionamientos culturales y minusvaloran la descripción y el análisis de la experiencia a la que se refieren los escritos místicos. Sin duda, toda vivencia depende del contexto y es influida por él, por lo que es siempre interpretada. En este sentido, **no hay "experiencias puras" en las tradiciones místicas**; ni tan siquiera serían posibles, porque toda experiencia humana supone un lenguaje, y éste implica un pensamiento, una historia y una cultura. Ahora bien, esto no significa que la vivencia se agote en lo que el sujeto aporta a ella[260]. En realidad, hay unas constantes humanas –como el lenguaje, el arte o la religión- que sólo se realizan históricamente, en las variadas tradiciones y culturas. Por eso, podemos hablar del lenguaje y del arte humanos, aunque sólo sean efectivos en una pluralidad de formas culturalmente condicionadas; y, por igual motivo, de la religión y de la mística, aunque sólo existan en la diversidad culturalmente condicionada de las religiones y las místicas concretas.

Considerando la argumentación anterior, Martín Velasco propone el **método fenomenológico** como el más adecuado para el estudio de las experiencias místicas, en la misma línea de su fenomenología de la religión, aunque con algunas

[258] Destacan especialmente los protagonistas del diálogo hindú-cristiano (como Jules Monchanin y Henri Le Saux) y budista-cristiano (Henrich Dumoulin y Thomas Merton, entre otros).

[259] J. Martín Velasco, *op. cit.*, p. 42.

[260] Paul Ricoeur ya afirmó que cualquier experiencia es una síntesis de presencia e interpretación. En ese sentido, "lo dado" en la vivencia lo recibe siempre un sujeto configurado por unos esquemas de comprensión, unos hábitos, unos valores y unas expectativas. Ciertamente, todo esto puede configurar el tipo de ser que somos, incluso en relación con lo trascendente. Pero nuestro ser no se circunscribe meramente a la forma histórica de realizarlo (*ibíd.*, p. 43).

correcciones. Así, la palabra 'religión' no se refiere a un concepto unívocamente realizado en todas las religiones, sino que constituye sobre todo una categoría interpretativa, con un contenido preciso, cumplido de forma analógica en las distintas creencias[261]. En una situación de pluralismo cultural como la nuestra, es necesario plantearse hasta qué punto la palabra 'mística' sería aplicable a culturas distintas a la propia. Según Raimon Panikkar, dicho vocablo[262] no designa la esencia de una experiencia humana única, que las diferentes místicas realizarían unívocamente, de modo que la variedad y las divergencias se deberían a los esquemas expresivos e interpretativos de los individuos. Más bien sucede que esa palabra se usa para denominar una experiencia constituyente de la propia tradición y que en ella se manifiesta bajo una o varias formas diferentes, aunque claramente identificables como análogas. Para explicar su tesis, Panikkar habla de "equivalentes homeomórficos", es decir, palabras que desempeñan una función equivalente en sus sistemas respectivos. Por tanto, el conocimiento de la realidad plural a la que se refieren el vocablo 'mística' y sus equivalentes homeomórficos nos exige un "diálogo dialógico"[263], sin por eso precipitarnos en el relativismo (que es el peligro mayor de las interpretaciones constructivistas, tendentes a favorecer el solipsismo y la incomunicabilidad entre las distintas tradiciones).

En conclusión, según Martín Velasco, la palabra 'mística' –usada en el ámbito cristiano para designar un tipo de experiencias presentes en él- se ha convertido para los expertos del fenómeno místico en "**categoría interpretativa**" del conjunto de experiencias –variadas, a la vez que convergentes- propias de otras tradiciones religiosas y al margen de dichas tradiciones expresadas en ellas con "**equivalentes homeomórficos**", y donde intervienen, mediante muchas variedades culturales, los invariantes humanos que se manifiestan en esas experiencias[264].

Por tanto, aplicando este método fenomenológico, y habiendo considerado los planteamientos de autores clásicos como W. James y otros más recientes –a los que nos hemos referido más arriba-, Martín Velasco describe con detalle los rasgos de la

[261] *Ibíd.*, pp. 45s.

[262] Entendiendo la palabra 'mística' como símbolo en el que se han condensado vivencias complejas personales y culturales, y no como mero término o signo referido a entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles (Raimon Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 91s).

[263] Con esta expresión Panikkar alude a un encuentro de sistemas en el que se produce un conocimiento y aprendizaje mutuos, así como una posible fecundación mutua (*ibíd.*, pp. 44s).

[264] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 48.

experiencia mística. Pretende acercarse así a una correcta comprensión de la "esencia" del fenómeno místico. Otros autores especifican también, en líneas generales, esos mismos rasgos definitorios. Dichos atributos son los siguientes: **carácter holístico o totalizador, pasividad, inmediatez, carácter fruitivo, simplicidad o sencillez, inefabilidad y certeza oscura**. Aunque ya hemos aludido a algunos de ellos, consideramos interesante describirlos con cierta profundidad.

En primer lugar, la experiencia mística –sea del tipo que sea, monista o teísta-es **holística,** es decir, afecta a la totalidad del ser humano, que precisamente así llega a ser persona en toda su plenitud. En concreto, en las religiones teístas es vivida por el sujeto entero, más allá de la distinción en sentidos, potencias y facultades, desde el centro mismo de la persona (se habla así del "fondo del alma", "el hondón del alma" o "el ápice de la mente"). En esta experiencia el ser humano se siente radical y completamente implicado, de modo que conecta con el núcleo profundo del universo, como fundamento de gracia y amor, como Realidad personal. Dios no está simplemente sobre las cosas, sino que aparece como sustancia de ellas[265]. Dicho carácter totalizador de la experiencia se verifica en la profunda transformación operada en la persona, que se siente plenamente renovada. El sujeto místico siente que su horizonte mental se abre hasta límites insospechados y se vuelve clarividente. Además, descubre en su interior una gran capacidad para la acción y logra un enorme progreso en la caridad[266]. En este sentido, Bergson acertaba plenamente cuando resaltaba en *Las dos fuentes* la innegable y magnífica salud intelectual de los místicos, manifestada en el gusto por la acción, en su notable capacidad de adaptarse una y otra vez a las circunstancias, etc. (como comentaremos más adelante), frente a los críticos que reducían las vivencias místicas a expresiones corporales de raíz patológica[267].

En segundo lugar, es preciso resaltar la **pasividad** de la experiencia mística. En efecto, en ella el sujeto se comporta como pasivo, es decir, no ocurre el proceso habitual del conocimiento efectuado en la conciencia ordinaria: el místico no puede dominar su objeto de experiencia, sino que la misma irrumpe en su vida y se impone

[265] Así lo expresa san Juan de la Cruz en su *Cántico Espiritual*: "Que, por cuanto en este caso se une el alma con Dios, siente ser todas las cosas Dios (…). Y así, (…) en aquella posesión siente serle todas las cosas Dios" (*Cántico B*, 14, 5). Se denomina "B" a la segunda redacción –la definitiva- del *Cántico*, según el códice de Jaén. Por nuestra parte, utilizamos la edición de las *Obras Completas* de S. Juan de la Cruz preparada por Eulogio Pacho (Ed. Monte Carmelo, Burgos, [5]1997).

[266] S. Ros García, *op. cit.*, pp. 44s.

[267] H. Bergson, *Las dos fuentes…*, p. 289 (p. 241).

de tal forma que no le cabe disponer de ella. Esta pasividad no sufre merma, aun cuando el individuo haya procurado prepararse para gozar dicha vivencia. Así pues, si ya de hecho en toda experiencia religiosa Dios sólo puede ser conocido en la medida en que –siendo anterior al sujeto y estando presente en él- se muestra al mismo, en la experiencia mística el individuo toma conciencia de una presencia donada y la siente como presencia que se da ("dante")[268]. El alma contemplativa percibe en sí misma la manifestación gratuita de Dios, de manera que ella sólo debe abrirse a esa acción divina, acallando todas las voces contrarias a la misma. Como señala Martín Velasco, la contemplación auténtica no depende del esfuerzo ni de los razonamientos[269], sino que constituye una gracia, un don sobrenatural, una fuerza a la que el alma no va a resistirse[270]. En este punto el místico deja atrás la meditación discursiva y entra de lleno en la contemplación, donde –como escribió san Juan de la Cruz- el Amado busca mucho más al alma que ésta a Él.

Ahora bien, esta pasividad no equivale a inactividad, ni tampoco a ociosidad o inercia, por lo que no es equiparable al quietismo de los "alumbrados". No queda excluido de ningún modo el ejercicio de la libertad, sino justamente todo lo contrario: ésta alcanza su máxima realización, que eleva con gozo al individuo a la misma vida divina. En realidad, el éxtasis y la contemplación suponen el mayor grado de actividad humana, de consentimiento y acogida ante el impulso creador de Dios[271].

En tercer lugar, la experiencia mística suele ser **inmediata**, por **contacto directo con la realidad deseada**. Ahora bien, existen ciertas diferencias según la religión: mientras en el hinduismo y en el budismo se llega a un despertar o a una iluminación

[268] Nos referimos no sólo a la pasividad ontológica propia de todo conocimiento de Dios, sino a la pasividad consciente y asumida en el nivel psicológico, como explica el dominico P. Augustin Léonard en su artículo "Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique", en *Supplément a La Vie Spirituelle* 23 (1952), p. 473. Ahora bien, precisa este autor, "cette passivité n'exclut nullement une vie très active sur un autre plan, ni dans la ligne mystique un dynamisme, une tendance, un don de soi, un acquiescement" (*ibíd.*). Por tanto, esta pasividad se integra en una vida religiosa –cristiana, puesto que aquí Léonard se refiere explícitamente a los místicos cristianos- junto con las demás dimensiones propias de la personalidad.

[269] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 326. En esta misma línea, más arriba ya hemos hablado de la experiencia mística como estado teopático, es decir, de un conocimiento que consiste "no sólo en saber sino en padecer a Dios", como afirmaba el Pseudo-Dionisio en su *Libro de los nombres de Dios*, 2,9. De hecho, algunos estudiosos sitúan en la pasividad la esencia de la experiencia mística, como, p. ej., Maurice Blondel en su artículo "Le problème de la mystique", en la obra colectiva *Qu'est-ce que la mystique?*, Bloud et Gay, Paris, 1925, p. 14.

[270] En efecto, los místicos católicos no buscan directamente el conocimiento místico, aunque se dispongan adecuadamente al mismo: "Aucune technique, sinon le recueillement, la prière et la pureté morale, n'entre dans leur préparation. L'abandon de la méditation discursive et des procédés communs de l'intelligence est moins recherchée qu'imposée par une force irrésistible" (A. Léonard, *art. cit.*, pp. 475s).

[271] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico, op. cit.*, pp. 327s.

que permite conectar con la verdadera realidad (habiendo superado antes diversos obstáculos, en un proceso de liberación), en los ámbitos teístas se desencadena un movimiento irresistible de búsqueda del Dios personal hasta llegar a su visión directa, al contacto inmediato con Él. Atrás quedan el conocimiento intelectual discursivo y el derivado de la revelación de los mensajeros divinos, que son los habituales en la vivencia ordinaria de la fe. Así, por ejemplo, san Juan de la Cruz se refiere a los "toques" de Dios en el alma, sin forma ni representación alguna intelectual ni imaginaria[272]. Esta inmediatez supera claramente la habitual de la percepción empírica (Dios no es un objeto posible de los sentidos), así como la propia de la relación interpersonal humana (Dios es un "Tú" infinito y absoluto). Para intentar reflejar su sentido exacto, algunos intérpretes usan la expresión "**inmediatez mediada**" y se refieren a los efectos que la presencia divina suscita en la persona como el lugar donde el místico capta su presencia. Así, Jean Mouroux –un destacado teólogo de la experiencia cristiana- precisa que se produce un conocimiento de amor vivido en la fe; no es una visión, sino una especie de intuición profunda o vivencia transluminosa, de manera que esta percepción concreta de nuestra vida en Dios es tan cierta que verdaderamente "los cristianos *sabemos* que nosotros estamos en Dios y Dios está en nosotros"[273]. En suma, según Mouroux, el fuego del Dios absolutamente trascendente abrasa las facultades y los sentidos humanos, y graba en la persona la huella en la que ésta descubre la presencia divina[274].

En cuarto lugar, la experiencia mística en cualquiera de sus manifestaciones es intensamente **fruitiva**. Así, en sus formas teístas, desde los inicios en la vida de oración, el sujeto va notando sentimientos agudos –aunque fugaces- de gozo, nuevos respecto a otras vivencias anteriores, de modo que desea perpetuar esos momentos. Podríamos citar múltiples testimonios a lo largo de la historia, pero bástenos recordar el relato de la experiencia mística narrado en el *Memorial* de Pascal –donde aparece cuatro veces en la misma línea la palabra 'alegría'- o los preciosos versos de san Juan

[272] Según *Noche oscura del alma*, son "toques sustanciales de divina unión entre el alma y Dios" (*2 Noche*, 23, 11). En su *Cántico espiritual*, San Juan de la Cruz habla de un "toque de sustancias desnudas, es a saber, del alma y la divinidad" (*Cántico B*, 19, 4).

[273] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico, op. cit.*, p. 331 (remite a Jean Mouroux, "L'expérience chrétienne dans l'Epître de Saint Jean", en *La Vie Spirituelle* 78 [1948], p. 410, cursiva del autor).

[274] *Ibíd.* (envía a Jean Mouroux, "Experiencia religiosa", en *Sacramentum Mundi* III, Herder, Barcelona, 1972-1976, pp. 79-82).

de la Cruz en *Llama de amor viva* y su correspondiente comentario en prosa[275]. Por su parte, santo Tomás de Aquino se refería a este rasgo de vivencia mística como '*cognitio Dei experimentalis et affectiva*' (conocimiento experiencial y afectivo de Dios)[276]. Conviene aclarar que este gozo espiritual es bien diferente del producido por la obtención de los bienes temporales y la satisfacción de los numerosos deseos humanos, como recalcan todos los autores. Por eso, los placeres o deleites mundanos son depreciados en comparación con estas fruiciones místicas. Así, santa Teresa de Jesús distingue nítidamente entre contentos y gustos: los primeros son el fruto de nuestra acción –la meditación o las obras virtuosas que realizamos- y van envueltos con nuestras pasiones (4M 1, 4); en cambio, los segundos comienzan en Dios y los siente el natural humano, pero al surgir de la inmediatez de la Presencia divina, la transparentan de algún modo, ensanchan el corazón a la medida de Dios y ayudan así al trascendimiento del propio yo.

Este proceso conduce a unos resultados caracterizados por una cierta ambivalencia afectiva de dolor y gozo: la "pena sabrosa" o el "cauterio suave" sanjuanista, totalmente distintos de los deleites terrenales[277]. Podemos recordar aquí la célebre descripción del Misterio ofrecida por Rudolf Otto: al mismo tiempo sobrecoge al individuo ('*Mysterium tremendum*') y lo cautiva ('*Mysterium fascinans*'). En realidad, la raíz de esta radical ambivalencia y armonía de contrastes está en la naturaleza de Dios: su presencia sólo la puede disfrutar el ser humano "padeciéndola", como más arriba ya hemos argumentado. El deseo de Dios es el auténticamente radical y natural, como fruto de la huella impresa en el hombre por la mirada amorosa divina. Por eso, más que un deseo proveniente del hombre, es una nostalgia de Dios, un anhelo suscitado por Él, que dilata el corazón humano más allá de lo que todas las realidades mundanas pueden aportarle. Es necesario entonces ir muriendo de diversas maneras en ese camino hacia la vida plena, esto es, avanzando

[275] "Y de este bien del alma a veces redunda en el cuerpo la unción del Espíritu Santo y goza toda la sustancia sensitiva, todos los miembros y huesos y médulas, (…) con sentimiento de grande deleite y gloria, que se siente hasta los últimos artejos de pies y manos. (…) Y porque todo lo que de esto se puede decir es menos, por eso basta decir, así de lo corporal como de lo espiritual: *que a vida eterna sabe y toda deuda paga*" (*Llama B*, 2, 22, cursivas del autor). El santo se refiere a su célebre estrofa: "¡Oh, cauterio suave! / ¡Oh, regalada llaga! / ¡Oh, mano blanda!, ¡Oh, toque delicado / que a vida eterna sabe / y toda deuda paga; / matando, muerte en vida la has trocado!".

[276] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II-II, q. 97, art. 2.

[277] S. Ros García, *op. cit.*, p. 56. Encontramos numerosos textos que relatan esta experiencia, en la que el sujeto no conoce sabiendo, sino padeciendo a Dios, de manera que, en sus últimos grados, es una vivencia intensamente fruitiva. Es un padecimiento gozoso sin igual que culmina en la unión amorosa con Dios. Para llegar ahí, el contemplativo ha debido pasar por el camino purificador de la noche oscura, que es una dimensión constitutiva de dicho padecer fruitivo (*ibíd.*, pp. 57s).

en un desprendimiento radical: "para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada" (S. Juan de la Cruz, *1 Subida*, 13, 11).

Por otro lado, el quinto rasgo que define a la experiencia mística es su **simplicidad** o **sencillez**. Diversos autores espirituales y filósofos han considerado esencial esta característica. Así, Plotino describe la subida hacia la contemplación del Uno mediante una progresiva unificación o simplificación. En ese camino de ascenso hacia el Uno el individuo va dejando atrás todo lo sensible y se va purificando interiormente, hasta llegar a un estado en el que supera toda acción y toda multiplicidad previa, para alcanzar la plena identidad con lo contemplado[278]. Esta doctrina repercutió no poco en diversas formulaciones de algunos místicos cristianos, a través de san Agustín y del Pseudo-Dionisio. Así, según éste último, se necesita menos palabras cuanto más alto se vuele, pues lo inteligible se presenta cada vez más simplificado[279]. Hablando de la Causa suprema de todo lo conceptual, el Pseudo-Dionisio señala que no es nada conceptual, sino, por el contrario, absolutamente trascendente y simple[280].

Ahora bien, dicha simplicidad de la experiencia no implica un deterioro, sino una simplificación de los actos como consecuencia de superar el uso ordinario de las facultades humanas; se llega así a una valiosa concentración en lo esencial, que pacifica el alma entera[281]. San Juan de la Cruz nos lo muestra cuando habla de un

---

[278] Así, "él [el contemplativo] se ha hecho otro; ya no es él mismo (…) es uno con él como si hubiera hecho coincidir su propio centro con el centro universal" (Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 10). En el sistema henológico plotiniano –en el que todas las hipóstasis son emanaciones en descenso del Uno-, la contemplación es la cima de la conversión por la que lo real vuelve a unirse en el Uno, y recupera de ese modo la más perfecta sencillez.

[279] En efecto, el Pseudo-Dionisio explica que "a medida que nos adentramos en aquella Oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras. Más aún *en perfecto silencio y sin pensar en nada*. (…) Mas ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. *Estamos unidos por completo al Inefable*." (Pseudo Dionisio, *Teología mística*, cap. III, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de Teodoro H. Martín, B.A.C., Madrid, 1990, p. 376, cursivas nuestras). Se aprecia claramente que el autor diferencia entre la vía afirmativa –teología catafática- y la vía negativa o teología apofática, que viene a ser la *Teología Mística* expuesta por él y que da nombre a este tratado tan influyente en Occidente.

[280] "Cuando negamos o afirmamos algo de cosas inferiores a la Causa suprema, nada le añadimos ni quitamos, porque nada puede añadir la afirmación a la que es perfecta y única Causa de todo cuanto es. Y toda negación se queda corta ante la trascendencia de quien es absolutamente simple y despojado de toda limitación" (*ibíd.*, cap. V, en *op. cit.*, p. 379s.). Teodoro H. Martín comenta al respecto de lo anterior que san Juan de la Cruz se injertará y florecerá siglos después en esta tradición contemplativa de fe y filosofía. Añade que también los sufíes y los monjes budistas "posiblemente estén muy dentro del Camino Verdadero para la Vida: Jesucristo" (*ibíd.*, p. 379, nota 1).

[281] Jacques Maritain, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, p. 715. Según este autor, "se comprende así la maravillosa unificación que la contemplación mística trae al alma; un solo y mismo acto infuso, que pacifica al alma entera, es bajo la

"toque delicado", muy sutil, "que el Amado hace al alma, aun cuando ella está más descuidada, de manera que la enciende el corazón en fuego de amor"[282]. Toda la actividad del contemplativo se reduce entonces a acoger la presencia amorosa que se le otorga por pura benevolencia divina. Es una "advertencia amorosa *simple y sencilla*, como quien abre los ojos con advertencia de amor"[283]. En la misma línea, el santo carmelita habla de "una abisal y oscura inteligencia divina"[284], que supera con mucho el más elevado conocimiento teológico. También santa Teresa de Jesús distinguía bien entre la ciencia de los letrados en teología –que ella no tenía- y la sabiduría que procura la contemplación, que sí alcanzó en grado sumo.

Resaltamos que para llegar a esta forma plenamente sencilla de relación con Dios es necesario un proceso de purificación ascética, que lleva a la más radical simplificación y unificación, como lo muestran algunos textos del ya citado san Juan de la Cruz o del Maestro Eckhart. Este último explica que el ***desprendimiento*** es superior a todas las virtudes, pues es una disposición fundamental del sujeto por la que éste conecta con su ser más verdadero; por eso resulta imprescindible para el ejercicio de todas las virtudes, pues permite que la persona se una con el Único necesario al vaciarse de todo lo mundano, lo relativo, lo múltiple[285]. El desasimiento total –de sí mismo y hasta del apego al propio desprendimiento- "obliga" a Dios a tomar posesión del alma. En suma, **es necesario pasar por la nada para llegar al todo**, esto es, desprenderse absolutamente para poder unirse al Absoluto; hay que eliminar todo resto de multiplicidad –incluida la contemplación misma- para alcanzar la perfecta unión con el Uno[286]. Nos interesa resaltar que esta máxima simplificación

---

moción e iluminación del Espíritu Santo, producido a la vez por la inteligencia y por la voluntad, por la fe, la caridad y la sabiduría: (…)" (*ibíd.*).

[282] San Juan de la Cruz, *Cántico B*, 25, 5.

[283] *Íd.*, *Llama B*, 3, 33 (cursivas nuestras).

[284] *Íd.*, *Cántico B*, 15, 22.

[285] En su tratado sobre el desprendimiento, traducido como *Del ser separado* en la edición que citamos, Eckhart explica que "Dios sea Dios le viene de su ser separado inmóvil, y del ser separado le viene su pureza, su simplicidad y su inmutabilidad. Por eso el hombre debe igualarse a Dios –en la medida en que una criatura puede ser igual a Dios- y esto debe suceder gracias al ser separado. Pues éste arrastra al hombre a la pureza y de ella a la simpleza y de la simpleza a la inmutabilidad, y ellas traen consigo una igualdad entre Dios y el hombre; pero esta igualdad debe surgir en la gracia, (…). Y debes saber: estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios" (Maestro Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, ed. y trad. de Amador Vega Esquerra, Ediciones Siruela, Madrid, 1998, pp. 128s).

[286] Así lo afirma Eckhart en su tratado *Del hombre noble*: "el hombre noble recibe, toma y crea todo su ser, vida y bienaventuranza únicamente de Dios, junto a Dios, en Dios; no del conocer a Dios, contemplarlo, amarlo o cosas similares" (*ibíd.*, p. 122). Esta idea aparece también en los sermones de Tauler. Por su parte, Martín Velasco concluye que en el Maestro Eckhart y en san Juan de la Cruz encontramos la misma voluntad decidida de no permitir al alma detenerse en algo que no sea

no supone una fijación obsesiva, una manía enfermiza y rígida, sino una admirable libertad interior.

La sexta característica de la experiencia mística –resaltada por casi todos los estudiosos, como ya hemos expuesto- es la **inefabilidad**, que aparece en las diferentes tipologías de vivencias espirituales. Podría parecer que este carácter inefable es exclusivo de dichas vivencias, pero no es así; en realidad eso es lo que ocurre en toda experiencia humana significativa (como la del amor o la de la belleza), donde las palabras se quedan cortas para expresar toda la profundidad de lo vivido. Sentimos los límites del lenguaje para reflejar todo lo que desearíamos, y por eso tales experiencias resultan indecibles, mucho más cuando se trata de realidades enraizadas en el Misterio y percibidas en la fe. San Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús dejaron constancia escrita de estas situaciones, el primero negándose a seguir comentando su obra *Llama de amor viva* y la segunda lamentando a veces no contar con nuevas palabras para enaltecer de forma adecuada las obras que Dios hacía en ella[287]. Esta inefabilidad se refiere tanto al orden descriptivo (la dificultad de comunicar a otros el contenido de las experiencias místicas, tan complicado como explicar la diferencia de los colores a un ciego de nacimiento), como al orden causal (la incapacidad del sujeto para comprender la razón de ser, el origen, la aparición y el desarrollo de dichas vivencias)[288].

Ahora bien, respecto a dicha inefabilidad, no son nuevas en la historia de la filosofía las críticas desacreditadoras de la misma. Ha habido un importante número de pensadores con tendencia a rechazar o menospreciar el valor de la vivencia mística desde su defensa de la claridad conceptual frente a la apelación a las emociones y los sentimientos (por otro lado, bastante habitual en el ámbito religioso en general, y reforzada por determinados autores). En el contorno español destaca precisamente la postura de Ortega y Gasset frente a la de Unamuno. Este último manifestaba su preferencia por san Juan de la Cruz, mientras que el primero abogaba por la primacía de la razón y de sus conceptos claros y distintos, en una línea cartesiana. Así, Ortega

---

Dios mismo, de no interponer absolutamente nada entre el alma y Dios (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 340, n. 77).

[287] Así, por ejemplo, lo manifiesta san Juan de la Cruz: "En aquel aspirar a Dios, yo no querría hablar, ni aún quiero; porque veo claro que no lo tengo de saber decir y parecería menos si lo dijese […]. Y por eso, aquí lo dejo" (*Llama A*, 4, 17). En otro lugar escribe: "Y lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta (unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual) totalmente es indecible y no se puede decir nada" (*Cantico B*, 26, 3).

[288] S. Ros García, *op. cit.*, p. 59.

y Gasset proponía como lema: "Teología y no éxtasis"[289]. Ortega criticaba la validez epistemológica de la experiencia mística argumentando que, tras habernos propuesto el místico una penosa subida en la que en cada etapa promete para la siguiente la visión que en ella no puede dar, finaliza el proceso declarando inefable lo que ha vivido y refugiándose en el silencio. Esta andadura desilusionaba a Ortega y Gasset, pues, en su opinión, no satisface el gran anhelo de conocimiento y de claridad propio de toda filosofía. Por el contrario, estaba convencido de que el teólogo –con sus argumentaciones racionales, aunque limitadas por el mismo objeto tratado- arrojaba más luz sobre el hecho religioso que todas las descripciones y los fenómenos extraordinarios de los místicos.

Aquí no podemos detenernos demasiado en las diversas críticas que, en una línea idéntica o similar a la orteguiana, han pretendido relegar la experiencia mística al terreno de lo irracional, basándose en las declaraciones sobre su inefabilidad. Análisis como los de R. Otto –en *Lo Santo*- y de Wittgenstein –en el *Tractatus lógico-philosophicus*- han favorecido, en último término, una descalificación racional de las expresiones místicas, esto es, su insignificancia epistemológica (aunque hayan sido valoradas en otro nivel práctico o desde el punto de vista del sentimiento). Por eso, cabe preguntarse por el sentido, el valor y el alcance de las citadas pretensiones de inefabilidad. En un sentido que algunos autores califican de "emocional", la experiencia mística sería tan inefable como lo son la experiencia amorosa, estética o sensible en general, como reconocía el mismo Ortega y Gasset, con lo cual sería igual de válida que las otras[290]. Ahora bien, la inefabilidad puede tener también un sentido "causal" y otro "descriptivo", como apuntamos más arriba, siendo el segundo el que tiene más peso: la inefabilidad de principio o absoluta para cualquier individuo. Este último sentido sería el que imposibilitaría un conocimiento universal o compartido de las vivencias místicas, y de ahí se derivaría su supuesta "irracionalidad"[291].

Sin embargo, siguiendo la línea de Martín Velasco, no es necesario ni adecuado relegar las manifestaciones místicas al campo de lo irracional. En efecto, los místicos,

[289] Como puede verse en "Defensa del teólogo frente al místico", en José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, [7]1989 (7ª ed. rev.), p. 92.

[290] "El color que ven nuestros ojos y el sonido que oye nuestra oreja son, en rigor, indecibles. El matiz peculiar de un color real no puede ser expresado en palabras; hay que verlo, y sólo el que lo ve sabe propiamente de qué se trata". Por eso, considerando que a un ciego absoluto no se le puede comunicar lo que el cromatismo del mundo, añade Ortega que "sería, pues, un error desdeñar lo que ve el místico porque sólo puede verlo él" (*ibíd*., p. 90).

[291] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, pp. 344-346.

aun afirmando su incapacidad de comunicar sus vivencias a quienes no las han compartido, consideran imprescindible expresarlas de algún modo a los demás, con la convicción de que los mismos podrán captar algo de lo referido e incluso de que algunos podrán disponerse a vivencias similares. Además, los autores espirituales suelen legarnos descripciones vivas y significativas –desde los puntos de vista psicológico, teológico y espiritual- de las etapas anteriores a la fase o las fases últimas de silencio (ya en la cumbre de su vivencia mística), por lo que cabe vislumbrar algo de lo que ocurre en dichos momentos supremos. En realidad, estos autores han procurado utilizar al máximo sus facultades expresivas mediante procesos de simbolización bastante comunes entre ellos. De hecho, el lenguaje usado por los místicos se funda sobre una actividad simbólica en la que el individuo experimenta en sí mismo y expresa un más allá de sí mismo que le habita, que le resulta imprescindible y, a la vez, irreductible a un mero conocimiento objetivo ordinario[292]. Por tanto, si aceptamos el punto de partida del místico –y no vemos razones para no hacerlo-, es decir, la toma de conciencia de una presencia que trasciende el uso discursivo de la razón, es preciso dar crédito al místico y a su pretensión de haber accedido a un estado nuevo de conciencia, no racional, pero tampoco irracional, sino suprarracional o transracional. Ese nivel se origina en ese más allá del ser humano inaprensible por la razón discursiva, pero manifiesto en muchas huellas de todas las dimensiones humanas, y con el que la experiencia mística permite entrar en contacto real, aunque sea oscuro para el intelecto ordinario.

En este sentido, los místicos apelan a la inefabilidad para expresar su deseo de ver totalmente lo que hasta ese momento son los vestigios de la presencia elusiva divina. La inefabilidad es la queja por la conciencia de una finitud insuperable en este mundo, pero que tampoco deja contento. Por tanto, expresa la clara insuficiencia del lenguaje, la **asunción del límite**, que es el único modo de superarlo en ese estadio de la existencia humana[293]. El lenguaje de la experiencia mística no pretende ser

[292] "De esta presencia surge la necesidad incoercible de pensar más de lo que piensa, de querer más de lo que quiere, de ser más de lo que es, de «producir» la actividad simbolizadora que constituye el umbral de lo humano. (…) Pero porque esa presencia se le transparenta en todo lo que piensa, quiere, hace y es, lejos de resignarse a callar sobre ella, prorrumpe en los mil signos que le reflejan una presencia necesariamente inobjetiva" (*ibíd.*, p. 348).

[293] Este concepto de '*límite*' resulta muy pertinente en referencia a la mística. El filósofo Eugenio Trías lo desarrolló con profusión en su pensamiento, como nos recuerda un artículo reciente de Antonio Garrido: "El límite funciona como frontera con lo que está más allá, un lugar donde el silencio y el misterio han desplazado a la palabra y donde el *control* corresponde, por consiguiente, a un lenguaje irracional y hermético, que es también el de los místicos. Para descifrarlo, no queda otra

exhaustivo, sino **evocar** una significación –en la línea de una intuición- que está más allá del mismo lenguaje. Siguiendo esta reflexión de varios autores, entre ellos Lawrence J. Hatab, coincidimos con Martín Velasco en su conclusión de que, en último término, el místico no puede salirse del lenguaje: "Vive de una experiencia primordial y está al servicio de un lenguaje primordial. La mística no supone la ausencia del lenguaje, sino su origen"[294], lo cual explica tanto la apelación a la inefabilidad como la necesidad de crear nuevas formas de expresión con los recursos lingüísticos disponibles.

Por otro lado, la séptima y última característica de la experiencia mística es la **certidumbre oscura**, binomio en sí mismo paradójico, pero plenamente real en las vivencias descritas, sobre todo las de los místicos teístas. Así, éstos insisten en la oscuridad de la experiencia junto a su más absoluta certeza, de modo que antes se dudaría de la objetividad de los sentidos que de la realidad manifestada. Estas vivencias resultan tan impactantes para los sujetos, que pueden recordar años después con todo detalle el tiempo y las circunstancias exactas que las han rodeado, de todo lo cual han dejado constancia en sus escritos[295]. Estas personas están bien seguras de la Presencia divina sentida[296], entre otros motivos, por la inmensa paz y la alegría

---

solución que recurrir a un lenguaje superior, el propio del símbolo, un lenguaje paradójico por cuanto habla desde el silencio" (Antonio Garrido Domínguez, "Lo inefable o la experiencia del límite", en revista *Signa* 22 [2013], p. 327, cursiva del autor). Como decía V. Jankélévitch, diferenciándolo de lo indecible –lo que hace enmudecer al hombre, lo que petrifica su discurso- "lo inefable, por el contrario, es inexpresable por ser infinito e interminable cuanto sobre ello hay que decir. Éste es el insondable misterio de Dios, en el inexpugnable misterio del amor, que es el misterio poético por excelencia (…)" (*ibíd.*, p. 318; envía a Vladimir Jankélévitch, *La música y lo inefable*, Ediciones Alpha Decay, Barcelona, 2005, p. 118). Ese silencio se vuelve muy elocuente, sugerente al máximo (*ibíd.*, p. 329).

[294] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 351 (remite a Lawrence J. Hatab, "Mysticism and Language", en *International Philosophical Quarterly*, 22 [1982], pp. 62s.).

[295] Recordemos, además de los múltiples testimonios de –entre otros- santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, el célebre *Memorial* de Pascal, así como el minucioso relato –escrito en 1940- del "hecho extraordinario" vivido por Manuel García Morente una noche de abril de 1937, que motivó su conversión a la fe cristiana y un cambio radical de su vida (*cf.* Manuel García Morente, *El "hecho extraordinario"*, Ediciones Rialp, Madrid, ^{2}1999, en especial las pp. 41-46).

[296] Así lo manifiesta García Morente: "Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí… (...) No tenía ninguna sensación ni en la vista, ni en el oído, ni en el tacto, ni en el olfato, ni en el gusto. Sin embargo, le percibía allí presente, con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era Él. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí" (*ibíd.*, p. 42). Más adelante lo corrobora: "Es absolutamente cierto que yo he experimentado todo eso que he descrito" (*ibíd.*, p. 47). Martín Velasco comenta a fondo este relato de García Morente, que rezuma autenticidad en cada línea y se asemeja mucho a otros itinerarios clásicos de grandes conversiones, e incluye las referencias a la paz y el gozo sobrehumanos que se apoderaron de él con motivo de esa experiencia tan intensa y cómo después llevó una profunda vida de oración y se consagró al sacerdocio (Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, *op. cit.*, en especial pp. 235-238). Por su parte, el mismo García Morente reconoce en un pasaje de santa Teresa de Jesús (*Vida*, 27, 3-5) una vivencia similar a la suya –una percepción sin sensaciones, puramente espiritual-

extraordinaria que les quedan después de dichos acontecimientos tan agudos. Además, sus vidas quedan transformadas de modo notable, no sólo gracias a esas vivencias excepcionales, sino también en la experiencia creyente cotidiana, por lo que son capaces de desarrollar grandes obras y proyectos hasta ese momento impensables.

En referencia a esta certeza oscura, es preciso destacar a san Juan de la Cruz, cuya "noche oscura del alma" viene a ser una tiniebla luminosa (en la senda del Pseudo-Dionisio) y a la que describe como "amable más que la alborada". Hay una tenue luz interior que arde en el corazón y que acompaña en la noche oscura, hasta el punto de guiar con más seguridad que la luz del mediodía (*Noche oscura*, 3 y 4). Por eso, en el *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe*, el alma exclama: "¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche!"[297]. En la misma línea se pronuncia santa Teresa de Jesús sobre la "señal clara y verdadera" de la experiencia de Dios, reiterando la certidumbre fuera de toda duda que ésta deja permanentemente en el alma[298].

V. LAS EXPERIENCIAS MÍSTICAS NO CRISTIANAS

Después de habernos detenido en la descripción de los rasgos esenciales de la experiencia mística, descritos por diversos autores clásicos y contemporáneos, nos centramos ahora en el análisis de las vivencias místicas previas a las desarrolladas en el ámbito cristiano, siguiendo el hilo argumental de Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Nos referimos en concreto al misticismo griego –con especial incidencia en Plotino- y al misticismo oriental (en el hinduismo y el budismo, no sólo clásicos, sino también el representado por algunas figuras de los siglos XIX y XX).

---

aunque precisa que a la santa le acompañaba la experiencia de Cristo de manera habitual, mientras que su caso se trató de un hecho que no había vuelto a repetirse jamás (M. García Morente, *op. cit.*, p. 46).

[297] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, pp. 355s.

[298] "Pues tornando a la señal que digo es la verdadera, ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo para imprimir mejor en ella la verdadera sabiduría, que ni ve, ni oye, ni entiende en el tiempo que está así, que siempre es breve, (…). Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que, cuando torna en sí, en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Con tanta firmeza le queda esta verdad, que aunque pase años sin tornarle Dios a hacer aquella merced, ni se le olvida ni puede dudar que estuvo (…). ¿Cómo lo vio o cómo lo entendió, si no ve ni entiende? No digo que lo vio entonces, sino que lo ve después claro; y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma que sólo Dios la puede poner (…) y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios" (*Moradas Quintas*, 1, 7-11). Utilizamos la siguiente edición: Santa Teresa, *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos, [9]1998 (a cargo de Tomás Álvarez).

Según nuestro filósofo –y según también constatan sus especialistas[299]-, hay un notable progreso en la manera como se ha practicado el misticismo a través de los lugares y las épocas. Se puede ver un esfuerzo cuando se pasa de un misticismo al otro, hasta llegar a los contemplativos cristianos.

Ahora bien, fijándonos en esas místicas que nuestro autor trata, nos llama la atención que no aborda la de origen musulmán, es decir, el sufismo. No se encuentra ni una alusión a esta importante corriente en el conjunto de la historia de la espiritualidad. Sin pretender aquí dilucidar a fondo esta cuestión, resulta extraño que Bergson no conociera al menos algunos datos fundamentales de los maestros sufíes, máxime considerando la investigación tan profunda y prolongada que había realizado de las distintas experiencias religiosas y místicas a lo largo de la historia. En el primer tercio del siglo XX ya había varios estudiosos que habían profundizado o lo estaban haciendo en este campo, con algunas obras destacadas, por lo que cabe suponer que Bergson se habría interesado y habría adquirido al menos algunas nociones sobre este tema. Pero, en cualquier caso, no estimó necesario aludir a los sufistas en su obra cumbre. Bien es verdad que, al menos en buena parte, los mismos fueron incomprendidos por sus propios correligionarios y contemporáneos, poco proclives a las "derivas" místicas (a causa de ciertas características del Islam y de su desarrollo histórico, tendentes a un tradicionalismo rígido). En nuestra opinión, no resulta ilógico pensar que si Bergson llegó a considerar el islamismo como una religión mucho más estática que dinámica, es decir, menos favorecedora de la evolución espiritual de cada creyente, esto supondría una importante dificultad para el surgimiento de personalidades religiosas con trayectorias originales. Por tanto, Bergson no vería pertinente o, al menos, tan imprescindible referirse a esas figuras místicas. Por otro lado, también es cierto que después de la publicación de *Las dos fuentes* ha avanzado bastante el conocimiento y el interés por el sufismo en el ámbito occidental, como se aprecia en el importante número de estudios aparecidos o reeditados, muchos de ellos incluyendo análisis comparativos entre místicos cristianos y musulmanes (en especial en lengua española). Así pues, no sería correcto "reprochar" a Bergson no haber accedido a ese caudal informativo posterior a su época. Sea como fuera, preferimos no establecer conclusiones categóricas sobre este

[299] Por ejemplo, así lo expresa Sylvain Francotte: " Pour le voir, Bergson part des mystères païens. Après avoir étudié le mysticisme grec et oriental, il débouche sur les mystêres chrétiens. C'est à travers ces différentes études qu'on voit se dessiner un progrès, un effort lorsqu'on passe d'un mysticisme à l'autre" (S. Francotte, *Bergson. Durée et morale*, *op. cit.*, p. 206).

punto y nos limitarnos a constatar esa ausencia de referencias al sufismo en la obra de Bergson[300].

Siguiendo el plan de nuestro autor, comencemos, pues, por los **misterios paganos**. Bergson habla de "algunos aspectos de los misterios paganos" como "esbozos del futuro misticismo"[301]. Explica que la mayor parte de los mismos no tuvieron nada de místicos, pues estaban ligados a la religión establecida, por tanto, cerrada[302]. Entre esos misterios destacaban los de **Eleusis**, los más importantes de la antigua Grecia, cuyo hermetismo era tan elevado que se ignora casi todo lo que se revelaba a los iniciados durante sus celebraciones, en concreto, los objetos que el hierofante les presentaba en el momento crucial del culto. Bergson precisa que en esos misterios sólo había ideas importadas, procedentes de otros ámbitos religiosos, como el egipcio (muy preocupado por el culto a los muertos y la vida ultraterrena): "podemos recordar el testimonio de Herodoto, para quien la Deméter de los misterios de Eleusis y el Dionisos del orfismo serían transformaciones de Isis y Osiris"[303]. Por tanto, lo que conocemos de la celebración de dichos misterios no nos ofrecería nada en contraste radical con el culto oficial de la religión cívica o pública. En principio, no habría más presencia de misticismo en esta religión que en la oficial. Sin embargo, Bergson entiende que debe ir más allá y preguntarse "si por lo menos algunos de estos misterios no llevaban la marca de alguna gran personalidad, cuyo espíritu podían hacer revivir"[304]. Además, con Bergson y otros autores, señalamos la importancia de "las escenas de *entusiasmo* en las que el dios tomaba realmente posesión del alma que lo invocaba"[305]. En este sentido, los misterios más vigorosos

[300] Queremos resaltar que, a pesar de ese aparente desinterés de Bergson por el mundo musulmán, hay autores actuales que valoran especialmente la influencia de las ideas más destacadas de nuestro filósofo en el compromiso intelectual y político de algunos líderes musulmanes y cristianos en la historia contemporánea de varios países. Así lo atestigua y desarrolla el libro de Souleymane Bachir Diagne, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal*, C.N.R.S. Éditions, Paris, 2011.

[301] H. Bergson, *Las dos fuentes…*, p. 274 (p. 229).

[302] En efecto, esos misterios "se limitaban a reforzar en los iniciados el espíritu religioso, añadiéndole esa satisfacción que los hombres siempre han experimentado al formar pequeñas sociedades en el seno de la grande, erigiéndose en privilegiados en virtud de una iniciación tenida por secreta. Los miembros de estas sociedades cerradas se sentían más cerca del dios que invocaban, aunque sólo fuera porque la representación de escenas mitológicas desempeñaba aquí un papel mayor que en las ceremonias públicas. En cierto sentido, el dios estaba presente y los iniciados participaban de alguna manera de su divinidad, así que podían esperar de otra vida algo más y mejor que aquello que hacía esperar la religión nacional" (*ibíd.*, p. 275 [pp. 229s]).

[303] *Ibíd.* (p. 230).

[304] *Ibíd.*

[305] *Ibíd.*, p. 276 (p. 230, cursiva nuestra). Etimológicamente, "entusiasmo" –en griego '*enthusiasmós*'- significa *posesión* por la divinidad ('*en-theos*'). Es un término técnico empleado por

fueron los de **Dionisos** y su continuador **Orfeo**. La violencia de Dionisos era célebre, en claro contraste con la serenidad de los olímpicos[306]. Al principio no fue el dios del vino, pero llegó a serlo fácilmente, debido a cierta similitud entre la embriaguez que provocaba en el espíritu y la producida por el vino.

Por su parte, el **orfismo** fue la rama principal de las poderosas y revolucionarias corrientes religiosas surgidas en la época arcaica griega como protesta contra la religiosidad colectiva tradicional. Desde sus inicios fue un culto de minorías selectas, con diversos elementos combinados en una estructura armónica (una cosmogonía, una teogonía, grandes dosis de ritualismo y misticismo, etc.), que, no obstante, muchos rechazaban. Toma su nombre de Orfeo, personaje mítico famoso como cantor, gracias a los poemas que se le atribuían. El orfismo mantiene una relación especial con Dionisos (el hijo de Zeus), al que eleva a categoría divina[307]. Los órficos compartían varios rasgos característicos, entre ellos unas prácticas ascéticas, como el vegetarianismo y la prohibición de matar animales, lo que suscitaba escándalo e indignación en un ambiente religioso acostumbrado a los sacrificios y a los banquetes rituales. Su realización genial fue situar al individuo y su vinculación con la culpa y con la expiación en el centro mismo de la religión: los órficos proclamaban que la naturaleza humana culpable debía ser dominada y purificada mediante mortificaciones para librarse del castigo ultramundano, del infierno. En suma, el misticismo que ofrecía el orfismo obedecía al ansia de unirse con los dioses, en un

---

las antiguas religiones dionisíacas, y más tarde muy usado por Platón. Indica, pues, el estado psíquico-somático de una persona humana en la que habita la divinidad, es decir, una experiencia extática extraordinaria de posesión por la divinidad. Dicho estado se expresa, a menudo en un nivel inconsciente, de modos muy diversos: delirio, excitación, arrobamiento, contorsiones, furor, frenesí, saltos, baile, glosolalia (hablar en lenguas extrañas), etc. (Egidio Palumbo, "Entusiasmo", en Luigi Borriello, Edmondo Caruana, Maria Rosaria Del Genio y N. Suffi [dirs.], *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid, 2002, p. 617).

[306] El éxtasis dionisiaco es descrito en estos términos: "Las mujeres son presa del delirio, aunque a veces empiezan oponiendo resistencia; abandonan sus ocupaciones y van por las montañas danzando y agitando antorchas (…). El dios Dioniso se aparece en persona. Cuando el éxtasis llega a su punto más alto, las ménades echan mano a un animal, lo descuartizan y devoran la carne cruda. Los que se oponen o intentan poner obstáculos al frenesí son duramente castigados" (Martin P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Gredos, Madrid, ^{2}1970, pp. 30s). Nilsson considera "el orgiasmo dionisiaco como una manifestación explosiva de la tendencia al delirio violento que está en el fondo de muchas almas, que algunas veces estalla por razones que no conocemos y que se extiende con rapidez vertiginosa" (*ibíd.*, p. 31). Ciertamente, esos fenómenos orgiásticos se extendieron y continuaron en Grecia hasta llegar a la época helenística. Pero esa corriente tropezó con otra contraria, el legalismo patrocinado por Apolo de Delfos, que logró reconducir y adaptar ese frenesí dionisiaco por los cauces más serenos del culto griego.

[307] Según el relato mítico, Orfeo fue despedazado por ménades tracias, lo que nos indica una clara oposición entre el orfismo y el orgiasmo dionisiaco. En efecto, el rito típico del orgiasmo consistía en despedazar un animal y devorar sus miembros. Este rito fue transformado por el orfismo en el pecado original cometido por los titanes al devorar al niño Dioniso (*ibíd.*, pp. 32s).

intento de superar las limitaciones de la religión cívica, que no daba respuesta a las necesidades espirituales más profundas[308].

Ahora bien, retomando la idea bergsoniana de que los misterios órficos continuaron los dionisiacos, es necesario precisar que la trayectoria órfica era muy diferente a la dionisiaca: como hemos dicho, la primera buscaba la pureza mediante la ascesis, oponiéndose así al culto establecido con su rechazo de todas las carnes. Entre otros motivos, de ahí provenía la dimensión mística del orfismo[309]. Con el transcurso del tiempo, la marcha de las ideas en el mundo heleno siguió otros derroteros, en detrimento del orfismo, considerado con cierto desprecio como una secta propia de los estratos inferiores del pueblo[310].

En efecto, Bergson se fija en la evolución de la filosofía griega, que "fue puramente racional, y condujo al pensamiento humano a su más alto grado de abstracción y generalidad"[311]. Sin embargo, es necesario precisar esta afirmación considerando dos puntos: primero, en el origen de dicho movimiento hubo un impulso que no fue de tipo filosófico; segundo, la doctrina a la que ese movimiento conducía y en la que el pensamiento helénico se vio realizado, pretendió superar la pura razón. Así, **Bergson vincula el orfismo con el pitagorismo, e incluso con el primer platonismo**. Acepta que "el orfismo se haya continuado en el pitagorismo: ahora bien, al pitagorismo, o quizá al propio orfismo, es a donde se remonta la primera inspiración del platonismo. Se sabe en qué atmósfera de misterio, en el sentido órfico de la palabra, brotan los mitos platónicos y cómo la misma teoría de las Ideas se inclinó hacia la teoría pitagórica de los números en virtud de una secreta

[308] *Ibíd.*, pp. 34-39. Concluye Nilsson su apartado sobre los movimientos extáticos y místicos con estas palabras: "El hombre (…) buscaba una religión que pudiera satisfacer plenamente su vacío religioso. Estos movimientos, que se dirigían al individuo, no reconocían los límites de la polis; contenían una protesta contra la religión particularista enraizada en la vida social y política; al menos inconscientemente, se libró una batalla entre una religión universalmente humana, individualista, y la religión estatal, particularista. Esta época hervía en desasosiego religioso, en nuevos estímulos e ideas" (*ibíd.*, p. 40).

[309] Así lo precisan los comentaristas –Frédéric Keck y Ghislain Waterlot- en sus notas de la primera edición crítica de *Les deux sources*: "Alors que Dionysos est inscrit dans la cité et y est célébré, les orphéotélestes (initiateurs orphiques) sont des marginaux séparés du corps social (…). L'ascétisme rigoureux prôné par l'orphisme prend tout son sens dans l'effort pour retrouver l'unité perdue et libérer l'âme de la «prison» du corps où elle est enfermée. D'où la dimension mystique de l'orphisme" (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, volumen editado por Ghislain Waterlot y Frédérick Keck, primera edición crítica de las obras de Bergson dirigida por Frédéric Worms, P.U.F., Paris, 2008 [10ª edición «Quadrige» actualizada], nota 45, p. 456).

[310] Martin P. Nilsson, *op. cit.*, p. 38.

[311] H. Bergson, *op. cit.*, p. 277 (p. 231).

simpatía"[312]. A continuación Bergson añade que, aunque Aristóteles y sus sucesores inmediatos no siguieron esas inspiraciones órficas y pitagóricas, "*la filosofía de Plotino*, en la que culmina este desarrollo, y que debe tanto a Aristóteles como a Platón, *es innegablemente una doctrina mística*"[313]. Así pues, cabe concluir que los cultos mistéricos reflejaron una clara tendencia –un esfuerzo- hacia el misticismo, como si fueran unos balbuceos iniciales, cuyo punto de llegada –aunque, como luego veremos, aún imperfecto- fue la mística plotiniana.

Analizando el recorrido histórico, Bergson señala que "hubo originariamente una penetración del orfismo y al final una expansión de dialéctica en mística"[314]. Interpreta estos datos de la manera que considera más verosímil; llega así a concluir que el desarrollo del pensamiento griego fue producto de la sola razón y que, junto a él, pero con independencia del mismo, se produjo cada cierto tiempo en algunas personas predispuestas un esfuerzo por buscar, más allá de la inteligencia, una visión o la revelación de una realidad trascendente[315]. En realidad, este esfuerzo nunca habría finalizado, pero cuando parecía agotarse, "habría confiado a la dialéctica lo que quedaba de sí mismo, antes de desaparecer por completo"; así, con el mismo desgaste energético, un nuevo intento llegaría más lejos, "encontrándose la inteligencia situada en un punto más avanzado de un desarrollo filosófico que, mientras tanto, había ganado más elasticidad y contenía un mayor grado de misticismo"[316]. En efecto, recapitulando, "vemos una primera ola, puramente dionisiaca, venir a perderse en el orfismo, que poseía una intelectualidad superior; una segunda, que podría llamarse órfica, desemboca en el pitagorismo, es decir, en una filosofía; a su vez, el pitagorismo comunicó algo de su espíritu al platonismo; y éste, tras haberlo recogido, se abrió más tarde, de manera natural, al misticismo alejandrino"[317]. La filosofía griega fue un puro desarrollo intelectual en el que llegó a situarse el misticismo. Por tanto, éste se insertó en la racionalidad, pero de ningún modo la produjo. De hecho, en Grecia el misticismo no se ha ubicado esencialmente en la religión, sino más bien en la filosofía. Según Bergson, el misticismo ha

[312] *Ibíd*., pp. 278 (pp. 232).
[313] *Ibíd.* (cursivas nuestras). Bergson añade que si la filosofía plotiniana recibió la influencia del pensamiento oriental, muy presente en el mundo alejandrino, fue gracias al mismo Plotino, que deseaba condensar toda la filosofía griega, precisamente para oponerla a las doctrinas extranjeras (en concreto, los movimientos gnósticos vinculados al cristianismo heterodoxo y al maniqueísmo).
[314] *Ibíd.*
[315] *Ibíd*., pp. 278s (p. 233).
[316] *Ibíd*., p. 279 (pp. 232s).
[317] *Ibíd*., p. 279 (p. 233).

comenzado en el seno de la religión (con los misterios) para ir después hacia la filosofía (a partir del pitagorismo)[318]. Bergson concluye su argumentación afirmando que, de cualquier forma que nos imaginemos la relación entre las dos corrientes (una intelectual y la otra extraintelectual), "lo cierto es que sólo situándonos en su término podemos calificar a ésta de supraintelectual o mística, y considerar como mística a una impulsión que partió de los misterios"[319].

Llegados a este punto, merece destacarse que precisamente aquí Bergson introduce una pregunta que estimamos central en su argumentación, e incluso en el conjunto de su libro: "Nos quedaría entonces por saber si el término del movimiento fue un *misticismo completo*"[320]. Se refiere, claro está, a la evolución de la mística griega que estamos analizando. Para poder responder a esta cuestión fundamental, Bergson tiene que explicar qué entiende por "misticismo completo" y lo hace en estos términos: "Podemos dar a las palabras el sentido que queramos, con tal de que empecemos definiéndolas. A nuestros ojos, la llegada del misticismo es una toma de contacto, y por consiguiente, *una coincidencia parcial*, *con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el propio Dios*"[321]. Nos detenemos un poco en estas frases, especialmente la última, pues ha sido considerada problemática por su ambigüedad. Según afirmó el historiador de la filosofía Maurice de Gandillac unos meses después de la publicación de *Las dos fuentes*, el propio Bergson evitaba precisar con exactitud dicha cuestión tan importante.

Por su parte, Jacques Chevalier subraya igualmente la equivocidad de dicha proposición, e incluso –desde el punto de vista católico- su carácter polémico[322]. La respuesta aclaratoria de Bergson no se hizo esperar, y así la refiere Chevalier: "Mi pensamiento es realmente el de que *este esfuerzo proviene de Dios*. Pero, para los que no llegan hasta *mi conclusión propia*, que *es la afirmación de un Dios personal y creador*, indico un equivalente en los términos de *L'Évolution créatrice*: pero un

[318] Los comentaristas de la edición crítica citada *supra* añaden que: "Si bien que, d'une manière inattendue, on pourrait parler ici de *philosophie mixte* comme on parlait auparavant de «religion mixte». Bergson dit explicitement, en effet, que l'effort mystique a déposé dans la dialectique ce qui restait de lui-même" (H. Bergson, *Les deux sources…*, *op. cit.*, n. 55, p. 459, cursivas del texto).

[319] H. Bergson, *Las dos fuentes…*, p. 279 (p. 233).

[320] *Ibíd.* (cursivas nuestras).

[321] *Ibíd.* (cursivas nuestras).

[322] Así se lo comunicó Chevalier a Bergson en su visita a éste el 26 de abril de 1932: "Este pasaje pareció equívoco a muchos. Bédier saca de él el panteísmo, Bridoux piensa que está destinado a contentar a unos y a otros, sin decidirse, por una diplomacia superior que permitió a Bergson, por otra parte, salvaguardar su independencia y su tranquilidad" (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, p. 221). Al conocer esos juicios sobre sus ideas y sus motivaciones, Bergson se sorprendió y explicó el auténtico sentido del pasaje litigioso a su amigo Chevalier.

equivalente que, una vez admitido, debe necesariamente conducir a la conclusión que yo propongo, y que, en el lenguaje de este punto de vista incompleto, viene finalmente a lo mismo"[323]. Ahora bien, quizás esta explicación no es muy clara en su anunciada relación con *L'Évolution créatrice*. En todo caso, subraya a la vez la trascendencia de Dios y el vínculo entre la creación y el Creador (o la presencia de Dios en la creación)[324]. Sin embargo, es difícil interpretar con plena nitidez el sentido y el alcance de la trascendencia divina en la filosofía bergsoniana, en la medida en que la misma no puede ser, propiamente hablando, un objeto de experiencia. En relación con esto, queremos resaltar que los místicos declaran estar –y viven realmente- en la presencia de Dios; ahora bien, con frecuencia llegan a sentir una "noche oscura" (una fuerte percepción de la ausencia temporal de Dios), que Bergson explicará más como una presencia no advertida que como una auténtica retirada o pérdida de Dios[325]. En realidad, respecto al problema de la trascendencia divina, estamos ante los límites de la filosofía; pero los místicos no se plantean dicha cuestión, pues su experiencia de estar en contacto con Dios y en su presencia disipa totalmente esos problemas[326].

Después de estas consideraciones respecto a la discutida frase sobre la relación entre los místicos y el esfuerzo creador divino, continuamos con el texto bergsoniano: "El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites asignados a la especie por su materialidad, que continuaría y prolongaría así la acción divina. Ésta es nuestra definición. Somos libres de establecerla, con tal de que nos preguntemos si tiene aplicación, si se aplica entonces a tal o cual caso determinado. En lo que se refiere a Plotino la respuesta no es dudosa. A él le fue dado ver la tierra prometida, pero no pisar su suelo"[327]. Esta analogía de raíz bíblica que Bergson aplica a **Plotino** permite explicar con claridad por qué valoraba su **misticismo** como **incompleto**:

[323] *Ibíd*. (cursivas nuestras).

[324] En efecto, como señalan los comentaristas: "Il y a bien une relation entre Dieu et l'élan (pas de séparation radicale) et en même temps il n'y a pas d'identification, mais au contraire le maintien d'un écart" (H. Bergson, *Les deux sources…*, *op. cit.*, n. 57, p. 459).

[325] "(…) el alma se encuentra sola y a veces desolada. Habituada por un tiempo a la luz deslumbrante, no distingue ya nada en la sombra. No se da cuenta del trabajo profundo que se opera oscuramente en ella. Siente que ha perdido mucho, pero todavía no sabe que es para ganarlo todo. Ésta es la «noche oscura» de la que han hablado los grandes místicos y que es quizá lo más significativo o, en todo caso, lo más instructivo del misticismo cristiano" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 293 [pp. 244s]).

[326] En suma, como Bergson reconoce, el místico no se inquieta interrogándose por lo que se le escapa de Dios, sino que le basta vivir y disfrutar lo que se le da, que viene de Dios y lo manifiesta.

[327] H. Bergson, *op. cit.*, p. 280 (pp. 233s). La "tierra prometida" que Plotino no llegaría a pisar nos recuerda el texto del Deuteronomio según el que Moisés murió en el monte Nebo, contemplando el ansiado país de Canaán, pero sin lograr entrar en él, como sí hizo después el pueblo judío.

"Llegó hasta el éxtasis, un estado en el que el alma se siente o cree sentirse en presencia de Dios e iluminada por su luz; pero no franqueó esta última etapa para llegar al punto en el que la contemplación se funde con la acción, la voluntad humana se confunde con la divina"[328]. Aunque el lenguaje de Plotino es admirable y expresa un recorrido espiritual extraordinario, Bergson no lo considera el propio del misticismo pleno. Basa su opinión en un texto concreto de las *Enéadas* que trae a colación, cuya idea central es que **la acción es un debilitamiento de la contemplación**[329]. Por este modo de pensar toda forma de acción o producción humana como algo siempre inferior –una imagen o una sombra- a la contemplación, Bergson declara que Plotino "permanece fiel al intelectualismo griego, e incluso lo resume en una fórmula sobrecogedora"; aunque en seguida suaviza su dictamen precisando que "al menos, *lo ha impregnado fuertemente de misticismo*"[330].

Por tanto, concluye Bergson que el misticismo, en el sentido absoluto que él ha dado al término un poco más arriba, "no ha sido alcanzado por el pensamiento helénico, que sin duda habría querido llegar a él"[331]. Sin poder entrar aquí en demasiados detalles, comentaremos este juicio crítico de Bergson profundizando un poco en el pensamiento de Plotino y valorando algunas aportaciones de los expertos. De entrada, es justo reconocer que Bergson había estudiado mucho a Plotino, le había dedicado unos cuantos pasajes en sus libros y había explicado las *Enéadas* en varios cursos y conferencias desde los primeros años de su docencia. Nos consta, además, la afinidad y la simpatía sentidas –aunque con algunas reservas- por Bergson hacia el filósofo helenista[332]. En concreto, Rose-Marie Mossé-Bastide dedicó un libro muy

[328] *Ibíd.*, p. 280 (p. 234). Bergson añade que Plotino "creyó estar en la cima, hasta el punto de que ir más lejos hubiera sido para él descender" (*ibíd.*).

[329] "(…), cuando los hombres se encuentran débiles para la contemplación, se ayudan *haciendo de la acción una sombra de la contemplación* y del razonamiento. Es que, como la capacidad de contemplación de que disponen es insuficiente por su debilidad de alma, no pudiendo captar suficientemente el objeto de su contemplación y estando por ello insatisfechos pero ansiosos por verlo, se dejan llevar a la acción a fin de ver con los ojos lo que no podían ver con la inteligencia. (…) en todos los casos descubriremos que *la producción o la acción es o un debilitamiento o un acompañamiento de la contemplación*" (Plotino, *Enéadas*, III, 8, 4, cursivas nuestras; usamos el segundo tomo de la edición de Gredos, Madrid, 1985).

[330] H. Bergson, *op. cit.*, p. 280 (p. 234, cursivas nuestras).

[331] *Ibíd.*, pp. 280s (p. 234). Usando una metáfora significativa, añade que el misticismo, "como simple virtualidad, varias veces llamó a su puerta [de la filosofía helénica]. La puerta se entreabrió cada vez más, pero nunca llegó a dejarlo pasar por completo" (*ibíd.*, p. 281 [p. 234]).

[332] Encontramos múltiples referencias en Henri Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989, pp. 107-111 (entre otras). Puede verse también George Uscatescu, *Profetas de Europa*, Editora Nacional, Madrid, 1962, p. 74.

documentado y con análisis rigurosos al estudio de los lazos espirituales y las implicaciones intelectuales que unen, a través de los siglos, a ambos pensadores[333].

Nos detenemos ahora en esta obra significativa de Mossé-Bastide. Si nos fijamos en el capítulo dedicado al misticismo, el último antes de las conclusiones, ya su título nos resulta llamativo por su radicalidad: "La condenación por Bergson del misticismo plotiniano". Ahora bien, aunque se aprecian sensibles diferencias entre ambas filosofías y, de hecho, Bergson somete a una crítica acendrada la teoría plotiniana de la contemplación, Mossé-Bastide subraya también las importantes similitudes, en concreto tres: Bergson y Plotino comparten un mismo método de penetración en el dominio metafísico por la experiencia psicológica; también coinciden en su idea de una causalidad creadora y, por último, sus descripciones de los caminos de salvación ofrecidos al hombre están en la misma línea. En efecto, en primer lugar, Bergson –con su teoría de la "intuición"- y Plotino defienden una "supraconciencia" ('*surconscience*'), superando así la dicotomía sujeto / objeto, para penetrar en la propia intimidad y en la todos los otros sujetos y llegar a la fusión con el Principio –al mismo centro "qui est la Source de toute vie"[334] en esa corriente de dinamismo universal mediante una emoción pura. En segundo lugar, la "procesión" plotiniana y la "evolución creadora" bergsoniana son causalidades especiales, pues lo uno crea o produce lo múltiple a partir de sí mismo, pero permaneciendo siempre perfectamente uno[335]. Por último, en ambas filosofías se apuesta por unos caminos de salvación para el ser humano. Al principio son la experiencia estética y, en particular, la "dialéctica del amor" las que conducen a la conversión; una segunda vía es la filosofía, entendida como una vivencia interior de la libertad, siendo ésta un poder creador que coincide con la energía divina. Pero el camino real de la conversión es la experiencia mística, que conduce a una unión total con el Principio[336].

[333] Rose-Marie Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, P.U.F., Paris, 1959.

[334] *Ibíd.*, p. 397.

[335] "Chez Bergson, cette production est celle de la durée dans son perpétuel accroissement. Chez Plotin, cette production commence par la réfraction de l'Un dans la multiplicité des Idées éternelles, au niveau de la seconde hypostase ou Intelligence. Puis les Idées se développent dans la durée, au niveau de la troisième hypostase, l'Âme du monde, dont la vie est précisément cet allongement sans rupture. Mais dans le monde sensible, il y a fragmentation de cette vie totale, (…). L'homme a, par sa pensée, le choix entre les différents niveaux de cette procession. Il peut, comme la vie, réaliser un projet créateur, ou se distraire et s'éparpiller dans les choses extérieures. Mais alors il se rend semblable à elles, descend une pente, perd sa force et manque sa vraie destinée" (*ibíd.*, p. 398).

[336] La experiencia mística implica ir más allá de todo pensamiento, incluido todo dogmatismo religioso, para unirse plenamente con el Principio: "Ce Principe (…) est en réalité, pour Bergson comme pour Plotin, une fécondité première et permanente qui se révèle à l'extatique à travers une plénitude de joie" (*ibíd.*, p. 399).

Apuntadas las grandes semejanzas, es preciso comentar las diferencias, aunque terminen siendo matizadas por Mossé-Bastide. Partiendo de un acuerdo completo en que hay una Presencia sobrehumana imposible de definir, Plotino y Bergson no convergen sobre las consecuencias vitales que el contemplativo debe obtener de su vivencia. El desacuerdo entre ambos pensadores radica en que, **en Plotino, la experiencia mística es un punto de llegada, mientras que en Bergson es un punto de partida**, el origen de una continua novedad[337]. En efecto, según Plotino, la alegría que siente el contemplativo que ha llegado al éxtasis está por encima de toda inteligencia y es el punto supremo de elevación o interiorización en este mundo, por lo que no tendría que buscar más allá. Si el éxtasis pudiera durar, consistiría en una total liberación de este mundo; pero eso no ocurre, como lo experimentó el mismo Plotino (según Porfirio, habría llegado a la unión mística cuatro veces en su vida), sino que el extático recae en lo sensible. Pero éste puede reflexionar sobre su experiencia e intentar prolongar sus efectos en sí mismo, así como contarla a los no iniciados[338]. Ahora bien, según Bergson, ese esfuerzo por rendir cuentas de una experiencia inefable sería una "veleidad de apostolado"[339] y un testimonio ineficaz e insuficiente, pues los verdaderos místicos no han propagado la verdad meramente mediante discursos, sino con actos extraordinarios de amor.

La diferencia entre el misticismo plotiniano y el "verdadero"-según Bergson, el activo- se manifiesta durante el éxtasis: como hemos señalado, para Plotino, la alegría sobrehumana que llena al extático es el punto supremo de arribo (por tanto, no se debe ir más allá); para Bergson, no es más que un paso –como un rellano de una escalera donde uno descansa un momento- que es preciso franquear para llegar al grado superior, donde se produce la identificación de la voluntad humana con la divina. No obstante, antes de que tal identidad de voluntades se realice, el místico sufre un tiempo de pruebas donde la alegría se ensombrece o apaga

[337] "Lorsqu'il s'agit de porter un témoignage sur le Principe, et d'affirmer à la fois l'évidence d'une Présence surhumaine et l'impossibilité de la définir, on trouve un complet accord entre Bergson et Plotin. Mais par contre, cet accord cesse sur les conséquences que l'extatique doit tirer pour sa propre vie, de l'expérience qu'il a faite de cette présence divine. Chez Plotin, l'expérience mystique apparaît comme un point d'arrivée, chez Bergson, comme un point de départ, l'origine première d'une vie nouvelle" (*ibíd.*, p. 376).

[338] Cuando el alma ha alcanzado el Bien, "entonces sí que no cambiaría el Bien por nada del mundo, así le ofrecieran el cielo entero, sabiendo como sabe que no hay nada mejor que el Bien (…). Allá no cabe engaño: ¿dónde, si no, hallaría algo más verdadero que la Verdad? De aquella Verdad es, pues, de lo que habla (…). Y todas las demás cosas en las que antes se deleitaba –mandos, poderes, riquezas, bellezas, ciencias- de todas esas cosas habla desdeñosamente" (Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 34, 8-34 *passim*).

[339] H. Bergson, *Las dos fuentes…*, p. 296 (p. 247).

en buena parte y aparece una cierta inquietud. Bergson explica todo esto cuando trata el misticismo cristiano, que es el verdadero y completo[340]. Ahora bien, la mayor diferencia entre ambos tipos de éxtasis radica en lo que ocurre después del mismo: en lugar de recaer en lo inteligible y lo sensible (y, como hemos apuntado, los vanos esfuerzos por explicar lo que se ha visto), el auténtico misticismo llega a su plenitud mediante una "**sobreabundancia de vida**"[341]. En este sentido, nos parece muy acertada la tesis de Henri Gouhier, que consideraba la meditación sobre la idea de creación como clave del bergsonismo. Esto explica la enorme importancia concedida a la **actividad creadora de los grandes místicos**[342]. Según Gouhier, Plotino no llegó a descubrir en toda su profundidad al ser humano, que sería, por esencia, "fuerza creadora", y su mística contemplativa permaneció incompleta por no ser como la cristiana[343].

Por otro lado, continuando con las desemejanzas entre Plotino y Bergson, son palpables respecto a la moral que cada uno hace derivar de la experiencia mística. Plotino defiende la auténtica virtud como totalmente interior, como acto interno, sin dependencia de sus manifestaciones en actos externos. Esto conduce a una minusvaloración de la actividad política e incluso social, ámbitos donde las virtudes

[340] Disertando sobre el éxtasis dentro del proceso de la mística cristiana, Bergson escribe: "Entonces viene la inmensa alegría, éxtasis en el que se absorbe o experiencia de un arrobamiento: (…). Ya no hay misterio. (…), se disipan las oscuridades: es una iluminación. Pero ¿por cuánto tiempo? Una inquietud imperceptible, que se cernía sobre el éxtasis, desciende y se une a ella como una sombra. Ésta sería suficiente ya, (…), para distinguir el misticismo verdadero y completo, de lo que en otro momento fue una imitación anticipada o una preparación. En efecto, pone de manifiesto que el alma del gran místico no se detiene en el éxtasis como si fuera el término de un viaje. Si se quiere, es un reposo, pero en una estación en la que la máquina continúa en funcionamiento, sacudida en un movimiento incesante, en espera de un nuevo salto hacia adelante" (*ibíd.*, p. 292 [pp. 243s]).

[341] "Es un impulso enorme, un irresistible empuje que la lanza a las empresas más grandes. Una serena exaltación de todas sus facultades hace que vea con grandeza y, por muy débil que sea, actúe con poderío" (*ibíd.*, p. 294 [p. 246]). Por tanto, el esfuerzo, la resistencia y la perseverancia son indispensables: "Representan un gasto enorme de energía, pero esta energía le es suministrada tan pronto como es requerida, porque la *sobreabundancia de vitalidad* que exige *fluye de una fuente que es la de la propia vida*" (*ibíd.*, pp. 295 [p. 246], cursivas nuestras). La alusión al Dios creador –con el que los místicos colaboran- es clara, como afirma Bergson unas líneas después de este texto.

[342] R.-M. Mossé-Bastide, *op. cit.*, p. 380.

[343] "Le grand psychologue qu'est Plotin ne va pourtant pas jusqu'à un homme qui serait, par essence, «force créatrice», et sa mystique contemplative est condamnée à rester incomplète puisqu'elle n'est pas, comme la mystique chrétienne, participation à un *élan perpétuellement créateur*" (H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, *op. cit.*, p. 122, cursivas nuestras). Gouhier precisa que Bergson –que siempre quiso ser fiel a su "cientismo" y fundó una metafísica positiva- ha introducido en la filosofía una idea novedosa de creación, pues no viene del pensamiento helénico, ni coincide plenamente –a pesar de las grandes similitudes- con la propia de la tradición judeo-cristiana, ni tampoco se deriva de la tradición filosófica occidental. Así pues, "Bergson ne la doit ni à la tradition judéo-chrétienne, ni à la philosophie de ses prédécesseurs, mais à ses expériences, à ses réflexions, à cet *ingenium* qui est en lui l'aptitude à devenir un créateur" (*ibíd.*, p. 125). Por tanto, una creación como invención en un sentido artístico (no como descubrimiento), la "imprevisible novedad".

desarrolladas no serían puras. Por tanto, el místico no siente la necesidad –ni en el fondo está obligado a sentirla- de comprometerse en asuntos organizativos, ni de luchar contra los males sociales[344]. Debido a esta **despreocupación por lo social**, Plotino ha sido muy criticado por algunos autores, que lo han tachado de neurótico o de melancólico. Sin embargo, Mossé-Bastide rechaza esos juicios desde lo que refleja la lectura de las *Enéadas*: una impresión de gran equilibrio y de serenidad. La huida del mundo preconizada allí no va acompañada de angustia, odio o rechazo[345]. Ahora bien, sin duda, se nota en Plotino tanto una cierta insensibilidad ante el sufrimiento ajeno, como la ausencia de un sentimiento de responsabilidad colectiva en los comportamientos nefastos de la humanidad. De hecho, es esta especie de dimisión de las tareas humanas lo que decepcionó en alto grado a Bergson y lo llevó a condenar ese misticismo de un maestro tan inspirador para él como había sido Plotino. Como ya estudiamos en el anterior capítulo, Bergson defiende la moral abierta como la correspondiente a la religión dinámica, es decir, en su estado puro, la de los grandes místicos cristianos. Una moral auténtica supone necesariamente un esfuerzo de organización de la vida humana en su totalidad y una llamada a la conversión, sobre todo desde ejemplos concretos de sacrificio, de heroicidad y de santidad.

Ahora bien, retomando el texto de las *Enéadas* citado más arriba (III, 8, 4), que considera la acción como una sombra de la contemplación, conviene distinguir los dos sentidos que la "acción" tiene para Plotino y Bergson: uno inferior de acción práctica ('*praxis*') y otro superior de acción creadora ('*poiesis*'). Según esto, la "sombra de la contemplación" no se refiere a la acción creadora, sino a la práctica. Además, la creadora sería, según Plotino, el "acompañamiento" de la contemplación, de modo que dicha compañía se da si se puede contemplar algo superior a lo que se ha producido. Resumiendo, Mossé-Bastide quiere precisar que el auténtico sentido de ese texto plotiniano fue un tanto truncado por Bergson, que esquematizó o simplificó el misticismo de Plotino y llegó así a afirmar que éste había puesto la contemplación pasiva por encima de la acción. Sin embargo, no hay tal cosa en el pensador

[344] R.-M. Mossé-Bastide, *op. cit.*, pp. 381s. En este aspecto, Plotino no se inspiró en Platón, que asignaba a los filósofos la tarea de legisladores y gobernantes en *La República*. Tampoco se dejó influir por Aristóteles, que pedía al hombre justo encargarse de las condiciones de la vida social.

[345] "Contrairement aux gnostiques, Plotin ne dénigre pas ce monde qui lui apparaît comme la splendide image d'un monde encore plus beau. S'il ne se mêle pas de le réformer, ce n'est pas par découragement devant l'immensité de la tâche, mais dans le sentiment que tout est bien ainsi et qu'il n'y a rien à changer" (*ibíd.*, p. 383).

alejandrino[346]. A partir de la reflexión de varios intérpretes de su doctrina, resulta una **inseparabilidad de la contemplación y de la acción creadora en Plotino**. Esto lleva a Mossé-Bastide a preguntarse si no sería necesario corregir en algunos puntos la lectura bergsoniana de Plotino realizada en *Las dos fuentes*[347].

Cabe preguntarse también si la filosofía plotiniana llegaría de algún modo a coincidir con la bergsoniana, dejando aparte el desinterés social y político de la primera. Mossé-Bastide responde negativamente, pues subsiste una importante diferencia. Para Bergson no se trata de volver a realizar un camino eternamente recorrido, de participar en una creación ya cumplida, sino de continuar una evolución que se ha detenido y que debe retomarse donde se ha quedado, para llevarla más lejos. Esta oposición entre ambos pensadores procede de dos ideas diferentes del tiempo: en Plotino, la duración creadora es sostenida por una eternidad inmutable, mientras que en Bergson no hay eternidad inmóvil, sino una duración siempre amenazada, pero capaz a pesar de todo de los triunfos más extraordinarios e imprevisibles. No obstante, según Mossé-Bastide, si se ve el bergsonismo, no en el proceso de su desarrollo, sino a partir de su punto culminante (*Las dos fuentes*), uno no se atrevería quizás a negar una especie de coincidencia con la teoría plotiniana. En efecto, aparece una nueva noción en un nivel más elevado que la duración: la "emoción indivisible", cuya plenitud se parece a la eternidad plotiniana y que domina –única e idéntica- en todos los desarrollos de la duración, incluso los más inesperados. Así, por más que Dios haya poblado el mundo de colaboradores, seguirá derrochando amor; paralelamente, por más que en los grandes místicos ese contacto con el amor haya hecho fluir un creciente impulso transformador de la humanidad, siempre se podrá llegar a un nivel más alto o más profundo de amor[348]. Comentando esto, George Uscatescu señala que el bergsonismo evolucionista culmina realmente

[346] *Ibíd*., pp. 393s.

[347] "En réalité, le mysticisme de Plotin ne saurait se réduire à une contemplation passive: étant un retour au Principe, il doit produire une intensification de la vie créatrice, puisque le Principe n'est autre que l'universelle fécondité. Dès lors, au lieu de séparer la conversion et la procession plotiniennes, il faut les réunir : contempler c'est créer" (*ibíd*., p. 400). Mossé-Bastide precisa que la procesión (el paso a lo múltiple) y la conversión (el retorno a la unidad) siguen siendo opuestos; pero desde que uno se eleva hacia la hipóstasis superior, se acerca a la fuente donde ambos movimientos se tocan incluso antes de divergir.

[348] Mossé-Bastide defiende esta última idea con varios ejemplos: "(…). La vie a beau susciter des formes qui en susciteront d'autres, aujourd'hui impensables, elle aspire toujours à plus de liberté. Dieu a beau semer des mondes et les peupler de coopérateurs, il est toujours amour. Et chez le grand mystique, le contact avec cet amour a beau faire jaillir un élan capable de transformer l'humanité et d'en modifier du tout au tout les destinées, à un autre niveau, plus haut ou plus profond, l'amour est toujours l'amour" (*ibíd*., p. 395).

en un bergsonismo plotiniano, en el que la duración, creadora completa del devenir, se convierte en permanente significación de dicho devenir[349].

En definitiva, según Mossé-Bastide, el enorme esfuerzo que Plotino y Bergson llevaron a cabo durante toda su vida, en sus enseñanzas y en sus libros, comienza y termina en una única convicción: toda multiplicidad es el producto de una unidad, de *la misma unidad que se puede denominar divina*. Desde entonces el ser humano no está aislado, ni en el universo ni en relación con los demás. Le corresponde recuperar, esto es, retornar siempre hacia ese Principio de unidad –Dios-, que lo vincula a todos los entes[350].

Este es el mensaje imperecedero que Bergson y Plotino nos han legado por medio de sus escritos, para beneficiarnos en nuestra existencia cotidiana. De algún modo, encontramos esta misma idea en Pierre Hadot, como nos recuerda Juan Martín Velasco: "Como P. Hadot ha dicho de la filosofía griega, puede decirse de la filosofía de Plotino que es «ejercicio espiritual», «ejercitación en la mejor forma de vida»"[351]. En efecto, el místico Plotino realizó un camino de conversión y de purificación constante de su mirada, reorientándola desde el exterior y lo sensible hacia el interior,

---

[349] G. Uscatescu, *op. cit.*, p. 85. Ahora bien, Mossé-Bastide y Uscatescu no son los únicos estudiosos que han encontrado importantes similitudes entre Plotino y Bergson; también lo hace, por ejemplo, Pierre Magnard. Según éste, Bergon percibe a Plotino en el espejo de su peculiar genio, dada la abundante presencia de las tesis plotinianas en los libros de Bergson: "Plotin semble habiter Bergson au point qu'il paraît dérisoire de parler d'influence et de chercher des sources. Le rapport est plus profond: Plotin revit en Bergson, Bergson recrée Plotin" (Pierre Magnard, "Bergson interprète de Plotin", en Jean Bardy *et al.*, *Bergson. Naissance d'une philosophie*. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, P.U.F., Paris, 1990, p. 119).

[350] "Dès lors l'homme n'est plus isolé. Il habite un univers qui, malgré toutes ses imperfections, est de même nature que lui (…). Il vit avec d'autres hommes dont il éprouve souvent l'hostilité ; mais il sait qu'à un certain degré d'approfondissement de sa vie intérieure, il est lui-même intérieur à tous les hommes, et communie en particulier avec ceux qui, dans le présent ou le passé, cherchent ou ont cherché le même approfondissement. À lui de ressaisir le principe d'unité qui, tout en magnifiant son être, l'unit à tous les êtres. Car « Dieu n'est extérieur à aucun être, il est en tous les êtres mais ils ne le savent pas » (VI, 9, 7)" (R.-M. Mossé-Bastide, *op. cit.*, p. 402).

[351] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, *op. cit.*, p. 114. Además, no olvidemos que Plotino, como otros místicos y maestros del helenismo, intentaban responder a las necesidades más profundas de sentido vital y de salvación de sus contemporáneos. Así, según E. R. Dodds, si aceptamos como "místico" en sentido amplio *cualquier* intento de establecer un puente psicológico entre el ser humano y la divinidad, podremos afirmar que la mística era algo endémico en casi todo el pensamiento religioso de esta época y que fue ganando fuerza paulatinamente, desde Marco Aurelio hasta Plotino y desde Justino hasta Orígenes (Eric R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Eds. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 135). Este hecho no debe extrañarnos, pues como afirma Festugière, el hombre helenístico se sentía solo, perdido en una sociedad que le desbordaba y en un mundo incomprensible y a menudo hostil. Ante ese sentimiento general de "miseria", de la vida presente como un sufrimiento del que uno procura liberarse, la razón pura de los sabios y filósofos no bastaba y por eso surgía una religión más personal y mística: "*De là naît le mysticisme: car misère et mysticisme sont des faits connexes*, l'un appelle, exige l'autre, (…)" (André-Jean Festugière, *Hermetisme et mystique païenne*, Aubier – Montaigne, Paris, 1967, p. 26, cursivas nuestras).

la búsqueda de la unidad y el cultivo del deseo del Bien (algo habitual en todos los místicos, entre los que deseamos destacar los de las tradiciones cristianas, como san Agustín y numerosas escuelas espirituales). En este proceso de simplificación de la mirada, aparece incluso la idea de la "gracia" o de lo gratuito (que, obviamente, no se puede equiparar a la cristiana, pues por su alcance y sus implicaciones –la nueva creación en Cristo y sus consecuencias- supera ampliamente a la plotiniana). Según Hadot, el Bien de Plotino es el que, dando la gracia, hace nacer el amor, y el que, despertando el amor, hace aparecer la gracia[352]. En conclusión, Plotino deseaba que el fruto de la contemplación mística fuera una vida virtuosa, transformadora de toda la persona. Sin la virtud verdadera, Dios no sería más que una palabra (*Enéadas*, II, 9, 15, 40). Por eso, contra la propuesta gnóstica de la salvación sin intervención humana, el esfuerzo moral es imprescindible; contra la tentación quietista, la experiencia mística plotiniana se prolonga en una forma de vida renovada por la virtud que nace de la contemplación y conduce a ella[353].

Por otro lado, para finalizar nuestra reflexión sobre el misticismo griego siguiendo el análisis bergsoniano, nos parece interesante comentar sucintamente la total ausencia de **Sócrates** entre los pensadores citados. Hemos visto que Bergson ha condenado al misticismo griego por considerarlo incompleto, incluido el de Plotino. Pero resulta bastante llamativo el absoluto silencio de Bergson en este capítulo tercero de *Las dos fuentes* sobre un personaje sobre el que, sin embargo, había hablado con entusiasmo en el primer capítulo: Sócrates. De hecho, Bergson lo considera como el inspirador de todos los moralistas helenos y el modelo de un auténtico sabio[354]. Menciona expresamente la deuda de Platón y de Plotino con Sócrates, en especial por lo que hay de más religioso en sus filosofías (los mitos sobre el alma). Nos resulta relevante la razón de esa influencia persistente: Sócrates era un místico, pues le acompañaba una especie de "genio", de "demonio"[355]. Además,

[352] "Il y a dans l'amour un «plus» ; il y a en lui quelque chose d'injustifié. Et ce qui, dans les choses, correspond à ce plus, c'est la grâce, c'est la Vie en son mystère le plus profond (…) Le Bien est ce que tous les êtres désirent, il est ce qui est absolument désirable. L'amour et la grâce sont, disions-nous, injustifiés, c'est que le Bien lui-même est absolument injustifié" (Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études Augustiniennes, Paris, [2]1973, pp. 66s).

[353] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 129 (remite al análisis de P. Hadot).

[354] Además, muchos años antes de *Las dos fuentes*, en un curso impartido en 1892, Bergson había hecho derivar de Sócrates no sólo los moralistas griegos, sino casi todos los filósofos antiguos (R.-M. Mossé-Bastide, *op. cit.*, p. 391). Nos parece un claro indicio del gran valor atribuido a Sócrates.

[355] Bergson resume lo dicho sobre Sócrates escribiendo que "su misión es de orden religioso y *místico*, en el sentido en que tomamos hoy estas palabras; su enseñanza, tan perfectamente racional,

Bergson reconoce que el estado del "alma socrática" reaparece en Plotino, y que éste proporcionó a la misma un cuerpo doctrinal "comparable al que anima el espíritu evangélico". Fue tan importante ese sistema filosófico inspirado, en último término, en Sócrates, que Bergson habla de una pugna –figurada- entre aquél y Jesús[356].

Manejando estos datos, podemos preguntarnos cómo fue el misticismo socrático, es decir, si fue tan imperfecto como el de Plotino, o más bien no. Es evidente que Bergson estuvo tentado de incluir al padre de la mayéutica entre los místicos completos, aunque él le reprochaba demasiada confianza en la razón. Pero, como hemos visto, en el tercer capítulo de *Las dos fuentes*, donde limita el misticismo completo al cristiano, deja fuera a Sócrates, y evita así dirimir un caso complicado. Ahora bien, según Mossé-Bastide, si nos referimos a los dos criterios bergsonianos del misticismo completo, Sócrates los cumplió[357], por lo que debe ser incluido en esa categoría excelente dentro de los místicos.

Por otro lado, continuando con el itinerario trazado por Bergson, abordamos ahora su tratamiento sobre el **misticismo oriental**. Bergson reconoce de entrada que no puede abarcar todo el pensamiento hindú, entre otros motivos porque se ha desarrollado durante muchos siglos y contiene elementos muy diversos entre sí. Mientras que en el ámbito helénico la distinción entre la mística y la dialéctica fue bastante frecuente (aunque también hubo momentos de unión), en otros lugares, sin embargo, prevaleció una mezcla continua con resultados finales dispares: "aparentemente ayudándose, o tal vez impidiéndose mutuamente llegar hasta el final. Esto es precisamente lo que ha ocurrido, creemos, en el pensamiento hindú"[358]. Éste es a la vez filosofía y religión, y se ha diversificado según las épocas y los lugares. Una de las grandes dificultades ha sido el idioma de los escritos místicos, con muchos matices y con varios sentidos posibles. Sea como fuera, Bergson escoge echar una ojeada sobre el conjunto de las doctrinas, ayudándose de una superposición de varias imágenes o puntos de vista, para encontrar unas líneas coincidentes y, por tanto, con más probabilidad de ser verdaderas.

---

pende de algo que parece sobrepasar la pura razón" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 73 [p. 60], cursiva nuestra).

[356] "Las dos metafísicas, a pesar de su semejanza o quizá a causa de ella, libraron batalla antes de que una absorbiera lo mejor que habita en la otra: durante un tiempo, el mundo pudo preguntarse si iba a ser cristiano o neoplatónico; era Sócrates quien se enfrentaba a Jesús" (*ibíd.*, pp. 74s [pp. 61s]).

[357] "Si nous nous référons aux deux critères du mysticisme complet: intimité avec Dieu et activité conquérante, nous sommes pourtant obligés, de l'aveu même de Bergson, de ranger Socrate parmi les mystiques complets" (R.-M. Mossé-Bastide, *op. cit.*, p. 392).

[358] H. Bergson, *op. cit.*, p. 281 (p. 234).

Ahora bien, nos resulta necesario comentar las limitaciones y los peligros de ese método elegido por nuestro filósofo. Así, dado que él se daba por satisfecho con un conocimiento de segunda mano (leyendo algunos libros de especialistas sobre el tema relativamente recientes); y que sobre todo buscaba responder a la cuestión clave ya formulada (esto es, verificar si tal o cual misticismo es completo o no lo es, según los dos criterios señalados más arriba), evitando entrar en muchos detalles, corría un mayor riesgo de equivocarse en sus apreciaciones[359]. El problema se agrava porque Bergson casi nunca cita sus fuentes en esta obra, y tampoco reenvía a ningún experto concreto en las místicas orientales. De todos modos, se puede conocer con certeza algunas referencias consultadas; además, sabemos que alguno de esos autores leídos por Bergson comentaría posteriormente las opiniones de aquél con unos cuantos matices y críticas[360].

En primer lugar, Bergson sitúa en un mismo nivel las manifestaciones religiosas de la India y las de la antigua Grecia: idéntico papel de dioses y espíritus, así como ritos y ceremonias análogas, destacando la importancia del sacrificio. Estos cultos continuaron a través del **brahmanismo**, el **jainismo** y el **budismo**. Bergson se pregunta cómo estas vivencias religiosas pudieron ser compatibles con una enseñanza como la de Buda, que, de hecho, es una de las más apreciadas en su estudio. En su opinión, esas religiones son distintos desarrollos de la función fabuladora[361]. Por nuestra parte, vamos a describir someramente sus manifestaciones más importantes, sobre todo al hilo de lo que Bergson pretende mostrar, pero ampliando un poco su análisis (demasiado escueto y, como veremos, incompleto y un tanto injusto).

La llamada mística india abarca un complejo de experiencias variopintas que van desde la **"doctrina secreta" de los *Upanishad*** hasta el **yoga**, con sus diversas

[359] "Y, como para obtener esta visión global, necesariamente tendremos que contentarnos con superponer varias vistas ya tomadas, *tendremos alguna posibilidad de no equivocarnos* considerando preferentemente las líneas que coinciden" (*ibíd.*, p. 281 [pp. 235], cursivas nuestras).

[360] Así lo hizo Paul Masson-Oursel (1882-1956) en un artículo de 1933, como luego veremos. Bergson había consultado dos libros de este autor, especialista en las espiritualidades de la India.

[361] "Es preciso subrayar que el budismo, que llevaba a los hombres la liberación, consideraba a los propios dioses como seres que tenían necesidad de ser liberados. Trataba, por tanto, a hombres y a dioses como seres de la misma especie y sometidos a la misma fatalidad. Todo esto resultaría muy comprensible a la luz de una hipótesis como la nuestra: el hombre vive naturalmente en sociedad y, como efecto de una función natural, que hemos llamado fabuladora, proyecta en torno de sí seres fantasmales que viven una vida análoga a la suya, más elevada, pero solidaria de la suya. En esto consiste la religión que consideramos natural" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 282 [p. 235]). Aunque Bergson cree poco probable que los intelectuales indios se hayan representado así su mundo religioso, se inclina a pensar que los iniciados en la mística tienden a poner juntos y confundir tanto a los seres humanos como a los dioses conforme avanzan en su propio camino.

ramificaciones en las escuelas filosóficas, o en los distintos sistemas (‘*darsana*’). La tradición india propone varias clasificaciones de su mística. Queremos destacar la de Surendranath Dasgupta (1887-1952), historiador de la filosofía y gran inspirador y activista del renacimiento hindú, quien enumeraba seis tipos de misticismo indio en función de los medios para alcanzar la realización suprema del espíritu: el misticismo sacrificial o ritualista de los Vedas, la mística monista de las *Upanishad*, la mística del autocontrol de la mente y del cuerpo del yoga, la mística budista, la mística devocional clásica (‘*bhakti*’, que une el amor a un dios redentor personal –Vishnú o Shiva- con la entrega mística; su documento más notorio es el *Bhagavad-Gita*) y la mística devocional moderna o popular[362]. Otra tipología, referida al objeto de la experiencia mística, es la clásica de mística del Sí (‘*Atman*’), mística del Absoluto y mística del amor de Dios. Estas divisiones se refieren a la autopercepción del espíritu (‘*Atman*’ o ‘*Purusha*’) o a la presencia de Dios en nosotros, ya sea concebida de un modo personal o impersonal. En algún caso –ya en el s. XIII de nuestra era- se llega a un claro reconocimiento monoteísta de Vishnú (en el *Bjagavata-Purana*).

Dentro de este amplio mundo religioso, destacan las *Upanishad*, textos filosóficos y religiosos escritos unos 800 años a.C. e incorporados más tarde a la literatura del *Veda*, que contiene las tradiciones religiosas indias más antiguas. Las *Upanishad* constituyen la transmisión de una doctrina esotérica de algunos maestros a un círculo selecto de discípulos. Frente al mayor optimismo del *Veda*, dicha doctrina es pesimista y presenta la vida como sufrimiento; esta perspectiva negativa aumenta aún más con la creencia en el ciclo de las reencarnaciones (‘*samsara*’), consecuencia obligada del ‘*karma*’ acumulado en cada vida terrena, es decir, de la “acción” de buenas y malas obras. Esta comprensión tan negativa de la vida propició un anhelo de redención, de liberación del absurdo que suponían las continuas reencarnaciones. Para eso, los videntes de las *Upanishad* proclamaban la salvación mediante el camino del conocimiento místico. Así, al místico apartado del mundo se le revelará la igualdad esencial de su alma o “sí-mismo” (‘*Atman*’) con la realidad única (el ‘*Brahman*’ absoluto). Esta doctrina mística de la **Unidad-del-Todo** se expresa mediante abundantes parábolas y algunas fórmulas de identidad, entre las que sobresale la “gran palabra”: “eso eres tú mismo”, es decir: “tu ‘*atman*’ es en realidad eso absoluto

[362] Este autor recoge en un libro seis conferencias impartidas en 1926 sobre esas seis formas de misticismo: S. N. Dasgupta, *La mística hindú*, Herder, Barcelona, 2009. Resaltamos que esta obra logra transmitir la idea –típica en el pensamiento hindú- del principio de la unidad en la diversidad.

que lo abarca todo". El que ha logrado ese conocimiento místico se libera de la ley del '*karma*' y, por tanto, interrumpe el ciclo de las reencarnaciones[363].

Las tradiciones místicas indias continuaron, por una parte, en el budismo y, por otra, en la mística del hinduismo, que desarrolló la psicotécnica del yoga con normas ascéticas y ejercicios respiratorios y posturales. Bergson diserta sobre ambas corrientes en su libro, empezando por el yoga, pero antes de fijarse en él, alude brevemente a un método fisiológico y psicológico practicado desde épocas antiguas por hindúes e iraníes: el '*soma*', una bebida ritual embriagadora usada para entrar en éxtasis[364]. Más tarde surgió un conjunto de ejercicios destinados a interrumpir la sensación, retardar la actividad mental y, en suma, a inducir estados comparables al hipnótico; todo esto se sistematizó en el llamado '*yoga*'. Bergson se plantea si esto ya era misticismo en el sentido que él ha dado a este término. En principio, los estados hipnóticos, por sí mismos, no son místicos, pero pueden llegar a serlo o, al menos, ser precursores del auténtico misticismo, debido a la sugestión que puede introducirse en ellos[365]. Así pues, si primero no había sino un simple esbozo, después un misticismo puramente espiritual "podía apoyarse en el yoga, en lo que éste tenía de material, y, por lo mismo, espiritualizarlo"[366]. Aunque parece que Bergson presenta aquí el yoga como un puro ejercicio físico, sin embargo, es preciso subrayar que dicha práctica se apoya en una **doctrina de la liberación del alma**, que está prisionera del cuerpo y del espíritu que lo conduce[367]. Mediante la disciplina del yoga es necesario, pues,

[363] Günter Lanczkowski, "India (mística)", en Peter Dinzelbacher (ed.), *Diccionario de la Mística*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, pp. 538s.

[364] "Era una embriaguez divina, comparable a la que los fervientes de Dionisos requerían del vino" (H. Bergson, *op. cit.*, p. 283 [p. 236]). Añadimos que el '*soma*' ya era considerada en la religión védica como un elixir de inmortalidad. Los dioses permanecían inmortales gracias al consumo diario de dicho brebaje, que se les ofrecía en sacrificio; los sacerdotes ('*brahmanes*') también bebían esa pócima, elaborada –según una hipótesis bastante sólida- a partir del jugo de la '*Amanita muscaria*' (un hongo con fuertes propiedades alucinógenas).

[365] En efecto, Bergson añade que dichos estados hipnóticos llegarán a ser místicos "en el caso de que esbocen ya visiones y éxtasis, suspendiendo la función crítica de la inteligencia. Ésta ha debido ser, (…), la significación de los ejercicios que acabarían organizándose en el '*yoga*' " (*ibíd.*).

[366] Bergson concluye este párrafo señalando que "el yoga parece haber sido, según tiempos y lugares, una forma popular de la contemplación mística, o un conjunto que la englobaba" (*ibíd.*, pp. 283s [p. 237]).

[367] Así consta en un célebre texto de la *Katha Upanishad* con la imagen de un carro –el cuerpo- tirado por dos caballos –nuestros órganos sensoriales y nuestro deseo-, conducidos a su vez por un cochero, que es nuestro espíritu. El ideal es alcanzar la plenitud del '*atman*': "El hombre que tiene el entendimiento por auriga y la mente por riendas alcanza el termino del camino, aquel lugar excelso *(parama pada)* de Visnu" (*Katha Upanishad*, 3, 3-4). Hay importantes coincidencias y también divergencias con la metáfora del carro alado del *Fedro* de Platón (*cf.* el texto completo de la alegoría en las pp. 98s dentro del capítulo de Paolo Magnone, "La alegoría del carro del alma en Platón y en la Katha Upanishad", en Gerardo Rodríguez [dir.], *Textos y contextos (II). Exégesis y*

liberarse del propio espíritu para que el alma se adecúe plenamente con el '*Brahman*' absoluto (el Todo). Según Mircea Eliade, el Yoga constituye una dimensión específica del espíritu indio, pues llegó a absorber e integrar todo tipo de técnicas espirituales y místicas, desde las más elementales a las más complejas. Por eso hay una gran variedad de formas de Yoga, que aparece siempre que se busca experimentar lo sagrado o alcanzar un **perfecto autodominio**, que es en sí el primer paso hacia el dominio mágico del mundo[368].

Retornando al análisis bergsoniano, vemos que el esfuerzo especulativo indio no llegó a la altura de la filosofía y la ciencia griegas. Los hindúes preferían evadirse de la vida y, desde los inicios del brahmanismo, aspiraban a llegar a la liberación mediante la renuncia. Ésta consistía en una absorción en el Todo, así como también en sí mismo. Ahora bien, el budismo –que incluyó en el brahmanismo- no lo cambió en lo sustancial, aunque lo convirtió en más sabio. En efecto, ya se había comprobado que la vida era sufrimiento. Pero **Buda** indagó hasta llegar a la causa misma del dolor y la descubrió en el deseo en general, en la sed de vivir. Así fue posible trazar la senda de la liberación con mayor rigor. En realidad, según Bergson, el brahmanismo, el budismo e incluso el jainismo[369] han predicado con una fuerza creciente la extinción del deseo de vivir, y ese mensaje se ha dirigido en principio a la inteligencia (de hecho, las tres doctrinas se distinguen en especial por su mayor o menor grado de intelectualidad). Sin embargo, una mirada más atenta permite descubrir que la convicción que buscaban implantar no era un estado meramente intelectual, sino que consistía en una visión comunicada por alguien ya experimentado o iluminado[370]. En particular, el budismo no es sólo más sabio (en el aspecto intelectual), sino aún más místico en el otro: "El estado al que se encamina el alma se halla más allá de la dicha

---

hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales, EUDEM [Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata], Mar del Plata, 2012, pp. 88-125, consultado en <https://www.academia.edu>).

[368] Mircea Eliade, *El Yoga, inmortalidad y libertad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1991, p. 259. Eliade concluye esta obra en estos términos: "El Yoga (…) se integra a una tradición universal de la historia religiosa de la humanidad: aquella que consiste en anticipar la muerte para asegurarse el re-nacimiento en una vida santificada, (…). Pero la India llegó particularmente lejos en este plano tradicional. El re-nacimiento iniciático se traduce para el Yoga en la obtención de la inmortalidad o de la libertad absoluta. Es en la estructura misma de ese estado paradójico, situado más allá de la experiencia profana, donde debe buscarse la explicación de la coexistencia de la 'magia' y la 'mística' en el Yoga: todo depende del sentido que se dé a la libertad" (*ibíd.*, p. 262).

[369] El jainismo fue fundado por Vardhamana –también llamado Jina, "el victorioso", o Mahavira- en el siglo VI a.C., coincidiendo en parte con la época de Buda. Ambas doctrinas rechazan la tradición védica, carecen de un dios creador y se consagran a la búsqueda de la liberación, aunque el jainismo acentúa más las prácticas ascéticas y subraya sobremanera la no violencia para con todos los seres vivos.

[370] H. Bergson, *op. cit.*, pp. 284s (pp. 237s).

y el sufrimiento, más allá de la conciencia. Mediante una serie de etapas y en virtud de toda una disciplina mística, conduce al nirvana, supresión del deseo durante la vida y del karma después de la muerte"[371].

Profundicemos un poco en el budismo. Deriva su nombre de Buda, el "iluminado", apodo honorífico aplicado a su fundador, Siddharta Gautama (*ca.* 560-480 a.C.), un guerrero que había renunciado a los privilegios de su casta para empezar una rigurosa vida ascética como monje mendicante, empeñado en superar el sufrimiento por el conocimiento de su causa. Pero había fracasado en su existencia errante, hasta que logró la "iluminación" ('*bodhi*') y se convirtió así en el Buda. Predicaba una nueva doctrina, contraria a la autoridad religiosa de los textos védicos, al culto sacrificial y al sistema de castas. Desprestigiaba a los dioses al sostener que también ellos necesitaban la redención. Aceptaba la reencarnación, pero rechazaba la identificación del Absoluto con el alma individual y proclamaba el '*nirvana*': la "disipación" y extinción de todos los factores condicionantes del peso oneroso de la existencia, incluido el deseo de vivir. Así pues, una vez alcanzado el nirvana, desaparece el deseo de vida, que es la causa desencadenante de la reencarnación cíclica. Además, Buda defendía con radicalidad el impersonalismo frente a la idea occidental de la persona, ya que creía que incluso el hombre que pasa por el ciclo infinito de las reencarnaciones no es realmente un "sí-mismo", un individuo personal. La ética budista está al servicio de esta autorredención, y aspira a una conducta que evite por igual los extremos de una ascética rigurosa y de una total mundanización, aunque los monjes y monjas se obligan a mayores renuncias y se dedican sobre todo a la meditación. Así, la mística budista conoce tres grados de inmersión en la meditación, cuya meta es obtener el saber superior (el conocimiento del no-ser, el completo vacío)[372].

Después de haber descrito brevemente el budismo, Bergson se pregunta si es un misticismo y hasta qué punto lo es. Reconoce que contiene una filosofía y, a la vez, una revelación, pero ésta prevalece sobre aquélla. Por eso, entiende que si estamos ante una experiencia muy similar al éxtasis, "y vemos que en su esfuerzo por coincidir con el impulso creador, un alma podría tomar la vía así descrita y no fracasaría más que porque *se hubiera detenido a mitad de camino*, separada de la vida humana, pero sin llegar a alcanzar la divina, y *quedando suspendida* (…) *en el*

[371] *Ibíd.*, p. 285 (p. 238).
[372] Günter Lanczkowski, "Budismo", en P. Dinzelbacher (ed.), *op. cit.*, pp. 175-178.

vértigo de la nada"[373]. Estas frases resultan muy significativas, pues indican el sentido de la respuesta bergsoniana a su cuestión: **el budismo es un misticismo, pero incompleto**; en efecto, la experiencia mística completa "sería *acción, creación y amor*"[374]. En definitiva, aunque con matices particulares, se trata del mismo juicio que había aplicado a la mística griega y a la hinduista: a todas ellas les falta cumplir en el nivel adecuado al menos uno de los criterios del misticismo completo.

En concreto, el problema radica para el budismo en la **falta de una mayor confianza en la acción creadora y en su eficacia**, por tanto, de una mayor convicción de su necesidad. Así, aunque el budismo no ignoró la caridad, sino que la recomendó en un alto grado, sin embargo, *su ejemplo "careció de calor"*. Bergson cita con aprobación una frase del historiador de las religiones y arzobispo luterano sueco, contemporáneo suyo, Nathan Söderblom: el budismo ha ignorado "la entrega total y misteriosa de sí mismo"[375]. Bergson, siguiendo a Söderblom, consideraba que, dado que el budismo contempla el bien no como un fin, sino como un medio para alcanzar la liberación plena, la caridad budista queda dañada por una cierta frialdad o indiferencia. Por tanto, quedaría lejos de la auténtica entrega amorosa, esto es, de la caridad evangélica, del ágape fraterno, del amor oblativo y sacrificado ejemplificado por Jesucristo y los santos. En este punto nos parece pertinente y digna de ser citada y debatida la opinión del gran teólogo Henri de Lubac sobre la llamada "caridad budista", que él considera insuficiente, sobre todo porque le falta el fundamento último del verdadero Dios –que es Amor-, pues proclama un amor sin Dios[376].

---

[373] H. Bergson, *op. cit.*, pp. 285s (p. 238, cursivas nuestras).

[374] *Ibíd.*, p. 286 (p. 238, cursivas nuestras).

[375] *Ibíd.*, p. 286 (p. 239, cursivas nuestras). Bergson alude a Nathan Söderblom, *Manuel d'histoire des religions*, trad. de W. Corswant, E. Leroux, Paris, 1925, p. 296. He aquí la frase completa de Söderblom, que se refiere al budismo: "Du fait qu'il n'envisage pas le bien comme un but en lui-même, mais comme un moyen d'obtenir la délivrance, sa charité est entachée d'une certaine froideur, étrangère au don total et mystérieux de soi-même" (p. 296). A su vez, este texto aparece citado por Hjalmar Sundén, *La théorie bergsonienne de la religion*, Almquist & Wiksells Boktryckeri, Uppsala, 1940 (rééd. P.U.F., Paris, 1947), p. 196.

[376] Según H. de Lubac, el budismo ha presentido a veces la verdadera caridad: "en aquello que ofrece de mejor, la caridad budista se asemeja a la cristiana como el sueño a la realidad. Los grandes *bodisatvas* que ayudan a los demás son como prefiguraciones lejanas, flotantes, irreales, de Cristo. No son seres de carne, como los santos de la Iglesia". Sin embargo, merecen admiración por la nobleza y profundidad de ese sueño (Henri de Lubac, *Budismo y cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 63). La caridad budista es "una virtud provisional", que no entra en el fin último, pues ahí "se hace sentir de un modo cruel la ausencia de un Dios real, de un Dios vivo, de un Dios de caridad" (*ibíd.*, p. 54). El juicio de H. de Lubac sobre Buda parece muy severo, pero queda matizado por varias apreciaciones: "Buda no ha pronunciado la palabra liberadora. A pesar de ello, nosotros no seremos severos con él. Quizá más que ningún otro ser humano, Buda se ha dado cuenta del problema del destino humano. Más que ningún otro, él ha llevado a buen término una *pars purificans*, por la cual los mismos cristianos le pueden estar agradecidos (…). Él ha descubierto que, más allá de la muerte a lo sensible,

Hemos explicado que, según Bergson, la falta de confianza budista en la eficacia de la acción humana le impidió llegar a un misticismo completo, al menos durante siglos. Ahora bien, ha habido honrosas excepciones; las únicas contempladas son contemporáneas, de los siglos XIX y XX, y Bergson las cita y comenta con interés: "Es, en efecto, una caridad ardiente, *un misticismo comparable al cristiano*, lo que encontramos en un Ramakrisna (*sic*; *en el original francés leemos Ramakrishna*) o en un Vivekananda, por no hablar sino de los más recientes"[377]. Bergson recalca la influencia cultural del cristianismo –aunque no fuera directa, como dogma teológico- y el reciente "espíritu de la sociedad industrial" –derivado indirectamente del cristianismo- como factores que dejaron su impronta en dichos místicos hindúes: "(…), el industrialismo, nuestra civilización occidental, es lo que ha provocado el misticismo de un Ramakrisna o de un Vivekananda. Nunca se hubiera producido este misticismo ardiente, activo, en los tiempos en los que el hindú se sentía anulado por la naturaleza y en los que toda intervención humana se tenía por inútil"[378]. Bergson, con el ejemplo de las "inevitables hambrunas" que condenaban a millones de personas a morir, se refiere a la actitud derrotista y poco proclive a la acción transformadora del pueblo hindú. Por eso, considera el **pesimismo** como el principal impedimento para que la India llegara al culmen de su mística, puesto que, como Bergson insiste, **el misticismo completo es acción**.

Ahora bien, como Bergson constataba, las mejoras técnicas y comerciales, la industrialización y sus consecuencias, así como los nuevos movimientos sociales y

es necesario el despojamiento espiritual" (*ibíd.*, p. 66, cursivas del autor). En suma, "Buda no ha conseguido alcanzar su meta. *Sin la «plenitud» de la caridad, nadie podrá realizar jamás el «vacío» del despojamiento*" (*ibíd.*, cursivas nuestras).

[377] H. Bergson, *op. cit.*, p. 286 (p. 239, cursivas nuestras). Romain Rolland estudió a fondo a ambos místicos y William James también se refirió a ellos a menudo, por lo que Bergson utilizó sus obras para conocerlos. **Ramakrishna** (1836-1886) era un sacerdote, devoto extático de Kali, la Madre, aunque más tarde tuvo visiones de otras divinidades –incluyendo a Jesucristo- y se adentró en otros caminos religiosos. Concluyó que todas las religiones eran verdaderas (vías diferentes hacia lo Uno) y, por tanto, proclamaba su unidad. Entre sus seguidores destacó **Vivekananda** (1863-1902), figura muy importante en la autocomprensión hindú moderna y en su extensión al mundo occidental. Era un renunciante que alcanzó el mismo estado de '*samadhi*' que su maestro, y decidió propagar su visión del hinduismo por todo el mundo. Su filosofía defiende la idea idea vedántica de que lo divino existe dentro de todo ser, y los hombres pueden alcanzar la unión con esta divinidad interior. Vivekananda causó un enorme impacto en el Parlamento Mundial de las Religiones (Chicago, 1893), donde predicó la unidad de todas las religiones y la tolerancia. Estaba convencido de la superioridad espiritual oriental y de la superioridad material, técnica y científica occidental. Además de su amplia labor difusora en Occidente, también fomentó amplias reformas sociales y educativas en su país mediante la Misión Ramakrishna. Su visión sintetizadora –y, dicho sea de paso, acusada de imprecisa- de las múltiples formas del hinduismo (el neo-vedanta) y sus ideas de cambio social fueron muy influyentes y alimentaron el pensamiento del futuro gran reformador indio: Gandhi (Gavin Flood, *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998, pp. 275-277).

[378] H. Bergson, *op. cit.*, p. 287 (p. 239).

políticos han permitido grandes cambios. Ahora las masas ya no están condenadas a la esclavitud y la miseria como si fuera una maldición inevitable; al contrario, se posibilita la **liberación** en un sentido completamente nuevo. Nos parece que Bergson aplicaba esta nueva situación al misticismo oriental, deseando expresar a grandes rasgos cómo veía su próxima evolución: "*el empuje místico*, dondequiera que se ejerce con la fuerza suficiente, *no se detendrá ya ante la imposibilidad de actuar*, ni insistirá en las doctrinas de renunciación o de prácticas de éxtasis. *En vez de absorberse en sí misma, el alma se abrirá, engrandecida, a un amor universal*. Ahora bien, estas invenciones y estas organizaciones pertenecen a la esencia occidental, y son ellas las que han permitido al misticismo llegar hasta el final de sí mismo"[379]. Habiendo llegado a este punto, Bergson finaliza su disertación sobre los misticismos antiguos no cristianos[380] declarando que "ni en Grecia ni en la India antigua llegó a haber un misticismo completo, bien porque el impulso fuera insuficiente, bien porque tuvo en su contra una serie de circunstancias materiales o una intelectualidad demasiado estrecha"[381].

Nos parece interesante comentar, con la ayuda de varias aportaciones, esta conclusión parcial de Bergson, con objeto de matizarla y, de ese modo, enriquecerla. En primer lugar, según algunos estudiosos, en la actualidad resultan inadecuados e insuficientes los intentos occidentales de *comparar* la mística india con la cristiana, usando, por ejemplo, los criterios de mística natural y sobrenatural[382]. No es difícil intuir que, si se trata de verdadera mística, no es posible hablar sólo de naturaleza ni

[379] *Ibíd*., pp. 287s (p. 240, cursivas nuestras).

[380] En una nota Bergson reconoce que en la antigüedad hubo otros misticismos; sin embargo, no creía necesario referirse a ellos, pues "nos es suficiente con considerar los que han llegado más lejos" (*ibíd*., p. 288, n. 53 [p. 240]). Ya comentamos que no alude a los místicos musulmanes; tampoco a los judíos (salvo a los profetas de Israel, pero con matices), ni a los cristianos no católicos.

[381] *Ibíd*.

[382] Aproximadamente entre 1940 y 1960, hubo una escuela francesa de "mística comparada", de inspiración tomista, que delimitaba la "mística sobrenatural" a la cristiana, admitiendo sólo a algunos representantes del sufismo y quizá al maestro visnuita Ramanuja, entre otros hindúes, como ejemplos de místicos no cristianos irreductibles a la mística natural del Sí. En esta línea se situaban el filósofo Jacques Maritain, el islamólogo Louis Gardet y el indólogo Olivier Lacombe. Así, por ejemplo, encontramos dos artículos de este último en la revista *Études Carmélitaines*, sobre el Yoga y sobre la mística natural en la India, publicados respectivamente en 1937 y 1938. En el segundo Lacombe escribe: "Nous croyons que l'exemple indien est plus riche encore et que la *bhakti* réalise, en ce qu'elle a d'essentiel et de pur, *un passage de la spiritualité naturelle à la spiritualité surnaturelle («atypique» selon l'économie chrétienne*, bien entendu)" (Olivier Lacombe, "Un exemple de mystique naturelle: L'Inde", en *Études Carmélitaines Mystiques et Missionnaires*, vol. 23/II (1938), p. 140, cursivas nuestras). Puede verse también el libro de Louis Gardet, *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, Studium, Madrid, 1970, en especial pp. 158-160 (en efecto, "leyendo los testimonios de ciertos grandes místicos no cristianos, se llega a pensar que tal vez han sido prevenidos de una gracia sobreabundante, en la medida misma en que su fe explícita no podía sino detenerse, deslumbrada, en el umbral del misterio", p. 158).

de técnicas meramente humanas. Así, según Caterina Conio (experta en la filosofía y en la historia de las religiones orientales), el límite entre lo humano y lo divino no puede establecerse ni por observación externa ni basándose en el análisis del lenguaje místico y de su correspondencia con ciertas doctrinas consideradas ortodoxas. Por analogía, Conio critica el análisis bergsoniano, pues le parece imposible establecer si hay un tipo de mística superior a otro, al estilo de Bergson a favor de la mística dinámica, identificada como la más compleja y la típica del cristianismo. En apoyo de su tesis, Conio asegura que también en la India existen muchos ejemplos de mística dinámica (así, Mahatma Gandhi y sus seguidores, entre otros, ejemplos de pura dedicación a Dios y al prójimo). En definitiva, no se deberían contraponer religiones monoteístas y no monoteístas, máxime porque el hinduismo –en su autocomprensión actual- se considera monoteísta, aunque aceptando, con espíritu tolerante, el valor místico de otras religiones indias no teístas (budismo y jainismo)[383].

Por otro lado, como hemos comprobado, la descripción de las místicas del hinduismo y el budismo realizada por Bergson es demasiado breve y rápida; resulta muy simple si se considera la gran variedad de formas religiosas de Extremo Oriente. Es fácil entonces caer en generalidades y, por tanto, no ofrecer un análisis más preciso y ajustado a la realidad[384].

En este sentido, un experto en las espiritualidades orientales antes citado, Paul Masson-Oursel criticó la opinión bergsoniana de que la India sólo habría desarrollado un misticismo "incompleto". En un artículo publicado en 1933, valoraba el esfuerzo analítico realizado por Bergson y suscribía algunas de sus ideas, pero matizaba notablemente su conclusión. Así, desarrollaba su argumento a favor de que varios misticismos indios le parecían "completos", es decir, conducían a una acción transformadora. Además, afirmaba que en la metafísica india aparece con frecuencia una fuerza equivalente al '*élan vital*' bergsoniano, de modo que la espiritualidad hindú insiste en vencer ese impulso, o en sublimarlo, pues esa fuerza (según los orientales) nos vincularía a las formas que ella crea y que son ilusorias. Por tanto, en esa línea, Masson-Oursel también reconocía que la acción en la metafísica hindú no

[383] Caterina Conio, "Mística india", en L. Borriello *et al.* (dirs.), *op. cit.*, pp. 1217s.

[384] Así opina A. Philonenko, cuya crítica en este punto nos parece digna de atención: "L'impressionnant survol de Bergson laissera sur leur faim les personnes un peu attachées à l'Extrême-Orient. Disons-le franchement: c'est trop bref et trop général, et si rien ne résiste aux faits, ce qui commence par s'effondrer sous leur pression ce sont les généralités" (Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994, pp. 377s).

se corresponde totalmente con el sentido bergsoniano de reanudar o retomar el esfuerzo divino de creación, sino más bien con una "deserción gradual del cuerpo", una especie de "decreación", que sería al mismo tiempo una llamada dirigida a las demás personas. En concreto, este crítico concedía a Bergson que el budismo moralizante de los primeros siglos (*Hinayana* o "Pequeño Vehículo") predicaba una forma negativa de nirvana; pero rechazaba que ocurriera lo mismo en el budismo *Mahayana* ("Gran Vehículo"), posterior al comienzo de la era cristiana, pues es una espiritualidad viva y conquistadora, que no busca una liberación egoísta, sino el provecho de los demás individuos. Por tanto, no merece la etiqueta de misticismo "incompleto". Masson-Oursel exponía más ejemplos para matizar la opinión de Bergson, en los que no podemos detenernos ahora, aunque coincidía con él en que, en su conjunto, el pensamiento hindú más bien ha desconfiado de querer vivir[385].

Por nuestra parte, con estos comentarios críticos sobre el juicio de Bergson respecto a las místicas no cristianas, ya sean éstas anteriores –al menos, en buena parte de su extensión histórica- al surgimiento del cristianismo, o bien posteriores a dicho inicio (como ocurre con Plotino y los desarrollos del hinduismo y del budismo), concluimos aquí este capítulo. No hemos querido establecer conclusiones propias del mismo, dada la diversidad de temas abordados; también porque el siguiente capítulo de nuestro estudio retoma el itinerario de la reflexión bergsoniana justamente en el punto donde nos hemos detenido: la mística cristiana y sus características. Hay, pues, una plena continuidad en su desarrollo.

[385] Este artículo aparece recogido en la edición crítica ya nombrada de H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religión*, *op. cit.*, pp. 646-650.

CAPÍTULO V

LA MÍSTICA CRISTIANA, CUMBRE DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA. APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA MÍSTICA

I. SENTIDO E IMPORTANCIA DEL MISTICISMO CRISTIANO

Hemos terminado el capítulo cuarto de nuestro estudio con la disertación sobre las místicas no cristianas según Bergson y con algunas consideraciones críticas de su pensamiento. Llegamos así a lo que entendemos como el punto culminante de su reflexión, que él destaca muy especialmente y del que después extrae importantes derivaciones, es decir, temas relacionados que desarrolla en mayor o menor medida: **el misticismo cristiano es el único realmente completo**[1]. Bergson concluye su recorrido por la fenomenología de la mística en esos términos, después de haberse interesado desde la primera década del siglo XX en los místicos. Le ayudó mucho a conseguir este objetivo la lectura de algunos autores como William James, Henri Delacroix[2], Evelyn Underhill[3] y Pierre Janet, entre otros, así como su estudio directo de los grandes contemplativos cristianos (primero Mme. Guyon y después santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, entre los más representativos).

---

[1] "El misticismo completo es, efectivamente, el de los grandes místicos cristianos" (H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, *op. cit.*, p. 288 (p. 240).

[2] En efecto, en una nota (*ibíd.*, p. 289, n. 54 [p. 241]), Bergson resalta en especial el libro de Henri Delacroix *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (1908), en concreto porque destacaba –como Bergson mismo hace en *Las dos fuentes*- la gran actividad desplegada por los grandes místicos cristianos como fruto de su intensa vivencia espiritual, así como la identificación de la persona mística con un Absoluto que se "derrama" o se expande. Así lo refleja en su recensión de dicho libro de Delacroix, presentada en 1909 en la Academia de las Ciencias Morales y Políticas y recogida en las *Mélanges* (*op. cit.*, pp. 788-790).

[3] Bergson nombra en la misma nota dos obras de Evelyn Underhill (1875-1941), célebre especialista en misticismo y maestra espiritual anglicana, pero muy próxima al catolicismo (aunque no llegó a profesarlo a causa de algunas dificultades derivadas de la polémica antimodernista). En concreto, Bergson destaca su gran libro *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness* (1911), así como *The Mystic Way. A Psychological Study in Christian Origins* (1913).

En este sentido, deseamos resaltar que Underhill ya había relacionado algunas de sus ideas con las de *L'Évolution créatrice* y *Matière et Mémoire*, por lo que Bergson recomendaba la lectura de sus obras, que, sin duda, le habían ilustrado sobre la experiencia mística. En efecto, en un artículo publicado veinte años antes de *Las dos fuentes*, Underhill mostraba cómo la experiencia de los místicos podía ser comprendida e interpretada a partir de los puntos de vista derivados de ambos libros de Bergson[4]. Así pues, según pensaba esta autora ya en 1912, el pensamiento bergsoniano permite integrar y comprender el alcance de una experiencia habitualmente marginada en la antropología, y en la que tampoco los filósofos suelen centrarse; normalmente ni tan siquiera se preocupan por ella. Nos resulta muy significativa esta elevada valoración de la fecundidad de las ideas bergsonianas en el campo de la mística. Además, Underhill se esforzaba en pensar la vinculación a la eternidad divina partiendo de las consideraciones bergsonianas sobre los grados de tensión de la duración[5]. Resulta llamativo que en aquella temprana fecha –con relación al posterior desarrollo del pensamiento bergsoniano- dicha autora ya entreviera en los escritos de Bergson publicados hasta ese momento lo que él explicitaría dos décadas después. En efecto, citando una frase de *L'Évolution créatrice*, Underhill habla de una feliz variación de la especie humana en la que se realiza la orientación a otro mundo, a otro orden de la realidad, porque los místicos no llevan las anteojeras mentales –podríamos decir los prejuicios de la razón puramente lógica, discursiva, del sentido común- que habitualmente nos enfocan hacia un sendero estrecho, es decir, a tener una visión corta y limitada de la realidad. Los místicos, impulsados por su vigorosa facultad de intuición, contraen todo su ser para después lanzarlo hacia delante[6].

Por otro lado, nos resulta un tanto curioso y llamativo que Bergson, cuando comienza a hablar de los grandes místicos cristianos, pretenda apartar por un

[4] *Cf.* Evelyn Underhill, "Bergson and the Mystics", in *English Review*, 10 [1912], nº 2, pp. 511-522, traducido parcialmente al francés por G. Waterlot e incluido en la edición crítica de H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religión*, *op. cit.*, pp. 578-584.

[5] Leemos en dicho artículo de Underhill, en referencia a Bergson, que "les étranges aventures du mystique, il les met d'accord avec les règles qui semblent gouverner les manifestations normales de la vie psychique de l'homme (…). L'art du mystique consiste donc d'abord en une direction du mouvement. Ce changement continuel, ce courant de conscience qui *est* notre vie mentale, est dirigé vers un nouveau chemin, orienté de nouveau" (*ibíd.*, p. 579, cursiva de la autora). Por tanto, la diferencia entre la visión mística y la no mística es simplemente una diferencia de *intensidad*.

[6] *Ibíd.*, pp. 580s. Underhill añade lo siguiente: "Le courant de vie –libre, passionné et créateur- est alors introduit de force par le mystique dans un canal spécial: son *élan vital* est tourné vers (*set towards*) une fin spéciale" (*ibíd.*, pp. 581s, cursivas del texto).

momento su fe cristiana y considerar en ellos "la forma sin la materia"[7], como si fuera tan fácil y tan factible separar con nitidez la doctrina y el contenido dogmático (la materia) con los que se expresan a menudo estos contemplativos, de la experiencia en sí misma considerada (la forma). En nuestra opinión, es normal que cada místico exprese sus vivencias usando –al menos en gran parte- los conceptos y el lenguaje de su tradición religiosa, aunque pueda introducir algunas innovaciones simbólicas o literarias de su propio cuño. Además, ya que hablamos de tradición, no cabe olvidar que los místicos cristianos se han fijado también en los contemplativos de anteriores generaciones a la suya, incluidos sus modos de escribir y sus enseñanzas concretas. Yendo más allá en este comentario sobre la relación entre los maestros espirituales cristianos y la comunidad de los creyentes de la que forman parte, es decir, la Iglesia, es preciso reconocer que dicho vínculo es obligado. En efecto, desde el punto de vista cristiano, es innegable que Dios habla a quien quiere y cuando quiere; aunque tales revelaciones particulares merecen respeto, siguen siendo particulares. Por tanto, para que sean aceptadas como cristianas, deben consentir una confrontación con la norma de las Escrituras, que se conserva y se verifica sin cesar en la tradición de la comunidad cristiana (con sus esperanzas y exigencias, pero también con sus imperfecciones y defectos)[8].

Continuando su argumentación, Bergson asegura que la mayoría de los místicos cristianos ha pasado por estados similares a las variadas culminaciones del misticismo antiguo, pero sin detenerse en ellas: "Recogiéndose sobre sí mismos para tensarse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique; una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos y de su vitalidad acrecentada se ha desprendido una energía, una audacia y un poder de concepción y de realización extraordinarios"[9]. Queda resaltado en estos términos el **gran dinamismo de varios santos**: "un san Pablo, una santa Teresa, una santa Catalina de Siena, un san Francisco, una Juana de Arco y

[7] H. Bergson, *Las dos fuentes…*, *op. cit.*, p. 288 (p. 240).

[8] Así lo explica Yves Cattin, que no duda en aceptar por parte de la Iglesia institucional una cierta necesidad de control respecto a las experiencias místicas individuales, aunque reconoce el peligro de intolerancia y de excesiva uniformidad que tal supervisión puede comportar (Yves Cattin, "La regla cristiana de la experiencia mística", en *Concilium* [1994], nº 254, p. 612). En suma, no se trata de que la Iglesia se arrogue el derecho de juzgar la experiencia mística. Más bien es esta experiencia, que reivindica su derecho de ser cristiana, la que se sitúa en el ámbito de la revelación cristiana y es juzgada por ella. Por tanto, la comunidad sólo constata el lugar de esa experiencia, atestiguando su autenticidad y su autoridad respecto a la Palabra leída y escuchada en la tradición eclesial (*ibíd.*, p. 613).

[9] H. Bergson, *op. cit.*, p. 288 (p. 241). Nótese cómo Bergson expresa aquí en esencia lo que Underhill había descubierto y decía sobre él en el artículo citado más arriba.

tantos otros"[10]. Refiriéndose a las variadas y sobreabundantes actividades de los santos citados, Bergson señala que casi todas ellas se emplearon en la propagación de la fe cristiana, salvo algunas excepciones[11].

Al respecto cabe comentar que la condición mística o extática de san Pablo ha sido discutida por algunos autores. Sin embargo, contra esa negación o duda encontramos textos significativos en las cartas de dicho apóstol, como su visión del tercer cielo (2 Cor 12, 1-7), expresión del lenguaje judío que significa el contacto misterioso y total con la plenitud del ser y del poder divino; o sus referencias a que el Espíritu de Cristo –el Espíritu Santo- habita en el espíritu de quienes lo aman (Rom 8, 9-11; Ef 3,14-19). En esta línea, un pasaje muy representativo es Gal 2, 20, que se entiende mejor en su contexto, uniéndolo al versículo anterior: "(…) Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí. Ahora, en mi vida mortal, vivo creyendo en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí", que nos presenta a san Pablo confesando su profunda unión mística con Jesucristo y aludiendo también a que el cristiano, identificándose profundamente con el Señor, es un "concrucificado" y será un "conresucitado". Así pues, Cristo no se manifiesta como un dato estático, sino que se le atribuyen los atributos de la vida, por lo que su presencia es dinámica y transformadora a fondo del contemplativo, aunque éste sigue conservando su identidad[12].

[10] *Ibíd.*, pp. 288s (p. 241). Bergson se refería, sin duda, a santa Teresa de Ávila (curiosamente, nunca nombra a santa Teresa del Niño Jesús o de Lisieux, siendo ésta francesa y, por tanto, muy apreciada en su país ya en la época de Bergson) y, por supuesto, a san Francisco de Asís (consta una alusión muy positiva al mismo muchos años antes en *Mélanges*, p. 881).

[11] *Ibíd.*, p. 289 (p. 241). Según nuestro filósofo, entre esas excepciones estaría Juana de Arco, cuyo caso "sería suficiente para hacernos ver que la forma es separable de la materia" (*ibíd.*). Esta opinión nos parece un tanto discutible o, al menos, matizable. En efecto, reconocemos que el misticismo de esta santa francesa fue muy peculiar, por consagrarse a animar a su pueblo en torno a su rey en una guerra que se estancaba contra los ingleses para liberar una parte de Francia; ciertamente, se podría cuestionar con Bergson ese vínculo entre vivencia mística y particularidades nacionales (que se saldría del contenido de la fe, por así decir, de la ortodoxia teológica), pero no cabe duda de que su vocación fue sólo liberadora y no conquistadora u opresora.

[12] Según el teólogo Karsten Erdmann, que defiende la definición de la mística cristiana dada por Hans Urs von Balthasar, la presencia de Cristo actúa dinamizando a la persona que se abre a ella. Señala que Gal 2, 20 muestra la profunda paradoja tanto de la experiencia mística como del fondo o del misterio insondable de la personalidad humana, con la realidad inexpresable de "yo" y "no yo" que se encuentran uno en el otro. Además, esa vivencia íntima de Cristo, si es auténtica, no implica deleitarse aisladamente, sino que empuja a vivir la eclesialidad, es decir, la pertenencia activa del creyente a la comunión de los santos y el servicio a la misma (Karsten Erdmann, "La experiencia mística entre lo antropológicamente posible y lo propiamente cristiano", en *Selecciones de Teología*, vol. 51 [2012], nº 204, pp. 336s. El artículo ha sido traducido y condensado por Anne Funken a partir del original alemán "Mystische Erfahrung zwischen anthropologischer Möglichkeit und christlichem Proprium", en *Geist und Leben*, vol. 82 [2009], pp. 426-442). Por nuestra parte, apreciamos una gran coincidencia entre esta reflexión y la de Bergson, respecto a ese compromiso en la acción social y comunitaria que caracteriza a los místicos cristianos.

Por tanto, diversos estudios actuales nos confirman que la personalidad de san Pablo, así como su conversión y su experiencia personal de Cristo lo colocan como paradigma de la experiencia mística cristiana. San Pablo sería entonces –según muchos cristianos de nuestro tiempo- no sólo el místico más grande, sino el padre de la mística, ocupando el puesto que se atribuía hasta hace unas décadas al Pseudo-Dionisio Areopagita (cuya teología era considerada el punto de partida de la mística)[13]. Además, la vida y los escritos de Pablo de Tarso nos permiten entender que **la experiencia mística es liberadora** y que el proceso de liberación de la persona corre en paralelo con su progresiva divinización. Como señala Rómulo Cuartas, en un análisis comparativo entre san Pablo y santa Teresa de Jesús, aunque ambos van por caminos muy distintos –pero siempre guiados por la acción liberadora del Espíritu Santo-, llegan a disfrutar de una libertad muy similar a la de Cristo, que se expresa precisamente en la capacidad de entregar libremente la vida (Jn 10, 10)[14]. Así pues, debe evitarse "el peligro que conlleva toda falsa mística anclada en lo subjetivo de visiones y revelaciones y sin apertura a la dinámica del verdadero amor cristiano"[15]. La verdad del amor nos garantiza el futuro, la construcción de una nueva humanidad donde reine la comunidad de amor. Esta experiencia mística de comunión brota de la nueva vida en Cristo, que se ha solidarizado con toda la humanidad; por eso, los grandes místicos cristianos, identificándose con Cristo, también se solidarizan

[13] Entre otras referencias, puede verse Giuseppe de Gennaro y Elisabetta C. Salzer, *Literatura mística. San Pablo místico*, Monte Carmelo, Burgos, 2001. Según estos autores, que entienden por mística la percepción experimental de realidades sobrenaturales, san Pablo es claramente un místico (*ibíd.*, p. 123). De acuerdo con ellos, resaltamos que el conocimiento místico en san Pablo tiene su principio en la caridad: "La caridad en la cumbre de la vida espiritual es el amor de Dios que colma el corazón del cristiano y sacia su capacidad de amor; el conocimiento es la luz divina, infusa en el intelecto, es el conocimiento inmediato de Dios en la oscuridad de la fe" (*ibíd.*, p. 208). Por tanto, siendo la fe el fundamento del conocimiento místico y la caridad su principio dinámico, san Pablo resulta ser el verdadero maestro de la mística cristiana al impulsarla por ese doble camino. En suma, en cuanto al conocimiento místico, la posición paulina anticipa y reúne en sí la de todos los místicos cristianos, que nunca disocian la contemplación de la caridad (*ibíd.*, p. 209). Por su parte, Francisco Brändle abunda en las mismas ideas: todas las cartas de san Pablo, en especial la primera a los Corintios con su himno a la caridad, están impregnadas de la convicción de que "el amor que dimana de la vivencia cristiana, siempre encarnado, es fundamentalmente una experiencia mística" (Francisco Brändle, "San Pablo místico", en Rómulo H. Cuartas Londoño (dir.), *Libertad y liberación en la experiencia mística*, CITeS [Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista - Universidad de la Mística], Ávila, 2010, p. 33).

[14] En efecto, la meta de la libertad verdadera es, en san Pablo, ser esclavos unos de otros por amor (Gal 5, 13) y llevar mutuamente los unos las cargas de los otros para cumplir así la ley de Cristo (Gal 6,2). Por su parte, santa Teresa de Jesús considera la disponibilidad a "hacerse esclavos de Dios" como el máximo fruto de la inhabitación trinitaria y del matrimonio espiritual (*cf.* 7M 4, 8) (Rómulo Cuartas Londoño, "Libertad y liberación en la experiencia mística de san Pablo y de santa Teresa", en Rómulo H. Cuartas Londoño [dir.], *op. cit.*, pp. 174s).

[15] Francisco Brändle, *cap. cit.*, en *ibíd.*, p. 34.

con todos los hombres. Así pues, el amor cristiano no sólo no se opone a la lucha por un mundo más justo y sin opresión –como han creído algunos erróneamente-, sino que conduce necesariamente a una auténtica comunión liberadora.

Continuando el hilo argumental, Bergson defiende la **valía intelectual** y la **salud mental de los grandes místicos**, frente a los psiquiatras –entre ellos, Pierre Janet (1859-1947), coetáneo de nuestro autor y citado por él[16]- que los consideraban personas con trastornos de personalidad o de conducta (ya fueran neurastenia, o bien neurosis –que incluía la psicastenia y la histeria- o depresión). Anteriormente ya hemos aludido a esta especie de minusvaloración –e incluso desprecio- de los contemplativos, tendencia bastante frecuente entre los siglos XIX y XX, pero injustificada desde un punto de vista objetivo como aplicable a todos ellos sin discriminación alguna. En efecto, como bien afirma Bergson, por un lado, es cierto que vivimos en un estado de equilibrio inestable, y es difícil definir con precisión la salud media corporal y mental; de esto se podría concluir, en nuestra opinión, que no es tan fácil tener o alcanzar una salud o un equilibrio corporal, psicológico y espiritual perfectos, sin pequeñas limitaciones o "zonas oscuras" del tipo que sean. Ahora bien, por otro lado, es indudable que existe una salud intelectual bien asentada, excepcional, que se reconoce claramente, y que Bergson encuentra en los grandes místicos: "Se manifiesta en el *gusto por la acción*, la *facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias*, la *firmeza unida a la flexibilidad*, el *discernimiento profético* de lo posible y lo imposible, en una *simplicidad de espíritu* que triunfa sobre las complicaciones y, finalmente, en un *sentido común superior*"[17].

Releyendo esta última cita, nos parece que Bergson ha sintetizado en unas pocas frases con bastante acierto algunos de los grandes rasgos de madurez humana, psicológica y espiritual, que caracterizan a los místicos cristianos, idea que él quiere resaltar en especial. Resulta evidente que una persona marcadamente neurótica, histérica, obsesivo-compulsiva o depresiva no se define por todos esos parámetros –ni siquiera por algunos de ellos-, ni actúa habitualmente de acuerdo a esa descripción.

[16] *Cf.* Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase: études sur les croyances et les sentiments*, Société Pierre Janet, Laboratoire de Psychologie Pathologique de la Sorbonne, Paris, 1975 (1ª reed., 2 vols; la edición original de ambos volúmenes data de 1926 y 1928 respectivamente). A partir de observaciones durante más de dos décadas procedentes de una enferma afectada de delirio religioso con éxtasis catalépticos y crisis de angustia, con continuas oscilaciones entre una fuerte sensación de culpabilidad –por excesivos escrúpulos- y el refugio de identificarse con Cristo, Pierre Janet buscó encontrar en esas manifestaciones patológicas de esa paciente concreta los rasgos propios del delirio psicasténico y los consideró presentes en todos los místicos. Bergson critica precisamente esa generalización.

[17] H. Bergson, *op. cit.*, p. 289 (p. 241), cursivas nuestras.

Por eso, la fuerza de los hechos, de la experiencia resultante del contacto con esas personas contemplativas y activas, nos conduce a cuestionar muy seriamente los diagnósticos psiquiátricos y, sobre todo, las interpretaciones derivadas de los mismos que fueron bastante reduccionistas por su materialismo o su referencia exclusiva a temas o problemas sexuales y afectivos[18], o de índole similar. Entre esos especialistas que explicaron los fenómenos místicos de un modo más o menos incompleto o incorrecto destacan Théodule Ribot, Richard von Krafft-Ebing, Ernest Murisier, el ya citado Pierre Janet, James H. Leuba, Théodore Flournoy, Ferdinand Morel y, más recientemente, Herbert Moller[19].

Además, no podemos olvidar en este elenco –aunque Bergson no lo nombra- a un psiquiatra y autor muy influyente en el campo de la psicopatología de la religión: Sigmund Freud, iniciador del psicoanálisis, método de terapia mental personalizada cuya filosofía de fondo intentó también aplicar a la experiencia religiosa en general (más que a la mística en concreto), a la que se refiere de un modo muy negativo en sus obras (en particular, en *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, *Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar en la cultura* y *Moisés y el monoteísmo*). Según su perspectiva, las vivencias religiosas sólo son fruto de neurosis colectivas, ilusiones delirantes y, en definitiva, expresiones de una inmadurez psicológica y cultural. Al respecto, sabemos que Freud carecía de una mínima empatía hacia el hecho religioso[20]; también que era poco riguroso en sus análisis históricos y

[18] Así lo explica, por ejemplo, José Ángel Valente, para el que la relación entre eros y mística ha sido oscurecida en la tradición occidental por fuertes condicionamientos culturales: "Tanto desde un monismo espiritualista como desde un monismo materialista reactivo, experiencia erótica y experiencia mística han sido abusiva y parcialmente interpretadas. Las rectificaciones empiezan a ser considerables; (…)" (José Ángel Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red*, precedido de *La piedra y el centro*, Tusquets Editores, Barcelona, 1991, pp. 47s).

[19] Carlos Domínguez presenta una síntesis de estas distintas interpretaciones de los fenómenos místicos. Así, T. Ribot veía en el éxtasis una hipertrofia de la atención, que derivaba en una negación patológica de la voluntad como fuente de iniciativa y deseo; R. von Krafft-Ebing vinculaba el éxtasis místico con la histeria, mientras que E. Murisier lo consideraba una patología de la afectividad que al final destruía la personalidad. Por su parte, J. H. Leuba derivaba los fenómenos místicos de apetencias de estima y autoafirmación, así como de insatisfacción sexual. F. Morel insistía en las tendencias narcisistas de los contemplativos cristianos, hasta llegar a la megalomanía y la paranoia. En esa línea, H. Moller relaciona el auge del misticismo occidental femenino con períodos de ausencia de hombres debida a la inmigración. En cambio, Carlos Domínguez, superando estas visiones reduccionistas y erradas, propone dos enfoques psicoanalíticos como perspectivas más actualizadas y válidas, así como complementarias entre sí y esclarecedoras (Carlos Domínguez Morano, *Experiencia mística y Psicoanálisis*, Sal Terrae / Instituto Fe y Secularidad, Maliaño [Cantabria] / Madrid, 1999, pp. 16ss).

[20] Como se aprecia, por ejemplo, en una carta de Freud en respuesta a Romain Rolland (que había postulado el llamado "sentimiento oceánico" como lo más nuclear y específico de la experiencia religiosa): Freud se extrañaba ante esa evolución de R. Rolland, pues para él la mística era "un recinto tan cerrado como la música" (texto citado por J. A. Valente, *op. cit.*, p. 48, n. 6). Esto nos muestra su falta de sensibilidad ante el hecho religioso, porque no lo entendía.

antropológicos[21]. De hecho, disconformes con su línea, bien pronto algunos partidarios del psicoanálisis –entre ellos, Carl Jung- se distanciaron notablemente de sus puntos de vista. Hasta el mismo Jacques Lacan desautorizó públicamente a Freud y la línea de los psiquiatras y autores antes nombrados en una intervención abrupta e incisiva de una sesión de su *Seminario*[22]. Nos llama la atención que, según Lacan, la mística "es algo perfectamente serio, sobre lo que nos informan algunas personas, con superior frecuencia mujeres, o bien gentes dotadas como san Juan de la Cruz"[23].

Ciertamente, Bergson se tomaba en serio el testimonio de los místicos, hasta el punto de que consideraba las características más arriba descritas –gusto por la acción, capacidad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, etc.- como ejemplo de **solidez intelectual**. Añade que, si se les ha juzgado de otra forma, ha sido a causa de los "estados anormales que con frecuencia preludian en ellos la transformación definitiva"[24]. Las visiones, los éxtasis y los arrebatos son fenómenos también producidos en los enfermos y constitutivos de su patología. Bergson reconoce que hay estados mórbidos parecidos a los sanos, pero no por eso los unos dejarán de ser sanos y los otros enfermizos. Respondiendo a la generalización abusiva de Pierre

[21] Esto se nota en su percepción exclusivamente psicopatológica de un fenómeno tan humano y generalizado como es el religioso; más en concreto, Freud tiene una visión de la experiencia mística de tendencia retrospectiva, a diferencia de los autores con una orientación prospectiva y evolutiva. Por eso, Ana María Rizzuto, buscando comprender la vivencia mística desde el psicoanálisis, critica las opiniones freudianas en *El malestar en la cultura* y procura mostrar la invalidez de sus afirmaciones sobre la experiencia religiosa y la mística referidas a la devaluación de la vida real, una percepción casi delirante del mundo, el infantilismo psíquico, y la sumisión incondicional a Dios que serviría a los humanos para consolarse ante los sufrimientos. Frente a ese diagnóstico descalificatorio Rizzuto aporta las experiencias vividas en las terapias psicoanalíticas a favor precisamente del conocimiento personal, inefable y convencido del místico (*cf.* Ana María Rizzuto, "Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística", en *Teología y Vida*, vol. 37 [1996], pp. 27-38).

[22] "Lo que se intentaba a fines del pasado siglo, en tiempos de Freud, lo que buscaba una serie de buenas gentes alrededor de Charcot y de otros, era *reducir la mística a un asunto de semen*. Un examen más detenido mostrará que *no se trata de eso en absoluto*" (*ibíd.*, p. 48, cursivas nuestras; remite a Jacques Lacan, *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975).

[23] Lacan añade: "Hay hombres que están tan bien como las mujeres. Puede suceder (…). A pesar, no digo de su falo, a pesar de todo lo que les molesta en razón de éste, vislumbran que ha de haber *un goce que esté más allá*. Tales son los místicos" (*ibíd.*, pp. 48s, cursivas nuestras). Comentando esto, J. A. Valente añade que en la experiencia extrema del místico, de la unión mística, hay fruición, goce, delectación, de modo que se excede el eros de la genitalidad asumida. Pero no cabe oponer amor divino y amor carnal, ni la sexualidad a lo sagrado, como tampoco cabe, en el terreno poético, escindir la expresión –única- de ambos amores (en referencia al *Cantar de los cantares* o al *Cántico espiritual*, por citar dos ejemplos bien conocidos) *(ibíd.*, p. 49). Nos recuerda Carlos Domínguez que el místico vive también la religión del contento, pues su anuncio contiene siempre "algo de belleza, de gloria, de gozo, como sello de lo divino" (Carlos Domínguez Morano, *op. cit.*, p. 36). Ahora bien, nos queda claro que, como señala A. Vergote, gozo y placer no coinciden, como tampoco significan lo mismo "yo tengo placer" y "yo gozo" (Antoine Vergote, *Dette et désir*, Éditions du Seuil, Paris, 1978, p. 213). En referencia a la cita anterior de Lacan, y como también señalará Bergson hacia el final de *Las dos fuentes*, el gozo, la alegría –'*joie*'- supera con mucho al placer.

[24] H. Bergson, *op. cit.*, p. 290 (p. 242).

Janet en su libro citado, señala que "se podrá parodiar al misticismo, y habrá una locura mística: ¿se seguirá acaso de ello que el misticismo sea una locura?"[25]. Bergson acepta la anormalidad de dichos éxtasis y visiones y que es complicado diferenciar entre lo anormal y lo morboso, como los mismos grandes místicos han reconocido. Por eso han advertido a sus discípulos contra las visiones que corrían el riesgo de ser puras alucinaciones; además, no solían otorgar a sus propias visiones más que una importancia secundaria: "eran incidentes en el camino; hubo que superarlos y dejar también atrás éxtasis y arrobos para alcanzar el fin, que era la identificación de la voluntad humana con la voluntad divina"[26].

Respecto a esa supuesta vinculación generalizada entre mística y locura establecida por P. Janet y otros, varios expertos actuales –como Carlos Domínguez y Jordi Font- encuentran diferencias notables entre lo que podría ser una experiencia pseudomística psicótica y una vivencia religiosa sana. Así, mientras la primera es caótica y confusional, en la segunda no hay nunca pérdida de la propia identidad; mientras lo psicótico implica un proceso de desintegración personal, la experiencia mística fortalece y enriquece la personalidad del místico. Además, en una situación psicótica el narcisismo prevalece sobremanera, pues el pseudomístico se siente superior y elegido como representante mismo de Dios. A esto se añade que, si está depresivo, aparece también un sentimiento de pánico y, a menudo, la obsesión de estar irremisiblemente condenado: no tendría esperanza de salvación, viéndose dominado por las pulsiones más autodestructivas[27]. Todos estos síntomas del

[25] *Ibíd.*

[26] *Ibíd.*, pp. 290s (p. 242). Los testimonios de esos fenómenos extraordinarios –profecías, visiones, apariciones, éxtasis, estigmas, levitaciones, curaciones milagrosas, inedia, etc.- son muy numerosos en los escritos místicos de todos los tiempos y en los estudios sobre ellos. Prescindimos de abordarlos aquí. Nos basta con remitir a algunas obras significativas, de amplio contenido histórico y muy documentadas que conocemos, como son Herbert Thurston, *Los fenómenos fisicos del misticismo*, Dinor, San Sebastián, 1953 y, más recientemente, Jean Guitton et Jean-Jacques Antier, *Les pouvoirs mystérieux de la foi. Signes et merveilles*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1999 (collection Presses Pocket). También Joaquim Bouflet, *Les stigmatisés*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996. Nos interesa resaltar, en primer lugar, las luchas externas y las dudas que bastantes místicos cristianos –como santa Teresa de Jesús- soportaron para discernir la procedencia y la finalidad de esos fenómenos extraordinarios en sus vidas; y, en segundo lugar, incluso considerándolos auténticos, la voluntad permanente de relativizarlos para evitar toda vanagloria y garantizar lo realmente importante: como bien insiste Bergson, la identificación de la voluntad del místico con la divina, que siempre se manifiesta en obras de amor auténtico siguiendo el Evangelio. Igual concluye J. Bouflet: "C'est dans cette direction que la stigmatisation acquiert sa véritable signification, et non dans la nostalgie d'une fausse mystique (…). Si la stigmatisation a un avenir –et on peut le croire volontiers-, c'est comme signe du dynamisme novateur du Christ agissant dans l'Église et, par elle, au sein de l'humanité en quête de vérité. Le reste n'est que littérature et pieuses considérations" (*ibíd.*, p. 111).

[27] Carlos Domínguez Morano, *op. cit.*, p. 32. Esa situación psicótica se distingue de la de la noche oscura descrita por los místicos. Éstos, como parte de un proceso de maduración personal y

psicótico –que, encerrado en su mundo interno, vive separado del mundo real- están completamente ausentes en los verdaderos místicos, que olvidan sus intereses personales y reducen con fuerza su tendencia narcisista a favor de una gran servicialidad y compasión hacia el prójimo. Esto último está incluso acreditado por investigaciones empíricas realizadas hace algunos años en un estudio conjunto de individuos contemplativos, psicóticos y adultos normales[28].

En la misma línea de Carlos Domínguez, Jordi Font distingue con nitidez entre la mística que aporta elementos sanos a la personalidad y las supuestas experiencias místicas, que en realidad son manifestaciones psicopatológicas más o menos larvadas, que van en detrimento del desarrollo personal. Así pues, Font confirma las características defendidas por Bergson sobre los indicadores de la salud mental de los místicos[29] y concluye defendiendo que, desde óptica psicológica, **la vida mística no es una experiencia psicopatológica**. Tampoco es una utopía reservada sólo a una exigua minoría ya predispuesta y que se prepara adecuadamente, sino una posibilidad para todo creyente y para toda persona humana, en la medida en que dicha vivencia es el desafío de una relación de amor y confianza. Además, se verifica en la actividad mental, en la contemplación, pero también en la acción externa, por lo que la vida mística se manifiesta en todos los aspectos existenciales. Por último, en la experiencia mística se puede comprobar cómo la relación con Dios se *incorpora* en toda la persona (no afectaría sólo al mundo mental, sino a la realidad unitaria de la persona humana)[30].

---

religiosa, pasan por un sentimiento de soledad depresiva que siempre es, sin embargo, iluminada por la fe. Por eso, este autor alude críticamente al libro de Javier Álvarez, *Mística y depresión: san Juan de la Cruz* (Trotta, Madrid, 1997), porque olvida esos importantes elementos diferenciales entre la depresión y la noche oscura. De hecho, Javier Álvarez concluye su libro (*cf.* pp. 298s) –por otra parte, muy documentado- confirmando su hipótesis de que coinciden en muchos místicos –como santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz- las patologías de depresión y epilepsia (aunque precisa que podría darse la segunda sin la primera). Esta tesis ha sido cuestionada por Carlos Domínguez y otros autores.

[28] *Ibíd.*, p. 33.

[29] Estos indicadores de salud –establecidos en el Congreso de Perpiñán en 1976- son: la capacidad de reaccionar ante las dificultades y frustraciones adaptándose a la nueva situación, o bien, si ésta no es sana, procurando cambiarla; el continuo crecimiento a lo largo de la vida, sin estancamientos o regresiones; la capacidad de adquirir autonomía mental y tener criterios propios de comportamiento; la integración de todos los aspectos personales en una unidad o identidad que comprenda toda la vida e incluso la propia muerte; el establecimiento de relaciones interpersonales satisfactorias para el propio sujeto y los demás, y alegrarse en la prosecución de los objetivos vitales, aunque no se obtengan siempre los resultados deseados (Jordi Font i Rodón, *Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*, Fundació Vidal i Barraquer y Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, pp. 74s).

[30] *Ibíd.*, p. 75. Por otro lado, encontramos en un interesante estudio de Alberto Angoso idénticos rasgos, e incluso algunos más, de la personalidad mística, que exponemos aquí brevemente; ahora bien, aunque pueden favorecer los estados místicos, no son condición '*sine qua non*' para que

Volviendo al análisis de Bergson, resultan muy valiosas sus precisiones y su explicación sobre los estados anormales verificados en los místicos: "(…) estos estados anormales, su semejanza y a veces, sin duda, también su participación en estados morbosos, se comprenderán sin esfuerzo si se piensa en el *trastorno que supone el paso de lo estático a lo dinámico, de lo cerrado a lo abierto, de la vida habitual a la vida mística*"[31]. Bergson usa aquí sus conceptos clave para intentar expresar la particularidad psicológica de los estados más o menos paranormales que preceden a las experiencias místicas o que se dan durante su transcurso. En los místicos ocurre un cambio tan radical y profundo, que no es extraño el surgimiento de esas perturbaciones: "Cuando se remueven las profundidades oscuras del alma, lo que emerge a la superficie y llega hasta la conciencia, toma en ella, si la intensidad es suficiente, la forma de una imagen o de una emoción. La imagen es las más de las veces una pura alucinación, y la emoción no es más que una vana agitación. Pero una y otra pueden expresar que el trastorno en cuestión es una *reordenación sistemática en vista a un equilibrio superior*"[32]. Así pues, la emoción es una concentración del alma en espera de una transformación. Esto es precisamente lo que ocurre en el misticismo: "lo que es simplemente anormal puede, además, ser claramente morboso; cuando se alteran las relaciones habituales entre lo consciente y lo inconsciente se corre siempre un riesgo, por lo que no hay que asombrarse si en ocasiones acompañan al misticismo desórdenes nerviosos"[33]. Al fin y al cabo, tales perturbaciones aparecen

---

sobrevengan: capacidad de intuición más allá de las limitaciones de la conciencia; aptitud para desapegarse de los ambientes familiares, culturales, sociales, etc. donde la persona ha crecido; confianza y seguridad en sí mismo, evitando daño a la propia integridad mental; equilibrio psíquico en mayor o menor grado; apertura ante nuevas ideas y las variadas manifestaciones artísticas, naturales, etc., así como dinamismo mental. A esto se añade una fuerte contención de la egolatría y un ensalzamiento de la humildad ante Dios (como se aprecia en santa Teresa de Jesús), e incluso un buen sentido del humor. Además, nos resulta significativo que Alberto Angoso incluya entre estos rasgos un suceso traumático reciente o una situación desagradable prolongada, en referencia a que la conducta mística se desencadena con frecuencia por algún agente externo mórbido. Por eso, cabe hablar de una cierta tristeza en la personalidad del místico, sin que eso indique que sea un depresivo patológico. De hecho, Angoso señala que cuando aquél alcanza el éxtasis, su carácter cambia y se libera de esa tristeza. Ésta suele ser transitoria, dada su hipersensibilidad ante los sucesos dolorosos o desagradables (Alberto Angoso, "Rasgos de la personalidad mística", en Berta Andress Metgè y Alberto Angoso García, *Grafopsicología de la mística española*, Junta de Castilla y León, Santander, 2007, pp. 63-65).

[31] H. Bergson, *op. cit.*, p. 291 (p. 243, cursivas nuestras).

[32] *Ibíd.*, cursivas nuestras.

[33] *Ibíd.* En este sentido, apuntamos las conclusiones de una obra de José Luis Mediavilla: los mecanismos psicológicos implicados en la manifestación de los prodigios místicos quizás siguen las mismas leyes estudiadas en psicopatología, pero se distinguen en el contexto de su verificación y en los resultados. Así, lo que diferencia las visiones y locuciones místicas de las alucinaciones patológicas son los efectos ejercidos sobre la conducta. Los creyentes con vivencias místicas se distinguen bien de los enfermos con delirio mesiánico: por ejemplo, los paranoicos suelen ignorar las cuestiones

también en otras formas de genio, sobre todo en los músicos. Por tanto, son meros accidentes, que *no afectan esencialmente a la vivencia mística ni la invalidan*[34].

Continúa Bergson su argumento con unas frases teñidas de poesía y de una especial concentración, donde narra el proceso de la metamorfosis mística hasta un momento tan relevante como es el **éxtasis**: "(…) Después, se deja llevar hacia delante. No percibe directamente la fuerza que la mueve, pero siente su indefinible presencia, o la adivina en una visión simbólica. Entonces viene la *inmensa alegría, éxtasis* en el que se absorbe o experiencia de un *arrobamiento: Dios está en ella y ella está en él*. Ya no hay misterio"[35]. Las oscuridades se disipan y llega una *iluminación*; pero ésta es temporal, pues aparece "una *inquietud* imperceptible" que se une a la iluminación "como una sombra"; dicha inquietud "sería suficiente ya, incluso sin los estados subsiguientes, para distinguir el misticismo verdadero y completo, de lo que en otro momento fue una imitación anticipada o una preparación"[36]. Esto revela algo fundamental en este proceso místico: "*el alma del gran místico no se detiene en el éxtasis como si fuera el término de un viaje*"[37]. Bergson compara esta situación con una máquina que entra en reposo, pero sigue en funcionamiento, dispuesta a un nuevo avance. Llegamos así al momento culminante: "*la unión con Dios*, aunque sea estrecha, *no llegará a ser definitiva más que si es total*", con lo que desaparecen cualquier obstáculo y cualquier distancia radical entre

---

metafísicas o éticas, al afirmarse en sus respuestas conflictivas (José Luis Mediavilla Ruiz, *Mística y delirio*, Fundación Benito Feijoo y KRK Ediciones, Oviedo, 2008, pp. 117s).

[34] "Los desórdenes de los primeros [los místicos] no pertenecen a la mística, así como los de los músicos nada tienen que ver con la música" (*ibíd.*). Alberto Angoso apoya esta conclusión, reconociendo que todas las personas sensibles e imaginativas (grandes inventores, músicos, etc.), que sobrepasan la mentalidad corriente, pueden manifestar algún tipo de desarreglo caracterial o comportamental; dichos desequilibrios se deben a la contradicción existente entre su percepción interna y las limitaciones del medio donde aparecen (A. Angoso, *cap. cit.*, en *op. cit.*, p. 63).

[35] H. Bergson, *op. cit.*, p. 292 (pp. 243s, cursivas nuestras).

[36] *Ibíd.*, p. 292 (p. 244, cursiva nuestra).

[37] *Ibíd.*, cursivas nuestras. El profesor Vladimir Satura, explicando el éxtasis, señala que si nos atenemos a los "datos inmediatos" –refiriéndose expresamente a Bergson- de esta experiencia, se observan las siguientes especificidades: 1) se pierde la relación con la realidad, hasta el punto de no registrar intensos estímulos externos; 2) se desconecta la sensibilidad del propio cuerpo, por lo que no se siente ningún dolor físico; 3) el centro esencial de la vivencia reside en el alma –mediante una agitación afectiva, visiones y audiciones-, lo que la embriaga tanto como para que peligre sobrepasar los umbrales de lo soportable; 4) esta enorme vivencia interior se libera del control consciente normal del "yo", con lo que el extático se encuentra fuera de sí, esto es, fuera del propio "yo". En suma, cabe definir el éxtasis como la experiencia de ser poseído con extrema intensidad, junto con una pérdida de la sensibilidad corporal y de la relación con la realidad física circundante (Vladimir Satura, "Éxtasis", en P. Dinzelbacher [dir.], *op. cit.*, p. 374).

el sujeto amante y el sujeto amado: "*Dios está presente y la alegría no tiene límites*"[38].

Ahora bien, como hemos señalado, esta unión con Dios no se reduce al tiempo del éxtasis, ni al de la contemplación pura, sino que se extiende a todos los momentos de la vida cotidiana. Por tanto, es imprescindible *conformar continuamente la propia voluntad con la divina*: "Pero, si bien el alma se absorbe en Dios mediante el pensamiento y el sentimiento, algo de ella permanece fuera; es la voluntad: su acción, si se produjera, procedería simplemente de ella. Su vida, por tanto, aún no es divina, y ella lo sabe. Vagamente, se inquieta por ello, y esta inquietud en el reposo es característica de lo que llamamos el misticismo completo: expresa que el impulso había sido tomado para ir más lejos, que el éxtasis afecta ciertamente a la facultad de ver y de conmoverse, pero que también existe el querer, y que sería necesario volverlo a colocar en Dios"[39].

En este largo proceso que Bergson procura describir con bastante minuciosidad, aparece un elemento fundamental, típico de la mística cristiana (aunque también referido en otras tradiciones espirituales, como el sufismo) y descrito en especial por san Juan de la Cruz y otros importantes autores: la "**noche oscura**" del alma. Según nuestro autor, después de haber disfrutado del amor y de la luz deslumbrante de Dios durante un tiempo, y cuando el éxtasis ya ha pasado, "el alma se encuentra sola y a veces desolada"[40]. Esta fase de oscurecimiento espiritual es especialmente significativa para entender el valor y el alcance del misticismo cristiano. Ella prepara para el momento final de este largo itinerario: la unión transformante, también llamado matrimonio espiritual. Ahora bien, Bergson entiende que es imposible analizar esa etapa de preparación final, pues "los propios místicos apenas han entrevisto su mecanismo"[41].

---

[38] *Ibíd.*, cursivas nuestras. Una vez más, aparece aquí la *alegría* como rasgo esencial en este proceso; una alegría a la que Bergson se refiere varias veces hasta en el final mismo de su libro.

[39] *Ibíd.*, pp. 292s (p. 244).

[40] *Ibíd.*, p. p. 293 (p. 244). Bergson añade: "[El alma] No se da cuenta del trabajo profundo que se opera oscuramente en ella. *Siente que ha perdido mucho, pero todavía no sabe que es para ganarlo todo*" (*ibíd.*, p. 293 [p. 245], cursivas nuestras).

[41] Nos parece que esta opinión merece ser matizada, en el sentido de que sí nos han llegado bastantes descripciones de ese periodo de purificación pasiva del espíritu, por ejemplo, en la *Noche Oscura* del mismo san Juan de la Cruz. Sin embargo, parece una etapa tan difícilmente concebible y explicable desde el punto de vista lógico –de la lógica humana-, además de tan poco deseable humanamente hablando, que no nos extraña tanto que Bergson haya preferido no profundizar mucho en esa fase de aridez y oscuridad. Sin duda, como fondo de este relativo silencio de Bergson está uno de los rasgos definitorios de la vivencia mística: la *inefabilidad*. Ahora bien, al igual que los místicos intentaron con sus símbolos y expresiones poéticas, Bergson nos ha dejado una metáfora como intento

Por nuestra parte, para describir siquiera de modo somero ese estado de noche oscura, acudimos a algunos testimonios de los místicos y a algunas referencias de los estudiosos. En primer lugar, la *purificación pasiva* o *mística* –a diferencia de la purgación activa o ascética, que implica un esfuerzo personal- es consecuencia de la contemplación infusa. Existen dos tipos de purificación pasiva: la del sentido (llamada también noche del sentido o de los sentidos) y del espíritu (la noche del espíritu). A veces ambas purgaciones pasivas pueden coexistir, pero la del espíritu nunca precede a la sensitiva, sino que habitualmente ocurre al revés. Así, la purificación pasiva del espíritu completa, intensificándola, la sensitiva y prepara el alma para la unión transformante. Causa verdadero horror y gran espanto y sólo muy pocos acceden a ella. Marca el paso del periodo iluminativo al unitivo y se relaciona con las imperfecciones inconscientes (defectos naturales, adquiridos y actuales). Como en la contemplación infusa, donde Dios regalaba al alma grandes dones, ahora Él va a purificarla con oscuridad y tormento. Esto explica los nombres asignados por varios místicos cristianos: "noche" y "rayo de tiniebla" (Pseudo-Dionisio y san Juan de la Cruz), "martirio" (Tauler) y "purgatorio" (santa Ángela de Foligno). La noche del espíritu comienza con la extinción de la luz y de las experiencias del periodo iluminativo: *Dios desaparece, dejando la impresión de que no volverá más*. Entre otras descripciones, resulta imponente la de san Juan de la Cruz, que distingue hasta seis clases de penas que atormentan al alma[42].

Por eso, a partir de estos relatos y de otros similares, varios analistas hablan del profundo sentimiento de **ausencia de Dios** que se apodera de estos maestros espirituales cuando ya han llegado a cimas muy altas en su itinerario místico. Se trata de la indescriptible angustia que supone estar totalmente entregado a Dios y, sin embargo, no sentir su presencia interiormente. Es una gran prueba para la fe, que, por

aproximativo de explicación: la de una máquina de acero muy resistente, fabricada pensado en un esfuerzo extraordinario, que, si pudiera ser consciente de sí misma y de todas sus piezas –sometidas a las pruebas más duras, e incluso algunas al rechazo y posterior sustitución- durante su complicado montaje, experimentaría la falta de algunos elementos y un dolor generalizado (*ibíd.*).

[42] Ángel L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974, pp. 23-25. Entre esos graves tormentos espirituales figuran el sentimiento de que Dios está en contra del alma a causa de su impureza, una profunda depresión bajo una "inmensa carga"; una sensación de "deshacerse" en la propia sustancia, como el madero atacado por el fuego; el total vacío de las potencias y los sentidos; la angustia al comparar la felicidad del período iluminativo con la miseria presente, y la convicción de que Dios no la escucha. Lo único perceptible en tal "abismo" es el fondo del alma, donde se realizará la unión transformante, descansando sobre sí mismo en completa desolación (como escribió Tauler). Santa Teresa de Jesús también describe esta experiencia en su *Vida*, 30. Esta tortura puede durar incluso años, donde caben hasta fuertes tentaciones de desesperación, es decir, la convicción de estar irremisiblemente condenado (*ibíd.*, p. 26).

otro lado, sigue ocurriendo en grandes santos contemporáneos. Podemos citar el testimonio impresionante de santa Teresa de Lisieux, que murió con sólo veinticuatro años, habiendo sentido durante bastante tiempo el vértigo de la "noche de la nada" y, desde su fe profunda y su extraordinaria caridad, ofreciéndose por los pecadores y solidarizándose con la ausencia de Dios propia de los no creyentes[43]. Pero también hay testimonios más recientes como, por ejemplo, la beata Teresa de Calcuta, considerada, a pesar de las claras diferencias de lugares y circunstancias entre ambas, como una alma mística gemela de santa Teresa de Lisieux[44]. Así pues, el tiempo del místico es tiempo de ausencia, similar al de un enamorado que sólo vive para su amada (aquí sería el Amado, Dios mismo) y, sin embargo, siente una pena inefable e inmensa porque parece que Dios se le esconde y rehúsa corresponder a su amor. Se produce así un "sentir de ausencia"[45], motivado por la "herida de amor" que Dios ha infligido en el alma de la "esposa" (el místico), que se agranda al ver que, por mucho que se esfuerce, no se le concede poseer al Amado. Experimenta entonces el gemido de su ausencia y sale continuamente en su búsqueda.

Estas duras pruebas son imprescindibles para "subir al monte Carmelo", es decir, para *llegar al Todo después de haberse quedado en la Nada* (expresiones sanjuanistas). El místico, pues, desea emprender el vuelo espiritual mucho más allá de la Naturaleza, e incluso más allá de las almas santas y los ángeles, con la pretensión de acceder directamente a Dios desde la oscuridad tenebrosa de la Nada, que paradójicamente contiene al Todo o es al mismo tiempo Todo[46]. El alma siempre obtiene provecho espiritual de dichas pruebas internas y externas: conocimiento de sí

[43] Puede verse Sta. Teresa del Niño Jesús, *Historia de un alma*, EDIBESA, Madrid, 2004, pp. 261-264 (nn. 276-278). Martín Velasco comenta este valioso testimonio contenido en la autobiografía de esta mística carmelita francesa (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit.*, p. 488).

[44] Así se expone en Luciniano Luis Luis, *Mística de ojos abiertos. Testigos de un Dios cercano*, Monte Carmelo, Burgos, 2011, pp. 73-105. Nos llama poderosamente la atención cómo ambas místicas católicas, aunque con características muy distintas, vivieron –mucho más tiempo Teresa de Calcuta que la de Lisieux- una oscuridad absoluta en su interior (*ibíd.*, pp. 92ss) y, sin embargo, ambas desarrollaron una auténtica espiritualidad de la alegría (*ibíd.*, pp. 100ss).

[45] Expresión desarrollada en un profundo artículo de María del Sagrario Rollán Rollán, "Sentir y sentido de una ausencia: Juan de la Cruz y el hombre de hoy", en *Almogaren* (Revista del Centro Teológico de Las Palmas, ahora Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias – Gran Canaria), nº 3 (1989), especialmente pp. 112-116.

[46] Encontramos una notable reflexión sobre la Nada y el Todo, realizada desde la denominada "Fenomenología del Profundo" –que abre un nuevo camino del pensamiento superando la fenomenología trascendental husserliana y la ontológica heideggeriana- en José Sánchez de Murillo, "El pensamiento fundamental de la fenomenología moderna en la doctrina mística de san Juan de la Cruz. Una interpretación fenomenológico-profunda", en *San Juan de la Cruz* (1990), nº 6, especialmente pp. 24-37. Destacamos que la evidencia mística de que "Dios es Todo" supera nuestra capacidad intelectual común. Dios está más allá y más acá de la oposición Inmanencia / Trascendencia.

y de su miseria (no sin gran angustia), y también del Amado, aunque este conocimiento de Dios la abruma[47]. En suma, por medio de la "noche" el alma "es sacada" de sí misma y de todo lo demás y "es obrada" de un modo tremendo por Dios, que ahora se le aparece tal cual es realmente: como el Desconocido e Incognoscible (recuerda el '*non-aliud*' de Nicolás de Cusa). El místico gana entonces absolutamente todo, el Todo, cuya riqueza nace de la radical pobreza de la Nada[48].

Llegamos así al final de la "noche oscura". Bergson escribe que las penas, una vez profundizadas, se pierden en "la espera y la esperanza de un maravilloso instrumento. El alma mística quiere ser este instrumento. Elimina de su sustancia todo lo que no es suficientemente puro, lo bastante resistente y flexible para ser utilizado por Dios"[49]. Como hemos señalado, la purificación pasiva de los sentidos y del espíritu ha dejado al alma preparada para el último paso. Ya había sentido presente antes a Dios, incluso se había unido a Él en el éxtasis; pero nada de eso era duradero, porque todo se reducía a contemplación. Sin embargo, ahora realmente es Dios el protagonista, "quien actúa por ella y en ella [el alma]; *la unión es total y, por consiguiente, definitiva*"[50]. El resultado de este acontecimiento es, en lo sucesivo, una **sobreabundancia de vida**, un desbordamiento de vitalidad (sobre el que Bergson ya había hablado en el capítulo primero de *Las dos fuentes*, refiriéndose a las "almas privilegiadas" en el terreno ético y social[51]). En definitiva, el '*élan vital*' continúa

[47] Añade Mª del Sagrario Rollán: "nadie puede ver a Dios sin morir; el místico lo sabe y, sin embargo, osa enamorado la visión y la muerte" (en *art. cit.*, p. 115). De hecho, en el segundo libro de la *Noche Oscura*, san Juan de la Cruz expone el dolor extremo del alma que parece asumir toda la culpa del mundo, como hizo Jesús en la cruz; éste experimentó incluso el abandono del Padre en ese momento supremo de su vida, para luego culminar en la entrega confiada al mismo. Precisamente ahí se realizó la salvación y se abrió camino la esperanza. Por tanto, en la suprema soledad y el máximo desamparo de la noche más oscura, el místico participa en la obra de la redención iniciada por Cristo, "sufre también la angustia y el dolor transpersonal de un mundo herido de ausencia" (*ibíd.*, p. 116).

[48] La Gracia de Dios es la fuente de esta misteriosa autosuperación humana. El proceso de salvación (la "Libertad Grande") sucede como muerte y resurrección, no como producto de una decisión subjetivista o activista –existencialista- de la voluntad (J. Sánchez de Murillo, *art. cit.*, p. 30).

[49] H. Bergson, *op. cit.*, p. 294 (p. 245). Al respecto de este final de la noche oscura, nos dice san Juan de la Cruz que el espíritu del místico se vuelve tan sutil que puede hacerse uno –en el sentido de identificarse- con el Espíritu divino (*cf. Noche*, II, 5-7). Esta condición del "hombre nuevo", iniciada en el período ascético, culmina en una iluminación inefable de las potencias y sentidos por el "divino fuego". Así pues, la voluntad del místico arde en amor incontenible a Dios y a las criaturas. Se dispone así para el matrimonio espiritual, que es un sentimiento seguro e inefable de la presencia divina en el alma, más permanente que las formas previas de unión y con efectos superiores. Este matrimonio acaece en el "fondo" o "sustancia del alma", donde habita la Trinidad divina. Ahora bien, los místicos cristianos niegan la identidad total entre el místico y Dios: hay distinción esencial entre el ser del alma y el Ser divino, entre ambas naturalezas (Ángel L. Cilveti, *op. cit.*, pp. 26-29).

[50] *Ibíd.*, cursivas nuestras. Bergson aclara que en esta fase sobran los términos antes usados (mecanismo e instrumento), que no pueden enseñarnos nada sobre el resultado final.

[51] *Ibíd.*, p. 117 (p. 97).

ejerciendo su función, ahora incluso con más fuerza: "Es un *impulso enorme*, un *irresistible empuje* que la lanza a las empresas más grandes. Una serena exaltación de todas sus facultades hace que vea con grandeza y, por muy débil que sea, actúe con poderío"[52]. Los términos usados por Bergson no dejan lugar a dudas de que estamos llegando al culmen de la actividad, unida a la cima del misticismo.

Entre otras características de esta nueva situación de plenitud, destaca la **simplicidad**: "Sobre todo, [el alma del místico] ve de un modo simple, y esta simplicidad, que sorprende tanto en sus palabras como en su conducta, le sirve de guía a través de complicaciones que ni siquiera parece percibir"[53]. Comprobamos que la simplicidad es muy importante para Bergson, pues aparece varias veces a lo largo de su libro, no sólo en esta sección. Así, en el cuarto capítulo ("Consideraciones finales. Mecánica y mística"), nuestro filósofo expresa su deseo de un *posible retorno a la vida simple*, en el contexto de su reflexión sobre las leyes de dicotomía y doble frenesí[54]. Además, en el último párrafo del libro, Bergson vincula la alegría y la simplicidad en un texto significativo, que reflejamos aquí: "Alegría sería, en efecto, *la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística difundida en él*; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada"[55]. En esas últimas páginas de *Las dos fuentes*, Bergson insistía en que la humanidad –que sufría, "medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos"- abriera bien los ojos y garantizara su propia supervivencia, ya fuera optando "por los grandes medios o por los pequeños" (es decir, respectivamente, por una reforma moral profunda o por las reglamentaciones que se van imponiendo en la sociedad)[56].

En páginas anteriores, Bergson ya había expuesto cómo estaban cambiando notablemente los hábitos sociales a partir de la creciente industrialización y de las nuevas condiciones y pautas que la misma imponía y aceptaba: "Exigimos la

[52] *Ibíd.*, p. 294 (p. 246).
[53] *Ibíd.*
[54] Bergson señala que la simplificación y la complicación de la vida son resultado de una "dicotomía" , pero se pueden desarrollar en "doble frenesí" y, en suma, poseen todo lo necesario para sucederse la una a la otra, de modo periódico (*ibíd.*, p. 382 [p. 320]). Bergson precisa con un tono profético que no es inverosímil un retorno a la simplicidad en su época, ya muy marcada por el auge de la industrialización y sus resultados, pues la misma ciencia nos mostraría el camino: "Mientras que la física y la química nos ayudan a satisfacer nuestras necesidades, invitándonos así a multiplicarlas, se puede prever que la fisiología y la medicina nos revelarán cada vez mejor lo que hay de peligroso en esta multiplicación y lo que tienen de engañoso la mayor parte de nuestras satisfacciones" (*ibíd.*).
[55] *Ibíd.*, p. 403 (p. 338), cursivas nuestras.
[56] *Ibíd.*, p. 404 (p. 338).

comodidad, el bienestar, el lujo; queremos divertirnos"[57]. Todo esto implica que "nuestra civilización es afrodisiaca"[58]. Contemplando este diagnóstico tan certero, se entienden las apremiantes llamadas de Bergson a recuperar una perspectiva de más austeridad, de más experiencia interior (una mística frente a una "mecánica" descontrolada, como veremos) y de simplicidad. En este sentido, Jankélévitch –muy influyente en el terreno de la filosofía moral francesa en buena parte de la segunda mitad del siglo XX- valoraba en especial el pensamiento de Bergson, su llamada de retorno a la simplicidad[59], proponiendo a conformistas e inconformistas lo que llamaba el realismo revolucionario de la filosofía bergsoniana de la vida[60].

Por otro lado, encontramos en una obra de Jean-Christophe Goddard unas interesantes reflexiones sobre la simplicidad en Bergson, en relación con el misticismo y la locura[61]. Goddard critica el modo de interpretar la esquizofrenia que Deleuze ha desarrollado. Éste pretendía seguir la estela de Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*; pero ese bergsonismo le ha conducido a una especie de mística de la enfermedad mental, donde los grandes psicóticos habrían reemplazado a los santos. Por nuestra parte, no consideramos adecuada esa derivación –diríamos incluso desviación- deleuziana del pensamiento bergsoniano auténtico y coincidimos con Goddard en su crítica –desde Bergson- de esa "esquizo-mística" ('*schizo-mystique*'), mostrando que la noche oscura (donde, ciertamente, el místico bordea de algún modo la locura) es, como hemos visto, la antecámara del misticismo completo, el de la acción. Así pues, para Bergson, lo inhabitual, excepcional o sobrehumano no

[57] *Ibíd.*, pp. 370s (p. 310). "Surgen nuevas necesidades, igualmente imperiosas y cada vez más numerosas. Hemos visto cómo iba acelerándose esta carrera hacia el bienestar, en una pista por la que se precipitan multitudes cada vez más compactas. Hoy es ya una avalancha. Pero ¿acaso no debería este frenesí abrirnos los ojos?" (*ibíd.*, pp. 379s [p. 318]). Nos llama la atención que Bergson fuera tan clarividente en este análisis social y cultural; todavía más, que fuera profético también en sus críticas a los síntomas de esa enorme transformación socio-cultural, pues la situación que él contempló se ha ido complicando.

[58] *Ibíd.*, p. 384 (p. 322). "Jamás –se dice- ha estado la humanidad más sedienta de placer, de lujo y de riqueza. Una fuerza irresistible parece impulsarla, cada vez con más violencia, a la satisfacción de sus deseos más groseros" (*ibíd.*, p. 371 [p. 310]).

[59] "Pour Jankélévitch la simplicité bergsonienne fut héroïque ; et l'héroïsme, parce qu'il se concevait à partir de Bergson, fut simple, sans ostension ni gloire futile" (Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 13).

[60] Según Jankélévitch, lo absoluto está cercano y es semejante a nosotros; es un misterio que se realiza en todo momento en cada individuo, en y por la vida. Hace falta, pues, *aprender a creer en la simplicidad*, renunciando al ídolo de un absoluto lejano (Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, P.U.F., 1989 [1re éd., 1959], p. 181).

[61] Goddard relaciona en su libro *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité* (*cit. supra*) el pensamiento de Bergson con Fichte (sobre el que el primero impartió algunos cursos) y con algunos de sus intérpretes contemporáneos más célebres, en particular Gilles Deleuze, y también Vladimir Jankélévitch y otros autores interesados en su filosofía, como Louis Lavelle, Bento Prado Junior, etc.

radicaría en una creación esquizofrénica apartada de lo cotidiano, sino en la gestión simple y confiada del presente real. A partir de esto, Goddard profundiza en la psicosis y demuestra que es una experiencia insoportable y que no transmite a la humanidad ningún mensaje trascendente[62].

Ahora bien, Goddard no sólo critica a Deleuze por su interpretación de la filosofía de Bergson, sino también a ésta por lo que ha podido inspirar a Deleuze. Frente una concepción "oceánica" de la libertad, donde el sujeto excepcional (el místico) coincide consigo mismo y se inserta en el Absoluto, Goddard opone las filosofías de Fichte y de Lavelle, preocupadas de pensar un absoluto que exige una pluralidad infinita de sujetos particulares. Sin necesidad de esperar una regeneración que les vendría de entes sobrehumanos, dichas personas deberán constituirse por un recorrido original de su libertad, encontrando así el camino de su propia simplicidad. En este aspecto, Goddard prefiere una simplicidad a nuestra medida humana que las otras dos posibilidades extremas (según él, la sufriente del psicótico y la inaccesible y sobrehumana del místico)[63]. Siempre será necesaria una "moral de la creación", que es la superior (coincidencia con Bergson), y el hogar de toda cultura y toda iniciativa libre. Es preciso transfigurarse interiormente, *metamorfosearse en la acción*[64].

Los datos anteriores nos han permitido resaltar la enorme importancia dada por Bergson a la simplicidad en *Las dos fuentes*; en realidad, el espíritu de simplicidad ya

[62] Según Goddard, "le fou est homme, et, contrairement à tout ce que, sous l'emprise d'une fascination suspecte, l'on a pu penser d'elle, *la folie ne fait que témoigner tristement de l'impossibilité pour l'homme d'atteindre à la simplicité des dieux*. C'est ce *triste témoignage* qu'il nous faut à présent écouter" (*ibíd.*, p. 79, cursivas nuestras). Más adelante, disertando sobre la "*triste psychose*", Goddard asegura que la aspiración a lo sobrehumano persiste hasta en el interés del metafísico por la locura (aludiendo a Deleuze), pero puntualiza en estos términos: "Mais une humanité qui a perdu ses saints, à défaut de dieux, n'aura plus pour illustrer sa métaphysique que l'absurde souffrance de la maladie mentale" (*ibíd.*, p. 130).

[63] Goddard señala que debe examinar su argumento dirigido contra la esquizo-mística: "celui de la surhumanité, ou plutôt de l'inhumanité du mystique. C'est cette thèse qu'il nous faut à présent examiner et contester, si nous voulons encore pouvoir penser, hormis la simplicité souffrante du psychotique et la simplicité inaccessible du mystique bergsonien, une simplicité à notre mesure d'homme" (*ibíd.*, p. 146). Por tanto, es preferible una simplicidad anónima, cotidiana, normalizada, a la extraordinaria (*ibíd.*, p. 152). Sobre este tema de la verdadera simplicidad, Goddard concluye su libro en estos términos: "La vrai simplicité est alors de toujours dire « je » et de toujours prendre activement part au mond qui nous est par là opposé et promis" (*ibíd.*, p. 191).

[64] "Mais il importe, ici, surtout de relever que si toute pensée humaine doit être interrompue devant la simplicité absolue du moi pur, et résister à la tentation de bâtir une fable sur l'Impensable, elle ne doit cependant pas renoncer à l'exprimer. Or, pour ce faire, il lui faut *se métamorphoser en action*. C'est en saisissant l'Un comme *valeur*, comme Bien, comme Beau ou comme Sacré, c'est-à-dire comme principe d'un agir libre en lequel s'invente, dans le désir insatiable d'être Lui, une expression éthique toujours nouvelle de l'Un, que la pensée interrompue, ainsi transfigurée dans la simplicité d'un acte créateur, trouve la force et la raison de reprendre son élan" (*ibíd.*, p. 185, cursivas del autor). Se aprecian aquí presentes las ideas de Bergson y, sobre todo, de Fichte y de Lavelle.

le había preocupado desde los inicios de su filosofía[65], como se aprecia en unos pasajes de su conferencia de 1911 sobre la intuición filosófica, recogida más tarde en *La Pensée et le mouvant*[66].

II. EL PODER RENOVADOR DE LA MÍSTICA CRISTIANA

Como hemos comprobado, el místico goza de una visión unificada, simple, que le viene dada: "Una ciencia innata, o mejor, una inocencia adquirida, le sugiere así, de primera intención, el paso más útil, el acto decisivo, la palabra sin réplica"[67]. Sin embargo, necesita continuar su esfuerzo, su resistencia y su perseverancia en ese camino espiritual, aunque éstos vienen solos, se despliegan por sí mismos en un alma activa y, al mismo tiempo, "actuada" por Dios. Aquí *la libertad humana coincide con la actividad divina*, de manera que al místico se le concede inmediatamente la gran cantidad de energía que demanda y gasta, pues esa sobreabundancia de vitalidad requerida fluye de Dios, la Fuente de toda vida. Añadimos por nuestra parte que Dios no va a escatimar sus dones a quienes ya ha regalado tanto, a aquellas personas que han sido tan elevadas; aunque todo ello carezca de repercusiones externas –como el mismo Bergson precisa, aludiendo a la aparente falta de distinción entre los místicos y el resto de las personas- o de reconocimiento popular en el mundo.

Uno de los rasgos típicos de los místicos auténticos es su *humildad*: "de esta elevación no obtiene ningún sentimiento de orgullo; por el contrario, su humildad es grande"[68]. No podemos olvidar la célebre frase de santa Teresa de Jesús como

[65] No sólo la mística debe ser un elemento simplificador de la vida, sino que incluso la filosofía podrá favorecer su expansión: "Si la mystique doit être un facteur de simplification de la vie, la philosophie pourra, encore là, favoriser sa diffusion. *La philosophie est un retour à l'esprit de simplicité*, par-delà les extravagances de la logique et les apories des Zénons anciens et modernes. Le réel décapé des médiations est simple. (…), car la simplicité du réel, c'est une simplicité concrète: celle de la main qui fait le geste créateur, celle de la liberté créatrice d'une action jaillissant de l'âme entière, celle de l'élan vital organisant inépuisablement espèces et individus" (Roger Ebacher, *La philosophie dans la cité technique. Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques*, Bloud & Gay, Paris, 1968, p. 230, cursivas nuestras).

[66] El punto donde convergen los elementos de una filosofía (valdría decir su objeto) "est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire" (H. Bergson, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1347). También "l'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité", de modo que "la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence: philosopher est un acte simple" (*ibíd.*, pp. 1362s).

[67] H. Bergson, *Las dos fuentes*, p. 294 (p. 246).

[68] *Ibíd.*, p. 295 (p. 246).

paradigmática en este aspecto: "la humildad es la verdad" o "humildad es andar en la verdad" (6 *Moradas*, 10, 8). Así pues, en la experiencia mística la humildad es señal imprescindible de la autenticidad de la acción divina de la gracia. Además, precisamente la luz de la contemplación es la que permite ver cuánta miseria afecta al alma y de cuánta misericordia la rodea Dios[69]. Bergson añade una razón poderosa: "¿Cómo no habría de ser humilde, si ha podido comprobar en sus silenciosas conversaciones consigo mismo, con una emoción en la que su alma se sentía fundirse por completo, lo que podría llamarse la *humildad divina*?"[70]. En esta cita Bergson reconoce la humildad del mismo Dios, coincidiendo así con la imagen que Jesucristo da de sí mismo, invitando a sus seguidores a aprender de Él, "sencillo y humilde de corazón" (Mt 11, 29). Su humildad y mansedumbre se revelaron de modo admirable en el lavatorio de los pies a los discípulos y en la tremenda humillación de su pasión y muerte en la cruz[71].

Por otro lado, nos cuenta Bergson que los místicos aprecian en sí mismos ese cambio que los eleva al rango de **colaboradores de Dios** ('*adjutores Dei*'), "pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres"[72]. Bergson toma esta expresión de la primera Carta de san Pablo a los Corintios, donde aparece en el contexto de la reflexión paulina sobre la responsabilidad de los apóstoles y evangelizadores en relación con la comunidad cristiana, así como sobre el papel de

[69] Umberto Occhialini, "Humildad", en Luigi Borriello, María Rosaria Del Genio y Tomáš Špidlík (eds.), *La mística palabra por palabra*, Monte Carmelo, Burgos, 2008, p. 210.

[70] H. Bergson, *op. cit.*, p. 295 (p. 246), cursivas nuestras. Ahora bien, constatamos que la traducción al castellano de este pequeño fragmento contiene una inexactitud o, al menos, una ambigüedad importante, que es preciso subsanar, pues afecta seriamente al sentido de la frase. Así, puede leerse en el original francés lo siguiente: "(…) alors qu'il a pu constater dans des entretiens silencieux, *seul à seul*, avec une émotion où son âme se sentait fondre tout entière, (…)". Hemos puesto "seul à seul" en letra cursiva para indicar que ahí radica la confusión, pues esta expresión se traduce como "cara a cara", "a solas", sin que esté presente una tercera persona; se refiere, pues, a un encuentro marcadamente interpersonal, de dos sujetos, que aquí son Dios y el místico, y no a unas "silenciosas conversaciones consigo mismo" (donde Dios no intervendría, sino sólo el contemplativo). En suma, en este punto consideramos más adecuada la traducción realizada por la editorial Porrúa: "¿Cómo no habría de ser humilde cuando en conversaciones silenciosas, a solas, llenas de una emoción en que su alma se sentía fundirse enteramente, ha podido comprobar lo que podría llamarse la humildad divina" (H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Editorial Porrúa, México D.F., 1990, p. 132).

[71] En este sentido, recordemos la '*kénosis*' –abajamiento o anonadamiento- de Cristo (*cf.* Flp 2, 6-8: "El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres. Y en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz"). El Dios que se había encarnado, hecho hombre, llega a ser crucificado, para después ser exaltado por su resurrección. Aquí apreciamos el recorrido de esa humildad divina, que permite establecer una relación íntima con el ser humano y disipa así toda noción del Dios terrible y justiciero que aparece en importantes textos del Antiguo Testamento.

[72] H. Bergson, *op. cit.*, p. 295 (p. 246).

los cristianos en general en relación a Dios. En concreto, el versículo que nos concierne dice así: "Nosotros somos colaboradores de Dios, vosotros campo que Dios cultiva, casa que Dios edifica" (1 Cor 3, 9). La idea clave es, por un lado, el protagonismo absoluto de Dios, que toma la iniciativa; por otro lado, el servicio y la colaboración de los creyentes en esa tarea constructora, no sólo entre sí, sino respecto al mismo Dios. San Pablo destaca que cada uno puede edificar con mejores o peores materiales (diríamos que con diversas actitudes, intensidad, preparación previa, etc.), trabajo del que será responsable ante el Señor.

Si se aplica este texto paulino a los místicos, a partir de todo lo dicho *se corrobora ese binomio pacientes / agentes*: por un lado, su dependencia absoluta de Dios, ese "padecer" a Dios que les caracteriza (tema abordado en el capítulo cuarto), su plena capacidad receptiva ante las inspiraciones y mandatos divinos; por otro lado, también su gran creatividad en general, su capacidad de innovar, de abrir nuevos caminos, de ayudar al prójimo y tender puentes entre las personas, de practicar y enseñar valores profundos y humanizadores de la persona (en resumidas cuentas, de continuar la gran obra creadora original de Dios). Bergson lo explicaría más adelante al referirse a la *relación entre creación y amor*, de manera que el amor activo siempre tiene un objeto: "De hecho, *los místicos son unánimes al testimoniar que Dios tiene necesidad de nosotros, así como nosotros tenemos necesidad de Él*. ¿Para qué tendría necesidad de nosotros, si no es para amarnos?"[73]. En su acercamiento filosófico al misticismo, Bergson ha descubierto una verdad de alcance trascendental: "Ésta será la conclusión del filósofo que atienda a la experiencia mística. La Creación se le aparecerá como una *empresa de Dios para crear creadores*, para tomar *seres dignos de su amor*"[74].

Esto nos recuerda un tema bergsoniano central: la *creación continua de imprevisible novedad*, que aparece en *Le possible et le réel* (artículo publicado en 1930 y contenido en *La Pensée et le mouvant*). Al final de ese artículo, donde

[73] *Ibíd*., p. 324 (p. 270), cursivas nuestras. Cabe añadir que ambas necesidades, la de Dios con respecto a los místicos y la de los éstos (en este caso, también valdría decir de los humanos en general) con respecto a Dios, son de distinta naturaleza y de alcance muy diverso: Dios no depende por esencia de nosotros, pero ha querido "depender" *motu proprio* desde su amor y su gracia sobreabundantes precisamente en nuestro beneficio.

[74] *Ibíd*., cursivas nuestras. Por tanto, Dios ha previsto y ha deseado personas cocreadoras, continuadoras de su plan creador, colaboradoras suyas desde el principio, ya en la obra de la Creación (así lo expresan los relatos mitológicos del Génesis). De aquí se desprende que esta colaboración tiene que ser responsable, como buenos administradores de este planeta, y nunca meramente arbitraria ni negligente. Además, recibimos como personas ese amor de Dios, que ha querido gratuitamente –y no por nuestros méritos previos- hacernos dignos de su amor, como señalaba Bergson.

Bergson defiende con ardor su idea de que los humanos podemos participar en la gran obra original de la creación divina, encontramos el mismo argumento –quizás incluso más bellamente expresado- que en las páginas citadas de *Las dos fuentes*: intensificando nuestra facultad de actuar, venciendo graves dependencias y servidumbres, nos enderezaremos –en el sentido de corregir nuestro rumbo- como *maestros asociados al Maestro supremo*[75]. Ésta es la conclusión a la que llega Bergson, lejos de cualquier juego especulativo de palabras sobre los vínculos entre lo posible y lo real: estamos ante una auténtica *preparación para vivir bien*.

Fiel a su argumento, Bergson distingue muy bien entre la acción desplegada por los grandes místicos y los de las tradiciones religiosas anteriormente examinadas: ahora ya no hay "veleidad de apostolado", pues esos gigantes espirituales han sentido que la verdad fluía en sí mismos, que brotaba de su fuente como una fuerza activa; por eso la propagan con énfasis y, por supuesto, no sólo mediante simples discursos. Bergson da una importante razón diferenciadora: "Porque el amor que le consume [al gran místico] no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, sino el amor de Dios hacia todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con un amor divino"[76]. Una vez más, está claro cuál es *el Origen, la Fuente, la Raíz de la experiencia religiosa: Dios y su amor*. En realidad, como vamos descubriendo a lo largo de nuestro estudio, **la mística no sólo es la culminación de la experiencia religiosa, sino también la raíz de la misma**. El movimiento no es originariamente ascendente, sino descendente, aunque después el místico, el creyente en general, procure corresponder de modo adecuado a la libre y amorosa iniciativa divina. El místico no puede amar de cualquier forma, es decir, no se limita a una filantropía innata más o menos amplia y vaga, ni a una amistad desde la sintonía o la simpatía sentida por algunos congéneres por diversos motivos. No es algo meramente natural, con motivaciones sólo humanas, sino que hay un añadido, que no anula lo previo natural –más bien puede tomarlo como base-, sino que lo perfecciona, lo eleva hacia la caridad: este amor se realiza *por medio de Dios* –diríamos que gracias a Él- *y por su causa*, es decir, viene motivado por la fe y el amor a Él.

[75] "Mais nous serons surtout plus forts, car à la grande œuvre de création qui est à l'origine et qui se poursuit sous nos yeux nous nous sentirons participer, créateurs de nous-mêmes. Notre faculté d'agir, en se ressaisissant, s'intensifiera. Humiliés jusque-là dans une attitude d'obéissance, esclaves de je ne sais quelles nécessités naturelles, nous nous redresserons, *maîtres associés à un plus grand Maître*" (H. Bergson, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1345).

[76] *Íd.*, *Las dos fuentes*, p. 296 (p. 247).

Este amor divino tampoco es equiparable a ninguna de las propuestas filosóficas de hermandad, solidaridad o amistad dentro de la sociedad, ya sea en pequeños grupos (al estilo epicúreo, al que Bergson no alude), o sin límites (en la línea estoica, a la que sí alude Bergson, aunque no la nombre como tal aquí): "No se trata ya de la fraternidad que los filósofos han recomendado en nombre de la razón, arguyendo que todos los hombres participan originariamente de una misma esencia racional: ante tan noble ideal uno se inclinará con respeto, se esforzará por realizarlo, si no es demasiado penoso para el individuo y la comunidad, pero no se le prestará su adhesión apasionadamente"[77]. Así pues, Bergson nos está indicando que sólo los grandes místicos logran mover y conmover a muchas personas, infundiéndoles un poco de su pasión, impregnando el ambiente con su "embriagador perfume". Los filósofos no habrían planteado con firmeza la común dignidad humana "si no hubiera habido místicos que abrazaran a la humanidad entera en un único amor indivisible"[78]. Según Bergson, no cabe pensar, hablando con propiedad, en un amor natural a la humanidad en general como si fuera equiparable al amor natural a la familia y a la patria de cada uno, porque sólo el núcleo familiar y el grupo social han sido queridos por la naturaleza; a ambos les corresponden unos instintos, que propiciarían entonces más la lucha entre esos grupos que la unión del género humano.

Sin embargo, es muy distinto el **amor místico de la humanidad**, que no prolonga instintos ni se deriva de ideas. Este amor traspasa los campos de lo sensible y de lo racional, conteniéndolos implícitamente, pero superándolos en abundancia, "porque un amor así se encuentra en la misma raíz de la sensibilidad y de la razón, así como del resto de las cosas"[79]. El amor místico desearía "con la ayuda de Dios,

[77] *Ibíd.* Esta alusión indirecta a los estoicos se complementa con dos referencias directas ya realizadas en el capítulo primero de *Las dos fuentes*. Así, vemos que "los estoicos nos han dado muy bellos ejemplos", pero no han conseguido entusiasmar a muchos con su filosofía (*ibíd.*, pp. 71s [p. 59]). También reconoce Bergson que los estoicos, antes que los cristianos, "proclamaron que todos los hombres son hermanos y que el sabio es ciudadano del mundo"; pero, en el fondo, más allá de estas bonitas formulaciones, no lograron unir a esclavos y libres en la misma fraternidad universal: "Fue necesario esperar al cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona, se hiciera eficaz", aunque fuera muy lentamente (*ibíd.*, pp. 93s [p. 78]). Se corrobora así la gran relevancia del aporte cristiano en la elaboración de las ideas de persona y de dignidad humana, con evidentes derivaciones en los terrenos ético, jurídico y político.

[78] *Ibíd.*, pp. 296s (pp. 247s).

[79] *Ibíd.*, p. 297 (p. 248). Bergson continúa ensalzando al místico en su conexión íntima con la obra de la creación y con el mismo Dios Creador: "Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, *amor que todo lo ha hecho*, sería capaz de entregar a quien supiera interrogarle el secreto de la creación" (*ibíd.*, cursivas nuestras). Se subraya así la absoluta prevalencia del amor divino en los místicos y la capacidad enorme de éstos para mostrar el sentido profundo de la vida y el destino del

terminar perfeccionando la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que habría sido inmediatamente si hubiera podido constituirse definitivamente sin la ayuda del propio hombre"[80]. Bergson nos indica la necesidad de la actuación mística para que la humanidad pueda adquirir esa perfección, para reconstituirse como Dios desea y como debería haber sido siempre. Por tanto, son imprescindibles tanto la ayuda de Dios como la ayuda de los místicos en esa ardua tarea, que resulta impedida, dificultada o ralentizada por las acciones humanas malas, limitadas o imperfectas. En seguida Bergson aclara el sentido de esta frase un tanto difícil de entender, acudiendo al lenguaje metafísico de *L'Évolution créatrice*: "su dirección [la del amor místico de la humanidad] es la misma que la del impulso de la vida; es ese impulso mismo, íntegramente comunicado a hombres privilegiados, que quisieran imprimirlo a la humanidad toda y, (…), convertir en esfuerzo creador esa cosa creada que es una especie, hacer un movimiento de lo que es, por definición, una detención"[81].

Por tanto, los místicos van mucho más allá de cualquier adscripción familiar, étnica, nacional o clasista, identidades todas propias de las sociedades cerradas. Como ya ha mostrado en el capítulo primero de su libro, Bergson concibe una moral abierta, más allá de las expresiones propias de compartimentos o pertenencias a comunidades concretas, pues aspira a fundar un proyecto cosmopolita, diríamos de sociedad y política mundial, es decir, *universal*[82]. En efecto, los grandes místicos promueven un **universalismo**, lo universal: no se quedan encerrados en grupos nacionales o basados en cualesquiera otros intereses, sino que sobrepasan con mucho el temor o el odio al diferente o extranjero[83] y lo que Bergson denomina el "instinto guerrero"[84]. Así pues, los místicos aparecen como figuras concretas de lo universal.

Universo. Precisamente por eso Bergson piensa que la esencia del amor místico es incluso más metafísica que moral, es decir, por esa capacidad de dar a conocer la verdad suprema a los otros.

[80] *Ibíd.*, p. 298 (p. 248).

[81] *Ibíd.*, p. 298 (p. 249).

[82] Kisukidi, Nadia Yala, *Bergson ou l'humanité créatrice*, CNRS Éditions, Paris, 2013, p. 193. En esta obra reciente la profesora Kisukidi interpreta la figura del místico bergsoniano mediante una teoría del "sujeto sin identidad", inspirada en las tesis de Alain Badiou expuestas en *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, aunque matizando bastante algunas desde su análisis personal de *Las dos fuentes*. En concreto, entre otras ideas de A. Badiou, N. Kisukidi considera válida y fecunda la figura de un sujeto comprometido en la emancipación social para pensar al místico bergsoniano (*ibíd.*, n. 51).

[83] "Les visées de l'action mystique, qui est charité, s'opposent aux dispositifs d'assignations à une identité produits par la société close. L'action du mystique, en ce qu'elle est exigence de création, invite à rouvrir ce qui est clos : elle pousse l'espèce humaine à sortir des orientations de sa nature naturée cristallisées en haine virtuelle et quasi instinctive de l'étranger" (*ibíd.*, p. 194).

[84] En el capítulo cuarto de *Las dos fuentes* Bergson se extiende en su reflexión sobre la sociedad natural y la guerra, y seguidamente sobre la guerra y la era industrial (es decir, en su época, en el mundo contemporáneo). La sociedad natural está replegada sobre sí misma, cohesionada, bien

Desde un punto de vista metafísico, manifiestan de un modo singular una humanidad acabada, perfeccionada, plenamente realizada, que es puro impulso vital, *continuidad creadora*. Mientras que la sociedad cerrada es el reino de lo múltiple en un sentido cuantitativo, la sociedad abierta –*sociedad de los místicos*, según Bergson- se define por una multiplicidad cualitativa y por la irreductible novedad de cada uno de sus individuos, que sobrepasan así los límites de la especie humana[85].

Por tanto, lo universal no viene dado, como si fuera algo estático o fijado previamente, sino que es un efecto del proceso creativo. El místico, en tanto que es actualización de una "sobrehumanidad", se vuelve capaz de abrazar a la humanidad entera. En los actos concretos del místico –caridad, sacrificio, entrega, don de sí mismo- se manifiesta esta humanidad que es realmente el objeto de su amor. El místico constituye el mejor ejemplo de una humanidad mejorada, rehabilitada, renovada por el impulso creador, más allá de todos los particularismos culturales. La religión dinámica, mediante la figura del místico, propaga un "estado de alma"[86] muy sugerente, pues indica que el destino metafísico humano sobrepasa su naturaleza biológica, que la humanidad está llamada a continuar el impulso creador original. Queremos resaltar que la mística completa bergsoniana se encarna en la experiencia cristiana[87], donde implica el rechazo de todo exclusivismo y la apertura –podríamos decir un exceso o una superabundancia incesante- a una *comunión universal*[88].

---

jerarquizada, todo lo cual significa disciplina y espíritu guerrero (H. Bergson, *Las dos fuentes*, p. 361 [p. 302]). Aunque la naturaleza no ha querido como tal la guerra, ésta es natural a causa de la propiedad: "el origen de la guerra es la propiedad, individual o colectiva, y como la humanidad está predestinada a la propiedad por su estructura, la guerra es natural. El instinto guerrero es tan fuerte que es el primero en aparecer cuando se raspa la superficie de la civilización para encontrar bajo a ella a la naturaleza. Es sabido cómo les gusta a los chicos pelear" (*ibíd.*, p. 362 [p. 303]). Bergson se lamentaba especialmente por la Primera Guerra Mundial y temía que el espiral de violencia que apreciaba pudiera desembocar incluso en una destrucción masiva de uno de los contendientes en manos de otro (lo cual, por desgracia, se verificó pocos años después con la bomba atómica; a esto se añadió una desenfrenada carrera armamentística, capaz de poner en peligro incluso a toda la humanidad). Ahora los conflictos bélicos tienden a agrandarse, luchando todos contra todos, pero con armas mucho más mortíferas que las de siglos anteriores. En ese sentido, Bergson argumentaba que, como la anterior guerra mundial, las futuras estarían ligadas al *carácter industrial de la civilización occidental*, esto es, al industrialismo y el maquinismo, los cuales, por un lado, han hecho progresar mucho a la humanidad, pero, por otro, pueden ser fuentes de males terribles (*ibíd.*, pp. 363-371 [pp. 304-310]). Por eso, como Bergson afirmaría más adelante, es imprescindible una mística, un "*suplemento del alma*": "*la mecánica exigiría una mística*" (*ibíd.*, p. 394 [p. 330], cursivas nuestras).

[85] N. Y. Kisukidi, *op. cit.*, pp. 194s. Sobre la "sociedad mística", *cf.* p. 102 de *Las dos fuentes*.

[86] H. Bergson, *Las dos fuentes*, p. 342 (p. 286).

[87] En realidad, se encarna especialmente en la mística católica. Bergson no nombra a ningún contemplativo protestante en su obra, tampoco a ningún ortodoxo; por el contrario, exalta el valor de los grandes místicos católicos. Cabe suponer que había estudiado también en algún grado las místicas protestante y ortodoxa, seguramente menos conocidas en su época (de hecho, en general, *la teología protestante ha rechazado la mística como incompatible con el cristianismo*); además, quizás Bergson tendría cierta dificultad para acceder directamente a los textos de dichos místicos, por lo que esas

Hemos estado hablando de esa **fuerza rehabilitadora y renovadora de la mística**. Ahora bien, cabe preguntarse –y Bergson lo hace- si tal transformación ha sido o puede ser real. En nuestra opinión, él procura ser realista en su respuesta: "Si el misticismo debe transformar a la humanidad, sólo lo logrará transmitiendo progresiva y lentamente una parte de sí mismo. Los místicos lo saben bien. El gran obstáculo que encontrarán es el mismo que ha impedido la creación de una humanidad divina"[89]. Por tanto, la labor es muy ardua y complicada; es preciso asumir que será lenta y paulatina, pues los obstáculos son fuertes y numerosos. Bergson concreta la raíz de esos obstáculos: "El hombre debe ganar el pan con el sudor de su frente: (…). Al serle disputado su sustento tanto por la naturaleza en general como por sus congéneres, tiene forzosamente que emplear su esfuerzo en conseguirla; su inteligencia, precisamente, está hecha para proporcionarle armas y útiles para esta lucha y este trabajo. ¿Cómo, en estas condiciones, la humanidad habría de volver hacia el cielo una atención esencialmente dirigida hacia la tierra?"[90]. Así pues, la gran dificultad para que la llamada de los místicos encuentre eco entre nosotros está en la lucha por la supervivencia, en la necesidad vital de cubrir al menos unos mínimos existenciales.

En ese proceso ha sido muy habitual el conflicto de intereses entre personas, grupos o naciones, motivado a menudo por la ambición (por el deseo no sólo de mantener lo ya adquirido, sino de poseer más dinero, tierras u otros bienes materiales, o bien un status social, poder político o gloria por encima de los demás), lo que ha conducido con bastante facilidad a la guerra, al odio, o a otras variantes de la

---

circunstancias pudieron influir a la hora de emitir una valoración no tan favorable. En este sentido, sin duda, le fue mucho más fácil leer a algunos místicos franceses de confesión católica –como Mme. Guyon- y, en especial, a los españoles, cuyo valor ya reconoció en una conferencia impartida en Madrid en mayo de 1916. En suma, no consta que Bergson considerase las demás místicas cristianas como equiparables a la católica, sino más bien todo lo contrario. Por cierto, ahora que venimos hablando del universalismo de los místicos, aunque quizás sea sólo una curiosa coincidencia etimológica, viene bien recordar aquí el significado de la palabra 'católico': universal.

[88] "L'analyse de la surhumanité mystique comme actualisation de l'élan vital, et par suite, comme sujet sans identité traversant toutes les clôtures, constitue la force de la philosophie morale bergsonienne et précisément son originalité: la fraternité universelle est une réalité qui constitue la forme et le contenu d'une action et non pas une idée, recommandée par les philosophes. Elle ne se construit pas à partir d'un modèle pré-donné d'humanité, générateur d'exclusions, et invite, dans l'ordre social et politique, à une création continue des volontés humaines, soulevées par l'appel mystique. Cette mystique bergsonienne s'incarne dans l'expérience chrétienne, au sens où elle signifie, comme le montre Michel de Certeau, le refus d'une réduction à la loi du groupe, qui se traduit « par un mouvement de *dépassement* incessant » et une compréhension de la non-identité comme « mode sur lequel s'élabore la *communion* »" (N. Y. Kisukidi, *op. cit.*, pp. 197s, cursivas del texto).

[89] H. Bergson, *op. cit.*, p. 298 (p. 249).

[90] *Ibíd.*

conflictividad humana. A su vez, los conflictos armados –lo sabemos muy bien por demasiadas experiencias históricas terribles- suelen empeorar las condiciones de vida propias o ajenas, así como provocar resentimientos y deseos de revancha en los derrotados; por tanto, dificultan todavía más la situación de los pueblos y de la humanidad en general. En resumidas cuentas, si nos quedamos en una concepción existencial meramente materialista y egoísta, en estas condiciones no parece muy viable esa apertura humana hacia la trascendencia de la que nos habla Bergson. Distinto sería si precisamente en esas circunstancias el ser humano, sintiéndose tan limitado y necesitado de diversas formas, agudiza su búsqueda interior, su capacidad intuitiva, su sentido espiritual de la vida; creemos que entonces sí podría producirse esa apertura al Misterio, e incluso una iniciación en la experiencia mística.

Así pues, dejando aparte ahora el problema de la conflictividad social en general, la pregunta que Bergson nos lanza nos lleva a pensar en *cuál es el alcance global de nuestros deseos y necesidades vitales*. Si estamos convencidos de que son única y exclusivamente materiales (entendiendo por tal una concepción vital donde esté ausente el Misterio, algún tipo de religión, algún modo de trascendencia divina), la respuesta a la cuestión bergsoniana ya está dada más arriba. En cambio, si pensamos que nuestros anhelos y pobrezas van más allá de los niveles físicos o biológicos, afectivos o psicológicos, entonces se vuelve imprescindible abrir nuestras perspectivas. Por eso, si bien es cierto que el hombre debe comer el pan con el sudor de su frente –como señala el libro del Génesis (Gn 3, 19) y Bergson nos recuerda-, también es cierta, al menos para los creyentes y los místicos cristianos, la frase de Jesucristo: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4, 4)[91]. Al respecto, por supuesto, Bergson estaba seguro de que nuestras necesidades exceden ampliamente los niveles del bienestar material (del Estado del bienestar, podríamos decir hoy en día).

[91] Es importante recordar el contexto en que Cristo pronuncia esa frase: frente a las tentaciones que le sobrevienen en el desierto, es decir, en un momento de especial dureza vital y donde podía sentir con fuerza el apremio de las carencias materiales. Más allá de los detalles del texto evangélico y, claro está, de una interpretación literal del mismo, nos parece remarcable su sentido profundo: se puede vivir –y vivir bien, una vida buena en el sentido ético o moral- sin estar sometido a una espiral de necesidades materiales crecientes, a menudo superfluas, muy artificiales; sin estar sometido a un modelo hedonista, ni tampoco a la tiranía de un poder mal enfocado o incluso injusto, o de un prestigio ensoberbecido y vanidoso. En realidad, traemos esto a colación porque Bergson aborda estos asuntos en varios pasajes de *Las dos fuentes*, por ejemplo, al hablar del retorno a la vida simple o de cuestiones sociopolíticas (la guerra, el empleo de la violencia contra los adversarios políticos, la tendencia desmedida al lujo y al bienestar, el avance de la democracia, etc.) en el capítulo cuarto.

Por eso mismo, retomando su anterior pregunta, Bergson percibe que hay dos métodos muy distintos para que la humanidad pueda redirigir su mirada hacia el cielo. La primera opción sería intensificar la investigación para lograr un avance tan grande de la industrialización, que la actividad humana quedara liberada del peso apremiante de las necesidades materiales; esta liberación sería consolidada por una adecuada organización social y política, que asegurase al maquinismo su verdadero destino. Ahora bien, Bergson reconoce que este método sería peligroso, "porque la mecánica, al desarrollarse, podrá volverse contra la mística: incluso es de este modo, como aparente reacción contra ésta, como la mecánica se desarrollará más completamente"[92]. Aplica a este camino la *ley de dicotomía y doble frenesí* –a la que hemos aludido en referencia al posible retorno de la vida simple-, cuya definición expondrá más adelante[93].

Aludiendo a ese binomio mecánica / mística, Bergson añade: "Pero existen riesgos que hay que correr: una actividad de orden superior, que tiene necesidad de una actividad más baja, deberá suscitarla o, en todo caso, dejarla actuar, dispuesta a defenderse si es preciso; la experiencia muestra que, si de dos tendencias contrarias pero complementarias una ha crecido hasta el punto de pretender ocupar todo el espacio, la otra se encontrará bien situada por poco que haya sabido conservarse: al llegar su turno, se beneficiará de todo lo que se ha hecho sin ella, que incluso no ha sido llevado vigorosamente más que contra ella"[94]. Podemos ver que **mecánica y mística, aun siendo tendencias contrarias, se complementan**. Bergson constataba en su época que la mecánica había avanzado tanto que parecía no haber lugar para la mística, al menos como una tendencia generalizada; pero esta última siempre tendría oportunidad de renacer, como una exigencia derivada del proceso reinante. Por eso, como hemos expuesto más arriba, es posible y deseable el retorno a una vida más simple, después del énfasis exagerado puesto en el progreso técnico y el consiguiente

[92] Puede verse aquí un adelanto de lo que Bergson desarrollará en el último capítulo de su libro: la relación entre mecánica –o maquinismo- y mística (*cf.* pp. 367ss, en especial pp. 393-395).

[93] Sin pretender abusar del término "ley" en un terreno de la libertad (se refiere a las grandes tendencias sociales), Bergson lo considera adecuado para explicar "grandes hechos que presentan una regularidad suficiente": "llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, en virtud de su mera disociación, de tendencias que en principio no eran sino vistas diferentes tomadas sobre una tendencia simple. Y proponemos llamar *ley del doble frenesí* a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias, una vez realizada por su separación, de ser proseguida hasta el final -¡como si hubiera un final!- (…). Es necesario comprometerse a fondo en una de las dos direcciones para saber lo que dará de sí; cuando no podamos avanzar más, volveremos, con todo lo adquirido, a lanzarnos en la dirección olvidada o abandonada" (*ibíd.*, pp. 377s [p. 316], cursivas del autor).

[94] *Ibíd.*, p. 299 (p. 250).

consumismo[95]: "Sería necesario que la humanidad emprendiera la simplificación de su existencia con tanto frenesí como el que puso en complicarla. La iniciativa sólo puede venir de ella, ya que es ella, y no la pretendida fuerza de las cosas, y menos aún una fatalidad inherente a la máquina, la que ha lanzado sobre una cierta pista al espíritu de invención"[96]. Leyendo a Bergson, nos alegra comprobar que, en su opinión, el ser humano mantiene siempre viva la capacidad de libre iniciativa; que no está fatalmente predeterminado por tendencias oscuras. Siempre queda abierta la puerta a la esperanza, idea en la que coincidimos plenamente con él.

En este sentido, es ejemplar y especialmente remarcable la página donde nuestro autor habla de la **necesidad urgente de "un suplemento de alma"** ante las derivas procedentes del hiperdesarrollo dominante, que ha llevado al bienestar y el lujo escandaloso de algunos, en vez de promover la liberación generalizada. Utilizando el ejemplo –bastante acertado en su tiempo, actualmente lo sería todavía más- de un cuerpo desmesurado junto a un alma exigua, verifica y lamenta el vacío existente entre ambos y propone la única solución posible: "De ahí los tremendos problemas sociales, políticos, internacionales, que constituyen otras tantas definiciones de ese vacío y que, para llenarlo, provocan hoy tantos esfuerzos desordenados e ineficaces: serían necesarias nuevas reservas de energía potencial, pero esta vez moral. Así pues, no nos limitemos a decir que la mística llama a la mecánica. Añadamos que el cuerpo crecido espera un *suplemento de alma*, y que *la mecánica exigiría una mística*"[97]. En fin, Bergson constata que los orígenes de esta mecánica fueron quizás más místicos de lo creíble, y asegura que "no volverá a encontrar su verdadera dirección, ni

[95] En efecto, Bergson explica cómo un frenesí concreto puede ser olvidado y surgir otro distinto, lo cual constituye un motivo para la esperanza: "La necesidad siempre creciente de bienestar, la sed de diversión, el gusto desenfrenado por el lujo, todo lo que nos inspira una inquietud tan grande por el porvenir de la humanidad, ya que parece encontrar en ello sólidas satisfacciones, todo ello se nos aparecerá como un balón que furiosamente llenamos de aire y que también se desinflará de un solo golpe. Sabemos que un frenesí llama al frenesí antagónico. Más en particular, la comparación de los hechos actuales con los de otros tiempos nos invita a tomar por transitorios gustos que parecen definitivos" (*ibíd.*, p. 386 [p. 323]). Además, Bergson lamenta que con frecuencia las necesidades artificiales han orientado excesivamente el espíritu de invención: "(…) la ciencia ha dado lo que se le pedía, y aquí no es ella la que ha tomado la iniciativa, sino que es el espíritu de invención, que no siempre se ha ejercido en beneficio de la humanidad. *Ha creado una multitud de nuevas necesidades*, pero no se ha preocupado suficientemente de asegurar a la mayoría o a todos, si fuera posible, la satisfacción de las antiguas. Dicho más simplemente: *sin descuidar lo necesario, ha pensado demasiado en lo superfluo*" (*ibíd.*, p. 389 [pp. 325s], cursivas nuestras). Las consecuencias de esta tendencia, como apunta Bergson, son graves: por ejemplo, las lacras de la desnutrición e incluso de la muerte por hambre, así como la insuficiente ayuda del maquinismo para aliviar el esfuerzo humano en la producción agrícola, sin olvidar la transformación de las relaciones entre patronos y obreros, entre el capital y el trabajo (*ibíd.*, pp. 389-391 [pp. 326s]).

[96] *Ibíd.*, p. 391 (pp. 327s).

[97] *Ibíd.*, p. 394 (p. 330), cursivas nuestras.

prestará servicios proporcionados a su poder, más que si la humanidad, a la que ella ha inclinado más hacia la tierra, llega, gracias a ella, a enderezarse y a mirar al cielo"[98]. He aquí, casi al final del libro, una reiteración de la doble mirada que aparecía en la cuestión lanzada por Bergson –sobre cómo redirigir nuestra atención interior, profunda, al cielo, en alusión al impulso místico- y que venimos comentando. Al respecto, Bergson admite que este método donde interactúan la mecánica y la mística como grandes tendencias no podrá usarse de un modo generalizado en esos momentos, por lo que es preferible elegir el otro.

En efecto, como afirmamos antes, hay una segunda opción, mucho más factible según Bergson. En vez de esperar una difusión general inmediata del impulso místico –a todas luces imposible-, lo ideal es comunicarlo, aunque ya sea debilitado, a unos pocos privilegiados que, congregándose, formarían una sociedad espiritual. Dichas asociaciones se dispersarían y sus miembros –especialmente los más dotados- originarían otras; ese proceso repetido una y otra vez permitiría que se conservara vivo el impulso místico original, en espera de que algún día pudiera ocurrir una transformación espiritual radical mediante un cambio profundo en las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza. Según Bergson, éste es el método adoptado por los grandes místicos, que gastaron su extraordinaria energía, sobre todo en la fundación de conventos u órdenes religiosas[99]. Se sabían *instrumentos en manos de Dios*, deseosos de elevar a la humanidad hasta Dios y de

[98] *Ibíd*., p. 395 (p. 331).

[99] Por citar sólo algunos ejemplos de entre los grandes místicos, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz se embarcaron en la complicada labor de reformar la orden del Carmelo, femenina y masculina respectivamente. En esta faceta de fundadora descolló particularmente santa Teresa. Recordemos que esta hiperactividad –positiva, no patológica- de los grandes místicos es una prueba contundente de la valía de su experiencia espiritual, de la que extraían su fuerza para sus compromisos eclesiales y sociales. En el caso concreto de santa Teresa de Jesús, paradigmático por tantos conceptos, pues fue una contemplativa sin parangón y una mujer incansable en su actividad, se realiza –como ha dicho un teólogo- el paso de una mística *en* la acción a una mística *de* la acción: en concreto, una "mística de la acción apostólica" o un "apostolado místico". Se produce una integración perfecta de esa doble dimensión evangélica de Marta y María (*cf.* Lc 10, 38-42). Esa extraordinaria armonía entre acción y contemplación surge de la docilidad permanente al Espíritu Santo, tanto en la oración como en la acción. Así pues, aunque "en sus comienzos, la Reforma teresiana se fundó en una concepción mística y oculta del servicio eclesial (…), bajo el empuje de los acontecimientos de la época, y sin alejarse nunca de esta orientación de fondo, tuvo que evolucionar hacia objetivos apostólicos específicos, en estrecha relación con las urgentes necesidades de la Iglesia del momento" (François-Régis Wilhélem, *Dios en la acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*, B.A.C., Madrid, 2002, p. XVI de la Introducción). Entresacamos las siguientes ideas de entre las conclusiones de este libro: la fecundidad apostólica depende estrechamente del itinerario hacia la santidad; la antinomia fuerza de Dios / debilidad humana es constitutiva de la vida espiritual en general y de la vida apostólica en particular; el apostolado de la caridad está en el centro de la mística apostólica teresiana, y el mismo apostolado contribuye al desarrollo de la vida mística (*ibíd*., pp. 215-241).

perfeccionar la creación divina, siempre desde una actitud humilde y siendo conscientes de que su labor –tan esforzada y meritoria- era limitada[100].

III. LA MÍSTICA CRISTIANA Y SU VALOR FILOSÓFICO

Llegado a este punto, Bergson constata que los místicos cristianos no surgieron de repente, como si fuera de la nada, sino que eran –diríamos mejor "son", pues sigue habiéndolos- hijos de su tiempo y de su tradición religiosa, aprendida y seguida desde su infancia. Aquí nuestro autor introduce una cuestión que nos parece importante, sobre todo porque dará lugar a una constatación esencial para nuestro estudio: **la mística como origen último de la vivencia religiosa**. La pregunta en cuestión es si las enseñanzas teóricas –"abstractas", escribe Bergson- del cristianismo "no se hallan en el origen del misticismo, y si éste ha hecho alguna vez otra cosa que repasar la letra del dogma para volverla a escribir, esta vez con caracteres de fuego"[101]. Por tanto, el punto de partida de los místicos cristianos ha sido, sin duda, su credo, sus textos sagrados fundamentales (la Biblia), así como los escritos de teología y espiritualidad de diversos autores a lo largo de los siglos, sus prácticas de oración (en las que también hay variedad de formas y estilos), etc. No se trata, obviamente, sólo del dogma, sino de más elementos esenciales, entre los que no podemos olvidar en el ámbito católico la Tradición (que englobaría muchas enseñanzas de los Padres de la Iglesia y las establecidas en los concilios ecuménicos). En este contexto, "el papel de los místicos consistiría, pues, únicamente en darle a la religión, para transmitirle calor, una parte del ardor que les anima a ellos"[102]. Vemos aquí el impulso apostólico, la energía misionera, el fuego del amor expresados en bastantes páginas de su libro, como la anterior, en referencia a los místicos y santos fundadores. Así pues, se puede conocer una religión sólo desde un punto de vista teórico, sin implicarse mediante la

[100] Bergson añade que los esfuerzos de los místicos pasados, presentes y futuros terminan siendo convergentes, pues Dios los unifica (H. Bergson, *Las dos fuentes*, p. 300 [p. 251]).

[101] El planteamiento de esta pregunta quizás un tanto retórica, a la que Bergson responde afirmativamente, nos parece más justificado que la hipótesis inicial que nuestro autor se había hecho unas páginas atrás: la de apartar a un lado el fondo cristiano de los contemplativos cristianos para considerar en ellos la forma sin la materia (*ibíd.*, p. 288). Ya comentamos que eso –aunque fuera sólo en plan hipotético- nos parecía bastante complicado. En cualquier caso, creemos que Bergson ahora hace justicia a la fe cristiana con esta nueva consideración.

[102] *Ibíd.*, p. 301 (p. 251).

adhesión personal; en ese caso, esa religión siempre podrá aportar elementos culturales o de otra índole a quienes la estudien. Ahora bien, en nuestra opinión, está claro que ese tipo de acercamiento a la religión más bien desde fuera no nos muestra igual su sentido y su alcance vital que si uno está comprometido en mayor o menor grado con ella.

Sin embargo, Bergson recalca sobremanera que no sucede igual con la experiencia mística: "*el misticismo no dice nada, absolutamente nada, a quien no haya tenido alguna experiencia de él*"[103]. Dicho en otros términos, nadie que no haya "experimentado" algo, podrá conocer realmente, es decir, en el sentido más sapiencial del término: una sabiduría inspirada por Dios, revelada, no accesible por el mero estudio intelectual. Una vez más, encontramos aquí esa *diferencia notable entre intuición e inteligencia*, estando la vivencia mística vinculada netamente a la primera y el conocimiento doctrinal a la segunda. En realidad, ninguna religión existiría –y menos aún subsistiría- partiendo exclusivamente de la experiencia mística, es decir, gracias a ella[104]. Por otro lado, de una mera doctrina tampoco surgirá una profunda adhesión, ni se producirán muchas conversiones: "De una doctrina que sólo es doctrina, difícilmente surgirá el entusiasmo ardiente, la iluminación, la fe que levanta montañas"[105]. Como ya había expuesto Bergson al hablar de los héroes y de los santos, los ejemplos son los que atraen, convencen y pueden arrastrar a las masas, no simplemente –o no sólo- las reflexiones teológicas o las predicaciones, aunque estén bien formuladas o proclamadas. Por nuestra parte, estimamos que si esto era cierto cuando Bergson lo expresaba, bastante más lo es en la actualidad; en efecto, en nuestros días, en nuestra época atravesada por la postmodernidad, han perdido más vigencia –queremos decir no en sí mismos, sino en la credibilidad o aceptación popular- los grandes relatos y discursos teológicos y filosóficos, por lo que cabe esperar que, por sí solos, no sean demasiado convincentes.

Ahora bien, Bergson prefiere comprender la religión como la *versión enfriada* (una doctrina) *de una incandescencia original*, es decir, del entusiasmo ardiente

[103] *Ibíd.*, cursivas nuestras.

[104] "Así pues, todo el mundo podrá comprender que el misticismo venga, de vez en cuando, a introducirse, original e inefable, en una religión preexistente, formulada en términos propios de la inteligencia, mientras que será difícil hacer admitir la idea de una religión que no existiría sino gracias al misticismo, y del que sería un extracto formulable en términos intelectuales y, por tanto, generalizable" (*Ibíd.*, p. 301 [pp. 251s]).

[105] *Ibíd.*, p. 302 (p. 252). La fe que mueve montañas –Mt 21, 19- era un ejemplo apreciado por Bergson, pues aparece tres veces en *Las dos fuentes*. No resulta tan extraño, dada su gran expresividad, en la línea habitual de las parábolas empleadas por Jesucristo para transmitir su mensaje.

recién citado (una experiencia mística): "Así pues, nos representamos la religión como una cristalización, producida por un sabio enfriamiento, de algo que el misticismo vino a depositar, ardiendo, en el alma de la humanidad"[106]. En principio, esta metáfora nos resulta bastante sugerente, en tanto en cuanto los grandes iniciadores de las religiones fueron personas entusiasmadas que, normalmente ayudados por sus primeros seguidores, procuraron extender esa nueva vivencia espiritual por todas partes. Ese entusiasmo prevalecería en las primeras generaciones; ahora bien, aunque pudiese continuar –e incluso debiera, por supuesto- en las siguientes, el proceso normal llevaría a establecer un cuerpo doctrinal con los artículos de fe y de moral –entre otros elementos- que los miembros de esa confesión religiosa tendrían que conocer, aceptar y poner en práctica. No cabe duda de que éste fue también el itinerario seguido por la primitiva Iglesia después de la predicación de Jesús de Nazareth, de Cristo (que, como bien afirmaba Bergson, sería el "Supermístico", *le Surmystique*)[107]. Por tanto, hablamos de una vivencia religiosa que se va estableciendo, fijando de alguna manera unas estructuras que, entre otras virtudes, garanticen sus valores genuinos, sus carismas y la misma transmisión de dicha fe. No habría que extrañarse, pues, de que en el curso de esta evolución histórica apareciese lo que Max Weber llamaba "rutinización del carisma", refiriéndose al proceso de racionalización y legalización del carisma, de convertirlo en una tradición con voluntad de perpetuarse después de la desaparición del líder que lo encarnaba.

---

[106] *Ibíd.* Encontramos la misma idea, expresada en términos similares, en una conversación mantenida por Bergson con Jacques Chevalier el 28 de septiembre de 1934. Bergson dice a su amigo: "Apruebo enteramente y hago mío todo lo que usted dijo de la necesidad de la religión estática. La fórmula, en efecto, mantiene y reaviva la llama que el discípulo encuentra intacta, a la cual posiblemente dará más luz; pero deberá siempre lo esencial, incluso si le sobrepasa, al maestro que la encendió" (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, p. 279). La "fórmula" equivale aquí a una doctrina, y el maestro que enciende la llama sería el místico iniciador de una religión.

[107] Así consta, entre otras fuentes, en el texto de la conversación mantenida en julio de 1932 entre H. Bergson y el canónigo parisino Étienne Magnin, publicado inicialmente –tras haber sido revisado por Bergson- en *La Vie Catholique* del 7 de enero de 1933, pp. 1-2. Esta interesante conversación fue recogida mucho más tarde por Émile Poulat como un anexo en su *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Éditions du Centurion, Paris, 1984, pp. 315-321. Por último, ha aparecido también incluida como anexo en Émile Poulat, *L'Université devant la Mystique. Expérience du Dieu sans mode, transcendance du Dieu d'amour*, Éditions Salvator, Paris, 1999, pp. 269-280 (la expresión aludida aparece en la p. 276: "Jésus est bien, en effet, le Surmystique, et je trouve belles les pages que vous venez de me lire sur l'union vitale des mystiques avec lui"). En concreto, Bergson respondía en esos términos a una pregunta del P. Magnin sobre si es posible una cierta participación de todos en la vida mística, aclarando que él no negaba dicha posibilidad e incluso que encontraba mucha filosofía en el dogma católico de la comunión de los santos.

Por tanto, Bergson reconoce que "a través de la religión, todos pueden obtener una pequeña parte de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados"[108]. Ahora bien, la humanidad no suele partir de cero en la dimensión religiosa, es decir, no comprende bien lo novedoso si no aparece de algún modo como continuación de lo antiguo. En el caso concreto del cristianismo, es bien sabido que se enriqueció con diversos elementos culturales de la antigüedad, en especial con las aportaciones de gran parte de la filosofía griega[109]. La llegada del cristianismo, que es y se presentaba como una religión, supuso entrar en un nuevo paradigma cultural. Frente a la filosofía greco-romana se manifiesta una clara dialéctica de la continuidad y de la ruptura[110]. Recordemos algunos datos relevantes en la historia de este nuevo universo mental surgido con la fe cristiana. Así, los Padres griegos y, sobre todo, los Padres latinos recibieron una enorme influencia del platonismo medio y del neoplatonismo. Algunos autores –san Justino, Clemente de Alejandría y otros- buscaron incluso supuestas relaciones de identidad o al menos de dependencia, es decir, ciertas similitudes entre la filosofía platónica y la sabiduría mosaica (pues se atribuía la autoría del Pentateuco a Moisés). La teología elaborada por san Agustín fue determinante en cuanto a la recepción del neoplatonismo, pues influyó sobremanera en los siglos posteriores. De hecho, los conceptos filosóficos platónicos, neoplatónicos –pensemos simplemente en la importancia del Logos- y, en menor medida, aristotélicos suministraron buen parte del armazón intelectual propio de los dogmas establecidos por los primeros concilios ecuménicos de la Iglesia. Además, la concepción moral cristiana se vio también bastante influida por el estoicismo. Todas estas herencias recibidas determinaron con bastante fuerza la mentalidad cristiana durante siglos, ya fuera con unos resultados positivos o con otros que más tarde se revelaron como más bien negativos (por ejemplo, el menosprecio del cuerpo frente al alma).

[108] H. Bergson, *Las dos fuentes*, p. 302 (p. 252).

[109] El cristianismo "está cargado de filosofía griega y ha conservado bastantes ritos, ceremonias e incluso creencias de la religión que llamamos estática o natural. Tal cosa constituía su interés, porque su adopción parcial del neoplatonismo aristotélico le permitía incorporarse el pensamiento filosófico, y los préstamos recibidos de las antiguas religiones debían ayudar a una religión nueva, con una dirección opuesta, y que apenas tenía algo en común con las de antaño, a convertirse en una religión popular" (*ibíd.*).

[110] Como afirma José Antonio Merino, hay continuidad en el lenguaje, en los conceptos y en la lógica, pero al mismo tiempo existe una ruptura en el contenido, en los principios y en las consecuencias cosmológicas, antropológicas y éticas. Se produjo una profunda transformación en el pensamiento, en la interpretación y en la vida por diversos motivos (por ejemplo, se pasó de un cosmocentrismo a un teocentrismo, donde la clave está en la relación entre el hombre y Dios) (José Antonio Merino, *Historia de la filosofía medieval*, B.A.C., Madrid, 2011 [reimpr. de la 1ª ed.], pp. 5s).

Ahora bien, más allá de las anteriores consideraciones que acaba de realizar, Bergson cree que "la esencia de la nueva religión [la cristiana] iba a ser la *difusión del misticismo*"[111]. La religión es una *divulgación* más o menos elevada, respetuosa de las formas de la verdad científica y que las personas con una cultura básica pueden representarse a grandes rasgos, hasta tanto llegue el momento de una mayor profundización. Bergson resume esta idea en una fórmula, que, como tal, puede ser un tanto simplista: "La religión es al misticismo lo que la divulgación a la ciencia"[112]. El **misticismo** juega un gran papel de **intensificador de la fe religiosa**; así, el ideal máximo de los grandes místicos sería no sólo dar ejemplo de que es posible un cambio radical personal o grupal, sino universal, para que hubiera una *humanidad divina*[113]. Comprobamos aquí la *estrecha vinculación entre amor y conocimiento*. Así, Feneuil recoge aquí una idea de Bergson, pero procedente de Pascal: no se ama a Dios porque se le conoce, sino que no se le conoce –no se le podría conocer- más que amándolo[114]. Por tanto, la palabra clave para comprender el conocimiento de Dios por parte humana es la *deificación*, a la que Bergson se referiría algunas páginas después[115].

Con motivo de estas reflexiones al hilo de las ideas bergsonianas, es necesario retomar la cuestión antes aludida: *¿es la mística el origen de la religión?*, *¿se puede hablar de un elemento místico en la religión, en todas ellas?* Antes del intento de Bergson de dar una respuesta a este tema crucial, el barón Friedrich von Hügel dedicó una obra importante al estudio de dicho elemento místico en sus aspectos generales y

[111] H. Bergson, *Las dos fuentes*, p. 302 (pp. 252s), cursivas nuestras.

[112] *Ibíd.*, p. 303 (p. 253). En este punto nos resulta muy interesante y matizado el comentario de Anthony Feneuil en su valioso estudio sobre mística y filosofía en Bergson: el auténtico conocimiento de Dios es místico; los dogmas teológicos serían sólo medios de impulsar a los hombres por el camino de la experiencia mística, pero en sí mismos no aportarían conocimiento. Feneuil reconoce en este análisis bergsoniano la impronta del modernismo de Édouard Le Roy: "(…), les dogmes sont pour Bergson comme une vulgarisation du mysticisme. Il faut donc d'abord les comprendre –et comprendre aussi le dogme de la personnalité de Dieu- comme indications pratiques pour aimer Dieu" (Anthony Feneuil, *Bergson. Mystique et philosophie*, P.U.F., Paris, 2011, p. 141). Ahora bien, lo anterior no impide toda posibilidad humana de *conocer* a Dios, y los dogmas son quizás susceptibles de una segunda lectura, pues permitiendo acceder al amor de Dios, ofrecen también su conocimiento por participación (en el Ser divino).

[113] H. Bergson, *op. cit.*, p. 303 (p. 253).

[114] "C'est non seulement l'amour de Dieu qui rend possible la connaissance, puisque c'est par amour que Dieu crée l'homme capable de connaître Dieu, mais cette connaissance elle-même n'est jamais autre chose qu'une participation de l'homme à l'amour, comme réponse à l'appel de Dieu" (A. Feneuil, *op. cit.*, pp. 140s).

[115] "Ante todo, hay que señalar el acuerdo de los místicos entre sí. El hecho es sorprendente en los místicos cristianos. Para llegar a la *deificación* definitiva, pasan por una serie de estados, estados que pueden variar de un místico a otro, pero que se parecen mucho entre sí" (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 312s [p. 261], cursiva nuestra).

sus relaciones con la religión y con otros aspectos de la vida humana (el arte, la moral, la filosofía)[116]. Según este autor hay tres elementos en tensión permanente y, a la vez, integrantes de la esencia de la religión: la especulación racional o elemento doctrinal, la institución comunitaria y social, y el impulso místico. Nos interesa ahora este último, que consiste en un "sentimiento" o un sentido complementario que actúa en grados muy diversos en cualquier alma abierta y le hace presentir, desear, llamar e incluso "tocar" de diversas formas –mediante los bienes finitos y en sí mismo- el Infinito que sostiene esos bienes por dentro, los penetra y los desborda. Así pues, la experiencia mística esencial, según von Hügel, consiste en dicho "sentimiento". De aquí concluye que la mística es siempre religiosa y que la religión es siempre mística; además, habría una continuidad de la vivencia mística en las religiones y en el cristianismo (aunque no queda claro si esto implica que el elemento místico en sus grados inferiores se encuentra en toda experiencia religiosa, o si es la experiencia mística completa la que aparece en todas las religiones)[117].

A partir del estudio de F. von Hügel y de otras aproximaciones psicológicas y filosóficas podemos comprobar, por tanto, el *estrecho vínculo entre religión y mística*. Ahora bien, en el siglo XX hay algunos grandes estudiosos de la fenomenología religiosa que han invertido los términos habituales o tradicionales de esa relación, que se formulaba así: la mística sería un derivado de la religión como su desarrollo más elevado. Entre ellos destacó William James, autor de *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), donde analiza ampliamente el misticismo y declara –dándolo por supuesto y sin justificarlo como tal- que "puede afirmarse que la religión personal tiene la *raíz* y el *centro* en los estados de conciencia místicos"[118].

---

[116] Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, J. M. Dent, London, 1908, 2 vols.

[117] J. Martín Velasco admite que von Hügel tenía razón en que toda religión contiene un misticismo inicial que puede encontrarse incluso en experiencias previas a la religión y contiguas con ella; pero sigue preguntándose si toda religión contiene la mística en sentido pleno y perfecto. Concluye afirmando que permanecen abiertos problemas importantes sobre la "ubicación" de la mística en el seno de la religión, pero que el citado libro de von Hügel ha inaugurado un camino para resituar la mística en el conjunto del fenómeno religioso (J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, *op. cit.*, pp. 30s).

[118] W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, *op. cit.*, p. 507. En las dos conferencias sobre el misticismo que fueron incluidas en este libro, W. James añadía que el tema exclusivo de estudio en las mismas era la experiencia personal, de modo que "tales estados de conciencia deben formar el capítulo vital a partir del que los otros restantes obtengan su luz". Reconocía ignorar si su tratamiento de los estados místicos arrojaría luz u oscuridad, "ya que *mi propio temperamento me excluye de disfrutarlos completamente* y al observar tan externamente el fenómeno seré tan objetivo y receptivo como pueda, pero creo que *como mínimo conseguiré convenceros de la realidad de los estados en cuestión y de la primordial importancia de su función*"

Nos detenemos un poco en su reflexión, sobre todo porque Bergson la había apreciado de un modo especial y porque cita varias veces al que había sido uno de sus grandes amigos. James y Bergson se influyeron mutuamente –más bien el segundo sobre el primero- y sus pensamientos habían coincidido en bastantes puntos (así, Bergson hablaba incluso casi de una "armonía preestablecida" entre la '*stream of though*' de James y su '*durée*'); pero también –como señaló Floris Delattre en un pequeño estudio publicado antes de *Las dos fuentes*- se aprecian varias y notables diferencias entre ambos[119].

Según W. James, la gran aportación mística es la superación de todas las barreras usuales entre el individuo y el Absoluto, extremo que se realiza en las diversas manifestaciones místicas. Esta unanimidad le parece muy significativa a James[120]. Como veremos, Bergson hablaría, en una línea similar, de esas grandes coincidencias entre las distintas experiencias místicas y propondría las "líneas de hechos" como parte de su argumento a favor de la validez filosófica del misticismo. Por su parte, James había llegado a la conclusión de que, en su conjunto, la conciencia mística es panteísta y optimista o, al menos, no pesimista; en su opinión,

(*ibíd.*, cursivas nuestras). Puede notarse que, aunque James no era un místico ni se tenía por tal, estaba totalmente convencido de la existencia de esos estados y, además, deseaba incluso propagarlos en lo posible para que, al menos, fueran aceptados por la opinión pública (donde con frecuencia carecían de ese eco, entre otros motivos, como James apuntaba –y Bergson también lo hacía- por ser descalificados desde los puntos de vista psicológico o filosófico).

[119] Floris Delattre, *William James bergsonien*, P.U.F., Paris, 192? (no consta el año exacto en el libro, aunque en el catálogo de la página web de la Biblioteca Nacional de Francia, cuyo ejemplar usamos, figura una horquilla entre 1920 y 1927). Entre los puntos divergentes destacamos la noción del sentimiento religioso. Así, para James, en las experiencias personales sinceras –incluidas las anormales o mórbidas-, a las que se añade con frecuencia un germen de espiritualidad mística, aparece una necesidad de Dios tan emotiva, que sería una razón casi suficiente para que Él existiera. En cambio, la postura de Bergson es otra: "Bien qu'il soit comme James un pluraliste, et qu'il considère Dieu comme l'un des multiples éléments de la réalité, Bergson, en revanche, n'a rien d'un théologien puritain. Et la divinité, pour lui, au lieu de s'identifier avec la volonté ou le devoir moral, serait plutôt la source profonde, inépuisablement jaillissante, d'où s'élance le courant même de la vie" (*ibíd.*, p. 27). Por nuestra parte, reiteramos la precisión de que dicha opinión de Delattre es anterior a la publicación de *Las dos fuentes* y, por tanto, no recoge el punto final de la reflexión filosófica bergsoniana.

[120] "En los estados místicos nos hacemos uno con el Absoluto y nos damos cuenta de nuestra unidad; y ésta es la tradición mística triunfante y eterna, que apenas se altera por las diferencias de clima y de credo. En el hinduismo, en el neoplatonismo, en el sufismo, en el misticismo cristiano encontramos la misma nota recurrente, de manera que sobre las manifestaciones místicas existe una unanimidad eterna que debería hacer pensar y reflexionar, y que ocasiona que los místicos clásicos no tengan, tal como se ha dicho, una fecha de nacimiento ni una tierra natal. *Hablando perpetuamente de la unidad del hombre con Dios, su discurso antecede a cualquier lenguaje y no envejece*" (W. James, *op. cit.*, p. 561, cursivas nuestras).

es antinaturalista y armoniza mejor con el renacimiento espiritual y con los llamados estados mentales de otros mundos[121].

Además, James procuró responder a la cuestión capital de si la conciencia mística constituye un argumento válido de autoridad, es decir, si otorga alguna garantía para la verdad del renacimiento espiritual y para la sobrenaturalidad que estimula. Su respuesta se divide en tres partes, que se pueden resumir en estas ideas: los estados místicos desarrollados son –y tienen derecho a serlo- una autoridad absoluta para el individuo que los experimenta[122]; ahora bien, de esos estados místicos no se deriva ninguna autoridad que implique el deber de aceptar acríticamente sus revelaciones por quienes quedan al margen de los mismos. Por último, los estados místicos niegan la pretensión de exclusividad de la conciencia racional o no mística, basada sólo en el entendimiento y los sentidos; en otras palabras, el proceso de conocimiento sensible y racional es sólo un tipo de conciencia, pero no la única, pues puede haber "otros órdenes de verdad en los que podemos libremente continuar teniendo fe"[123]. Esta apreciación es muy significativa, pues abre la puerta no sólo al *derecho*, sino incluso a la *necesidad de creer*: "Si el

[121] Como se apunta en la anterior cita de Floris Delattre, William James defendía una especie de universo pluralista, de pluralidad de mundos. También tendía al panteísmo, aspecto polémico en el que Bergson –que, a su vez, había sido acusado de panteísta y había procurado defenderse de esa atribución, según él, indebida, desde la época de *L'Évolution créatrice*- no coincidía con él (todavía menos el Bergson posterior de *Les Deux sources*).

[122] W. James asegura que "el místico es *invulnerable* y ha de dejársele, nos guste o no, en el disfrute tranquilo de su credo. La fe, dice Tolstoi, es aquello que da vida a los hombres, y los estados de fe y el estado místico son términos prácticamente intercambiables" (W. James, *op. cit.*, p. 567, cursiva del autor). Ahora bien, en nuestra opinión, si llevamos esta afirmación al extremo y sin matización o prevención alguna frente a posibles pseudomisticismos, podríamos caer en un cierto irracionalismo, en un cierto pragmatismo irracionalista. Es bien sabida la tendencia de James a unir lo verdadero y lo útil, típica de su pragmatismo, aspecto en el que Bergson también pudo discrepar. Sin embargo, es cierto también que James diferenciaba entre el misticismo religioso y las "ideas místicas" relacionadas con estados mentales débiles o alucinados (*ibíd.*, p. 570); defendía con fuerza que "desde el punto de vista de su mecanismo psicológico, el misticismo clásico y estos misticismos inferiores surgen del mismo nivel mental, de esa inmensa región subliminal o transmarginal cuya existencia comienza a ser admitida por la ciencia, pero de la que realmente se conoce bien poco" (*ibíd.*), por lo que el valor de cualquier estado mental "ha de ser determinado por métodos empíricos, siempre que nosotros mismos no seamos místicos" (*ibíd.*, p. 571).

[123] *Ibíd.*, pp. 565s. En efecto, aunque los estados místicos no ejercen autoridad especial sólo por serlo, "los que son superiores apuntan hacia direcciones a las que tienden los sentimientos religiosos, incluso en hombres no místicos. Hablan de la supremacía del ideal, de inmensidad, de unión, de salvación y de reposo. Nos ofrecen *hipótesis*, hipótesis que voluntariamente ignoramos pero que, en calidad de pensadores, posiblemente no podemos subvertir. El supernaturalismo y el optimismo a que pueden inducirnos, interpretados de una u otra forma, pueden ser, después de todo, percepciones más verdaderas del significado de esta vida" (*ibíd.*, p. 573, cursiva del autor).

supernaturalismo y la unión interior con la divinidad son verdaderos creo, entonces, que hemos de admitir no tanto la posibilidad como la necesidad de creer"[124].

Al respecto de esto último, recordamos un ensayo de William James titulado "La voluntad de creer", con el que respondía a otro del filósofo y matemático William K. Clifford (1845-1879), "La ética de la creencia"[125]. Este último defendía que creer algo basándose en una evidencia insuficiente siempre era malo, en cualquier lugar y para todo el mundo. Por el contrario, W. James advertía que una regla de pensamiento que impidiese conocer ciertas clases de verdad si ellas existieran realmente, sería una regla irracional. Así, James argumentaba a favor de la *legitimidad de la fe voluntariamente aceptada*: habiendo experimentado en sí mismo el conflicto pascaliano entre las razones del corazón y las del intelecto, escogió las primeras, aunque también procuró encontrar bases intelectuales para sus decisiones. En definitiva, James apostaba por la fe y defendía el derecho a creer libremente, pues estaba convencido de que *aceptar la hipótesis religiosa siempre "beneficia", incluso si resulta ser falsa*. Según él, como mínimo, el creyente tendría siempre un estado de ánimo más vigoroso que el agnóstico. Ahora bien, nos parece evidente el peligro que puede causar esta brecha entre las hipótesis científicas y la religiosa[126].

Por otro lado, además de W. James y del mismo H. Bergson, ha habido otros autores que han aportado soluciones parecidas respecto a la mística como origen de la religión. Se trata de las explicaciones "románticas" y modernistas de la religión que ponen su centro en el sentimiento y el aprecio por el infinito y tienden a infravalorar los demás elementos del sistema religioso "como proyecciones, expresiones o cristalizaciones de ese pretendido contacto directo con Dios que constituiría el núcleo místico de todas las religiones"[127]. Destacaron, en las primeras décadas del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher y, ya en el siglo XX, Alfred Loisy, que nos resulta especialmente interesante porque mantuvo una polémica con Bergson a raíz de la aparición de *Las dos fuentes*, publicando una obra donde cuestionaba el título mismo

[124] *Ibíd*., p. 574.

[125] Ambos ensayos han sido recogidos en William K. Clifford – William James, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid, 2003.

[126] En efecto, como bien señala Luis M. Valdés en una nota, si aceptamos la opinión de James, resultaría que sólo la hipótesis religiosa, aunque fuera falsa, proporcionaría tan asombroso beneficio. Además, resulta obvio que ningún científico aceptaría de buen grado que le pudiera ir mejor con la hipótesis falsa que con la verdadera (*ibíd*., p. 79, n. 45).

[127] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, *op. cit*., p. 32.

del libro bergsoniano[128], además de que ya había escrito sobre la mística como origen de la religión desde hacía algunos años. Así, por ejemplo, en la lección del 1º de diciembre de 1923, sobre *Le mysticisme*, posteriormente publicada en *La Religion*, Loisy decía que el misticismo es el sentimiento intuitivo de un más allá presente, de un infinito donde se absorbe por un momento la conciencia del yo, para reencontrarse de nuevo agrandado, afianzado y mejor[129]. Frente a la teoría bergsoniana del misticismo como una esencia rara y tardía en la punta del impulso vital, testimoniada por algunos privilegiados (los místicos), Loisy veía un fenómeno coextensivo al sentimiento religioso, habiendo aparecido ambos con el hombre, y enriqueciéndose a medida que el ser humano se eleva y se humaniza[130]. Según Jean Guitton, se puede caracterizar el misticismo bergsoniano como "aristocrático", inspirado en la concepción judía del pueblo elegido, pues Bergson cree que la humanidad será salvada por un "pequeño resto", esto es, por los santos y los místicos, que son la avanzadilla que nos precede. Loisy rechazaba este elitismo, de acuerdo con Henri Bremond, pensando que la humanidad en su conjunto sería mística[131]. Por su parte, el mismo Bergson le confesó en una ocasión a Guitton que él no encontraba en Loisy un sentido místico, es decir, la esencia de la religión verdadera: el misticismo; creía que Loisy había desarrollado su pensamiento bajo el cientifismo y le faltaba "corazón".

[128] En concreto, se trata de Alfred Loisy, *Y-a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, Émile Nourry Éditeur, Paris, 1933 (la 2ª ed., rev. y aum., en 1934). En las conclusiones de la 2ª ed. leemos lo siguiente: "Le dernier mot de la religion, qui en est aussi le premier, est *respect*; le premier et le dernier mot de la morale est *devoir*, la perfection de l'une et de l'autre, comme l'a très bien vu M. Bergson, se trouvant être dans *l'amour*, (…) / *L'unique source de la religion et de la morale qui soit appréhendée directement*, réellement, par l'historien philosophe, *est l'impression produite sur l'homme par l'univers ambiant et par l'homme lui-même*, (…). Cette impression résulte, à ce qu'il semble, d'une *intuition spontanée, sommaire, assez confuse, d'une certaine force ou de forces mal définies qui seraient dans l'univers et dans l'humanité*, et qu'il y aurait lieu de ménager, de se concilier (…). En définitive, ce sont des individus mieux doués, plus perspicaces et plus influents que les autres, qui ont recommandé d'abord les attitudes et les obligations, et qui ensuite ont veillé au maintien de la tradition qui s'est établie pour les prescrire. Au fond, *vague intuition de l'esprit dans le monde et dans l'homme*, imaginairement plutôt qu'intellectuellement définie, consolidée dans sa définition par l'habitude sociale; en tant que produisant le respect, elle est source de la religion; en tant que déterminant telle conduite comme obligatoire au sein de la société et à l'égard de ses membres, elle est source de la morale" (*ibíd.*, pp. 190-192, cursivas nuestras).

[129] Añadía seguidamente: "c'est, au plus haut sommet du mysticisme chrétien, comme dans le nirvana bouddhique, autant dire la désaffection de l'animalité dans l'homme, du sensualisme égoïste et intéressé, au profit de l'humanité, de l'esprit désintéressé et dévoué" (citado en Émile Poulat, *Critique et mystique*, *op. cit.*, p. 37). Por su parte, É. Poulat afirma que Loisy sentía una gran atracción por las cuestiones religiosas, pero no como un historiador de las religiones, sino gracias a que en su ser más profundo había un "misticismo moral" que unificaba el conjunto de sus preocupaciones y que lo llevaba –según las circunstancias- a insistir ya en la irreductibilidad de la religión, ya en la insuficiencia radical de sus formas actuales (*ibíd.*, p. 157).

[130] Émile Poulat, *L'Université devant la Mystique*, *op. cit.*, p. 61.

[131] É. Poulat, *Critique et mystique*, *op. cit.*, p. 132.

En el fondo, según Bergson, se le escapaba todo el lado religioso de la religión[132] y su religiosidad era vaga (pues Loisy se había encaminado poco a poco hacia una especie de religión de la humanidad, según Guitton)[133]. En suma, como explicaba Guitton, Loisy y Bergson siguieron caminos inversos entre sí[134].

Retornando al itinerario seguido por Bergson en su libro, ha quedado muy claro que *misticismo y cristianismo se condicionan el uno al otro, indefinidamente*. Pero es preciso que haya habido un comienzo, que es Cristo. Desde su punto de vista, "y desde donde aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que Cristo se llame o no hombre y ni siquiera que se llame Cristo. Quienes han llegado a negar la existencia de Jesús, no impedirán que el Sermón de la montaña figure en el Evangelio, junto con otras palabras divinas"[135]. Bergson evita plantearse cuestiones de índole cristológica –el problema específico de Cristo y de su naturaleza-, pues lo que le importa es la relación de los hombres con Dios por la intensificación de la intuición. Bergson zanja esta hipotética polémica en estos términos: "si los grandes místicos son como los hemos descrito, entonces resultan ser *imitadores y continuadores originales, aunque incompletos*, de lo que fue de una manera completa el *Cristo de los Evangelios*"[136].

Nos consta que Bergson, con su modestia filosófica y su prudencia temerosa ante la teología, no quiso especular sobre el misterio de la Encarnación y otros importantes dogmas o verdades del cristianismo. En realidad, él no cuestionaba de ningún modo la existencia de Jesucristo, a pesar de esa concesión hecha a Couchoud.

---

[132] J. Guitton, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 174s y 180s. Por otro lado, en un diálogo mantenido con J. Chevalier en abril de 1933, Bergson se refería muy positivamente al P. Pouget (cuyo encuentro con Bergson fue muy significativo en la mayor comprensión y acercamiento al catolicismo de éste), poniéndolo como ejemplo de espíritu grande, abierto, generoso y apostólico; sin embargo, echaba en falta el "sentido de lo divino" en Loisy (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, pp. 252s).

[133] J. Guitton, *op. cit.*, p. 193.

[134] *Ibíd.*, pp. 172s. En efecto, Loisy, que era sacerdote católico y eminente teólogo y exegeta, se fue separando poco a poco de la Iglesia y de la fe cristiana en algunos puntos centrales, por lo que fue excomulgado, e iba tendiendo también hacia una especie de positivismo. En cambio, el segundo, que era judío, abandonó y criticó con fuerza el positivismo y se fue acercando cada vez a Cristo y al catolicismo –no llegó a bautizarse, pero pidió y obtuvo las oraciones de la Iglesia tras su muerte- y valorando su teología y a sus místicos más notables.

[135] H. Bergson, *op. cit.*, p. 304 (p. 254). Sabemos por Jean Guitton que Bergson pensaba en Paul-Louis Couchoud (1879-1959) como el autor de un libro donde negaba la existencia histórica de Jesucristo. Bergson se sentía más cercano a Couchoud que a Loisy porque le parecía que el primero ensalzaba el cristianismo y su capacidad transformadora de las almas. Sin detenernos en más consideraciones, dicha postura negacionista es absurda: no se sostiene de ningún modo desde el punto de vista histórico por multitud de argumentos y testimonios de todo tipo –literarios, históricos, etc.-, aparte de los estrictamente teológicos.

[136] *Ibíd.*, cursivas nuestras.

En un principio, dudaba un tanto sobre la divinidad de Cristo, pero no le era difícil admitir una "humanidad divina", de modo que considera a Cristo como el origen de esa gran corriente de misticismo cualitativamente diferente a cualquier otro. Ahora bien, respecto a este artículo y otros del Credo, es preciso resaltar que terminó aceptándolos más o menos claramente a partir de diversos diálogos posteriores a la publicación de *Las dos fuentes*, mantenidos con J. Chevalier, el P. Pouget[137], el P. Sertillanges, el P. Magnin, el P. Romeyer y otros amigos católicos (los testimonios de Chevalier nos parecen particularmente valiosos en este aspecto, pero resulta imposible referirnos aquí a los mismos con detalle). En ese acercamiento progresivo a la fe católica, Bergson termina reconociendo personalmente a Jesucristo como el Dios-Hombre. Pero, como reconoce Xavier Tilliette, Bergson se abstuvo de dogmatizar, es decir, no había querido poner por escrito en *Las dos fuentes* nada de lo que no estuviera lo suficientemente seguro desde el punto de vista filosófico: "fiel a su método enteramente experimental y discreto, dispuesto a aceptar lo que los unos han esperado y los otros han creído. Lo demás constituye su secreto, y no hay que pedirle que lo profane"[138].

El *Sermón de la Montaña* –que ocupa los capítulos quinto, sexto y séptimo del Evangelio de san Mateo, empezando por las Bienaventuranzas- es la joya de esas "divinas palabras" que impulsan a volver, desde la maravilla de los Evangelios, al puro milagro de su fuente. Así, diversos testimonios –J. Chevalier y el P. Sertillanges- nos muestran que el Sermón de la Montaña constituía para Bergson un documento inaudito, inimaginable, una novedad radical, por lo que en él ya estaba dicho todo. Bergson sentía que el Evangelio era su verdadera "patria espiritual"[139]. De hecho, le confesó a Sertillanges que, como filósofo no podía ir más lejos que afirmar que Cristo

[137] El relato detallado del célebre encuentro entre el P. Pouget, un biblista reconocido ya anciano y muy enfermo, y Bergson aparece en el libro de Jacques Chevalier, *Bergson y el padre Pouget*, además de en las *Conversaciones con Bergson*, pp. 242-250.

[138] Xavier Tilliette, *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994, p. 220. En relación con esta afirmación de Tilliette, encontramos una explicación clara de Bergson sobre el sentido de su método en *Las dos fuentes* en un diálogo mantenido con J. Chevalier y el jesuita P. Romeyer. Bergson defendía el derecho y la necesidad del filósofo a reivindicar la legítima independencia de la filosofía –aspecto reconocido por la Iglesia, como le contestó Chevalier- y declaraba que "en mi último libro, he tratado de restablecer el equilibrio entre la ciencia y la metafísica, entre la inteligencia y la intuición" (J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, *op. cit.*, p. 279). Aun manteniendo esa distinción metodológica entre el ámbito filosófico y el terreno teológico, Bergson confiaba incluso en que su obra podía "llevar a la fe a almas que de otro modo no serían movidas por los razonamientos y los argumentos de los creyentes" (*ibíd.*, p. 280). Chevalier concluía dicha conversación señalando que así podía enseñar a los católicos a rogar mejor a Dios, lo cual impresionó a Bergson.

[139] Antonin-Dalmace Sertillanges, *Avec Henri Bergson*, *op. cit.*, p. 24.

tiene un origen sobrehumano, por lo que no negaba la llamada unión personal con Cristo, aunque no se pudiera experimentar como tal; pero como hombre, se adhería finalmente al catolicismo[140]. El vínculo entre Cristo y la Iglesia no está definido en los escritos bergsonianos; sólo aparece como un hecho histórico, pero no como resultante, religiosamente, de una naturaleza de las cosas. Ahora bien, Sertillanges declaraba con alegría que Bergson le había anunciado su intención de precisar mejor algunos puntos relacionados con la Iglesia, la tradición y temas similares de la teología católica en un añadido a la siguiente edición de *Las dos fuentes*; pero su muerte le impidió alcanzar este buen propósito[141].

Siguiendo el itinerario marcado por Bergson en su libro, introduce una breve reflexión sobre el papel de los **profetas de Israel** en relación al Cristo de los Evangelios. Éste es el continuador de dichos profetas. El cristianismo ha sido una transformación profunda del judaísmo, al que nuestro autor considera "una religión que poseía aún un *carácter esencialmente nacional*"[142] hasta que "fue sustituida por una religión susceptible de convertirse en universal"[143]. Bergson contrapone así un Dios esencialmente justo y todopoderoso, "pero cuyo poder se ejercía a favor de su pueblo y cuya justicia concernía ante todo a sus súbditos", a "un Dios de amor, que amaba a la humanidad toda"[144]. Por ese motivo *Bergson vacila en clasificar a los profetas judíos entre los místicos de la antigüedad*. En efecto, achaca al judaísmo que Yahvé era un juez demasiado severo y que entre Él y su pueblo, Israel, "no existía la suficiente *intimidad* como para que el judaísmo fuera el misticismo que hemos definido"[145]. Sin embargo, queriendo contrapesar esa opinión bastante poco

[140] "Ce que vous appellez *la grâce*, ou quelque lien de ce genre, pourrait suffire. La révélation « qui a une date » n'est pas du ressort de la philosophie; l'Église non plus avec sa dogmatique interprétative du Christ et de son Évangile" (Antonin-Dalmace Sertillanges, *Lumière et périls du bergsonisme*, Flammarion, Paris, 1943, pp. 44s). Por tanto, según Bergson, la revelación divina ni la Iglesia eran temas de incumbencia filosófica. Sin embargo, Bergson sí se empeñaría en que la filosofía puede validar de algún modo la experiencia mística.

[141] *Ibíd.*, pp. 53s.

[142] Así lo recuerda Isaak Benrubi (un filósofo de origen judío) en su libro sobre Bergson: Isaak Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel / Paris, 1942. En la p. 131 leemos que "c'est seulement dans le christianisme qu'on peut parler d'un amour de l'ennemi et d'une religion de la souffrance. Dans le judaïsme, même chez les prophètes, la morale est nationale, en tout cas pas aussi universelle que dans le christianisme. Je suis arrivé à cette conviction par l'étude des mystiques chrétiens". Dicho recuerdo de Benrubi aparece citado el 25 de marzo de 1937, por lo que cabe pensar que Bergson seguía manteniendo la misma posición sobre los profetas judíos expuesta en *Las dos fuentes*.

[143] H. Bergson, *op. cit.*, p. 304 (p. 254), cursivas nuestras.

[144] *Ibíd.*

[145] *Ibíd.*, p. 305 (p. 254), cursiva nuestra. En cuanto a la intimidad entre Israel y Dios, basta una somera lectura de Amós, Oseas, Jeremías, Isaías y los Salmos para descubrirla muy fácilmente.

favorecedora del judaísmo con respecto al cristianismo[146], Bergson reconocía que ninguna corriente de pensamiento o sentimiento había contribuido tanto como el profetismo judío a promover el misticismo completo (el cristiano). En resumidas cuentas, lejos de caer en un misticismo puramente contemplativo y poco o nada activo, en los profetas judíos hubo un importante impulso hacia la acción: "poseyeron la *pasión por la justicia* y la reclamaron en nombre del Dios de Israel"[147]. Por eso, en definitiva, **el cristianismo debe en buena parte a los profetas judíos un misticismo activo y transformador del mundo**.

Habiendo reafirmado la identidad y las características del misticismo cristiano, Bergson está convencido de que debe aportar el medio de abordar de alguna manera, *experimentalmente*, el **problema de la existencia y la naturaleza de Dios**[148]. Podemos ver que nuestro autor se atreve a enfrentarse a una cuestión complicada, en especial porque especifica que desea hacerlo desde la experiencia. El tema de Dios apenas había aparecido en *L'Évolution créatrice*, sólo una vez, y formando parte de una imagen. Por tanto, su tratamiento no había sido sustantivo. Pero ahora Bergson intenta abordarlo desde la experiencia en clave filosófica. Ahora bien, precisa que, en su opinión, el Dios que la mayoría de los filósofos ha pensado no coincide con el Dios de los creyentes[149]. En efecto, cualquier religión –estática o dinámica- considera a Dios como un Ser que se relaciona con las personas humanas. Sin embargo, el Dios diseñado por Aristóteles, "adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de sus sucesores", no se caracteriza precisamente por su capacidad relacional, ni por revelar nada, ni por desear salvar a nadie, al contrario de lo que predican la inmensa

---

Podríamos decir que san Juan de la Cruz, lector de los profetas hebreos y de los Salmos, no hubiese suscrito de ningún modo las afirmaciones de Bergson sobre dichos profetas (Claude Tresmontant, *La crisis modernista*, Herder, Barcelona, 1981, p. 160).

[146] De hecho, cuando Bergson publicó *Las dos fuentes*, los medios judíos se agitaron al constatar el lugar restringido asignado al judaísmo en ese libro, y se indignaron a causa de que Bergson había rehusado el epíteto de "místicos" a los profetas. En general, varios destacados exponentes del judaísmo acusaban a su correligionario de no haber comprendido su propia religión de origen. Así, por ejemplo, le respondían afirmando que en el Dios de los profetas hay una identidad absoluta entre la justicia y el amor. Según ellos, el judaísmo no es una mera forma de religión estática sin ninguna vertiente mística. Además, Jankélévitch precisó en un artículo sobre Bergson y el judaísmo que no era exacto afirmar que el Dios israelita sea el Dios de una única nación privilegiada; en efecto, el profeta Isaías habla a todos los pueblos con el deseo de que se congreguen en Jerusalén para contemplar la gloria divina, y la paz que anuncia es, por tanto, ecuménica (*cf.* Is 66, 18-20) (R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, *op. cit.*, p. 389, n, 1). Por tanto, no cabe duda de que la religión de Israel fue universal por lo menos desde el segundo Isaías (Cl. Tresmontant, *La crisis modernista*, *op. cit.*, *ibíd.*).

[147] H. Bergson, *op. cit.*, p. 305 (p. 255), cursivas nuestras.

[148] *Ibíd.*

[149] "Se trata tan poco del Dios en el que piensa la mayoría de los hombres que, si por milagro y en contra del parecer de los filósofos, un Dios así definido descendiera al campo de la experiencia, nadie lo reconocería" (*ibíd.*, p. 306 [p. 256]).

mayoría de las religiones. El Primer Motor inmóvil es un Pensamiento que se piensa a sí mismo y que sólo actúa en virtud de la atracción de su perfección; pero –añadimos por nuestra parte- ningún creyente se sentiría motivado a creer en un Dios así, ni tampoco a amarlo y seguirlo.

Por otro lado, Bergson se fija en la Idea del Bien propuesta por Platón, la Idea suprema en un mundo suprasensible jerarquizado y, por supuesto, caracterizado por la inmutabilidad de dichas Ideas, que actúan también en virtud de su perfección atrayente. Por eso, según Bergson, el Pensamiento del Pensamiento aristotélico no deja de relacionarse con la Idea de las Ideas. Sin embargo, precisa que Platón no identifica a la Idea del Bien con Dios, pues el Demiurgo del *Timeo* –el que organiza el mundo como una especie de Arquitecto universal- es diferente de la Idea del Bien[150]. En conclusión, el Primer Motor y Pensamiento del Pensamiento aristotélico no se parece en nada a los dioses adorados por los griegos; tampoco se asemeja al Dios bíblico, ya sea del Antiguo o del Nuevo Testamento. Bergson lamenta que la metafísica se haya referido por regla general a un Dios más imaginado por la filosofía –"adornado con tal o cual atributo incompatible con su esencia"[151]- que creído por los fieles. Constata que el reposo ha sido considerado algo anterior y superior al movimiento; por eso se ha valorado tanto la inmutabilidad, que estaría por encima de la mutabilidad: la capacidad de cambio sólo sería una deficiencia. Desde esta óptica, "la duración se convierte así en una degradación del ser y el tiempo en una privación de eternidad"[152]. Partiendo de esta conceptualización de Dios en la estela inaugurada por el Estagirita, "uno se pregunta cómo los modernos tratan de la existencia y la naturaleza de Dios enredándose en problemas insolubles que sólo se plantean cuando se considera a Dios desde el punto de vista aristotélico y *se consiente en llamar con ese nombre a un ser que los hombres jamás han pensado invocar*"[153].

Ahora bien, habrá que preguntarse si la experiencia mística permite resolver estos problemas. Bergson ha ido enfrentándose a algunas de las **objeciones planteadas contra los místicos y sus vivencias**, por ejemplo, la de que son unos

[150] Para mayor abundancia de observaciones críticas, resulta que el *Timeo* es un diálogo mítico, por lo que el Demiurgo no tendría más que una "semiexistencia"; por su parte, aunque Aristóteles ya ha renunciado a los mitos, "hace coincidir con la divinidad a un Pensamiento que, al parecer, apenas es un Ser pensante y que llamaríamos más bien Idea que Pensamiento" (*ibíd.*, p. 308 [p. 257]).

[151] *Ibíd.*, p. 309 (p. 258).

[152] *Ibíd.*, p. 310 (p. 259). Toda esta metafísica está implícita en la concepción aristotélica de la divinidad, que ha trabajado con ideas, con patrones o modelos.

[153] *Ibíd.*, cursivas nuestras.

desequilibrados y la de que todo misticismo constituye un estado patológico. Bergson repite de nuevo que los grandes místicos han sido hombres o mujeres muy activos y especialmente clarividentes. Si algunos han pasado por fases mórbidas en algunos momentos de su proceso, no por eso queda invalidada su experiencia, pues también los grandes genios han pasado por situaciones similares. Otra grave objeción que se suele plantear es la de la falta de intersubjetividad de la experiencia mística, esto es, su incapacidad de ser comprobada experimentalmente o compartida como tal con otras personas[154]. Pero Bergson responde a dichos objetores con claridad, pues habría mucho que decir sobre este punto. Para empezar, sería preciso que una experiencia científica, o, más en general, una observación registrada por la ciencia, fuera siempre controlable o repetible; pero eso no puede asegurarse. Aplicando esta lógica a las vivencias místicas, Bergson entiende que los místicos, como los grandes exploradores de tierras desconocidas, han realizado un viaje "que otros pueden volver a emprender de derecho, si no de hecho"[155]. Esto implica que puede haber, en principio, muchos candidatos a ese viaje místico, aunque es evidente que en la práctica son bastantes menos: "Junto a las almas que seguirían hasta el fin la vía mística, hay muchas que harían por lo menos una parte del viaje"[156]. De hecho, hay individuos que no han pasado por estados místicos, pero cuando oyen hablar de ellos a otra persona que los ha experimentado, sienten en su interior como un eco que vibra en ellos. En realidad, según Bergson, la mayoría de seres humanos se identifica con esta situación.

Por tanto, no son aceptables las opiniones simplistas desacreditadoras de la mística, que generalizan sin motivo sus supuestos puntos débiles[157]. Además, entre esos críticos hay algunos tan refractarios a la vivencia mística que, por lógica, no pueden imaginar nada de ella, menos aún experimentarla. Ahora bien, esa actitud negativa no prueba, ni mucho menos, que esa sensibilidad mística no exista o sea inválida; en todo caso, sólo sería un indicio de que esas personas carecen de esa capacidad, similar a la situación de los individuos que negaran el valor de la música porque están faltos de oído o de sensibilidad musical.

---

[154] "En efecto, se aduce que la experiencia de estos grandes místicos es individual y excepcional, que no puede ser controlada por el común de los hombres y que por consiguiente no es comparable a la experiencia científica ni podría resolver problema alguno" (*ibíd*., p. 311 [p. 260]).

[155] *Ibíd*., p. 312 [p. 260].

[156] *Ibíd*.

[157] "No sirve de nada oponer a esto las indignadas protestas de quienes no ven en el misticismo otra cosa que charlatanería o locura" (*ibíd*., p. 312 [p. 261]). Ya hemos examinado más arriba las reflexiones de Bergson y de otros autores sobre las manifestaciones patológicas de la religiosidad y, en concreto, de la experiencia mística.

Por otro lado, Bergson encuentra una prueba destacada a favor de su tesis del **valor probatorio de la experiencia mística**: el **acuerdo de los místicos entre sí**: "El hecho es sorprendente en los místicos cristianos. Para llegar a la deificación definitiva, pasan por una serie de estados, estados que pueden variar de un místico a otro, pero que se parecen mucho entre sí. En todo caso, el camino recorrido es el mismo, en el supuesto de que las estaciones lo jalonen de manera distinta. Asimismo, en todos los casos es idéntico el punto de llegada"[158]. Así pues, se puede constatar una importante coincidencia de expresiones, imágenes y comparaciones entre los contemplativos cristianos, aun siendo de distintas épocas; o bien, siendo coetáneos, sin haberse conocido ni haberse relacionado mutuamente en modo alguno. Aunque es cierto que cada místico ha podido recibir la influencia de su propia tradición espiritual, o de la gran tradición de la Iglesia, no por ello han dejado de ser originales. Esto se explica por el hecho de que "el místico es objeto de un favor excepcional, aunque inmerecido"[159]. Coincidimos con Bergson plenamente cuando afirma que, aunque pudiera haber grandes similitudes entre las visiones y demás manifestaciones místicas extraordinarias de un buen número de místicos cristianos, no por eso dejarían de ser originales y valiosas. Al fin y al cabo, "estas visiones ocupan un lugar pequeño en la vida de los grandes místicos; pronto son sobrepasadas y no tienen a sus ojos más que un valor simbólico"[160].

Esta opinión queda corroborada por un estudio psicológico de los místicos católicos que se atienen a la ortodoxia, que Bergson cita a continuación y en el que queremos fijarnos, dada su pertinencia en este tema[161]. Así, Maxime de Montmorand confirma que los auténticos místicos católicos, si les afecta alguna neurosis concreta, se someten a la autoridad eclesial; además, incluso su **originalidad** proviene de su ortodoxia[162]. Según este autor, el motivo esencial de la vida cristiana es unirse a Dios, y dicha unión sólo será completa y definitiva en el deslumbramiento de la visión beatífica. Hay dos caminos para alcanzar ese estado: el normal de la gracia

[158] *Ibíd*., p. 312s (p. 261).
[159] *Ibíd*., p. 313 (p. 261).
[160] *Ibíd*., p. 313 (p. 262).
[161] Nos referimos a Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, F. Alcan, Paris, 1920.
[162] En efecto, "(…) des mystiques *jugeant* leur névrose suivant des règles imposées du dehors; soumettant docilement à une autorité extérieure l'appréciation de leur états et des phénomènes extraordinaires qui se manifestent en eux, -ceux-là, génie à part, sont aussi des mystiques originaux; et leur originalité procède de leur orthodoxie, c'est-à-dire de leur adhésion à une doctrine –en fait, de la doctrine catholique- qui assigne à l'intuition, à l'expérience mystiques un rôle strictement défini, étroitement limité, et facile à déterminer en quelques mots" (*ibíd*., p. 207, cursiva del autor).

sobrenatural –abierto a todos los cristianos- y el privilegiado de la contemplación mística, a la que sólo algunos son llamados[163]. Aquí se aprecia la doctrina que solía prevalecer en la teología espiritual católica sobre las gracias místicas, que, por otro lado, Bergson compartiría, pues él también insistía en la excepcionalidad de los místicos. Ahora bien, respecto a los favores extraordinarios que acompañan con frecuencia a la unión mística, M. de Montmorand señala que, aun siendo el signo y la medida de la perfección, su origen es equívoco y en realidad son extraños al estado de elevada contemplación. También la Iglesia los suele poner entre paréntesis y los mismos afectados, si son católicos fieles a la ortodoxia, los cuestionan, los rehúyen y más bien los menosprecian[164].

Además, Bergson completa este aspecto de su reflexión sobre la originalidad de los místicos cristianos refiriéndose a su docilidad absoluta a su confesor, que podría ampliarse también a sus superiores en general. Cabe recordar aquí las tribulaciones interiores de santa Teresa de Jesús, que ella cuenta en su autobiografía, debidas a que había sacerdotes que no entendían –o no creían- las experiencias que ella estaba viviendo y que sometía a su consulta; esto podía deberse a varios motivos: falta de experiencia, es decir, de madurez espiritual de los confesores, ajenos a las complejas vivencias místicas teresianas; o bien carencia de mayores conocimientos teológicos y, por tanto, de capacidad de discernimiento (que también afectaría al primer motivo). En este punto Bergson cita a Montmorand, que constata que los místicos "no obedecen más que a sí mismos y un instinto seguro les lleva al hombre que les dirigirá precisamente en la vía en que quieren marchar"[165]. Si acaso el director espiritual se apartara de ese camino, los místicos no dudarían en liberarse de su autoridad y, sintiéndose seguros gracias a sus relaciones directas con Dios, en invocar una libertad superior[166]. En conclusión, aunque las semejanzas externas entre los místicos cristianos se pueden deber a compartir una comunidad de tradición y enseñanza, "su acuerdo profundo es signo de una *identidad de intuición* que se explicaría de un modo muy simple por la existencia de un Ser con el que creen estar

[163] *Ibíd.*

[164] *Ibíd.*, pp. 208s. Montmorand cita a san Juan de la Cruz, para quien un solo acto de voluntad realizado por amor vale mucho más delante de Dios que todas las visiones o revelaciones celestiales. Por eso, para alcanzar la unión divina no basta con no buscar esas gracias de procedencia y de cualidad inciertas, sino que además es mejor defenderse de ellas.

[165] H. Bergson, *op. cit.*, pp. 313s (p. 262).

[166] *Ibíd.* (remite a M. de Montmorand, *op. cit.*, p. 17).

en comunicación"[167]. Corroborando esto último, Bergson añade que los otros misticismos, antiguos o modernos, aun recorriendo más o menos distancia y realizando diversas paradas según los casos, señalan todos la misma dirección.

Ahora bien, aun aceptando todo lo anterior, Bergson reconoce claramente que "*la experiencia mística, abandonada a sí misma, no puede aportar al filósofo la certeza definitiva*"[168]. En efecto, sólo sería totalmente convincente si el filósofo hubiera llegado por otro camino –como el del conocimiento sensible y el discurso racional basado sobre él- a considerar como verosímil una experiencia privilegiada, gracias a la que el ser humano se comunicaría con un Principio trascendente. Si los místicos nos ofrecen dicha vivencia, se la podría agregar a los resultados adquiridos, mientras que estos mismos harían surgir de nuevo en la experiencia mística algo de su propia objetividad. Así pues, la única fuente de conocimiento válido es la **experiencia**, aquello que se puede garantizar de algún modo como real a partir de los datos de los sentidos y del ejercicio de la actividad racional. Ahora bien, en el asunto que nos ocupa, "es preciso que todas las experiencias sean igualmente concluyentes y autoricen la misma certeza"[169]. De hecho, algunas nos conducen a conclusiones sólo probables. Pero –y aquí radica un argumento central de Bergson- "las probabilidades pueden sumarse, y la suma dar un resultado que, prácticamente, equivalga a la certeza"[170]. La clave está en la **convergencia de esas "líneas de hechos"**: cada una de ellas nos puede indicar la dirección de la verdad, pero no avanza lo suficiente como para alcanzarla; sin embargo, si prolongamos al menos dos de ellas hasta el punto en que confluyen, entonces llegaremos a la verdad misma.

Según Bergson, este método de rodeo es el único que puede hacer avanzar de un modo definitivo a la metafísica. El ideal es la *colaboración entre las diferentes ramas del saber*, un trabajo interdisciplinario. Es precisamente lo que nuestro filósofo desea, cabe pensar que con ilusión, para un futuro próximo: "Por él se establecerá una colaboración entre los filósofos; y la metafísica, como la ciencia, progresará en virtud de la acumulación gradual de resultados adquiridos, en lugar de ser un sistema completo a tomar o dejar, siempre discutido, y que siempre se ha de recomenzar"[171]. Al respecto de este deseo o expectativa optimista de Bergson, puede observarse que,

[167] *Ibíd.*, p. 314 (p. 262), cursivas nuestras.
[168] *Ibíd.*, p. 314 (pp. 262s), cursivas nuestras.
[169] *Ibíd.*, p. 315 (p. 263).
[170] *Ibíd.*
[171] *Ibíd.*

en efecto, hay y ha habido acercamientos notables entre filósofos y científicos, así como entre éstos y teólogos (también, claro está, entre filósofos y teólogos, pero éstos ya habían sido más habituales en el ámbito occidental, así como también sus enfrentamientos). En este sentido, encontramos intentos de relacionar el misticismo y la física, como reflejan las obras de Michael Talbot y Fritjof Capra, por citar dos autores conocidos. Por tanto, cabe pensar que el deseo esperanzado de Bergson, si no se ha alcanzado plenamente, al menos sí ha experimentado algunos progresos. En general, se ha intentado y se intenta abordar la mística desde los más diversos puntos de vista.

Así pues, Bergson recapitula lo dicho en dos pasos: en primer lugar, el estudio de algunos problemas distintos a la cuestión religiosa nos ha llevado a conclusiones que hacen probable la existencia de una experiencia singular y privilegiada: la vivencia mística; en segundo lugar, la experiencia mística, considerada en sí misma, nos ofrece indicaciones idóneas para ser añadidas a las enseñanzas obtenidas en un dominio y por un método muy diferentes. Ocurre así un reforzamiento recíproco, un complemento mutuo. Bergson procura, pues, encontrar esa conjunción de resultados obtenidos desde ambas perspectivas.

En primer lugar, desde el estudio de los datos de la biología, Bergson había llegado a la noción de un impulso vital y una evolución creadora. En resumidas cuentas, gracias a la intuición se puede iluminar el interior del impulso vital, su significado y su destino: "ella [la intuición] estaba vuelta hacia el interior y si en virtud de una primera intensificación nos haría captar la continuidad de nuestra vida interior, aunque la mayoría de nosotros no iba mucho más allá, una intensificación superior la llevaría hasta las raíces de nuestro ser y, por lo mismo, hasta el principio mismo de la vida en general. *El alma mística, ¿no tenía precisamente este privilegio?*"[172]. Apreciamos aquí el intento de convergencia de resultados entre el ejercicio básico de la intuición en general y la gran capacidad intuitiva de los místicos.

En segundo lugar, una vez garantizado que los místicos no han sido simples desequilibrados y que sus vivencias no son meras fantasías, es preciso averiguar si el misticismo no es más que una potenciación de la fe, esto es, "un mayor ardor de la fe, una forma imaginativa que puede tomar la religión tradicional en almas apasionadas";

[172] *Ibíd.*, p. 317 (p. 265), cursivas nuestras.

o si incluso asimilando todo lo posible de dicha creencia, aun pidiéndole una confirmación y adoptando su lenguaje, "no poseía un *contenido original recibido directamente de la fuente misma de la religión*, independientemente de todo lo que la religión debe a la tradición, a la teología y a las Iglesias"[173]. En el primer caso, la cuestión quedaría fuera del campo filosófico, pues ahí no tiene cabida la revelación divina de la que se ocupa la teología, toda vez que ésta parte de unas fechas históricas, las instituciones transmisoras y el asentimiento creyente, mientras que la filosofía se atiene a la experiencia y al razonamiento. Ahora bien, en el segundo caso, según Bergson, "bastaría con tomar el *misticismo en estado puro*, libre de las visiones, alegorías y fórmulas teológicas que le sirven de expresión, para hacer de él un *poderoso auxiliar de la investigación filosófica*"[174]. En su opinión, se impone esta segunda concepción de la relación entre religión y mística, por lo que es necesario "ver en qué medida la experiencia mística prolonga la que nos ha conducido a la doctrina del impulso vital"[175]. Según nuestro filósofo, se produciría una especie de "círculo virtuoso": *todo lo que la vivencia mística daría como información a la filosofía le sería devuelto por ésta como una confirmación*.

Bergson ha llegado así a un punto clave de su argumentación, justamente la razón mayor de la crítica que le dirigieron varios filósofos católicos como Étienne Gilson y Jacques Maritain[176]. Pero no sólo esos pensadores católicos contemporáneos de Bergson cuestionaron algunos aspectos de la hipótesis bergsoniana, o la misma en su totalidad; también destacados investigadores actuales (como, por ejemplo, Ghislain Waterlot) se preguntan hasta qué punto la mística es un poderoso auxiliar de la búsqueda filosófica. Nos detenemos un poco en esta cuestión crucial.

---

[173] *Ibíd*., p. 318 (p. 265), cursivas nuestras.

[174] *Ibíd*., p. 318 (p. 266), cursivas nuestras.

[175] *Ibíd*., pp. 318s (p. 266). El término "prolonga" posee un doble sentido, como Bergson explica un poco más adelante (p. 326). Por una parte, significa que una misma economía de la realidad dirige la aparición de los fenómenos de la vida, ahora la moral y la religión. En otros términos, siguen vigentes el mismo método y la misma cosmovisión de los libros anteriores. Pero, por otra parte, significa que se puede avanzar respecto a los principios centrales de su filosofía, pues hay grados en la certeza filosófica y aparece la intuición mística en este punto.

[176] En efecto, se trata de críticas realizadas desde la línea neotomista. Así, E. Gilson en *El filósofo y la teología* (*cf. op. cit.*, pp. 145ss) entendía que Bergson debería haber cambiado de método y haber admitido la mediación de la teología para abordar la experiencia mística. En una línea similar, Maritain en *Distinguir para unir o los grados del saber* (*cf. op. cit.*, pp. 454s) consideraba la llamada de Bergson a atender a los místicos cristianos un tanto incoherente en sus consecuencias, porque sería irrazonable no aceptar precisamente su testimonio sobre algo muy importante para ellos: su experiencia mística es ininteligible fuera de la fe revelada, pues es de hecho el florecimiento perfecto de dicha fe.

En primer lugar, Bergson valora mucho que los místicos rechazan abordar los "falsos problemas" en los que se ha enredado a veces la filosofía, como el de la cuestión de la nada. Según él, el místico "cree ver lo que Dios es y no tiene ninguna visión de lo que Dios no es"[177]. Por eso, *el filósofo deberá preguntar al místico sobre la naturaleza de Dios* inmediatamente aprehendida como interiormente perceptible. En esencia, el filósofo debería darse cuenta de que el misticismo se resume en que Dios es amor y objeto de amor, como ya hemos explicado. Bergson recalca expresamente que *el amor divino no es algo de Dios, sino Dios mismo*. Esta indicación es fundamental, por lo que el pensador que considere a Dios una *persona* y, al mismo tiempo, desee evitar un "grosero antropomorfismo"[178], deberá atenerse a ella. Partiendo del entusiasmo que puede llenar un alma y consumir todo lo que encuentra en ella, Bergson mantiene una teoría de la persona definida como *emoción*: "La persona coincide entonces con esa emoción y, sin embargo, jamás había sido, hasta ese punto, ella misma: se encuentra simplificada, unificada, intensificada. Tampoco nunca ha estado tan llena de pensamiento, (…)"[179].

Seguidamente Bergson relaciona la creación divina con el amor –tema ya tratado en páginas precedentes- y cree que el filósofo atento a la experiencia mística llegará a la conclusión de que la Creación es una empresa divina para crear creadores, seres dignos de su amor. Yendo hasta el final en esa misma línea, el filósofo puede concebir "un universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y la necesidad de amar, con todas las consecuencias que entraña esta emoción creadora"[180]. Estos resultados son los mismos del largo proceso de la evolución creadora. De hecho, las ideas fundamentales de *L'Évolution créatrice* han inspirado y posibilitado la comprensión de los problemas abordados en *Les Deux sources*, incluso cuando se trata de temas diferentes a los propios del anterior libro: "las conclusiones que acabamos de presentar completan de manera natural, aunque no necesaria, las de nuestros trabajos precedentes. Una energía creadora que sería amor y que querría extraer de sí misma seres dignos de ser amados, podría así sembrar mundos cuya

[177] H. Bergson, *op. cit.*, p. 320 (p. 267).

[178] *Ibíd.*, p. 321 (p. 267). Anthony Feneuil aborda en su libro, más arriba citado, este peligro del antropomorfismo a la hora de concebir a Dios. El otro escollo que debe evitarse es el del agnosticismo: "La question initiale était de savoir comment la conception de la personne divine comme émotion permettait au philosophe de s'approprier la mystique pour connaître Dieu en évitant les deux écueils de l'anthropomorphisme et de l'agnosticisme" (A. Feneuil, *op. cit.*, p. 146).

[179] H. Bergson, *op. cit.*, 321 (p. 268).

[180] *Ibíd.*, p. 325 (p. 271).

materialidad, en tanto que opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente la distinción entre lo que ha sido creado y aquello que crea, (…)"[181].

En síntesis, según Bergson, la **intuición mística** nos lleva a aceptar que unos seres destinados a amar y ser amados han sido creados, y que *la energía creadora debe ser definida como amor*: "Siendo distintos de Dios, que es esta misma energía, no podían surgir más que en un universo y es ésta la razón por la que el universo ha surgido"[182]. En este mundo tan complejo, los místicos son los que han abierto una vía por la que otras personas podrían transitar. Para ello han triunfado especialmente sobre todas las resistencias materiales y han encontrado a Dios. Por eso están capacitados para indicar al filósofo el origen y la finalidad de la vida[183].

Prosiguiendo su línea de investigación y abordando, en relación con la existencia divina, el grave escollo que supone la existencia del mal en nuestro mundo, Bergson llega a defender la *omnipotencia divina*. No pudiendo entrar en un análisis pormenorizado ahora, nos basta comentar que, de acuerdo con Bergson, los místicos entienden por omnipotencia una energía sin límites asignables, un poder de crear y de amar más allá de todo lo imaginable[184]. Este mismo método se puede aplicar a todos los problemas del más allá, como el de la *supervivencia del alma*. Partiendo de una profundización experimental, "deduciremos la posibilidad e incluso la probabilidad de una supervivencia del alma, ya que habremos observado y casi tocado con los dedos, desde aquí abajo, algo de su independencia respecto al cuerpo"[185]. Finalmente, Bergson se pregunta si esta supervivencia que parece estar asegurada a todas las almas se confunde con la otra supervivencia en la que, en este mundo, se insertan las almas privilegiadas de los místicos. La respuesta sólo podrá venir de una prolongación y profundización de ambas experiencias, por lo que, entretanto, el problema debe continuar abierto[186]. En síntesis, es así como resuelve Bergson el tema de la relación entre experiencia y probabilidad en metafísica.

Para terminar este apartado volvamos ahora a la pregunta de si la experiencia mística puede ser un poderoso auxiliar de la investigación filosófica. Partimos de la interesante y ponderada valoración realizada por Manuel Fraijó: "Bergson pensaba

[181] *Ibíd*., p. 326 (p. 272).
[182] *Ibíd*., p. 327 (p. 273). Aquí podemos ver que no cabe ningún panteísmo en la noción de Dios, pues Dios sería esa Energía creadora y nosotros somos distintos de Él.
[183] *Ibíd*., p. 328 (p. 274).
[184] *Ibíd*., p. 334 (p. 279).
[185] *Ibíd*., p. 336 (p. 280).
[186] *Ibíd*., p. 337 (p. 281).

que los místicos muestran –no demuestran- que existe Dios. Se trata de una afirmación que necesitaría muchas puntualizaciones"[187]. No cabe duda de que es así, es decir, la tesis defendida por Bergson es muy arriesgada y, como mínimo, requiere algunas aclaraciones (que muy posiblemente intentó realizar Bergson hasta donde le fue posible). Además, también está expuesta a diversas objeciones más o menos fuertes, como ya le dirigieron desde el principio, empezando por el terreno de la teología católica. En efecto, como asegura Fraijó, ni siquiera la teología –menos aún la filosofía- se vale de la mística para argumentar a favor de la existencia de Dios. De hecho, un examen somero de la teología mística nos permite ver que los autores católicos no habían pensado en esa posibilidad desarrollada por Bergson. No sólo no la habían descubierto o potenciado, sino que, al menos una parte de ellos, criticó ese planteamiento bergsoniano porque suponía confundir distintos ámbitos del conocimiento entre sí y, por supuesto, cuestionar las tesis predominantes en la enseñanza universitaria eclesiástica: la neoescolástica, en especial la línea neotomista. Aquellos autores católicos –laicos o sacerdotes- con una mentalidad más abierta en aquel tiempo sí pudieron ver con ojos más amables esta discutida hipótesis, al menos como una línea más que se abría para acercarse al problema de Dios y otros temas similares. En realidad, tampoco hay que olvidar que algunos teólogos y filósofos católicos descubrieron algunos puntos interesantes de conexión entre el pensamiento de Bergson y el de santo Tomás de Aquino (así, entre otros, E. Gilson, J. Maritain, A.-D. Sertillanges[188] y M. Gorce[189]).

Así pues, salvando las anteriores apreciaciones positivas del pensamiento bergsoniano por parte de unos cuantos católicos respecto a sus similitudes con el de santo Tomás de Aquino, así como respecto a otros motivos, la teología de la primera mitad del siglo XX no solía considerar la mística como un argumento apologético. La razón está en –volviendo a la reflexión de M. Fraijó- que "la experiencia mística

[187] Manuel Fraijó, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, p. 237.

[188] Puede verse en Antonin–Dalmace Sertillanges, *El cristianismo y las filosofías*, vol. 2, Gredos, Madrid, 1966, p. 298, en alusión a una "afinidad muy extraña" entre la duración tomista y la bergsoniana.

[189] Este sacerdote dominico escribió un artículo sobre el neo-realismo bergsoniano-tomista. El segundo concluye en estos términos: "Ainsi Bergson est loin de contredire la philosophie de saint Thomas comme certains l'avaient cru; à une époque, il est vrai, où le maître lui-même n'était pas clairement en possession de ses conclusions réalistes" (M. Gorce, "Le néo-réalisme bergsonien-thomiste", en *Sophia*, vol. III (1935), fasc. 2, p. 160). Al respecto de este artículo, Bergson escribió una carta de agradecimiento al P. Gorce aprobando totalmente su contenido (H. Bergon, *Mélanges*, *op. cit.*, pp. 1520s).

carece de valor intersubjetivo. Es intransferible, singular, personalísima"[190]. Hemos visto que Bergson reconocía esa absoluta originalidad, pero no así esa ausencia absoluta de valor intersubjetivo. Nos parece, en este sentido, que su teoría de la convergencia de las "líneas de hecho" resulta sugerente y bastante razonable como un argumento a favor de la validez de la experiencia mística. Por tal motivo matizamos e incluso criticamos la opinión de no es lícito, partiendo de la experiencia mística, argumentar con pretensión de universalidad[191]. Estamos, sin embargo, de acuerdo con Fraijó en que en la actualidad se precisan esfuerzos argumentativos con bases más amplias en el ámbito intelectual. Por eso, tampoco podemos agarrarnos a la valiente hipótesis bergsoniana como si fuera el único argumento probatorio respecto a la existencia y a la naturaleza de Dios. En realidad, puede ser un testimonio o una explicación más entre otros intentos de acercarse al Misterio supremo.

Abundando en esta reflexión, como señala Fraijó, esta especie de "opinión común" dentro de la teología actual (es decir, la mística carecería de ese valor probatorio) ha sido avalada incluso por los místicos: "Ellos no pretendieron que su experiencia se convirtiera en base de argumentación, al menos de esa argumentación racional a la que parece referirse Bergson"[192]. En general, la teología generada por la vivencia mística suele ser una *teología negativa*: los contemplativos no reconocen su experiencia plasmada en definiciones o enunciados, por lo que se aproximarían más bien a esa teología apofática. Por su parte, Fraijó se inclina a defender con énfasis esta teología porque es humilde, frente a toda tendencia dogmatista, es decir, a afirmaciones contundentes. Por eso, le parece preferible una mayor prudencia y confía en la verificación escatológica: "Sabe que sólo al final habrá más luz"[193].

---

[190] M. Fraijó, *op. cit.*, p. 237.

[191] En efecto, M. Fraijó señala: "De ella no se puede deducir nada con valor universal. No es posible otorgar valor intersubjetivo a una experiencia personal tan íntima y subjetiva. Sería muy débil una argumentación en favor de la existencia de Dios que se basara en que, en una recóndita celda conventual, alguien gozó de una experiencia mística" (*ibíd.*).

[192] *Ibíd.*, p. 238.

[193] *Ibíd.* Ahora bien, matizamos esta tesis considerando que, en efecto, la teología debe ser humilde y no caer en fáciles dogmatismos, pero no por ello nos bastará simplemente lo que su versión apofática pueda ofrecernos. Por tanto, será necesario combinar del mejor modo posible las afirmaciones de una teología sustantiva con la prudencia y el humilde y callado asombro –por otro lado, muy necesario- ante el Misterio inefable que nos desborda por todas partes. Como bien ha dicho el teólogo Bruno Forte, Dios se nos revela (es decir, se nos manifiesta, nos habla de diversas formas, pero también se nos re-vela, permanece velado en último término). En ese punto coincidimos con Fraijó, pues no contemplamos el cuadro en su totalidad, nos faltan datos (evidentemente, el Misterio es, por eso mismo, inmanipulable, irreductible a nuestras limitadas categorías mentales). Nos parece que ahí coincidirían Fraijó y B. Forte: "no es posible rasgar el velo del misterio de Dios" (*ibíd.*).

Ahora bien, Fraijó reconoce que sus reflexiones no suponen afirmar que la mística sea neutra desde el punto de vista argumentativo. De hecho, "la experiencia mística significa algo y no nada. Es cierto que su carácter excepcional le resta vigencia intersubjetiva. Así pues, sin el fenómeno místico, las religiones sufrirían una enorme "quiebra", quedarían amputadas de un elemento decisivo y muy significativo. Al fin y al cabo, los místicos cristianos estarían entre los mejores hijos de la Iglesia[194], entre los seguidores de Cristo más empeñados en asimilarse al Maestro y en servirle ayudando a la humanidad con su vida contemplativa y, al mismo tiempo, al menos en muchos casos, también activa.

En cualquier caso, la mística permanece como un desafío crucial para la fenomenología, la psicología y la sociología de la religión, así como para la filosofía de la religión. Desde esas disciplinas es necesario intentar comprender y explicar esa presencia fuerte del Misterio en un buen número de personas. En este sentido, retomando a Bergson, y también a Ortega y Gasset, que llamaba "frenéticos" a los místicos, nos parece preciso recalcar que las experiencias fuertes suelen estar cercanas al frenesí; como hemos analizado, no por eso pierden un ápice de su valor. En realidad, como señala Fraijó refiriéndose a Johann Baptist Metz, los místicos son una especie de terapia de choque para las Iglesias[195]. Necesitamos esos revulsivos en nuestro mundo, para que nos ayuden a desarrollar una "*mística de ojos abiertos*"[196], que no se limita a una vivencia espiritual individual, sino que incluye una experiencia de solidaridad espiritual.

Por otro lado, sobre este mismo tema de la mística como posible auxiliar potente de la investigación filosófica, nos parecen bastante pertinentes las reflexiones de Ghislain Waterlot. Entre ellas, afirma que, aunque Bergson haya podido defender la supervivencia del alma como una probabilidad desde el punto de vista filosófico (derivada, además, de constataciones empíricas de que la conciencia desborda ampliamente la actividad cerebral), eso no equivale a la creencia cristiana en la

[194] Según Fraijó, las religiones sin la presencia de los místicos "se asemejarían a un museo al que le han robado sus mejores cuadros. Lo que ocurre es que su estatuto epistemológico es muy difícil de precisar. Su anclaje en la teología negativa es, probablemente, correcto. Pero es muy posible que no agote el tema" (*ibíd.*).

[195] *Ibíd.*, p. 239.

[196] Encontramos esta expresión en Johann Baptist Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona, 2013.

resurrección de los muertos[197]. De hecho, Bergson nunca habló de resurrección en su libro. Fue un asunto que se planteaba en su fuero personal y sobre el que demandó explicaciones a algunos teólogos y filósofos católicos, que en general, le permitieron entender mejor esa cuestión y que, según parece, le convencieron sobre su verdad. Así pues, los temas de la encarnación y de la resurrección, según Waterlot, nos lleva a salir de la filosofía para entrar en la fe. Sabemos que Bergson había realizado personalmente esta superación de la filosofía en su vida, como dejó escrito en su testamento, pero esto ya era una cuestión privada, fuera de la competencia filosófica.

Según el profesor Waterlot, *Las dos fuentes* –en particular el capítulo tercero- abren un buen temario a la filosofía, que se enriquecerá estudiando esas experiencias tan particulares como son las místicas. Ahora bien, precisa este autor, Bergson no ha presentado con precisión un método de trabajo al abrir ese panorama tan interesante. No cabe duda de que él ha procurado convivir –intelectualmente hablando- con los místicos, y que probablemente incluso los ha seguido, por un esfuerzo de intuición, tan lejos como le ha sido posible. Aunque ha meditado a fondo sus huellas, se le puede reprochar que al redactar su libro, por así decir, ha hecho desaparecer el mismo acto de la meditación y sus etapas, más radicalmente que en sus anteriores obras, para ofrecernos sólo los resultados. Ahora bien, para que estas conclusiones sean más convincentes, es decir, ganen en certeza, harían falta seguramente esfuerzos pacientes para profundizar al máximo en dichas experiencias místicas. Como diría Bergson respecto a las "líneas de hecho", sería necesario un trabajo colectivo donde concordaran los esfuerzos de los diferentes investigadores, completándose, criticándose y corrigiéndose mutuamente. Esta tarea, concluye Waterlot, sería de espíritu muy bergsoniano. Sería responder a su invitación y, sin duda, un buen riesgo que correr[198]. Por nuestra parte, nos parecen muy oportunas estas conclusiones y las suscribimos por entero.

[197] "Si Bergson pouvait légitimement inviter le lecteur à faire quelques pas du côté de l'expérience mystique, il ne pouvait lui demander d'expérimenter la résurrection, qui échappe entièrement à la philosophie –si l'on ne veut pas réduire la résurrection à une pure métaphore" (Ghislain Waterlot, "Le mysticisme, « un auxiliaire puissant de la recherche philosophique » ?", en Ghislain Waterlot [dir.], *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* ***Les Deux Sources de la morale et de la religion***, P.U.F., Paris, 2008, p. 276).

[198] *Ibíd.*, p. 277.

IV. CONCLUSIÓN: LA ALEGRÍA MÍSTICA

Concluimos este capítulo con las reflexiones de Bergson en las últimas páginas de *Las dos fuentes*. Él ha estado disertando sobre la relación entre mecánica y mística, que ya ha sido tratada en páginas anteriores. Así, recordamos que la mística llama a la mecánica; también que ésta exige una mística, como el cuerpo crecido de forma desmesurada espera un "suplemento de alma". En efecto, la técnica debería estar al servicio de una caridad que la haría instrumento efectivo de la propagación del amor. En concreto, Bergson considera que el pensamiento científico-ilustrado debería hacer justicia a su origen agustiniano-franciscano, en el que el motivo de la construcción de la Ciudad de Dios aparece como lugar del vínculo entre el ser humano y Dios a partir de la realización de Dios en el hombre. La técnica estaría así encaminada a desenvolver los contenidos de la experiencia mística justo a partir de la construcción de una sociedad justa. La guerra y las esclavitudes modernas, amplificadas por el propio desarrollo tecnológico, sólo pueden ser superadas en una humanidad fraterna gracias a las directrices de una experiencia mística que marcara unas directrices adecuadas a la ciencia y la tecnología[199].

Hemos señalado también que la supervivencia del alma es una alta probabilidad desde el punto de vista filosófico. La *creencia en el más allá* está muy arraigada en la humanidad, en la mayoría de las personas, pero "las más de las veces no deja de permanecer verbal, abstracta e ineficaz"[200]. Estas palabras de Bergson, como tantas otras veces, nos resultan, por así decir, proféticas, pues reflejan bastante la situación real que tiende a predominar. Así, añade nuestro filósofo que para saber en qué medida cuenta realmente esta fe en la otra vida "es suficiente ver cómo los hombres se arrojan al placer: no lo apreciarían hasta ese punto, si no vieran en el placer tanta influencia sobre la nada, un medio de burlar la muerte"[201]. En efecto, consideramos que una vida marcada por el hedonismo puede esconder ese deseo de escapar a la muerte –por otra parte, anhelo irrealizable-, queriendo aferrarse a múltiples momentos de placer como si fueran lo único, o lo mejor a nuestro alcance. El hombre es un ser de deseos, tentado por el frenesí del placer en un ámbito o en otro, pero a menudo con

[199] José Ezcurdia, "Intuición, método y mística en la filosofía de Bergson: hacia un diagnóstico sobre la condición cultural moderna", en Francisco Javier Sancho Fermín (dir.), *Mística y filosofía*, CITeS (Universidad de la Mística), Ávila, 2009, pp. 239s.

[200] H. Bergson, *op. cit.*, p. 403 (p. 338).

[201] *Ibíd.*

consecuencias negativas e incontroladas para sí mismo o para la sociedad. No cabe duda de que la exacerbación de los placeres no garantiza un sentimiento profundo de felicidad, sino más bien ocurre todo lo contrario: suele surgir una cierta insatisfacción interior. Nos parece que la misma es uno de los síntomas de nuestro tiempo, como ya advertía Bergson en su época.

En ese sentido, los místicos, que son expertos en el deseo más heroico –el anhelo del Amor personificado- nos invitan a emprender una reforma moral individual y colectiva. Como señalaba Bergson, "si estuviéramos seguros, absolutamente seguros de sobrevivir, ya no podríamos pensar en otra cosa. Subsistirían los placeres, pero sin brillo y descoloridos, ya que su intensidad radicaba en la atención que poníamos en ellos"[202]. Lo mejor que puede ocurrirle a la humanidad es que *el placer sea eclipsado por la alegría*. La **alegría**, en efecto, sería la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una intuición mística extendida en él. Bergson parece soñar también con la alegría que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada; pero no sabemos bien hasta qué punto esa "experiencia científica ampliada" podría facilitarnos una visión de la vida ultraterrena. Tampoco entramos aquí en esas consideraciones. Lo que nos interesa es recalcar la **vinculación entre la alegría y la simplicidad**, ambas características de una auténtica vivencia espiritual profunda, mística. Los grandes místicos cristianos, y también los de la vida ordinaria, se caracterizan por aspirar a una vida unificada, simplificada, centrada en Dios, y siempre alegre. Hablamos de una alegría profunda[203], que puede ser compatible con importantes sufrimientos y con la oscuridad de la fe (como hemos expuesto más arriba), y que también suele asociarse a un fuerte compromiso solidario para paliar los sufrimientos ajenos. Por todo lo anterior, esta alegría no se confunde con el placer, ni puede reducirse a él, pues lo supera ampliamente. Es de un género bien distinto al placer.

En este sentido, nos parece acertado el juicio de G. Le Roy, que no encontraba en la filosofía bergsoniana nada directamente contrario a la enseñanza cristiana. Veía entre ambas una consonancia real básica, aunque, por supuesto, incompleta. Citamos esta opinión porque Le Roy veía cierta diferencia de acento: Bergson –partiendo del

[202] *Ibíd.*

[203] Apuntamos aquí el dato que cuenta John M. Oesterreicher sobre lo que significó para Jeanne Bergson, la hija de Henri Bergson, su conversión al catolicismo: "(…) y cuando confesó: *Quelle merveilleuse joie*, «Qué maravillosa alegría ser católica», reveló con seguridad lo que en el corazón de su padre estaba" (Introd. de John M. Oesterreicher en H. Bergson, *op. cit.*, p. XLIII).

impulso vital- defendía un optimismo basado en la alegría ('*joie*'), mientras que el cristianismo predica desde el principio la esperanza[204]. Ahora bien, no vemos ninguna dificultad para que Bergson no aceptara esa esperanza; es cierto que no manifestó por escrito en *Las dos fuentes* esa apertura a la esperanza escatológica, pero en la evolución personal de sus últimos años llegó a abrirse con bastante claridad a la misma.

En realidad, analizando las últimas frases de su libro, nos parece que la **esperanza** está presente, es decir, la confianza en que la humanidad logre evitar una mayor degradación o incluso, lo que sería mucho peor, su autodestrucción. Esta esperanza no sería, ciertamente, absoluta, ciega, falta de un mínimo de realismo, porque Bergson es consciente de los graves problemas por los que atravesaban las naciones y la humanidad en general en su época; además, vislumbraba aún mayores calamidades, que, lamentablemente, llegaron a suceder (como fueron la persecución y exterminio de millones de judíos y el estallido de la Segunda Guerra Mundial). Por eso, leídas desde la actualidad, la conclusión de Bergson nos parece muy oportuna, como lo era en aquellos momentos. Constituye una llamada a despertar de un letargo mortífero, a saber discernir y a tomar las decisiones más adecuadas. Los medios humanos podrán ser más o menos grandes, pero se impone adoptar algunos. Los mejores son los que nos ofrece la intuición mística, que aseguraría una auténtica reforma moral; pero Bergson sabía que eso no era tan fácil, ni tan deseable o posible para todo el mundo. El desafío es enorme: "La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es de ella de quien depende su futuro"[205]. La humanidad tiene que pensar si desea, por lo menos, sobrevivir, lo que sería, realmente, todavía muy poco (desde una perspectiva optimista o esperanzada). Bergson temía la posibilidad de una catástrofe generalizada a causa de las guerras y del desarrollo armamentístico; no se equivocó cuando se observa lo que ocurrió apenas pocos años después de su muerte, por ejemplo, lo que supuso la introducción del armamento nuclear (la bomba atómica, capaz de arrasar en segundos ciudades enteras y de matar a cientos de miles de personas al instante).

[204] "Bergson, tout entier à l'élan qui soulève la vie, soutient un optimisme qui ne connaît que la *joie*, tandis que le Christianisme, pour qui le salut du monde se poursuit dans la lutte, enseigne d'abord l'*espérance*" (Georges Le Roy, "La pensée bergsonienne et le christianisme", en *Bergson et nous*, *op. cit.*, p. 199, cursivas del autor).

[205] H. Bergson, *op. cit.*, p. 404 (p. 338).

Lo primero sería, por lo tanto, al menos garantizar nuestra supervivencia en este mundo. Pero no estamos llamados sólo a eso, a sobrevivir; estamos llamados a "hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la *función esencial del universo*, que es una *máquina de hacer dioses*"[206]. Estos términos suponen un salto cualitativo con respecto al mero mantenimiento mediocre de nuestra existencia. Bergson nos invita a realizar un esfuerzo ímprobo, ciertamente, pero que merece la pena. Es necesario desplegar una buena dosis de energía para, en el fondo, conectar con el impulso vital, con la Energía con mayúsculas, con Dios en definitiva. El universo, por tanto, no está condenado a desaparecer; tampoco nuestra planeta. Ocurre todo lo contrario: se nos empuja hacia arriba, no hacia abajo; se nos impulsa a la **divinización**, no al embrutecimiento destructivo.

Ahora bien, cuando Bergson emplea la expresión de "una máquina de hacer dioses", la misma no debe entenderse en absoluto en un sentido panteísta (hemos concluido que Bergson había rechazado totalmente el panteísmo) o mecanicista (no existe una máquina que pueda "divinizar" al ser humano). En un artículo publicado en el mismo año de *Las dos fuentes*, Edmond Rochedieu calificó dicha expresión como pintoresca, porque supuestamente no encajaría en el conjunto del libro de Bergson[207]. Sin embargo, no es así. Si consideramos la frase desde el punto de vista de la creación, la perspectiva se aclara. En efecto, para Bergson la creación implica la finitud del impulso vital, y ésta lleva a la materialidad, como había explicado en *L'Évolution créatrice*. El camino de vuelta al origen es, pues, largo. El conjunto del pensamiento bergsoniano conducía a esa expresión, pues Bergson había concebido a la persona humana como creadora, es decir, con un papel creativo, de un modo análogo a como el gran Artista había producido otros artistas como su obra. Dios ha creado seres creadores. En ese sentido, que el universo sea "una máquina de hacer dioses", significa que Dios ha querido que existan seres creadores, cocreadores con Él, estrechos colaboradores en la gran obra de la Creación.

Así pues, Bergson no quería ensalzar sobremanera el papel del universo; tampoco pensaba en colocar al hombre como el centro del universo sin contar con el Creador, es decir, en disminuir a Dios para aumentar al hombre. Está claro que la polémica frase pudo molestar a algunos desde la óptica religiosa o teológica. Por eso,

[206] *Ibíd.*, cursivas nuestras.

[207] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. crit. de F. Keck et G. Waterlot, *op. cit.*, p. 510, sobre la n. 131.

para evitar malentendidos, Jacques Chevalier propuso a Bergson que –antes de publicar *Las dos fuentes*- la cambiara por otra más clara: "una máquina de hacer seres divinos, como es el hombre cuando es lo que debe ser". Pero el P. Pouget respondió a Chevalier que el peligro de confusión quedaba despejado si acudimos a la misma Sagrada Escritura. Así, por ejemplo, en Jn 10, 34-36, en el contexto de la polémica entre Jesús y los judíos a causa de la supuesta blasfemia del primero cuando se proclamaba Dios, Jesús les cita un pasaje del Antiguo Testamento donde dice que "vosotros sois dioses" en referencia a hombres: "Jesús les replicó: -¿no está escrito en vuestra ley: *Yo os digo: vosotros sois dioses*? Pues si la ley llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y lo que dice la Escritura no puede ponerse en duda, entonces, ¿con qué derecho me acusáis de blasfemia a mí, que he sido elegido por el Padre para ser enviado al mundo, sólo por haber dicho «yo soy Hijo de Dios»?". Por tanto, los destinatarios de la revelación divina son "dioses", es decir, personas llamadas a la divinización, hijos de Dios. Como escribió Chevalier recordando este episodio: "Así, tras los dioses está Dios; al lado de los dioses hechos por el hombre están los dioses hechos por Dios, que son los hombres, y hay un Dios que lo hizo todo"[208]. En definitiva, Bergson había llegado a profesar la trascendencia del cristianismo y a considerarlo "la religión absoluta". En adelante, ya nada separaba a Bergson del catolicismo, aunque, como hemos repetido, continuaría avanzando aún más hacia él en sus convicciones íntimas.

Además de esa referencia bíblica citada, entre otras posibles, la teología de los Padres de la Iglesia contiene interesantes explicaciones de la divinización a la que el ser humano está llamado por medio de la gracia divina: Dios se ha hecho hombre para hacernos partícipes de su naturaleza, para que el hombre se hiciese "dios", divino, por medio de Cristo, por su encarnación. Por otro lado, santo Tomás de Aquino también explicó que los elementos del universo trabajan concertadamente para la felicidad eterna del hombre. No somos almas puras, sino que somos cuerpos animados con una base cósmica, y todo tiende a que podamos alcanzar nuestra meta: la consumación del número de los elegidos. Como señalaba santo Tomás de Aquino, al buscar su propia perfección, todos los seres tienden hacia el amor, que es su razón de ser; todo tiende a hacerse semejante en Dios. En suma, concluimos con que la última frase de *Las dos*

[208] J. Chevalier, *Bergson y el padre Pouget*, *op. cit.*, pp. 42s.

fuentes podría ser aceptada desde la teología cristiana y, además, está en continuidad con la línea proveniente de su obra anterior.

CONCLUSIONES

Llegamos aquí al final de nuestro trabajo. En él hemos pretendido recorrer en lo posible el camino progresivo de Henri Bergson en su acercamiento al hecho moral y a la experiencia religiosa, en especial a la mística. Se podría afirmar que Bergson resume en su obra de 1932 el ***itinerario de vida*** que se presenta a toda persona: **de lo cerrado a lo abierto, de lo estático a lo dinámico**, contando siempre con la importancia de la experiencia vital en la sociedad, así como de la experiencia moral y religiosa, que son claramente asumidas[1].

Entre otras cuestiones, hemos descubierto y exaltado el **valor de la moral abierta**, que está en relación con la religión dinámica. Bergson nos ha ayudado a entender que la realidad no está totalmente hecha, sino que *está haciéndose*. Por eso, Bergson apuntaba hacia una moral superior, completa y absoluta, cuya *última fuente* es la *experiencia mística*. La ejemplaridad y la llamada espiritual de los héroes morales y de los místicos son los únicos elementos importantes para el progreso moral. Nos gustaría incidir precisamente, de acuerdo con Bergson, en la **necesidad de una educación moral**, que nuestro filósofo resumía en las dos vías del adiestramiento –en su sentido más elevado- y del misticismo, entendido en su acepción más modesta. Los educadores preocupados por la formación de las personas vivifican su enseñanza gracias al amor, y proponen no sólo el seguimiento de una ley impersonal, sino también un modelo digno de imitación, una persona merecedora de amor, que se comporta así como un revelador de la vida moral. Así pues, si algún héroe o místico logra impactarnos, cabe pensar que hay en nosotros un héroe o un

[1] El profesor Olivier Perru utiliza la expresión "*itinéraire de vie*" para referirse tanto a la evolución de cada persona durante su vida como al desarrollo concreto de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Ciertamente, el mismo Bergson realizó un interesante recorrido vital, con claras progresiones en el mismo. En un momento u otro de su existencia, cada uno se siente impulsado a plantearse las grandes cuestiones, incluyendo el descubrimiento de los dinamismos de la vida social, moral y espiritual: "Quoi qu'il en soit, l'expérience psychique de la conscience et de la durée, l'expérience du vivant (et de l'homme comme vivant), l'expérience morale, puis religieuse et mystique forment des expériences de base dans une progression, un itinéraire de vie" (Olivier Perru, *Science et itinéraire de vie: La pensée de Bergson*, Éditions Kimé, Paris, 2009, p. 174).

místico en potencia, aunque aletargado, pero capaz de despertar y desarrollarse. Nos parece, pues, que se podrían extraer de la reflexión bergsoniana unas consecuencias sugerentes para mejorar la educación en toda su amplitud.

Por otro lado, un tema primordial que hemos abordado es *el dilema de si* ***hay dos fuentes de la moral y de la religión***. Podemos responder que sí, de acuerdo con Bergson. Ahora bien, y ésta es una precisión fundamental, **en último término, hay una única Fuente**. Esto es así porque se da a la vez una unidad y una dualidad de fuentes, mediante una vinculación de ambas a la vida, más allá de la razón, y por eso no son incompatibles. La respuesta a este dilema sólo viene **interpretando filosóficamente la enseñanza de los místicos**. En efecto, como nos ha mostrado Frédéric Worms, hay una primera fuente, la de la especie, de donde proviene la moral cerrada; pero ahondando en la corriente que ha originado esta primera fuente, se llega, en un movimiento ascendente, a la segunda fuente: la de la moral abierta y el misticismo. Esta segunda fuente se muestra como la auténtica y original, la más profunda y ascendente, de la misma primera fuente descendente. Por tanto, hay una dualidad real –dos orígenes, dos movimientos diferentes- y una unidad real, pues uno de los orígenes se revela como el efecto y la inversión del primero. En definitiva, siguiendo una lógica similar, **la experiencia mística está también en el origen de las religiones**, **es su raíz última,** y no sólo es su último término dinámico.

Leyendo *Las dos fuentes de la moral y de la religión* se puede apreciar con toda claridad que, en efecto, **la mística es la culminación de la vivencia religiosa; más precisamente, lo es el misticismo cristiano**. Bergson va desgranando las principales manifestaciones religiosas desde la antigüedad, en esa **doble vertiente de religión estática y religión dinámica**, buscando demostrar las limitaciones derivadas de la función fabuladora en el ámbito de los cultos y creencias marcados por las fantasías mitológicas, que van siendo superadas por unas experiencias religiosas –ahora ya místicas- más profundas y auténticas en distintos lugares de la humanidad y en diversas épocas históricas. En esas vivencias íntimas, fascinantes, emocionantes y, a la vez, perturbadoras, los contemplativos –esos hombres y mujeres privilegiados, nos dice Bergson- han procurado conectar lo máximo posible con el impulso vital en su origen más original; es decir, con la energía que ha puesto en marcha toda la evolución creadora, con la Energía divina, podríamos decir de acuerdo con Bergson.

Así, nos referimos a los notables intentos del misticismo griego, del oriental y de los profetas israelitas, a los que nos hemos acercado de la mano de Bergson. Pero, a pesar de sus logros y virtudes, hemos visto que todas esas vivencias resultaron incompletas, es decir, se han quedado a medio camino, habitualmente por la falta de una acción transformadora, como complemento de los éxtasis contemplativos. Este juicio ha merecido importantes matizaciones, que hemos procurado recoger en nuestro estudio. No obstante, pensamos que, en lo esencial, la reflexión bergsoniana sobre este punto no queda invalidada, aunque sí puntualizada[2].

Ahora bien, **la experiencia mística cristiana es la única realmente completa**, pues Jesucristo es el "Supermístico" *–le 'Surmystique*'- que está en el origen de la radical renovación que se ofrece a la humanidad. Los grandes místicos cristianos, entre los cuales Bergson otorga un lugar especial a las grandes figuras españolas de san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús, retoman y se vinculan a ese impulso divino original. De ese modo son capaces de contagiar el fuego del amor divino a sus compañeros de camino, una caridad ardiente que traspasa fronteras, rompe moldes y puede transformar radicalmente algunas estructuras y suscitar nuevos modos de vivir, más humanos y fraternales. Esa fue y *sigue siendo* la experiencia concreta de los grandes santos y místicos cristianos. Decimos "sigue siendo" porque no es algo meramente del pasado, que haríamos bien en añorar con nostalgia y poco más; la mística no es ni puede ser una valiosa reliquia, llena de gloria y esplendor antiguos, pero sin repercusión en la vida concreta. En esta línea, de acuerdo con Jean-Louis Vieillard-Baron[3], aceptamos la **actualidad de la concepción bergsoniana del cristianismo**, con realidades como la *comunión de los santos*, dogma donde Bergson encontraba mucho de filosofía: "L'idée bergsonienne du 'mysticisme' implique la

[2] Nos interesa aquí la opinión de B. Sitbon-Peillon: más allá de los "errores" que Bergson ha podido cometer respecto a los misticismos griego, orientales y judío, a los que rehúsa el estatuto de religión dinámica, el interés de su análisis consiste en poner en cuestión la aparente antinomia que se juega entre acción y contemplación para pensar su reconciliación, esto es, para restablecer la unidad perdida entre el pensamiento y la acción. En efecto, "mysticisme et société son corrélatifs chez Bergson, et cette corrélation est mise en évidence, par la synthèse du plan mystique et du plan pratique, qui permet de rétablir l'unité perdue entre la pensée et l'action" (Brigitte Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, P.U.F., Paris, 2009, p. 91).

[3] Jean-Louis Vieillard-Baron, "L'actualité de la conception bergsonienne du christianisme dans *Les deux sources de la morale et de la religion*", en Tamás Ullmann et Jean-Louis Vieillard-Baron (dirs.), *Actualité d'Henri Bergson*, Archives Karéline, Les Cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, Paris, 2012, pp. 31-51, sobre todo pp. 46ss.

communion des saints, c'est-à-dire l'idée d'une communauté spirituelle à laquelle tous sont appelés à participer, les mérites des meilleurs servant au salut des autres"[4].

Los místicos son, precisamente, una fuente de inspiración para romper los límites estrechos asignados a la especie humana, como nos ha explicado Bergson. En este "planeta refractario", en términos de nuestro filósofo, donde pueden encontrarse tantos obstáculos para el desarrollo pleno de la humanidad, de cada persona y de los distintos grupos, siempre está abierta la **posibilidad de aspirar a lo mejor**; de *divinizarse en contacto y en comunión con el Maestro* que enseñó en el Sermón de la Montaña una manera radicalmente nueva y plenamente humanizadora de vivir. En este sentido, como señala Marie Cariou frente a una interpretación pretendidamente naturalista de Bergson (que resulta superada en este punto), se abre la puerta a la pura dimensión sobrenatural. Mediante la necesaria mediación de Cristo se traspasa la última etapa de la historia natural humana: la divinización[5].

Así pues, los retos que se abren a la humanidad son impresionantes, y en nuestras manos está decidir qué camino escoger y discernir los medios más adecuados. El deseable equilibrio de la humanidad está continuamente amenazado. Se podría decir que la humanidad es como el pájaro que debe abandonar su nido y volar, pero sin saber que puede hacerlo. Hay dos extremos posibles a partir de la multiplicidad de los ritmos de la duración. Se puede ir hacia lo alto, hacia Dios, o, en la otra dirección, agotarse y encaminarse poco a poco hacia la nada. Como nos recuerda Camille Riquier, la decisión es nuestra. La mejor opción es, por supuesto, no

[4] *Ibid*., p. 47. Por otro lado, Vieillard-Baron nos ofrece también interesantes reflexiones sobre las categorías de testimonio, santidad, comunidad religiosa, etc., desde los puntos de vista de Bergson y de otros pensadores, en Jean-Louis Vieillard-Baron, *La Religion et la Cité*, Èd. Du Félin, Paris, 2010 (éd. augm. et corr.).

[5] En efecto, "la médiation du Christ opère cette conversion de la nature au point exact où elle a à franchir la dernière étape de son histoire spirituelle, c'est-à-dire sa divinisation" (Marie Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1976, p. 144). Cariou analiza la referencia de Cristo al Sal 82, 6 ("Aunque seáis dioses e hijos del Altísimo todos") que está presente en sus palabras recogidas en Jn 10, 34, ya citadas más arriba. Cariou encuentra ahí una sugerente unión entre el poder de crear y de amar: "Rapprochement suggestif si l'on songe que cette filiation prend dans le contexte de la philosophie bergsonienne l'accent réaliste et biblique de la transmission d'un pouvoir souverain: le pouvoir de créer qui ne fait qu'un avec celui d'aimer. Rapprochement essentiel encore puisque la transfiguration de l'univers s'opère par l'identification à Jésus-Christ, Fils du Très-Haut, et modèle fraternel d'une humanité destinée à constituer une assemblée véritablement divine, une « assemblée de dieux» comme le dit le même psaume" (*ibíd*., p. 145). Como Bergson había escrito en el primer capítulo de *Las dos fuentes*, las grandes figuras morales que han impregnado la historia se dan la mano por encima de los siglos y de las ciudades humanas, y así conforman la *ciudad divina*, en la que nos invitan a entrar (H. Bergson, *op. cit*., p. 81 [p. 67]).

resignarnos al nihilismo actual ni dejarnos morir, por falta precisamente de no haber *querido* vivir, realizando el esfuerzo necesario para sobreponernos[6].

Como hemos explicado, el universo no nos condena a una mera supervivencia física, ni a una existencia mediocre; por el contrario, su función esencial es "una máquina de hacer dioses", lo que puede ser entendido –como muy probablemente Bergson mismo quería expresar- en el sentido bastante próximo al cristiano: Dios se ha hecho hombre, se ha encarnado, para que el hombre pueda acceder, por pura gracia, a la divinización. En esa línea, los místicos nos muestran que, en último término, todo es don, regalo, algo que nos sobrepasa enteramente[7]. Como Bergson insiste en su libro, **Dios nos ha creado con capacidad creadora**, es decir, para poder continuar su gran obra en medio de las dificultades de este mundo. No estamos, pues, abocados a la nada ni al absurdo, como han señalado diferentes pensadores contemporáneos, sino a una **plenitud alegre**, gozosa.

Como analiza David Lapoujade, el místico procura liberarse de todo obstáculo sabiendo todo lo que puede conseguir. Posee una certidumbre que le impide dudar. Su voluntad es una beatitud activa al mismo tiempo que una inocencia adquirida. Está, por así decir, al otro lado de la diferencia de naturaleza, de algún modo solo entre los demás. Su experiencia es totalmente diferente a la del artista y el filósofo, que avanzan con inquietud, sin la misma seguridad del místico, y se preguntan si les será dado llegar hasta el final[8]. Según Lapoujade, la capacidad creadora es la tercera y más elevada forma de *confianza* o de *apego a la vida* (las dos anteriores serían obedecer y creer, más propias de las sociedades cerradas y circunscritas en los límites asignados a la especie humana). El místico, por tanto, permanece apegado a la vida en una forma superior. La vida nos apega a ella por su potencia creadora en tanto creación de sí por sí. Este apego se transforma en amor y produce la alegría como su afecto esencial.

---

[6] Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, P.U.F., Paris, 2009, p. 448.

[7] Cabe decir que vamos en dirección de lo divino, siguiendo las indicaciones de los místicos cristianos. La "fatiga de ser una persona" ("*fatigue d'être une personne*") –expresión de C. Riquier- sólo podrá ser disipada, paradójicamente, mediante un aumento de esfuerzo para que se realice esa función esencial del universo en nosotros: la divinización (*ibíd.*, p. 476).

[8] David Lapoujade, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Ed. Cactus, Buenos Aires, 2011, pp. 88s. Sobre este aspecto de la diferencia entre el místico y el artista, *cf.* Arnaud Bouaniche, "Bergson et Merleau-Ponty: le mystique et l'artiste dans le moment de la seconde Guerre mondiale", en Dominique de Coucelles et Ghislain Waterlot (dirs.), *La Mystique face aux guerres mondiales*, P.U.F., Paris, 2010, pp. 262ss.

En efecto, Bergson apuesta por **una alegría que se superpone al placer**, que lo eclipsa, que lo relativiza en nombre de un destino superior, de una vocación más elevada. Los placeres no dejan de ser necesarios y, por supuesto, a menudo buscamos los propios de la naturaleza humana; pero no dan plena satisfacción, e incluso, en el peor de los casos, si están mal enfocados, pueden provocar el efecto contrario. Por eso, es imprescindible ser realistas, pues son innegables las dificultades y los desafíos del camino, pero estando motivados por esa vocación a la alegría e incluso a la esperanza. En suma, se trata de ser héroes, en el sentido moral del término, que no está lejos del religioso: "**héroes de deseos**", del deseo más alto, que nos asemeja a Dios y lleva a plenitud nuestra condición humana, que podemos *sobrepasar* si coincidimos con el esfuerzo creador de la vida[9].

Además, Bergson nos ofrece, precisamente en una época complicada de la historia occidental (que él mismo preveía que pronto se complicaría aún más, como así ocurrió realmente, y Bergson alcanzó a padecer en sus últimos años de vida), un **mensaje de acción, de compromiso, de transformación social** desde los cauces de un adecuado progreso técnico y de una correcta estructuración de la sociedad desde el ejercicio de la democracia[10]. Como él afirmaba, **la mecánica y la mística se necesitan una a la otra y se complementan**; es más, necesitamos –y, por nuestra parte, deseamos- que se complementen en nuestro desarrollo global. El impulso divino y las creaciones humanas no sólo no se oponen entre sí, sino que se refuerzan mutuamente. Nos hace falta, por tanto, una orientación desde la mística. Bergson, por su parte, nos ha presentado caminos abiertos para seguir buscando y creciendo.

Desde esta perspectiva, defendemos con rotundidad que, a pesar de algunas apariencias, *en nuestro mundo y, más en concreto, en la actual situación religiosa la mística no es anacrónica*, sino muy pertinente y necesaria para nuestro tiempo. Algunos argumentarán diciendo que, ante los graves problemas que nos afectan

[9] Citamos aquí una valiosa contribución de E. Njoh Mouelle al tema de la culminación de la filosofía en el misticismo. Retomando la fórmula bergsoniana de que la filosofía debería ser un esfuerzo para sobrepasar la condición humana, este filósofo y político camerunés reflexiona sobre este punto en: Ebénézer Njoh Mouelle, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, L'Harmattan, Paris, 2013.

[10] Aunque no hemos podido abordar de manera más detallada la cuestión de la democracia, ésta se nos revela importante en el último capítulo de *Las dos fuentes*. En efecto, como nos recuerda F. Worms, si falta una sociedad mística, una comunidad de santos (que es mucho más difícil de encontrar), al menos debe desarrollarse una sociedad democrática, que ya supone un esfuerzo institucional y político para contrarrestar la tendencia a la cerrazón que anida en la humanidad (présentation de F. Worms en H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religión*, éd. crit., *op. cit.*, p. 14).

(hambre, guerras, injusticias, etc.), detenerse en "consideraciones místicas" resulta más bien inútil o, en todo caso, algo ajeno a tantas urgencias que nos impelen. Según esto, la mística no sería actual o pertinente en la actual coyuntura de "eclipse de Dios" y de su ausencia. Para contrarrestar este juicio más bien negativo hacia la experiencia mística, contamos con Karl Rahner que, en los años setenta del pasado siglo y desde la conciencia aguda de las instituciones y prácticas cristianas y religiosas en general, profetizó lo siguiente: "El hombre religioso de mañana será un místico, una persona que ha experimentado algo, o no podrá seguir siendo cristiano". Añadía que "el cristiano de mañana será místico o no será cristiano". Nos parece un diagnóstico muy acertado, como aseguran estudiosos posteriores a Rahner: sólo una *religión personalizada* puede sobrevivir ante la profunda crisis religiosa y el enorme empuje de la secularización social y cultural. Ya a mediados de los años setenta, el escritor y político francés André Malraux estaba convencido de que sólo el cultivo de la dimensión espiritual –que podría equivaler a la mística- sería una barrera eficaz contra el peligro de deshumanización que nos acecha.

Por tanto, en nuestro trabajo hemos querido **mostrar, en lo posible, de modo razonado el sentido y la validez de la mística, también en nuestro tiempo**, frente a detractores pasados y presentes. Profundizando en el análisis de Bergson y su apuesta por la experiencia mística como poderoso auxiliar de la investigación filosófica, hemos determinado que es una postura arriesgada y expuesta a muchas posibles contradicciones o, al menos, puntualizaciones. Sintetizando, nos atrevemos a concluir que esa hipótesis al menos es realmente sugerente, estimulante, por lo que no debería ser fácilmente desechada desde el punto de vista filosófico o teológico. El argumento bergsoniano de la convergencia de las "líneas de hechos" nos parece muy acertado y aplicable a este asunto de la experiencia religiosa y, más en concreto, de la mística, como lo puede ser en otros ámbitos diferentes de las ciencias experimentales.

Reforzando nuestra argumentación, en una línea parecida a la de Bergson, encontramos valioso el análisis realizado por Maurice Blondel. Citándolo, Martín Velasco afirma que la mística no es una excrecencia o una extravagancia anómala. No se puede, en nombre de la ciencia, ni de la filosofía, ni de la teología, vetar un examen racional de la mística. Esto es así porque ella conecta con las aspiraciones más profundas y las más altas exigencias del destino humano. Aunque se dirija hacia lo alto, no por eso deja de enraizarse en las entrañas y de responder a problemas

planteados, pero no resueltos del todo, por la doctrina del conocimiento y de la acción, ni por las luces adquiridas por la fe y la ascética comunes. En suma, la mística libera virtualidades ignoradas de nuestras capacidades naturales[11] y, por tanto, no deberíamos impedir su curso. Manifestamos aquí nuestro pleno acuerdo con Blondel y con Martín Velasco.

Siguiendo en la misma línea, sin duda, todo en la vida mística –empezando por el significado de la misma palabra con que se la designa- remite a una cierta oscuridad, a la necesidad de "cerrar los ojos" ante la condición humana misteriosa, ante el Misterio, ante esa Presencia deslumbrante y sobrecogedora. Pero *místico no significa en modo alguno irracional*. Si el corazón es, simbólicamente hablando, el "órgano" de la conversión, de la experiencia creyente y mística, no podemos olvidar lo que decía Pascal: "el corazón tiene razones que la razón no comprende". Por tanto, el corazón tiene también sus razones. La vida mística, ciertamente, supera los límites de la razón lógica o discursiva y pone en juego un nivel más elevado de la misma. El ser humano tiende a ir más allá de sí mismo, y no puede prescindir de eso. Hay un '*excessus*' que no podemos ahogar, o al menos no deberíamos hacerlo. Como señala Martín Velasco, es propio de nuestra condición humana estar habitados por una Presencia que nos convoca a la existencia, nos ilumina y nos atrae amorosamente hacia sí[12]. Esto es, expresado quizás con otros términos, lo mismo que Bergson defendía. Él nos ha mostrado con los místicos entran en contacto con el Origen de la realidad, que es también *Logos*, que puede ser vida y luz para toda persona. Por eso, es tarea de los místicos dar testimonio de esa luz, que tiene una capacidad admirable de iluminar la vida humana, y esto sin caer en ninguna irracionalidad. Como Horkheimer afirmaba, el ser humano siente la nostalgia de lo totalmente otro, del Otro. Sólo así podrá evitar que la herida que es él, el mismo ser humano, no se cierre en falso. En relación con esto, a lo largo de nuestra investigación descubrimos y hemos ido corroborando que **la experiencia mística no es sólo la culminación, sino también la raíz y el origen de la religión**.

Ahora bien, como también mostramos en nuestra exposición precedente, esos místicos –que pueden ser hermanos gemelos nuestros- no viven siempre en una posesión tranquila y en una paz idílica, sino que han pasado o pasan por la "noche oscura", como le ocurrió a san Juan de la Cruz, a santa Teresa de Lisieux y a la beata

[11] J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, *op. cit.*, p. 442.
[12] *Ibíd.*, pp. 485s.

Teresa de Calcuta. La experiencia creyente, en efecto, no es –o no es siempre- claridad y posesión total, sino nostalgia infinita, sed abrasadora, herida luminosa, como expresaron los grandes místicos españoles del siglo XVI. En consecuencia, los místicos no se distinguen de los creyentes "no místicos", la inmensa mayoría de nosotros; tampoco se distinguen del no creyente que todos llevamos dentro, por haber superado la noche que nos incumbe a todos. Se diferencian por haber progresado en esa noche lo suficiente como para que ésta se haya transformado para ellos en otra forma de luz. En definitiva, no fue otra la experiencia de Cristo en la cruz, que podemos considerar la auténtica culminación de la vivencia mística, donde Dios se revela de modo definitivo y por eso invenciblemente oscuro. Así pues, coincidimos con Martín Velasco no sólo en la necesidad de los místicos, sino en que son –si lo son de verdad- los contemporáneos de nuestra generación.

En conclusión, los místicos cristianos contemporáneos no sólo ayudarán a las Iglesias a permanecer cristianas en medio de la crisis institucional padecida, sino que ayudarán a muchos a atravesar el desierto de la crisis espiritual, de la crisis de sentido. En la situación de silencio de Dios, los místicos son "vigías del abismo" (J. Otón), "exploradores del Infinito" (E. Underhill), profetas a los que sus contemporáneos claman pidiendo respuestas, señales. Ellos no responden con fórmulas estereotipadas, ni ofreciendo seguridades superficiales basadas en falsas visiones o iluminaciones. Como acabamos de comentar, son verdaderos expertos de la noche que es Dios para nosotros. Se han atrevido a adentrarse en esa noche hasta vislumbrar una luz que brilla en su fondo; para experimentar que la misma noche puede convertirse en luz (*cf.* Sal 138,11). Los místicos se han cruzado a fondo con la Realidad última, se han hendido en ella, se han dado de bruces con el Misterio. Nada de esto sería posible sin una fe grande. Como nos recuerda G. Waterlot, desde la filosofía sola no se puede acceder a esta profundidad tan elevada, pues la plenitud de la experiencia mística permanece tanto para los filósofos como para la mayor parte de los hombres radicalmente *escondida* ('*cachée*')[13]. En este terreno siempre nos hará falta desplegar los ojos interiores de la fe. Con esa visión interna accedemos a un Dios que es emoción creadora –diría Bergson-, que es personal y, por tanto, con el que cabe establecer una profunda relación interpersonal. No es un Dios abstracto,

[13] Ghislain Waterlot, "L'expérience mystique manifeste-t-elle « Dieu en tant que Dieu » ?", en Philippe Capelle-Dumond (éd.), *Dieu en tant que **Dieu**. La question philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, p. 211.

como el de la metafísica en bastantes ocasiones, sino el Dios vivo, viviente, con el que se puede entrar en un diálogo amoroso, al que se puede rezar.

Por otro lado, los místicos no pueden dejar de sentir *simpatía*, **compasión hacia las necesidades profundas de sus contemporáneos**, con lo que realizan un servicio inmenso. Saben muy bien que la fe cristiana es buscadora de justicia. Como afirma Metz en su reciente libro, los cristianos deben ser místicos, pero no sólo en el sentido de una experiencia individual espiritual, sino en el de una vivencia de solidaridad espiritual. Deben ser "*místicos de ojos abiertos*". Porque los ojos bien abiertos nos hacen volver a sufrir por el dolor de los demás: nos animan a sublevarnos contra el sinsentido del dolor inocente e injusto; suscitan en nosotros hambre y sed de justicia, de una justicia para todos[14]. Se trata, pues, de luchar contra las amenazas de deshumanización, tan abundantes en la actualidad, y de promover las semillas de humanización ya presentes en nuestro mundo. Sólo así podremos comunicar a nuestros congéneres *razones para la esperanza*, o, como diría Bergson, para la más profunda *alegría* ('*joie*').

[14] *Cf.* J. B. Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona, 2013.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS CONSULTADOS DE H. BERGSON EN FRANCÉS

BERGSON, Henri, *Œuvres*, Presses Universitaires de France (en adelante, P.U.F.), Paris, [5]1991.

ÍD., *Les deux sources de la morale et de la religion*, volume édité par Ghislain Waterlot et Frédérick Keck (1ere éd. crit. dir. par Frédéric Worms), P.U.F., Paris, 2008 (10e éd. «Quadrige» act.).

ÍD., *Mélanges*, P.U.F., Paris, 1972.

ÍD., *Correspondances*, textes publiés et annotés par André Robinet, P.U.F., Paris, 2002.

ÍD., *Écrits philosophiques*, P.U.F., Paris, 2011 (1ère éd. crit.).

ÍD., *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique, Clermont-Ferrand, 1887-1888*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, P.U.F., Paris, [2]1999.

ÍD., *Cours II. Leçons d'esthétique à Clermont-Ferrand. Leçons de morale, psycologie et métaphysique au lycée Henri-IV*, édition par Henri Hude avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, P.U.F., Paris, 1992.

ÍD., *Écrits et Paroles* (textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide), t. III, P.U.F., Paris, 1959.

H., Bergson, "Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (junio de 1901). Ha sido incluido en *Écrits philosophiques*, *op. cit. supra*.

LIBROS DE H. BERGSON TRADUCIDOS AL CASTELLANO

BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, introducción de John M. Oesterreicher, Editorial Porrúa, México D.F., 1990.

ÍD., Las dos fuentes de la moral y de la religión, estudio preliminar y traducción de Jaime de Salas y José Atencia, Tecnos, Madrid, 1996.

ÍD., Introducción a la metafísica. La risa, Editorial Porrúa, México D.F., ^{4}2004 (incluye *La filosofía de Bergson*, por Manuel García Morente).

ÍD., La risa, trad. de Amalia Aydée Raggio, SARPE, Madrid, 1984.

ÍD., El alma y el cuerpo, Encuentro, Madrid, 2009.

ÍD., El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica, Encuentro, Madrid, 2009.

ÍD., Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia., Sígueme, Salamanca, 1999.

ÍD., *Materia y memoria*, Cactus, Buenos Aires, 2006.

ÍD., *Lecciones de estética y metafísica*, Siruela, Madrid, 2012.

ÍD., El concepto de lugar en Aristóteles, Encuentro, Madrid, 2013.

ÍD., La evolución creadora, Espasa-Calpe, Madrid, ^{2}1985.

ÍD., Memoria y vida (textos escogidos por Gilles Deleuze), Alianza, Madrid, 1977.

ÍD., La energía espiritual, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL (LIBROS Y CAPÍTULOS DE OBRAS)

ALESSI, Adriano, *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.

ÁLVAREZ, Javier, *Mística y depresión: san Juan de la Cruz,* Trotta, Madrid, 1997.

ANGOSO, Alberto, "Rasgos de la personalidad mística", en Berta Andress Metgè y Alberto Angoso García, *Grafopsicología de la mística española*, Junta de Castilla y León, Santander, 2007.

AZOUVI, François, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Gallimard, Paris, 2007.

BARLOW, Michel, *El pensamiento de Bergson*, F.C.E., México D.F., 1968.

BARTHELEMY-MADAULE, Madeleine, *Bergson*, Éditions du Seuil, Paris, 1967.

BASTIDE, Roger, *Les problèmes de la vie mystique*, P.U.F. Paris, 1996 (ed. orig. de 1931).

BATAILLE, Georges, *La experiencia interior, seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Taurus, Madrid, [2]1981.

BAYET, Albert, *La Science des faits moraux*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1925.

BELAVAL, Yvon [dir.], *Historia de la Filosofía*, vol. 8, Siglo XXI, México D.F. / Madrid, [5]1982.

BENRUBI, Isaak, *Souvenirs sur Henri Bergson*, Delachaux & Niestlé, Neuchatel / Paris, 1942.

BENRUBI, J., [*sic*: se trata de Isaak Benrubi], *Bergson. Estudio sobre su doctrina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942.

BIRAN, Maine de, *Œuvres Complètes*, accompagnées de notes et d'appendices par Pierre Tisserand, tome I, Slatkine Reprints, Genève – Paris, 1982 (réimp. de l'éd. de Paris, 1920-1949).

ÍD., *Journal intime*, avant-propos, etc. par A. de Lavalette M., Les Petits Fils de Plon et Nourrit, Paris, vol. I, 1927.

BLONDEL, Maurice, "Le problème de la mystique", en *Qu'est-ce que la mystique?*, Bloud et Gay, Paris, 1925.

BOLOGNE, Jean Claude, *Le Mysticisme athée*, Éditions du Rocher, Monaco, 1995.

BOUANICHE, Arnaud "L'originaire et l'original, l'unité de l'origine dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", en Frédéric WORMS (ed.), *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, P.U.F., Paris, 2002.

ÍD., "Bergson et Merleau-Ponty: le mystique et l'artiste dans le moment de la Seconde Guerre mondiale", en Dominique de Coucelles et Ghislain Waterlot (dirs.), *La Mystique face aux guerres mondiales*, P.U.F., Paris, 2010.

BOUANICHE, Arnaud, Frédéric KECK y Frédéric WORMS, *Les deux sources de la morale et de la religion. Henri Bergson*, Éditions Ellipses, Paris, 2004.

BOUFLET, Joaquim, *Les stigmatisés*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

BOUTROUX, Émile, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine,* Flammarion, Paris, 1908.

BRÄNDLE, Francisco, "San Pablo místico", en Rómulo H. CUARTAS LONDOÑO (dir.), *Libertad y liberación en la experiencia mística*, CITeS (Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista - Universidad de la Mística), Ávila, 2010.

BRIDOUX, André, *Morale*, Librairie Hachette, Paris, 1945.

CABRIA, José Luis y Juana SÁNCHEZ-GEY (eds.), *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

CAPEK, Milic, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1965.

CARIOU, Marie, *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1976.

CATTAUI, Georges, "Témoignage", en *Henri Bergson. Essais et témoignages*, recogidos por Albert BEGUIN y Pierre THÉVENAZ, Cahiers du Rhône, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel, 1941, pp. 122-124.

CERTEAU, Michel de, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, édition établie par Luce Giard, Gallimard / Le Seuil, Paris, 2005.

CHACÓN, Pedro, *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid, 1988.

CHEVALIER, Jacques, *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid, 1960.

ÍD., *Bergson y el Padre Pouget*, Aguilar, Madrid, 1960.

ÍD., *Bergson*, Librairie Plon, Paris, 1926 (y [15]1934 [nouv. éd. rev. et augm.]).

ÍD., *Henri Bergson* (suivi de *Pages inédites* et de Jacques des Gachons, *L'Histoire du VII^e fauteuil*), Éditions de La Lampe d'Argile, Paris, 1928.

CILVETI, Ángel L., *Introducción a la mística española*, Cátedra, Madrid, 1974.

CLIFFORD, William K. – William JAMES, *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid, 2003.

COMTE-SPONVILLE, André, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Ediciones Paidós Ibérica, 2007.

Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, *Bergson et nous. Actes du X^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (17-19 Mai 1959), Librairie Armand Colin, Paris, 1959.

CROATTO, José Severino, *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión*, Editorial Guadalupe / Editorial Verbo Divino, Buenos Aires / Estella (Navarra), 2002.

CUARTAS LONDOÑO, Rómulo, "Libertad y liberación en la experiencia mística de san Pablo y de santa Teresa", en Rómulo H. CUARTAS LONDOÑO (dir.), *Libertad y liberación en la experiencia mística*, CITeS (Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista - Universidad de la Mística), Ávila, 2010.

DASGUPTA, Surendranath, *La mística hindú*, Herder, Barcelona, 2009.

DELATTRE, Floris, *William James bergsonien*, P.U.F., Paris, 192? (no consta el año exacto en el libro, aunque en el catálogo de la página web de la Biblioteca Nacional de Francia, cuyo ejemplar usamos, figura una horquilla entre 1920 y 1927).

DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.

DIAGNE, Souleymane Bachir, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et de Mohamed Iqbal,* C.N.R.S. Éditions, Paris, 2011.

DODDS, Eric R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Eds. Cristiandad, Madrid, 1975

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *Experiencia mística y Psicoanálisis*, Sal Terrae / Instituto Fe y Secularidad, Maliaño (Cantabria) / Madrid, 1999.

DOUMIC, René, "Discours de réception à l'Académie Française", en Rose-Marie MOSSÉ-BASTIDE, *Bergson éducateur*, P.U.F., Paris, 1955.

DURKHEIM, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Ed. Morata, Madrid, 1974.

ÍD., La educación moral, Trotta, Madrid, 2002.

ÍD., *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal Editor, Madrid, 1982.

EBACHER, Roger, *La philosophie dans la cité technique. Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques*, Bloud & Gay, Paris, 1968.

ECKHART, Maestro, *El fruto de la nada y otros escritos*, ed. y trad. de Amador Vega Esquerra, Ediciones Siruela, Madrid, 1998.

ELIADE, Mircea, *El Yoga, inmortalidad y libertad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1991.

EZCURDIA, José, "Intuición, método y mística en la filosofía de Bergson: hacia un diagnóstico sobre la condición cultural moderna", en Francisco Javier Sancho Fermín (dir.), *Mística y filosofía*, CITeS (Universidad de la Mística), Ávila, 2009.

FENEUIL, Anthony, *Bergson. Mystique et philosophie*, P.U.F., Paris, 2011.

FESTUGIERE, André-Jean, *Hermetisme et mystique païenne*, Aubier – Montaigne, Paris, 1967.

FLOOD, Gavin, *El hinduismo*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.

FONT I RODÓN, Jordi, *Religión, psicopatología y salud mental. Introducción a la psicología de las experiencias religiosas y de las creencias*, Fundación Vidal i Barraquer y Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

FOUILLÉE, Alfred, *La psychologie des idées-forces*, II, Alcan, Paris, 1893.

FRAIJÓ, Manuel, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998.

FRANCOTTE, Sylvain, *Bergson: durée et morale*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 2004.

FRANÇOIS, Arnaud, *Bergson*, Éllipses Éditions, Paris, 2008.

FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1995 (8ª reimp. de la 2ª ed. en español).

GALLAGHER, Idella J., *Morality in Evolution. The Moral Philosophy of Henri Bergson*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.

GARCÍA MORENTE, Manuel, *El "hecho extraordinario"*, Ediciones Rialp, Madrid, [2]1999.

ÍD., *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.

GARDET, Louis, *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, Studium, Madrid, 1970.

GENNARO, Giuseppe de, y Elisabetta C. SALZER, *Literatura mística. San Pablo místico*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.

GIARD, Luce, Prólogo ("La búsqueda de Dios") a Michel DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

GILSON, Bernard, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, LibrairiePhilosophique J.Vrin, Paris, 1992.

GILSON, Étienne, *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962.

GODDARD, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *Qué aporta el Cristianismo a la Ética*, Fundación Santa María, Madrid, 1991.

ÍD., El teísmo moral de Kant, Cristiandad, Madrid, 1983.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *Los cristianos del siglo XXI. Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio*, Sal Terrae, Santander, 2001, p. 97.

GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

ÍD., Henri, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, [3]1999.

ÍD., "Maine de Biran et Bergson", en *Les Études Bergsoniennes*, vol. I, Albin Michel, Paris, 1948.

GUGELOT, Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935*, C.N.R.S. Éditions, Paris, 2010.

GUITTON, Jean, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris, 1960.

GUITTON, Jean et Jean-Jacques ANTIER, *Les pouvoirs mystérieux de la foi. Signes et merveilles*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1999.

GUYAU, Jean-Marie, *Esbozo de una moral sin obligaciones ni sanciones*, Júcar, Madrid, 1978.

ÍD., *La Irreligión del porvenir*, Daniel Jorro, Editor, Madrid, 1904.

HADOT, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études Augustiniennes, Paris, [2]1973.

HENRY, Michel, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, P.U.F., Paris, [2]1987.

HYPPOLITE, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, tome I, P.U.F., Paris, 1991.

HORTAL ALONSO, Augusto, *Ética. I. Los autores y sus circunstancias*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994.

HORTON, Robin, *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1980, pp. 10-16.

HUDE, Henri, *Bergson I*, Éditions Universitaires, Paris, 1989.

ÍD., *Bergson II*, Éditions Universitaires, Paris, 1990.

HULIN, Michel, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007.

INGE, William Ralph, *Mysticism in religion*, Greenwood Press, Westport (Conneticut), 1976.

IZUZQUIZA, Ignacio, *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1986.

JAMES, William, *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*, Ediciones Península, Barcelona, 2002.

JANET, Pierre, *De l'angoisse à l'extase: études sur les croyances et les sentiments*, Société Pierre Janet, Laboratoire de Psychologie Pathologique de la Sorbonne, Paris, 1975.

JANICAUD, Dominique, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme: Ravaisson et la métaphysique*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1969.

JANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, P.U.F., Paris, 1989. (1re éd., 1959).

ÍD., La música y lo inefable, Ediciones Alpha Decay, Barcelona, 2005.

KATZ, Steven, "Language, Epistemology and Mysticism", en Steven KATZ (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, Oxford / New York, 1978.

KECK, Frédéric, "Bergson et l'anthropologie. Le problème de l'humanité dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", en *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, P.U.F., Paris, 2002.

KISUKIDI, Nadia Yala, *Bergson ou l'humanité créatrice*, CNRS Éditions, Paris, 2013.

LA BIBLIA, edición de La Casa de la Biblia, Madrid, 1992.

LA HARPE, Jean de, "Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson", en Albert BEGUIN et Pierre THÉVENAZ (éds.), *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Cahiers du Rhône, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1941, pp. 357-364.

LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975.

LACHELIER, Jules, *Du Fondement de l'Induction*, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris, 1871.

LAFRANCE, Guy, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*, Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1974.

LAPOUJADE, David, *Potencias del tiempo. Versiones de Bergson*, Ed. Cactus, Buenos Aires, 2011.

LAVELLE, Louis, "La pensée religieuse de Bergson", en Paul VALÉRY *et al.*, *Études Bergsoniennes. Hommage à Henri Bergson [1859-1941]*, P.U.F., Paris, 1942.

LAWLOR, Léonard, "L'ascétisme et la sexualité: le progrès éthique dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*", en F. WORMS (éd.), *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, P.U.F., Paris, 2002.

LECLERCQ, Jacques, *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Gredos, Madrid, 1956.

LEFRANC, Jean, *La philosophie en France au XIX^e^*, P.U.F., Paris, 1998.

LELUT, Louis-Françisque, *Du démon de Socrate: spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, Trinquart, Paris, 1836.

LÉONARD, André, *El fundamento de la moral. Ensayo de ética filosófica general*, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), Madrid, 1997.

LE ROY, Édouard, *Bergson*, Labor, Barcelona, 1932 (reimp. rev. de la 1ª ed. en 1928).

LÉVY-BRUHL, Lucien, *La Moral y la Ciencia de las Costumbres*, Daniel Jorro, Madrid, 1929.

ÍD., *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

LE SENNE, René, "L'intuition morale d'après Bergson", en Paul VALÉRY *et al.*, *Études Bergsoniennes. Hommage à H. Bergson (1859-1941)*, P.U.F., Paris, 1942.

LOISY, Alfred, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, Émile Nourry, Paris, 1933 (y ^{2}1934, ed. rev. y aum.).

LUBAC, Henri de, *Budismo y cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2006.

LUIS LUIS, Luciniano, *Mística de ojos abiertos. Testigos de un Dios cercano*, Monte Carmelo, Burgos, 2011.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

ÍD., *De Ética y de Moral: lo que sabemos de Moral. Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991.

MADINIER, Gabriel, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac a Bergson*, Alcan, Paris, 1938.

MAGNARD, Pierre, "Bergson interprète de Plotin", en Jean BARDY *et al.*, *Bergson. Naissance d'une philosophie*. Actes du colloque de Clermont-Ferrand 17 et 18 novembre 1989, P.U.F., Paris, 1990.

MARÍAS, Julián, *Biografía de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.

MARITAIN, Jacques, *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino. Ensayos de Metafísica y de Moral*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967.

ÍD., *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.

MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico: estudio comparado*, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

ÍD., Introducción a la fenomenología de la religión, Trotta, Madrid, ^{7}2006 (ed. corr. y aum.).

ÍD., *Mística y humanismo*, P.P.C., Madrid, 2007.

ÍD., "Los caminos de la experiencia. Aprender a padecer a Dios", en Instituto Superior de Pastoral (Universidad Pontificia de Salamanca), *¿Dónde está Dios? Itinerarios y lugares de encuentro*, Verbo Divino, Estella, 1998.

ÍD., "Las variedades de la experiencia religiosa", en Alberto DOU (ed.), *Experiencia religiosa*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989.

ÍD., La experiencia cristiana de Dios, Trotta, Madrid, 1995.

ÍD., "Experiencias de trascendencia al margen de las religiones establecidas", en Agustín López Tobajas y María Tabuyo (eds.), *El conocimiento y la experiencia espiritual*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 2007.

MASLOW, Abraham H., "La experiencia núcleo-religiosa o 'trascendental' ", en Aldous HUXLEY, Abraham H. MASLOW, Richard M. BUCKE *et al.* (eds.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Kairós, Barcelona, ^{5}1992.

MEDIAVILLA RUIZ, José Luis, *Mística y delirio*, Fundación Benito Feijoo y KRK Ediciones, Oviedo, 2008.

MESNARD, Pierre, "La doctrine de l'héroïsme moral considérée comme clef de voûte de la philosophie bergsonienne", en *Bergson et nous. Actes du X^{e} Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (17-19 mai 1959), Librairie Armand Colin, Paris, 1959.

METZ, Johann Baptist, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona, 2013.

MILANESI, Giancarlo / BAJZEK, Jože, *Sociología de la Religión*, Central Catequística Salesiana, Madrid, 1993.

MILLET, Louis, *Le Symbolisme dans la Philosophie de Lachelier*, P.U.F., Paris, 1959.

MIQUEL, Paul-Antoine, *Bergson ou l'imagination métaphysique*, Éditions Kimé, Paris, 2007.

MIQUEL, Pierre, *L'expérience de Dieu*, Éditions Beauchesne, Paris, 1977.

MITHEN, Steven, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*, Crítica, Barcelona, 1998.

MONTMORAND, Maxime de, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, F. Alcan, Paris, 1920.

MOSSE-BASTIDE, Rose-Marie, *Bergson et Plotin*, P.U.F., Paris, 1959.

MUELLER, F.-L., *Historia de la psicología desde la Antigüedad hasta nuestros* días, F.C.E., México D.F. - Madrid, ^{2}1976 (1ª reimp.).

MOUNIER, Emmanuel, *Mounier et sa génération*, recopilación de textos publicados por Paulette Mounier-Leclercq, Le Seuil, Paris, 1959.

MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, Gemma, *Henri Bergson (1859-1941)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996.

NILSSON, Martin P., *Historia de la religiosidad griega*, Gredos, Madrid, ^{2}1970.

NJOH MOUELLE, Ebénézer, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, L'Harmattan, Paris, 2013.

OESTERREICHER, John M., *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Aguilar, Madrid, 1961.

OLLÉ-LAPRUNE, Léon, *La certitude morale*, Belin, Paris, 1880.

ÍD., *La Philosophie et le Temps présent*, Belin frères, Paris, 1894.

ÍD., *De la Certitude Morale*, Belin Frères, Paris, ^{8}1919.

ÍD., *Le Prix de la Vie,* Librairie Classique Eugène Belin, Paris, ^{49}1929.

ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, ^{7}1989 (7ª ed. rev.).

OTÓN CATALÁN, Josep, *Debir, el santuario interior. La experiencia mística y su formulación religiosa*, Sal Terrae, Santander, 2002.

OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1985 (1ª reimp. de 1ª ed.).

PANIKKAR, Raimon, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona, 2005.

ÍD., La experiencia filosófica de la India, Trotta, Madrid, 1997.

PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Altaya, Barcelona, 1997.

PÉGUY, Charles, *Nota conjunta sobre Descartes y la filosofía cartesiana, seguida de una Nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1946.

PÉREZ-DELGADO, Esteban, *Psicología, ética, religión. ¿Ética versus religión?*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1995.

ÍD., Moral de convicciones, moral de principios. Una introducción a la ética desde las ciencias humanas, Editorial San Esteban – EDIBESA, Salamanca – Madrid, 2000.

PERRU, Olivier, *Science et itinéraire de vie: La pensée de Bergson*, Éditions Kimé, Paris, 2009.

PHILONENKO, Alexis, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.

PINILLOS, José Luis, *Principios de Psicología*, Alianza, Madrid, 1990 (16ª reimp.).

PLOTINO, *Enéadas*, Gredos, Madrid, 1998.

POULAT, Émile, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Éditions du Centurion, Paris, 1984.

ÍD., L'Université devant la Mystique. Expérience du Dieu sans mode, transcendance du Dieu d'amour, Éditions Salvator, Paris, 1999.

POULET, Georges, *La pensée indéterminée*, II. *Du Romantisme au XX^e siècle*, P. U. F., Paris, 1987.

PSEUDO DIONISIO, *Teología mística*, cap. III, en *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de Teodoro H. Martín, B.A.C., Madrid, 1990.

RAHNER, Karl, *Experiencia del Espíritu*, Narcea, Madrid, 1978.

ÍD., Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico, Herder, Barcelona, 2005.

ÍD., "Espiritualidad antigua y actual", en *Escritos de Teología*, vol. VII, Cristiandad, Madrid, 1969.

ÍD., "Sobre la experiencia de la gracia", en *Escritos de Teología*, vol. III, Cristiandad, Madrid, 1961.

RAVAISSON-MOLLIEN, Félix, *De l'habitude. La philosophie en France au XIX^e siècle*, Fayard, Paris, 1984.

REYMOND, Arnold, "Henri Bergson et Maine de Biran", en A. BÉGUIN et P. THÉVÉNAZ (éds.), *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Cahiers du Rhône, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel, 1941.

RIDEAU, Émile, *Le Dieu de Bergson. Essai de critique religieuse*, Alcan, Paris, 1933.

RIEGO DE MOINE, Inés, *De la mística que dice a la persona*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2007.

RIQUIER, Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, P.U.F., Paris, 2009.

ÍD. (dir.), *Bergson*, Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012.

ROBINET, André, *La philosophie française*, P.U.F., Paris, [5]1987.

ROLLAND, Édouard, *La finalité morale dans le bergsonisme*, G. Beauchesne et ses fils, Paris, 1937.

ROS GARCÍA, Salvador, *La experiencia de Dios. Teología, mística y pedagogía*, Publicaciones Idatz, San Sebastián, 2005.

SAHAGÚN LUCAS, Juan de, *Fenomenología y Filosofía de la religión*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1999.

SALADO MARTÍNEZ, Domingo, *Estudio crítico-fenomenológico sobre la interferencia magia – religión*, Editorial San Esteban, Salamanca.

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas.* Ed. Monte Carmelo, Burgos, [5]1997.

SANTA TERESA, *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos, [9]1998.

SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Historia de un alma*, EDIBESA, Madrid, 2004.

SAVATER, Fernando, *La tarea del héroe (elementos para una ética trágica)*, Taurus, Madrid, 1983 (3ª reimp.).

SCHARF, Betty R., *El estudio sociológico de la religión*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

SCHOLEM, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.

SCOGNAMIGLIO, Edoardo, *Henri-Louis Bergson. Anima e corpo*, Messagero di Sant'Antonio Editrice, Padova, 2005.

SERTILLANGES, Antonin-Dalmace, *Avec Henri Bergson*, Gallimard, Paris, 1941.

ÍD., Lumière et périls du bergsonisme, Flammarion, Paris, 1943

ÍD., El cristianismo y las filosofías, vol. 2, Gredos, Madrid, 1966.

SIMON, Jules, *La religion naturelle*, Hachette, Paris, ^{2}1856.

SITBON-PEILLON, Brigitte, "Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie", en *Annales bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, P.U.F., Paris, 2002.

ÍD., *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, P.U.F., Paris, 2009.

SÖDERBLOM, Nathan, *Manuel d'histoire des religions*, trad. de W. Corswant, E. Leroux, Paris, 1925.

SOULEZ, Philippe et Frédéric WORMS, *Bergson. Biographie*, P.U.F., Paris, 2002.

SOULEZ, Philippe, "Les missions de Bergson ou les paradoxes du philosophe véridique et trompeur", en Philippe SOULEZ (éd.), *Les Philosophes et la guerre de 14*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1988.

ÍD., Bergson politique, P.U.F., Paris, 1989.

STACE, Walter T., *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, London, 1961.

STARKIER, Isabelle, "Philosophes, juifs, ou français?", en Ph. SOULEZ (éd.), *Les Philosophes et la guerre de 14*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis, 1988.

SUANCES MARCOS, Manuel Anselmo, *Los fundamentos de la moral en Bergson*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1983.

ÍD., Max Scheler. Principios de una ética personalista, Herder, Barcelona, 1976.

SUNDÉN, Hjalmar, *La théorie bergsonienne de la religion*, Almquist & Wiksells Boktryckeri, Uppsala, 1940 (rééd. P.U.F., Paris, 1947).

THURSTON, Herbert, *Los fenómenos físicos del misticismo*, Dinor, San Sebastián, 1953.

TILLIETTE, Xavier, *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.

TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión*, Verbo Divino, Estella, 1992.

TRESMONTANT, Claude, *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*, Península, Barcelona, 1969.

ÍD., La mística cristiana y el porvenir del hombre, Herder, Barcelona, 1980.

ÍD., *La crisis modernista*, Herder, Barcelona, 1981.

UNDERHILL, Evelyn, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006.

USCATESCU, George, *Profetas de Europa*, Editora Nacional, Madrid, 1962.

VALENTE, José Ángel, *Variaciones sobre el pájaro y la red*, precedido de *La piedra y el centro*, Tusquets Editores, Barcelona, 1991.

VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1964.

VERGOTE, Antoine, *Dette et désir*, Éditions du Seuil, Paris, 1978.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson*, P.U.F., Paris, 1991.

ÍD., "L'actualité de la conception bergsonienne du christianisme dans *Les deux sources de la morale et de la religion*", en Tamás Ullmann et Jean-Louis Vieillard-Baron (dirs.), *Actualité d'Henri Bergson*, Archives Karéline, Les Cahiers de philosophie de l'Institut français de Budapest, Paris, 2012.

ÍD. (dir.), *Bergson, la vie et l'action*, suivi de Louis Lavelle, *La pensée religieuse d'Henri Bergson*, Éditions du Félin, Paris, 2007.

ÍD., *La Religion et la Cité*, Èd. Du Félin, Paris, 2010 (éd. aum. et corr.).

ÍD., *Le secret de Bergson*, Éditions du Félin, Paris, 2013.

VON HÜGEL, Friedrich, *The Mystical Element of Religion, as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, J. M. Dent, London, 1908, 2 vols.

WAHL, Jean, "Présence de Bergson", en Albert BÉGUIN y Pierre THÉVENAZ (éds.), *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1941.

WATERLOT, Ghislain, "L'expérience mystique manifeste-t-elle « Dieu en tant que Dieu » ?", en Philippe Capelle-Dumond (éd.), *Dieu en tant que **Dieu**. La question philosophique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012.

ÍD., "Le mysticisme, « un auxiliaire puissant de la recherche philosophique » ?", en Ghislain Waterlot [dir.], *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur* ***Les Deux Sources de la morale et de la religion***, P.U.F., Paris, 2008.

WEINBERG, Gregorio, "Prólogo", en Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

WELTE, Bernhard, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung* (trad. italiana, *La luce del nulla. Sulla posibilità di una nuova sperienza religiosa*, Queriniana, Brescia, 1983).

WILHÉLEM, François-Régis, *Dios en la acción. La mística apostólica según Santa Teresa de Jesús*, B.A.C., Madrid, 2002.

WORMS, Frédéric (éd.), *Annales Bergsoniennes I. Bergson dans le siècle*, P.U.F., Paris, 2002.

ÍD., *Bergson ou les deux sens de la vie*, P.U.F., Paris, 2004.

ÍD., *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses Édition, Paris, 2000.

WORMS, Frédéric et Camille RIQUIER, *Lire Bergson*, P.U.F., Paris, 2011.

ZUBIRI, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

ARTÍCULOS DE REVISTAS, ENCICLOPEDIAS, VOCES DE DICCIONARIOS Y PÁGINAS WEB

AZÚA, Félix de, "El héroe que todo lo aprendió en los libros", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 9 (2007), nº 17.

BARTHÉLEMY-MADAULE, Madeleine, "Bergson (Henri). 1859-1941", en Jacques Bersani (cons. édit.), *Encyclopaedia Universalis France*, corpus 3, Éd. Universitaires, Paris, 1988.

BONI, Lamberto (red. y coord. de la ed. original italiana), *Enciclopedia de la Filosofía*, Ediciones B, Barcelona, 1992.

BREHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, tome III / *XIX^e^ – XX^e^siécles*, P.U.F., Paris, 1991.

CATTIN, Yves, "La regla cristiana de la experiencia mística", en *Concilium* [1994], nº 254.

COPLESTON, Frederick C., *Historia de la Filosofía*, vol. IX, Ariel, Barcelona, [2]1989.

ÍD., "Bergson on Morality", en *Proceedings of the British Academy*, vol. 41 (1955).

DEVAUX, André-A., "Bergson, Henri, 1859-1941", en Denis HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, t. I, P.U.F., Paris, 1984.

ERDMANN, Karsten, "La experiencia mística entre lo antropológicamente posible y lo propiamente cristiano", en *Selecciones de Teología*, vol. 51 [2012], nº 204.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, Alianza, Madrid, 1986 (voz "Bergsonismo").

FUNKEN, Anne, "Mystische Erfahrung zwischen anthropologischer Möglichkeit und christlichem Proprium", en *Geist und Leben*, vol. 82 [2009], pp. 426-442.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio, "Lo inefable o la experiencia del límite", en *Signa* 22 (2013).

GODDARD, Jean-Christophe, *L'image de l'élan vital dans le chapitre II des Deux sources de la morale et de la religion*; este artículo se encuentra actualmente en el enlace *<http://erraphis.univ-tlse2.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichiergw?ID_FICHIER=1317125365907>*, p. 6, cursivas del autor, [artículo aparecido en 2007 y consultado en abril de 2008]).

GORCE, M., "Le néo-réalisme bergsonien-thomiste", en *Sophia*, vol. III (1935), fasc. 2.

HATAB, Lawrence J., "Mysticism and Language", en *International Philosophical Quarterly*, 22 [1982].

LACOMBE, Olivier, "Un exemple de mystique naturelle: L'Inde", en *Études Carmélitaines Mystiques et Missionnaires*, vol. 23/II (1938).

LANCZKOWSKI, Günter, "India (mística)", en Peter DINZELBACHER (ed.), *Diccionario de la Mística*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.

LÉONARD, Augustin, "Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique", en *Supplément a La Vie Spirituelle* 23 (1952).

MAGNONE, Paolo, "La alegoría del carro del alma en Platón y en la *Katha Upanishad*", en Gerardo RODRÍGUEZ [dir.], *Textos y contextos (II). Exégesis y hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales*, EUDEM [Editorial de la

Universidad Nacional de Mar del Plata], Mar del Plata, 2012, pp. 88-125, consultado en <https://www.academia.edu>).

MARTÍN VELASCO, Juan, "La noción de espiritualidad en la situación contemporánea", en *Arbor* 175 (2003), nº 689, pp. 613-628.

MERINO, José Antonio, *Historia de la filosofía medieval*, B.A.C., Madrid, 2011 (reimpr. de la 1ª ed.).

MOUROUX, Jean, "L'expérience chrétienne dans l'Epître de Saint Jean", en *La Vie Spirituelle* 78 [1948].

ÍD., "Experiencia religiosa", en *Sacramentum Mundi* III, Herder, Barcelona, 1972-1976, pp. 79-82.

OCCHIALINI, Umberto, "Humildad", en Luigi BORRIELLO, María Rosaria DEL GENIO y Tomáš ŠPIDLIK (eds.), *La mística palabra por palabra*, Monte Carmelo, Burgos, 2008.

PALUMBO, Egidio, "Entusiasmo", en Luigi BORRIELLO, Edmondo CARUANA, Maria Rosaria DEL GENIO y N. SUFFI [dirs.], *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid, 2002.

RIZZUTO, Ana María, "Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiencia mística", en *Teología y Vida*, vol. 37 [1996], pp. 27-38.

ROLLÁN ROLLÁN, María del Sagrario, "Sentir y sentido de una ausencia: Juan de la Cruz y el hombre de hoy", en *Almogaren* (Revista del Centro Teológico de Las Palmas, ahora Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias – Gran Canaria), nº 3 (1989).

SÁNCHEZ DE MURILLO, José, "El pensamiento fundamental de la fenomenología moderna en la doctrina mística de san Juan de la Cruz. Una interpretación fenomenológico-profunda", en *San Juan de la Cruz* (1990), nº 6.

SUANCES MARCOS, Manuel Anselmo, "Naturaleza del misticismo y la función del héroe en la moral abierta", en *Arbor*, vol. 90 (1975), nº 350.

UNDERHILL, Evelyn, "Bergson and the Mystics", in *English Review*, 10 [1912], nº 2, pp. 511-522.