

Pensar la religión con Bergson

ROBERTO SÁNCHEZ BENÍTEZ *

Si un genio místico surgiese, arrastraría tras de sí a una humanidad de cuerpo inmensamente agrandado y de un alma por él transfigurada. Querría hacer de ella una especie nueva, o más bien liberada de la necesidad de ser una especie.

HENRI BERGSON

Resumen: *En este artículo se parte de una consideración general sobre el escenario postmoderno en el cual ha debido efectuarse lo que se ha denominado "retorno de lo religioso", para después abordar el pensamiento de Henri Bergson sobre el tema, fundamentalmente contenido en Las dos fuentes de la moral y de la religión, que distingue entre una "religión estática" y otra "dinámica". La visión bergsoniana supone la aceptación de una "función" psicológica y sociológica de la religión con el fin de compensar los excesos de la inteligencia. Su propuesta sobre el misticismo resulta asimismo sugerente.*

Abstract: *This article begins with a general consideration of the post-modern scenario in which the "return of religious matters" has taken place. It then explores the writings of Henri Bergson on the issue, in Las dos fuentes de la moral y la religión, which distinguish between a "static" and a "dynamic" religion. Bergson's view implies the acceptance of a psychological and sociological function of religion as a means of compensating the excesses of intelligence. His suggestions on mysticism also provide food for thought.*

Palabras clave: religión estática y dinámica, inteligencia, instinto, intuición, misticismo.

Key words: static and dynamic religion, intellect, instinct, intuition, mysticism.

LA RELIGIÓN PARECIERA NO GOZAR de buena consideración en la filosofía moderna. Sus pretensiones de conocimiento fueron muy pronto desacreditadas, constituyéndose finalmente en un reducto de creencias inoportuno, irracional, doblegado por la marcha triunfal del racionalismo. Entre fe y razón, ciencia y moral, subjetividad y conocimiento se ha alzado un frío muro de tensiones que el fin del milenio pareciera estar socavando con la emergencia de fenómenos tales como el de la formulación de identidades culturales sustentadas en tradiciones y valores religiosos, o bien con ciertas manifestaciones instantáneas en que las individualidades humanas tratan de dar respuesta a la angustia y zozobra emocional a través de una mezcla confusa e inasible entre lo arcaico (utopías del pasado revisitadas) y ciertos elementos comprensivos producto de la "ideología" que envuelve a lo más avanzado de la tecnología (conversión energética del "en todo momento y en todo lugar").

* Dirigir correspondencia a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Lomas de Anáhuac núm. 112-C, col. Lomas de Morelia, CP. 58210, tel. 01 (43) 17-05-92, e-mail: sbenites@zeus.ccu.umich.mx.

Resulta sorprendente que hayan existido pensadores que, vinculados a una filosofía vital, pudieron ir más allá del prejuicio moderno que descalifica a la religión, para devolvernos una comprensión no reduccionista del fenómeno. Henri Bergson (1859-1941) entendió la función de la religión de una manera no metafísica a partir, entre otros aspectos que veremos, de la forma en que sigue siendo un pilar de la sociabilidad, así como en su manera de contrarrestar los excesos de la inteligencia y, de esta manera, hacer posible a la voluntad. A partir de concebir la existencia de un “impulso vital”, unidad o totalidad virtual que da “origen” tanto al instinto como a la inteligencia, la religión es la “reaparición” de éste en aquélla. Bergson piensa más bien en la religión cristiana, en cuyo misticismo observa una actividad creadora y dinámica, capaz de hacer posible el acceso al Todo. La importancia del autor de *Materia y memoria* (1896) en el tema radica en que se sitúa más allá del choque de posturas antagónicas entre racionalidad e irracionalidad, entre verdad y creencia. Bergson plantea el problema de la religión sobre bases funcionales, antes que detenerlo en una analítica conceptual interminable. La religiosidad forma parte aquí también de la fractura de la racionalidad normal.

Nuestra época (Occidente cristiano, modernidad secularizada, estado de ánimo de fin de siglo angustiado por la inminencia de inéditos riesgos apocalípticos) se encuentra caracterizada por un “retorno de lo religioso”, o bien por el hecho de que la religión se experimenta como un “retorno”, como “un descubrimiento de la positividad que se nos aparece idéntica, en su sentido, al pensamiento de la contingencia del ser al que la filosofía llega a partir de la meditación de Heidegger”.¹ Por tal positividad se entiende, entre otros aspectos, la necesidad de redefinir las formas de encarar la mortalidad y el dolor humano. Es por ello por lo que una filosofía que plantea la superación de la metafísica es la misma que descubre esta positividad en la experiencia religiosa, es decir, la forma en que proviene de ella. Vattimo considera que es Lévinas quien ha estado más atento a relacionar el esfuerzo de la superación de la metafísica con la recuperación de las raíces bíblicas del pensamiento occidental, al lado de las griegas. En efecto, el autor de *Totalidad e infinito* (1971) al menos ha sostenido que separar a Dios de la onto-teo-logía es conferirnos nuevos modos de pensar el sentido. Se trata de comprender las estructuras de un pensamiento que se encuentre más allá del ser, “que piense más allá de lo que piensa”.² Dios como un más allá de ser. Lévinas encontrará en el problema de la significación del uno para el otro, el prójimo, formas alternativas de inteligibilidad que no serán un saber teórico ni tematizador, sino que hacen alusión a un sentido que no se basa en una revelación, exposición de sí mismo, susceptible de recogerse en una sincronía. “Yo” que parte de un pasado nunca presente, pasado inmemorial que es el “de la afectación preoriginal causada por los demás”. Renuncia a la presencia.

¹ Gianni Vattimo. “La huella de la huella”, en *La religión*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires. 1997. p. 124.

² Emmanuel Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994. p. 150.

Habría tan sólo que tomar nota de que este retorno asume, en la conciencia común, una tendencia a conducirse de modo reactivo, ya que es el desplegarse de la búsqueda nostálgica de un fundamento último e inconcluso. Sin embargo, para la filosofía ha resultado atractivo este movimiento (“la plausibilidad de la religión”), en la medida en que se han disuelto las metanarraciones metafísicas y puede mirar la necesidad religiosa de la conciencia común al margen de los esquemas de la crítica ilustrada. La búsqueda de lo religioso tendría el sentido de un abandono de las actuales condiciones tardomodernas, de la historicidad, para llevar a cabo la recuperación de una condición auténtica, “pensable únicamente como un permanecer en lo esencial”. Una tendencia tan influyente en la actualidad como lo es la hermenéutica, encontraría en ello también su justificación y pertinencia, ya que su enfoque sobre el lenguaje y el significado, la acción, la interpretación y la individualidad —la tarea comprensiva del mundo, la comunicación interhumana—, supone una consideración abierta sobre la tradición, la historia, los prejuicios y otros elementos constituyentes de la conciencia común tal cual es.

Dentro de las circunstancias y razones materiales en las que se ha producido este movimiento, cabría señalar las siguientes:

- la pérdida del sentido de la existencia, es decir, el tedio, inevitable acompañante del consumismo;
- el rechazo a la modernidad, que ha sido el portador de cierta búsqueda de la identidad cultural, étnica o tribal;
- la disolución de los grandes sistemas filosóficos que han acompañado el desarrollo de la ciencia, la técnica y la organización social modernas. El retorno a lo religioso ha coincidido entonces con una crítica radical al fundamento y a cierto sentido universal otorgado a la verdad y a la razón. Disolución general de las certezas racionalistas de que ha vivido el sujeto moderno, para el cual, como señala Vattimo, el sentido de culpa y la “inexplicabilidad” del mal son elementos tan centrales como decisivos. Con ello, lo que ha entrado también en crisis ha sido el modo en que el sujeto humano puede vincularse con las tradiciones y la temporalidad;
- el hecho de que el mundo que estamos viviendo, luego de la guerra fría y la ancestral polarización Oriente/Occidente, está viendo emerger un policentrismo evidente en el cual los problemas ideológicos han retrocedido en favor de los sustratos culturales, los cuales arraigan en fondos de reserva religiosos;
- en suma, la condición humana imperante en la que el nihilismo pareciera ser nuestro destino, en la medida en que existe la “desvalorización de todos los valores” y vivimos la “muerte de Dios” (Nietzsche), o en cuanto a que el ser se aniquila en tanto se transforma en valor (Heidegger). Se habla entonces de la desaparición del valor supremo, esto es, de Dios. La muerte de Dios en Nietzsche no quiere decir sino que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las últimas causas y el hombre ya no necesita creerse con un alma inmortal. De acuerdo con la versión de Vattimo, “Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de

la verdad y, en última instancia, esto ocurre porque las condiciones de existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos *patéticas*.³ Es así que en un mundo como éste la verdad se convierte en fábula, en la medida en que resulta imposible vivir experiencias "auténticas". La muerte de Dios es entonces la muerte de los grandes ideales, así como la desaparición del mundo suprasensible, tal y como fue planteado por Platón, es decir, como sede del mundo verdadero, del mundo propiamente real y frente al cual el mundo sensible, cambiante, es considerado como irreal o aparente. El hombre queda suspendido en un vacío que de inmediato se dará a la tarea de llenar, en primer lugar, consigo mismo. Para alguien como Heidegger, el nihilismo pensado en su esencia constituye el movimiento fundamental de la historia de Occidente que precipita a los pueblos de la Tierra en la esfera del poder de los tiempos modernos.⁴ Por lo tanto, no comienza estrictamente a partir de que Hegel o Nietzsche hayan declarado la muerte de Dios, como tampoco se agota en los reclamos lanzados al cristianismo al estilo del último de ellos, ni al sostener un vulgar ateísmo.

"Dios ha muerto" no es una fórmula de la incredulidad, ni tiene nada que ver con la trivialidad banal de las opiniones de los que "no creen en Dios", sostiene Heidegger. Una crítica a la teología no tendría nada que ver, al mismo tiempo, con una crítica a la fe. El nihilismo "acabado", de acuerdo con Nietzsche, constituye la lógica de la historia de Occidente, misma que implica una desvalorización de todos los valores supremos o ideales que orientan y soportan la vida humana y a los seres ("Verdad", "Bueno", "Bello", "fin", "causa") y la instauración de un nuevo conjunto de valores. Para Heidegger, finalmente, esta historia nihilista se encontrará caracterizada como un "olvido del ser", como algo que Occidente mismo no ha podido pensar, que le es oculto, o que lo ha pensado como "nada". El "ser del ente", así como su verdad, han faltado a nuestro pensamiento. Hemos pensado al ser como ente.

Entonces el problema de pensar la religión parecería consistir en determinar si ella sigue siendo el reducto de lo indecible, de lo irreductible del ser, de lo originario, auténtico o primitivo, fabulación por siempre consoladora.⁵ Por lo señalado,

³ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1990, p. 27.

⁴ Martín Heidegger, "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Francia, 1997, p. 264.

⁵ En un sentido específico, y no propiamente dentro del planteamiento heideggeriano que concibe el pensar como una tarea cuya característica fundamental es la de una preparación para que el hombre pueda ser "re-destinado" por el verdadero asunto del pensamiento, que no es sino el volver a poner "lo Abierto" como lo que hace posible el "aparecer", la "presencia", el que el ser y el pensamiento sean una y la misma cosa, lo Mismo, Derrida se opone a este "pensar y retorno de la religión", ya que considera que con ello lo único que haríamos sería disolver la cuestión. Sería otra forma de control sobre la religión. En primer lugar, no retorna nada que no esté ya presente, o bien que ha estado ahí desde siempre, irrebalsable en sus formas originarias, sin precedentes; en segundo término, al imponer un ejercicio reflexivo sobre la cuestión se termina por perderla de vista. La religión no debería ser una cuestión, o bien, debería ser la cuestión de cuestiones. Derrida ve en este "retorno" una destrucción misma de lo religioso en sus formas estatistas o institucionales. Tal es el caso de todos los proyectos "pacifistas" y ecuménicos

atender dicho problema implica considerar la forma en que el fin de la metafísica también se ha presentado, es decir, saber si solamente puede tratarse el problema desde un punto de vista metafísico, en estrecha dependencia con la indagación sobre la existencia y naturaleza de Dios, como fundamento inmóvil y explicación última de la realidad. Para algunos pensadores de la postmodernidad, la solución a dicho problema no consiste en volver a plantear fundamentalismos exacerbados que se supongan depositarios de condiciones más idealizadas de autenticidad, una nueva “esclavitud” desde el punto de vista nietzscheano, sino en ver cómo en dicha solución se atiende más bien a la prioridad de la historicidad y libertad humanas. Un pensar no metafísico de la religión, quizá simbólico como lo ha dejado entrever el pensador español Eugenio Triás.⁶ En cualquier caso, estaríamos ya lejos de concebir a la religión simplemente como una falsa ideología, como una ilusión enajenante o falsa conciencia propia de voluntades en decadencia, enfermas; inversión espejeante de la miseria y la explotación. Una explicación que sostuviera que la religión es el “opio de los pueblos”, “platonismo de los pueblos” o proyección distorsionada de la esencia humana, sería a estas alturas insatisfactoria. En la actualidad los temas que conforman a la filosofía de la religión comprenden las diversas argumentaciones de la existencia de Dios: la determinación de sus propiedades (ya no *que es*, sino *lo que es*), el problema del mal, pasando por las experiencias de corte espiritual, las relaciones entre la fe y la razón, el problema de la inteligibilidad del lenguaje religioso, las relaciones entre la moral y la religión (si existe una moral religiosa), de la revelación y la autoridad, así como la inmortalidad y el sentido de la vida. Como se verá, Bergson se sitúa más bien en determinados aspectos de las temáticas anteriores que tienen que ver, primero, con su “método” y, segundo, dentro de lo que es una indagación de carácter psicológico y sociológico, nos atrevemos a sugerir, en la medida en que estudia a la religión en las formas en que ha permitido contribuir a la construcción, mantenimiento y transformación del orden social.

Alguien como Hume, apoyándose en el decir de la antigüedad, recomendaba al estudiante de filosofía abordar los temas de la teología natural (la naturaleza de los dioses) una vez que hubiera conocido la lógica, la ética y las ciencias. Al ser el conocimiento más abstruso y profundo era necesario que se hubiera alcanzado cierta madurez en la formulación de juicios, además de poseer una mente enriquecida por el conocimiento. Apreciaciones muy distintas encontraremos en las que furiosamente Nietzsche dedicara al tema de la religión, en particular al cristianismo. Lo menos que dijo en este tenor fue que hubiera tomado partido por todo lo bajo, lo débil, lo malogrado. El cristianismo “ha corrompido la razón incluso de las naturalezas dota-

que reclaman la fraternización universal, la reconciliación de los “hombres hijos del mismo Dios”. Se trata de lo que el autor de *Espectros de Marx* (1995) denomina “la re-inmanentización antropológica”: los derechos del hombre y de la vida humana antes de cualquier deber para con la verdad absoluta y trascendente del compromiso ante el orden divino (cf. “Fe y saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”, en *La religión*, *op. cit.*, p. 68).

⁶ “Pensar la religión”, en *La religión*, *op. cit.*, p. 143.

das de máxima fuerza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, como descarriados, como *tentaciones*, los valores supremos de la espiritualidad”.⁷ La compasión propia del cristianismo le resulta al autor de *Así hablaba Zaratustra* antitética de los efectos tonificantes que elevan la energía del sentimiento vital: produce un efecto depresivo. “Uno pierde fuerza cuando compadece”, sostenía. Por lo demás, esta religión habría perdido todo contacto con la realidad, al sostener no sólo causas puramente imaginarias (“Dios”, “alma”, “yo”, “espíritu”), sino también efectos imaginarios (“pecado”, “redención”, “gracia”, “castigo”, “remisión de los pecados”); un mundo entero de ficción, de mentiras, cuyo propósito ha sido el evadir la realidad, ser algo antinatural. En Bergson también encontramos un cuestionamiento a la concepción metafísica de “Dios”, que tiene que ver fundamentalmente con su método que hace de la intuición el principio central. La concepción que critica se desprende de los planteamientos aristotélicos, que a su vez se basan en la relación platónica de la Idea y la cosa. En ellos figura Dios como principio inmóvil, soberano bien. Pensamiento que se piensa a sí mismo, encerrado en sí mismo, que ve a partir de sí la vida. Divinización de las ideas en las que se pretende tomar por esencial lo que no cambia, además de que se olvida la función que aquellas deben tener sobre el actuar humano. El movimiento o devenir es reducido a lo inesencial; es una falta o deficiencia, una degradación del ser; en suma, se convierte al “tiempo en una privación de la eternidad”.

En particular, las consideraciones de Bergson se sitúan en dos momentos importantes. Por un lado, tenemos el interés de querer conocer la peculiar “estructura espiritual” de lo que mentamos con el nombre de “religión”, mientras que por el otro, quiere referir dicha estructura a un punto de vista no metafísico. Pensar la religión consiste, en el caso del autor de *La evolución creadora*, en comprender la forma en que lo irracional tiene cabida en el seno de lo racional. La naturaleza “ha creado” a la religión para compensar los excesos de la inteligencia, en lo que tiene de poner en peligro la vida, en diferentes aspectos. De esta manera resulta consustancial a la vida, y los epítetos o denuestos que usualmente se le atribuyen —su “primitivismo”, ser la sede del error, la ignorancia, lo “absurdo” o la “superstición”, el ubicarse plenamente dentro del campo “fabular” o “ficcional”, haciéndolo posible—, no son para Bergson sino cualidades inmemorables y necesarias para que la vida pueda seguir conservándose.

Así, la existencia de la religión muestra que la vida depende, en lo esencial, de lo irracional. Se trata de comprender cómo “absurdas supersticiones” han podido y pueden todavía gobernar la vida de seres racionales.⁸ Los rasgos de inteligencia, como los irracionales, pueden coexistir en un mismo individuo. Bergson está lejos de considerar a la inteligencia (a la razón), como una “superación” gradual, progresiva y victoriosa del “primitivismo religioso”. Lo que la religión supone no pareciera

⁷ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, Alianza, México, 1997, p. 30

⁸ Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Porrúa, México, 1990, p. 58.

formar parte del tiempo, a pesar de lo que una historia de las religiones nos hiciera creer, esto es, a pesar de sus transformaciones, éstas sí visibles e inmediatas. Para dar una respuesta a la cuestión central en la reflexión que Bergson realiza sobre la religión, no habrá que olvidar entonces este aparente “primitivismo” de la misma, a la vez que el aspecto individual y colectivo del hombre. El análisis del filósofo parte de lo que denomina “religión estática”, que abarca sus manifestaciones primitivas hasta la aparición de la visión antropomorfizada de la divinidad, religión de la ciudad o la comunidad. Religión “cerrada”, ámbito de lo mitológico, destinada a descartar los peligros que la inteligencia pueda hacer correr al hombre, religión natural, para finalizar con el planteamiento de una “religión dinámica” representada por la experiencia mística que abre nuevos caminos al hombre; experiencia de frontera, heroísmo individual. Ya Vladimir Yankélevitch habría demostrado que en esta distinción se plantea la moral bergsoniana, a la par que muestra el carácter más neto del bergsonismo: el ser una filosofía del ímpetu, de las metamorfosis y de los grandes entusiasmos.⁹

I

Si tuviéramos que referirnos al “método” utilizado por Bergson en el esclarecimiento del tema, tendríamos que empezar diciendo que para él, el término “religión” llega desgastado por el uso, cargado de significados poco cuestionados, y que por ello siente la necesidad de partir de una función “psicológica” ineludible, consustancial al hombre, irrebasable por la ciencia o la técnica. El análisis de esta función es lo que puede determinar los sentidos de la noción “religión”; ir de lo complejo a lo simple. En general, Bergson señalará que la filosofía se olvida de reconsiderar sus “objetos”, y que con frecuencia trata con nociones que probablemente apenas estén sustentadas en la realidad, o que apenas hayan sido entrevistas, o “mal vistas”.¹⁰ De esta manera es como la religión es un “instinto intelectual”, es decir que en ella encontramos representaciones formadas de modo natural por la inteligencia para asegurarse contra ciertos peligros del conocimiento. Es esta función la que puede considerarse como la “forma original” de la religión y que puede encontrarse tanto en “los primitivos” como en “nosotros”, ambos alejados infinitamente de los orígenes. En ella la función “fabuladora” se vincula al instinto, a una necesidad vital.

Por otro lado, la religión cubre aspectos morales, aquellas zonas de la realidad en las que el *homo faber* no ejerce ya ningún dominio. En consonancia con sus plantea-

⁹ *Henri Bergson*, Universidad Veracruzana, México, 1962, p. 240.

¹⁰ Es Gilles Deleuze quien ha mostrado con claridad las “reglas” del método bergsoniano. Se trata de a) aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos; denunciar los falsos problemas; reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas; b) luchar contra la ilusión, encontrar las diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real; y c) plantear los problemas y resolverlos en función del tiempo más bien que del espacio. (*El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 9 y ss.)

mientos esenciales, Bergson considerará al “instinto” como el responsable tanto de la existencia de la inteligencia como de la religión y la magia. Las segundas abarcan lo que la primera no alcanza a determinar o explicar de manera mecánica, si bien son distintas entre sí aunque están relacionadas y son contemporáneas en el origen. La religión es acción: refuerza creencias y disciplina con sus ritos y ceremonias. Bergson sostiene que el hombre es el único animal cuya acción es poco segura, que vacila y tantea, que forma proyectos con la esperanza de realizarlos y el temor de fracasar. “El hombre no puede ejercer su facultad de pensar sin representarse un porvenir incierto, que despierta su temor y su esperanza”.¹¹ Pero además, es el único que se puede apartar de la línea de conducta social cediendo a preocupaciones egoístas cuando el bien común está en peligro. Estos dos aspectos corresponden al “precio” que el hombre debe pagar por poseer inteligencia. Por ello, la naturaleza también ha creado una facultad fabuladora que le permite restablecer el equilibrio, compensando los excesos de la inteligencia, y que constituye una reacción defensiva contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, así como de disolvente para la sociedad. Así, la religión contribuye a estrechar el vínculo social: asocia íntimamente a los individuos en ritos y ceremonias, distingue unos grupos de otros, garantiza el éxito de la empresa común y asegura contra el peligro. Cumple funciones tanto morales como racionales.

Bergson considerará como experiencia central en el sentimiento religioso el hecho de que el hombre sienta que la naturaleza tiene para con él alguna intención, de que el mundo pareciera estar hecho para él, de que todo gira a su alrededor. La humanidad tuvo que haber comenzado por hechos vitales como el de la *presencia eficaz* en la que las cosas y acontecimientos se encuentran imbuidos de alguna intención. Presencia a partir de la cual el hombre comienza a adquirir importancia en el universo, cuando “alguien nos ve” o se ocupa de nosotros. “Benévola o malévola, una intención de lo circundante le sigue por todas partes, como la luna, cuando él corre, parece correr con él.”¹² Esta presencia se encuentra en el origen de la religión. De ahí que la creencia en los espíritus sea la que se encuentre más cerca de este origen, mucho más que la de los dioses.

Como hemos señalado, las consideraciones que Bergson realiza sobre la moral y la religión tienden a mostrar cómo la vida, el instinto, se cuida de la inteligencia en la medida en que tiende a considerar la vida como lo inerte. Recordemos que el papel esencial de la inteligencia consiste en establecer relaciones para dar forma a una materia inerte, inorganizada. Se encuentra vinculada a las necesidades de la acción, sus fines son eminentemente prácticos, y por ello mismo: *a)* sólo se representa claramente lo discontinuo en la medida en que procede de manera analítica, descomponiendo según cualquier ley y recomponiendo en cualquier sistema, dividiendo la materia hasta el infinito; *b)* en consecuencia, sólo se representa con clari-

¹¹ Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, op. cit., p. 115.

¹² *Ibid.*, p. 99.

dad lo inmóvil; concibe el devenir mediante una serie de estados, “cada uno de los cuales es homogéneo consigo mismo y, por consiguiente, no cambia”.¹³ En la medida en que éste es el procedimiento que caracteriza a la inteligencia, Bergson llega a sostener que deja escapar *lo nuevo* que hay en cada momento de la historia. No admite lo imprevisible, rechaza toda creación, ya que lo único que le importa es que unos antecedentes determinados den un consecuente determinado, calculable en función de los primeros. La inteligencia siempre parte de y vuelve a lo conocido, creando modelos artificiales de lo que es, sustituyendo lo que es.¹⁴ A la inteligencia Bergson opondrá el instinto, moldeado según la vida, de forma que procede de modo orgánico. El filósofo considera que si preguntáramos lo suficiente al instinto, éste podría revelarnos los secretos más íntimos de la vida. Tanto la inteligencia como el instinto constituyen desarrollos divergentes de un mismo principio que, en uno de los casos se exterioriza y se absorbe en la utilización de la materia bruta, mientras que en el otro, permanece interior a sí mismo. Es la evolución la que ha separado —para desarrollarlo hasta el límite— lo que existía de forma única en un origen. Es por ello por lo que inteligencia e instinto resultan por siempre incompatibles y de ahí la imposibilidad de la inteligencia de reabsorber al instinto, de que lo requiera más que éste a aquella. “Lo esencial del instinto no podría expresarse en términos intelectuales ni, por consiguiente, podría analizarse.”¹⁵ Que el instinto esté fuera del dominio de la inteligencia no quiere decir que esté fuera de los límites del espíritu. De hecho, al “instinto desinteresado”, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre su objeto y ensancharlo indefinidamente, es a lo que Bergson llama *intuición*. Mientras que la inteligencia, a través de la ciencia, gira interminablemente sobre los objetos, adoptando diversos puntos de vista sobre ellos, atrayéndolos hacia ella, la intuición se propone penetrar en la vida, restituyéndole sus transformaciones y movimiento. Para el hombre, dicha posibilidad se encontraría en su facultad estética, moral y religiosa.

El análisis que nuestro autor realiza de lo que denomina “religión estática” se concentra en tres planteamientos. Primera consideración o “función” de la religión: “la religión es una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia”. No ha habido sociedad sin religión, aunque la pueda haber sin arte, filosofía o ciencia. Las representaciones de la religión no están vinculadas con lo

¹³ Henri Bergson, *La evolución creadora*, 1973, Espasa-Calpe, Madrid, 1993, p. 150.

¹⁴ El método bergsoniano querrá que lo nuevo, lo impredecible, la “duración”, lo que cada instante tiene de aportativo, sea también, y hasta cierto punto, no expresable por el entendimiento o el pensamiento, en la medida en que es “intuible”, adivinable por “simpatía” en nosotros mismos, sin que tengamos que recurrir a algo externo. La “simpatía” tiende a dilatar nuestra conciencia para introducirnos en el dominio propio de la vida como “compenetración recíproca, creación indefinidamente continuada”. Se trata de un dominio en el que las causas forman parte del efecto, “han tomado cuerpo a la vez que él y están determinadas por él tanto como ellas lo determinan”. La inteligencia no llega a captar la emergencia de la invención, lo que tiene de indivisible, es decir, su genialidad. Es hábil para transformar y captar lo inerte, pero torpe cuando quiere abordar la vida, en donde llega a reproducir los hábitos generados con lo primero. “La inteligencia se caracteriza por una natural incompreensión de la vida.”

¹⁵ *La evolución creadora*, *op. cit.*, p. 155.

imaginario, sede de la fabulación o la ficción. Como hemos mencionado, desde un principio la religión tendría su razón de ser en su manera de contrarrestar a los juicios y al raciocinio. Introduciría imágenes vivas que suplantarían a la percepción y con ello se inhibiría la acción. De esta manera, desde el origen de los tiempos, la inteligencia aparecería dominada por una estructura que interpondría entre ella y la realidad un conjunto de imágenes, de artificios, de falsedades que impedirían que ésta “se deslizara hacia pendientes peligrosas para el hombre”. ¿Por qué habría que contrarrestar a la inteligencia en este punto? Por su tendencia en el individuo hacia la autonomía, la libertad, la iniciativa, que pondrían en peligro la sociabilidad de la especie. La inteligencia amenazaría con romper en ciertos puntos la cohesión social, además de que con frecuencia conduce al egoísmo. En la religión primitiva o “estática” existe la amenaza, la prohibición, la precaución, mejor dicho, contra el peligro que se corre cuando alguien piensa sólo en sí mismo. Son los actos individuales, llevados al exceso, los que la religión tendería a contener mediante el planteamiento de algo “sagrado” y peligroso que no debería franquearse. En este sentido, la religión es algo derivado del instinto, de la inteligencia, pero que se le opone.

Pero no sólo eso, sino que la inteligencia también es la portadora de la idea del límite, de la finitud o muerte. De ahí la segunda función de la religión: “es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de la inevitabilidad de la muerte”. El individuo y la sociedad en su conjunto no podrían perseverar en sus acciones si en todo momento mantuvieran la conciencia de este fin. Tanto él como la comunidad necesitan de cierta estabilidad y duración. Las leyes y las instituciones, considera Bergson, encarnan de alguna manera este ideal de conservación, de continuidad “más allá de la muerte”. Siendo la vida perseverancia, constancia, impulso creador, la idea de la muerte viene a contradecirla o contrariarla. De ahí que la religión en este punto plantee la continuidad de la vida. La idea de un alma sobreviviente del cuerpo recubre, sostiene Bergson, la imagen, ofrecida a la conciencia inmediata, de un cuerpo que puede sobrevivirse a sí mismo. Por lo demás, el autor constata que esta idea de sobrevivencia ya viene dada en el tema del “fantasma” o del “reflejo” en el cual el que se observa en un manantial tiene la posibilidad de comprender que existe “otro” como él, si bien etéreo y con la posibilidad de “durar” más que él mismo. La concepción primitiva de la “supervivencia” se encuentra entonces ligada a la del fantasma que, a su vez, antecede a la necesidad de postular una fuerza que se extiende por toda la naturaleza y que se reparte entre las cosas y los individuos. Fuerza capaz de influir en los acontecimientos humanos y a la que se le dedicarían ofrendas, sacrificios, en algo que Bergson considerará como “puerilidades”, monstruosidades, producto de una exageración y exasperación “de lo que podía haber de irracional en las tendencias elementales, bastante naturales”.¹⁶

La tercera función de una religión así caracterizada como estática: “es una reacción defensiva de la naturaleza contra la representación, por la inteligencia, de un

¹⁶ *Las dos fuentes de la moral y de la religión, op. cit., p. 74.*

margen desalentador de imprevisibilidad entre la iniciativa tomada y el efecto deseado". Esta función tiene sentido desde el momento en que lo característico de la inteligencia es combinar medios con vistas a un fin lejano y emprender lo que no se siente enteramente capaz de realizar. Entre lo que hace existen normalmente un espacio y un tiempo, en los que hay lugar para el accidente, lo imprevisible, el azar. La religión actúa en este caso como una garantía "extramecánica" de éxito, como lo que previene o reacciona ante el temor, lo imprevisible o la accidentalidad dados los desconocimientos de la inteligencia al tratar a la materia. Fuerzas positivas que ayudan al quehacer humano; supersticiones que son "hijas de la voluntad del éxito". Las creencias son, en este sentido, confianza, seguridad contra el temor. Para Bergson, esta función es más inmediata que la creencias en dioses.

II

Bergson considera que existen dos momentos fundamentales en el progreso de la civilización. Los dos referidos a acontecimientos religiosos. El primero se refiere a la "personalización de las fuerzas", es decir, la ascensión gradual de la religión hacia dioses con una personalidad cada vez más marcada, que mantienen entre sí relaciones cada vez más definidas o que tienden a absorberse en una divinidad única. Es ahí donde culmina la religión estática. El segundo momento corresponde a la conversión de este tipo de religión en dinámica, es decir, en la que se dan creaciones de cualidades nuevas y donde el hombre vuelve a colocarse en el centro del impulso creador, y no por representaciones imaginativas que mantengan su actividad inmóvil.¹⁷ Se trata del misticismo, que conduce a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. El místico franquea los límites materiales asignados a la especie, continuando así la acción divina. En la vida de los santos, Bergson encuentra la fijación, encarnación y perpetuación de las victorias del espíritu, que representan finalmente un salto hacia adelante en la evolución creadora. Ellos son los que de alguna manera anuncian la edad futura del Espíritu. Sus acciones renuevan la sensibilidad de los hombres al enriquecerla con emociones preciosas, al descu-

¹⁷ El impulso creador es el impulso vital, que no es sino una virtualidad que se está actualizando, una simplicidad que se está diferenciando, una totalidad que se está dividiendo, ya que la esencia de la vida consiste en proceder por "disociación y desdoblamientos", por "dicotomías". La vida se confunde con este movimiento mismo de la diferenciación en series ramificadas. Esta virtualidad es distinta a la categoría de lo posible, según lo entendemos a partir de Deleuze, al menos en dos aspectos importantes. Lo virtual se opone a lo actual, pero no a lo real; lo virtual no tiene que realizarse (y con ello limitarse o negar a su vez otras "virtualidades"), sino actualizarse, es decir, crea sus propias vías de realización en actos positivos. En resumidas cuentas, lo propio de lo virtual es "existir de tal forma que sólo se actualiza diferenciándose, que se ve forzado a diferenciarse, a crear sus líneas de diferenciación para actualizarse" (Deleuze, *op. cit.*, p. 102).

briar, como sostiene Yankélevitch, “armonías invisibles y acordes inesperados, captando, por último, todas esas ondas misteriosas que recorren el éter del alma”.¹⁸

De esta manera, la religión dinámica, representada sobre todo por el misticismo cristiano, va más allá de la moral cerrada al ya no prescribir la obediencia a un formulario determinado, puesto que se rebasa a sí misma sin cesar, que está más allá de todas las formas: su inquietud infinita la lleva más lejos que todas las leyes. Esta religión no nos daría el bienestar sino algo más importante y olvidado en nuestros días: la alegría, el entusiasmo aventurado de los místicos. El místico se recoge en sí mismo para tenderse en un esfuerzo completamente nuevo: la vida se apodera de él y de su vitalidad se desprende una energía, una audacia, un poder de concepción y realización extraordinarios, considera Bergson. El filósofo se pregunta si acaso el místico no podría servir de ejemplo de “robustez intelectual”, en la medida en que se encuentra en él una salud intelectual sólidamente asentada, un gusto por la acción, una facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, firmeza unida a la flexibilidad, cierto discernimiento profético de lo posible y lo imposible; simplicidad de espíritu que triunfa de las complicaciones, en una palabra, en la medida en que representa un juicio superior.

Sin duda que es a partir de estos elementos que la filosofía de Bergson puede ser considerada, después de todo, como una filosofía de la esperanza y la alegría, del optimismo frente a la angustia o la desesperación, frente al nihilismo de una voluntad diezmada por las circunstancias. Es la intuición, el ímpetu vital que inserta una dosis de indeterminación en la materia, haciendo posible el triunfo de una libertad. La alegría es simplemente el esfuerzo por realizar; es el síntoma de un Más, la eferencia puramente creadora sin contragolpe, ni segundos pensamientos ni rodeos de reflexión. “Alegría sería realmente la simplicidad de vida que una intuición mística propagaría por el mundo; alegría también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada.”¹⁹ Se trata también de la afirmación del devenir, de las transformaciones, de los instantes en que es posible el cambio, el punto donde la empiria y lo absoluto se unen. Momentos que son casi-nada pero que, comparados con el *nihil* de la desesperación, representan una eternidad. La intuición encuentra el Absoluto por sorpresa, pero lo encuentra. Exaltación que culmina finalmente en una tranquilidad del alma. La “mística” bergsoniana arraiga al hombre al más acá, al mundo terrestre donde se encuentran sus tareas. Si bien nace en el recogimiento de la vida interior y de la meditación del devenir personal, de la cultura personal, no se queda en el intimismo o el solipsismo de la confidencia, sino que funciona como una orientación cada vez más precisa a la acción que acepta valores que imantan nuestra libertad. Bergson se refiere a místicos que no sólo fueron contempladores, sino hombres de acción, pioneros, benefactores, organizadores; por lo tanto, se encuentra lejos de considerar al hombre

¹⁸ Yankélevitch, *op. cit.*, p. 249.

¹⁹ *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, p. 183.

como un proscrito de la tierra, además de que rechaza todo lo que desprecie la duración del hombre, su presente continuo.

Para Bergson, el místico se encuentra poseso de Dios, es su meta, lo cual crea en su alma una sobreabundancia de vida:

Es un inmenso impulso, un empuje irresistible que la arroja a las más vastas empresas. Una exaltación tranquila de todas sus facultades hace que vea con grandeza, y que por débil que sea realice poderosamente. Sobre todo ve de modo simple, y esta simplicidad, que sorprende tanto en sus palabras como en su conducta, la guía a través de complicaciones que parece no percibir siquiera. Una ciencia innata, o más bien una inocencia adquirida, le sugiere así de primera intención la gestión útil, el acto decisivo, la palabra sin réplica.²⁰

La dirección del misticismo será la misma que la del impulso de la vida. En el fondo, Bergson estaría pensando en la “creación” de una humanidad divina. Es por ello por lo que insistirá en que el misticismo debería ser una de las formas de abordar, “experimentalmente”, el problema de la existencia y naturaleza de Dios. De esta manera es como se creará en un ser trascendente a partir de las razones que haya para creer en su existencia, y no a partir de una concepción arbitraria de la naturaleza. Tanto Dios como el problema del alma deberían ser objeto de una consideración a partir de la experiencia. No se trata de medir la realidad a partir de las ideas, sino de entender la forma en que dependen de ésta. Las ideas son un producto humano y no una realidad más verdadera que la del mundo cambiante, que nuestra experiencia. Como hemos señalado, sirven sobre todo para preparar la acción del individuo y la sociedad sobre las cosas.

Así, entre la religión dinámica y la estática sólo podría haber una relación de “conversión”; no de anulación o desplazamiento, sino de mutación o transformación, apertura o movilización del alma. Mientras que la religión estática permanece referida al contorno natural (el hombre en sociedad y su facultad fabuladora que le permite equilibrar los riesgos de la inteligencia, por lo mismo moral quietista), la dinámica representa entonces un ir más allá de la naturaleza, un abrirse al devenir que “hace advenir al porvenir”, según la afortunada expresión de Yankélevitch. Una religión que estaría comprometida con el futuro, con el llamado que representa la formulación de un ideal, de un deber ser que señala la zona de las cosas por hacer, la región de las cosas por venir, que dependen sólo de nuestro esfuerzo, la parte del ante-ser que será solamente si lo queremos. El deber es un porvenir que me incumbe. A diferencia del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* o de *Materia y memoria*, donde la duración es concebida fundamentalmente como continuidad del pasado hacia el presente, como acumulación y capitulación del recuerdo, pasado que se acumula en el presente, en *La evolución creadora*, como en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson aboga más por un sentido que ve en ella no tanto el

²⁰ *Ibid.*, p. 132.

enriquecimiento como creación y aspiración, no tanto progreso como conquista. Sabiduría heroica, desafiante frente a las meditaciones del solitario y ante su falta de acción: quietismo que decide abandonar el movimiento de la vida, que no busca ya la unidad de la esencia y que no desciende en la profundidad invisible.

En Bergson tendríamos una moral del “eterno recomenzar”, definida como espíritu de apertura y en contra de las inclinaciones de los perezosos que recaen en cultos de apariencia superficial, o bien cuando se dejan llevar por el fraccionamiento de lo plural, con el objeto de aceptar la recaída en la inercia de la muerte. Ha sido Yankélevitch quien mejor ha mostrado las afinidades entre la Biblia y el misticismo bergsoniano, el menos en la relación afirmativa que el hombre mantiene con el tiempo. El hombre dice sí a la naturaleza y a la sociedad, al mundo físico y a sus hermanos, a lo que ve, a lo humano en general. Es la rehabilitación universal del prójimo, la ayuda al prójimo, que son ideas esencialmente bíblicas: “aun en el Pentateuco, la Ley acoge ya a todas las criaturas más humildes: la larga procesión de los humillados y ofendidos —la viuda, el huérfano, el pobre jornalero— desfila en los libros de la Ley antes aun que el Evangelio haya anunciado su buena nueva”.²¹ Bergson quisiera que la imagen mística de un Universo que no sería más que el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar, con todas las consecuencias que entraña esta emoción creadora, cautivase al filósofo ya que, de esta manera, sería capaz de comprender la razón de cada ser al ser un complemento de la misma, al ser los eslabones de una cadena que tiene al hombre en un extremo y a la materia en el otro:

Una energía creadora que fuera amor y quisiera sacar de sí misma seres dignos de ser amados, podría así sembrar mundos en que la materialidad, como opuesta a la espiritualidad divina, expresaría simplemente la distinción entre lo que es creado y lo que crea, entre las notas yuxtapuestas de la sinfonía y la emoción indivisible que las ha dejado salir de ella.²²

Es esta energía creadora la que el místico ve como esencia de Dios.

Pero también las similitudes están establecidas en la advertencia ante las adoraciones sacrílegas, idolátricas y, en nuestro tiempo, fanáticas. Idolatría que es apenas el nombre de la eterna frivolidad humana y que nos hace tomar una sonrisa por una virtud, un perfume de rosa por una verdad, una viga por un Dios; es la que inclina al supersticioso ante bestias apenas más pueriles que él. Y, por ende, la agotadora

²¹ Yankélevitch, *op. cit.*, p. 357.

²² *Las dos fuentes de la moral y de la religión, op. cit.*, p. 146. Bergson cree que es posible encontrar ejemplos de esta emoción en uno mismo, en aquel punto del alma de donde parte una exigencia de creación. Buscar las emociones simples y seguirlas en su búsqueda de forma o expresión; observar cómo acuden al encuentro de lo ya hecho, de las ideas y palabras existentes, que no son sino otros tantos “recortes sociales de lo real”. Éste sería el método de composición que más recomendaría al filósofo para que pudiera enriquecer a la humanidad con un pensamiento capaz de tomar nuevo aspecto para cada nueva generación.

exigencia del espíritu en una piedad pneumática: simplicidad, desnudez del espíritu, el despojarse.

Bergson concluye su brillante análisis del problema de la religión con una célebre pregunta, que ha sido objeto de reflexiones por parte de Derrida, a saber, si la humanidad quiere seguir como hasta ahora, ella misma agobiada por el progreso que ha engendrado, o bien si estaría dispuesta a vivir o a realizar además “el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses”. Sin duda que algo más quiso ser pensado con esta frase, advierte Derrida.