

Bergson estudia el problema de la religión desde el punto de vista de la filosofía. Y esto suscita desde un principio un doble reparo. Primero, no es la filosofía la ciencia más adecuada para acercarse al tema de la religión; segundo, no es la filosofía bergsoniana por su anti-intelectualismo la más apropiada para acercarse, aun filosóficamente, a ese tema. Y, sin embargo, no deja de ser provechoso, tanto cognoscitiva como religiosamente, el estudio de la religión por parte de los filósofos, en el supuesto de que éstos reconozcan, al menos negativamente, que con lo que sus métodos alcanzan no es "todo" lo que acerca de la religión puede ser dicho. Lo que un auténtico filósofo diga sobre una realidad a la que se ha acercado sincera, detenida y profundamente siempre será digno de tenerse en cuenta para el conocimiento vivo y exacta de esa realidad; más aún mientras no se diga la palabra filosófica sobre una de las dimensiones fundamentales del hombre no se ha dicho la última palabra; puede que haya sido dicho todo, pero no se lo habrá dicho totalmente, aun dentro de la totalidad limitada que cabe en el decir humano.

En el caso concreto de Bergson se ha dado este acercamiento profundo, detenido y sincero al tema y a la realidad de la religión. Nada más interesante que la peregrinación de este hombre que, siempre ascendiendo, pasó de un extremo al otro del pensamiento, y de una actitud vital hasta su opuesta, siempre movido por la más absoluta fidelidad a sí mismo y a las cosas, entrevistas éstas en una experimentación y estudio totalmente serios y comprometedores: Bergson vino desde el positivismo evolucionista de Spencer hasta un espiritualismo personalista de signo cristiano en el campo de la filosofía, y desde un olvido de Dios hasta una aproximación vital a Jesucristo como centro y nudo de la historia. Y esta doble peregrinación que ocupa su vida entera no supuso jamás la ruptura consigo mismo ni con las exigencias más personales de un pensamiento riguroso y libre. Quien lea su última gran obra, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, cuando todos los pasos estaban dados, se persuadirá de que sus últimos pasos no suponen desfallecimiento ni caudicación sino, todo lo contrario, afianzamiento y plenitud. No rechazó ninguno de los datos valiosos que encontró en su camino viniesen de un materialista como Darwin o de un comentador de los místicos como Delacroix; no los pudo asimilar todos, y por eso le objetarán los intelectuales aristotélicos como los existencialistas de primera hora, los aprioristas a ultranza como los positivistas encasillados también aprioricamente en sus datos empíricos. Pero esto no obsta para que se reconozca la eficacia de su obra tan rica en sugerencias, su fidelidad a sí mismo y a las cosas, su independencia de todo servilismo y falsedad. Esto le llevó a renunciar a su propio pasado, cuando le pareció desviado o insuficiente, y a progresar incansablemente en el esfuerzo de plegar su pensamiento y su vida lo más estrechamente posible con la realidad y sus exigencias: es la gran lección de Bergson como filósofo y como hombre.

Por ser esto así tuvo Bergson un magisterio tan total y efectivo sobre los hombres de su tiempo, que reconocían su penetración filosófica, su plenitud vital y su sinceridad humana. En momentos de clara baja de los valores religiosos y espirituales, supo traerlos de nuevo a primer plano. Y fueron una legión de nombres importantes... Péguy, Gilson, Maritain, los que encontraron en él una mano generosa para no caer o para volver, una vez caídos, a las más puras formas del cristianismo.

Este recibió de él un testimonio del más alto valor; recibió también una luz que no puede calificarse de original, ya que se trataba de un redescubrimiento de algo que es el cristianismo mismo, de algo vivido desde siempre por sus mejores hombres, pero sí de enormemente eficaz para revivificarlo en lo que los cristianos estamos obligados a contribuir para que el cristianismo aparezca a las gentes como algo vi-

vo, que, además, no puede considerarse como negación sino como plenitud del hombre. El gran esfuerzo de Theilhard de Chardin en esta misma dirección no será sino la continuación, más iluminada y sobrenatural de la tarea última de Bergson: para aquellos que "escuchan sobre todo la voz de la tierra" (1), Theilhard, "un hombre que cree sentir apasionadamente con su tiempo", (2) ha querido mostrar que el cristiano no es un renegado de este mundo y su progreso, sino que, por serlo, está obligado a trabajar con todas sus fuerzas en ~~xx~~ la perfección de este mundo, y que el cristianismo, vivido en toda su perfección y universalismo, da al mundo su dimensión definitiva. Antes de él Bergson había abierto el camino, recorriéndolo él primero; desde su punto de vista que no es el único posible ni el más completo había tratado de patentizar esto mismo.

Es un punto de vista interesante porque ~~xx~~ va de frente contra una persuasión muy extendida y rutinariamente aceptada por quienes se piensan alejados de todo oscurantismo. Puede resumirse en dos proposiciones: primera, la religión es algo que está en oposición a la cultura de modo que ambas pueden considerarse como valores inversamente proporcionales; segunda, el hombre religioso es un tipo fracasado como hombre que se refugia en la religión para salvarse en otra vida de su fracaso en ésta. Hay en estas dos proposiciones, una referente a la religión, otra a la religiosidad, una problemática con demasiadas implicaciones como para entrar aquí en su análisis. Desde la perspectiva de Bergson, que es la que ~~xxx~~ voy a presentar, esas proposiciones son la negación misma de la verdad; para él la religión en su sentido más pleno es la cumbre de la cultura, y el hombre religioso el eslabón supremo de una jerarquía cuyos valores más altos son el genio, el héroe y el santo. Los lectores sabrán que Bergson no es ningún dogmático ni apriorista; ni siquiera llegó a ser bautizado en la religión católica, sin que esto suponga borrar con la acción lo escrito con el pensamiento. Porque, tal vez, sea más aleccionador a este respecto preguntarse por la distancia recorrida y no tanto por la meta alcanzada. Es verdad que, según lo escrito por él en 1932, nueve años antes de su muerte, Bergson no había llegado a abrazarse completamente con la Iglesia Católica en su doble aspecto de alma y cuerpo, de naturaleza y gracia, de jerarquía y sacramento. Pero es justo presumir que el proceso continuó, y son de sobra conocidas las razones gravísimas que le movieron a no separarse de sus hermanos judíos en momentos en que las tropas nazis arrasaban con todos los restos de la raza judía. Finalmente consta como pidió que fuera un sacerdote católico el que rezara sobre su tumba. Desde 1904, según su amigo Le Roy, creía Bergson en la divinidad de Jesucristo. (3)

LA RELIGION ESTÁTICA:

Al hablar de religión, Bergson distingue dos formas esencialmente distintas entre las que no se dan pasos intermedios y que, por tanto, no admiten el ~~pasos~~ de la una a la otra, en el sentido de que la más perfecta proceda por evolución de la imperfecta. A la imperfecta llama religión estática, a la perfecta religión dinámica. La legitimación de este uso de la misma palabra para dos actitudes vitales y para dos realidades tan distintas por cierta semejanza material y externa en sus efectos, y porque la religión dinámica no se encuentra casi nunca en su estado puro sino más bien diluida y mezclada con hombres y elementos que son más propios de la estática, aunque puedan estar elevados y purificados por la potencia que despierta el misticismo. Un fenómeno puede ser religioso subjetivamente, es decir, puede poner en juego una actitud y unas funciones del alma que son las ejercitadas en la verdadera religiosidad y, sin embargo, no serlo objetivamente por no corresponder efectivamente a las realidades religiosas sino a sucedáneos de ellas. Sin embargo seguimos llamando a tales fenómenos religiosos con denominación tomada de la realidad a la que apuntan.

(1) Theilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, du Seuil, 1957, p.17

(2) *ib.*, p.25

(3) E. Rideau, *En relisant Les Deux Sources*, *Études*, Oct.1957



Es que como hay dos formas de religión, hay también dos formas de vida. Todo el sistema filosófico bergsoniano puede enfocarse desde el estudio de esas dos formas fundamentales de vida: una incompleta y falsificada que es la más extendida entre los hombres, y otra plena y auténtica pero poco verificada, sin que estos términos deban entenderse como formalmente correspondientes a la existencia auténtica e inauténtica de los existencialistas. Nos hemos dejado dominar por la inteligencia en cuanto facultad que nos ha sido dada para el dominio de la materia y para la eficacia de la acción material; con este fin, ella concibe todo el mundo de modo mecanicista y material, estático sin lo que el ser tiene de específico que es la vida, el movimiento, la duración; el resultado obvio ha sido el empobrecimiento y deshumanización del hombre tanto en sus formas de conocer como en sus formas de vivir. En cambio la intuición no está al servicio de la práctica sino que es precisamente la facultad espiritual propia para ponerse en contacto y poseer conscientemente lo fluyente, lo individual, para vivir realmente la duración que somos y que todas las cosas son. Sea dicho esto a manera de introducción y sin especial crítica; baste con anotar transitoriamente que esta concepción no supone necesariamente un irracionalismo voluntarista, que el rechazo de una forma de inteligencia como la más segura forma de conocer la realidad en sus contenidos singulares no implica el rechazo de toda forma mental de pensar, que la crítica de una conceptualización en concreto no significa la destrucción de toda conceptualización en absoluto.

Dentro de esta mirada de conjunto, Bergson estudia paralelamente dos formas de religión, una nacida "naturalmente" de esa vida incompleta y falsa: la estática; y otra que nace por impulso de arriba y corresponde y engendra una forma superior de vida: la religión dinámica. Magia, culto de los espíritus o de los animales, adoración de los dioses, mitología, supersticiones de todo género, son los elementos cuasi-materiales de la religión estática. Ante ellos cabe preguntar cuál es la raíz última de la que han nacido y de la que toman su religiosidad, su sentido religioso; con esto daríamos en el elemento cuasi-formal de la religión primitiva, y sería una respuesta de orden metafísico. Pero también cabe preguntar cuál es su origen en concreto, cómo de unas formas religiosas se ha pasado a otras; con la respuesta daríamos cierta verosimilitud a tantas supersticiones que parecen increíbles en un hombre racional; y ésta sería una respuesta de orden psicológico.

A la primera pregunta responde Bergson diciendo que se trata de "una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que pudiera haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia". (4) Ante todo cabe señalar que aun esta religión inferior tiene por fin proteger al hombre, hacer que pueda llevar una vida progresista y humana; desde luego, evitar su aniquilación. En efecto, el hombre precisamente por ser inteligente se enfrenta con una serie de peligros capaces de destruir su propia naturaleza; entre los animales, es el hombre el único que ve lo inalcanzable de su acción, el único que tiene proyectos lejanos y difíciles de alcanzar y es capaz de apreciar lo aventurado y vulnerable de los mismos, el único que se sabe sujeto a la enfermedad y abocado a la muerte. El ser inteligente no vive sólo del presente: no hay reflexión sin previsión, no hay previsión sin inquietud, y no hay inquietud sin que la acción y la vida se paralicen momentáneamente. El instinto parece lograr mejor sus objetivos que la inteligencia; el hombre debe conquistar su seguridad atendido al riesgo que perpetuamente le amenaza, mientras que el resto de la naturaleza reposa sobre el instante que pasa como lo haría sobre la eternidad. Desde otro punto de vista, es el hombre, entre todos los seres que necesitan vivir en sociedad para no perecer, el único que se puede desviar de la línea social prefiriendo sus intereses egoístas a las exigencias del bien común; precisamente los individuos mejor dotados para hacer avanzar la sociedad se encontrarán tentados de utilizar su mayor capacidad en servicio propio. Se ve así que la inteligencia medio necesario para el progreso humano es también su peligro.

(4) H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, Paris, 1932, p.219

pero la naturaleza ha cuidado de dar al hombre un contrapeso natural a los excesos de la inteligencia, que por ser un triunfo del élan vital en su lucha con la materia, el origen de una especie superior, no puede presentarse sin una posibilidad de superar sus propios peligros. Analizando las funciones del hombre encuentra Bergson una natural y bien determinada, la función fabuladora de la que proceden las creaciones artísticas y las representaciones fantasmagóricas propias de una religión primitiva; ahora bien, no siempre ha habido obras de arte y siempre ha habido religión. Luego es por la religión, por lo que la naturaleza ha puesto primordialmente en el hombre dicha función. "En relación con la religión esta facultad sería efecto y no causa", (5) quiere decir que en vista de la religión se le ha dado al hombre una facultad de estructura apropiada para resistir a los peligros de la inteligencia mediante la presentación de imágenes tan vivas que pudieran parecer cosas y hechos. Solo hay superstición entre seres inteligentes, entre seres, por otra parte, en que un residuo de instinto sobrevive alrededor de la inteligencia. ¿En nombre de qué si no es de la religión, podrían los individuos atenerse interiormente a las costumbres que eran para los primitivos la forma en la que se les presentaba la moral y la forma que daba cohesión a la vida social? Para oponerse a una perturbación de la vida proveniente de la inteligencia, la naturaleza no tiene otro recurso que oponer la inteligencia contra sí misma, mediante una representación intelectual pero nacida no de un juego objetivo de realidades sino de un instinto tras ~~xxx~~ el que habla la naturaleza; la inteligencia ocupa en el hombre el ~~lx~~ puesto que el instinto en otros animales, pero no hasta tal punto de ocupar todo el espacio vital humano.

Uno de los excesos por los que la inteligencia puede ~~aniquilar~~ el progreso de la especie y, consecuentemente, el de los individuos, es el egoísmo individualista que rompe la cohesión social. El progreso de la especie necesita del individuo, de su inteligencia, de su iniciativa, de su independencia y libertad. La invención supone iniciativa, y una llamada a la iniciativa individual trae el riesgo de comprometer la subordinación y la disciplina social. La inteligencia tendrá que someterse como cualquier otra función vital a las necesidades del ser vivo como un todo y de la especie; teóricamente cuenta con una independencia completa de la naturaleza, pero ésta limitará de hecho aquella independencia cuando la inteligencia vaya contra su destino fundamental lesionando un interés vital. La naturaleza y la vida supervigilan siempre; harán, pues, aparecer en el ~~seno~~ de la inteligencia ciertas convenciones espontáneas que contrarresten sus peligros. Ahora bien, "lo social está al fondo de lo vital" (6), así como lo individual está en la raíz del progreso. Para que en esta dialéctica de fuerzas contrarias lo individual no desintegre lo social, la naturaleza dispone de un medio muy simple: dotar al hombre de instintos apropiados que susciten en la inteligencia representaciones oportunas, por ejemplo, un dios protector de la ciudad que prohíbe, amenaza, castiga. "Todo lo que es habitual a los miembros del grupo, todo lo que la sociedad espera de los individuos, deberá pues tomar un carácter religioso, si es verdad que por la observancia de la costumbre, y por esto sólo, el hombre se liga a los otros hombres y se separa así de sí mismo". (7) Desde este punto de vista la religión primitiva es una precaución contra el peligro que se corre, una vez que se piensa, de no pensar más que en sí mismo. Hasta tal punto que la violación individual se considera como un peligro de castigo social, pues contamina a todo el grupo unitario. En relación con esto se han originado los tabús, mezcla de repulsión física y de inhibición moral, a la vez sagrado y peligroso; irracional ~~xxxxxx~~ considerado desde el individuo, pues no procede inmediatamente de la inteligencia, es racional en cuanto ventajoso a la sociedad y a la especie.

(5) ib., 112; (6) ib. 123; (7) ib. 128



Otro de los excesos en que puede naufragar la vida proviene de la depresión que ciertas representaciones intelectuales suscitan. Ante todo, la representación de la muerte: al constatar el hombre que todo lo que vive en torno de él acaba por morir, se convence de que él también morirá; si la naturaleza ha evitado a todos los demás vivientes la idea de la muerte es porque tal representación frena el movimiento de la vida. Podrá esta idea ser más tarde sublimada, pero a las inmediatas es deprimente sobre todo ignorando la fecha del morir. Para restablecer el equilibrio, la naturaleza suscita en la inteligencia una idea nueva: "a la idea de que la muerte es inevitable opone la imagen de una continuación de la vida después de la muerte". (8) La naturaleza regala así al primitivo la presencia de una realidad que él todavía no puede alcanzar por raciocinio: la supervivencia del hombre después de la muerte. Este juego de imágenes e ideas caracteriza la religión en sus orígenes. Es asimismo representación perturbadora la que nos muestra la imprevisibilidad y el riesgo de nuestras acciones: "entre lo que la inteligencia hace y le resultado que pretende obtener se abre a menudo, tanto en el espacio como en el tiempo, un intervalo que deja un amplio lugar al accidente". (9) No hay continuidad entre el gesto y el resultado, sino entre ambos un vacío imprevisible, que poco a poco la ciencia irá llenando con su ciencia mecanicista extendida a todo el universo; hasta que esta persuasión científica no se ha solidificado en el hombre, éste que necesita actuar más allá de sus límites actuales de dominio de la materia, se verá ayudado por una representación instintiva: la de poderes favorables que se superponen a las causas naturales; éstas a su vez despeararán en la inteligencia la representación de fuerzas antagónicas que explican el fracaso, pero que pueden servir asimismo de aliciente a la acción. Este recurso no procede del desconocimiento de la causalidad mecánica ni está orientado a amenguar el esfuerzo personal sino, al contrario, a potenciar el esfuerzo mecánico, una vez posibilitada la confianza necesaria para la acción.

Bergson, pues, no está conforme con quienes aseguran que la religión procede del temor que en el hombre despiertan los más terribles fenómenos naturales; desde luego acepta que la emoción del hombre delante de la naturaleza tiene algo que decir sobre el origen de las religiones. La religión, con todo, procede menos del temor que de una reacción contra el temor o, mejor aún, del cuidado que tiene la naturaleza de armarnos con todo lo necesario para vencer las dificultades que proporciona a la vida la fuerza, positiva y negativa a la vez, que es en nosotros la inteligencia. Y así todo lo que la inteligencia aplicada a la vida importa de agitación egoísta y desfallecimiento inhibitorio, viene a ser contrarestando por representaciones religiosas que la naturaleza hace suscitar a través de la función fabuladora. La religión primitiva sería una forma provisoria de contribuir al progreso de la especie y del individuo, a la espera de que irrumpen en el mundo los verdaderos hombres religiosos y, con ellos, la verdadera religión. La religión no ha podido surgir por puntas de vista teóricos, como resultado de un raciocinio obligante; antes de filosofar es necesario vivir, y es, por tanto, de una necesidad vital de la que han debido proceder las convicciones originales; concretamente por lo que atañe a la religión es esto manifiesto, ya que el primitivo tiene su vida entera colgada de la religión, lo cual no sucede con ningún tipo de convicción racional; más aún, la religión siendo coextensiva con nuestra especie es parte de nuestra estructura. El esfuerzo mismo de vivir la hacer surgir necesariamente como contrapeso de la inteligencia también necesaria en sus efectos. Por ser de origen vital e instintivo puede decirse que nace de un movimiento infraintelectual; pero por lo mismo habrá de decirse natural pues nace de la naturaleza misma como contrapeso de otro elemento también natural. Todo este juego de fuerzas y contrafuerzas puede parecer complicado si se lo observa analíticamente, pero contemplado como un todo viene a for-

(8) ib. 137; (9) ib. 145-146



mar una unidad vital, desde la que el hombre puede aprovecharse de las ventajas de su inteligencia, estando naturalmente protegido contra sus peligros por las representaciones instintivas de la función fabuladora. Esta es la forma que unifica los distintos elementos materiales con que se presentan en concreto las religiones primitivas, y ésta es, por tanto, la clave de su interpretación unitaria, por más que externamente las formas sean tan distintas.

Cabe preguntarse ahora por qué, sobre todo en épocas más desarrolladas como son las de la mitología griega y romana, la facultad fabuladora impone sus invenciones con una fuerza tan excepcional, con una sensación tan grande de objetividad. En pueblos más primitivos es inteligible cómo representaciones nacidas de la fuerza del instinto puedan valorarse como plenamente reales, pues no tienen aún desarrollado el instinto crítico. Pero aun en tiempos posteriores sigue siendo esto factible. Bergson aporta varias razones: primera, porque en materia religiosa la adhesión de cada uno se refuerza con la adhesión de todos, sobre todo si la creencia individual es confirmada por todo un pueblo, con su pasado y su presente, cantada por los poetas, figurada por el arte, de modo que el consentimiento universal sirva de garante de la verdad de esa creencia; segunda, la existencia de los dioses no era de la misma naturaleza que la de los objetos visibles y palpables y su realidad no dejaba de depender de la voluntad humana: "se podría decir que cada dios determinado es contingente, mientras que la totalidad de los dioses, o más bien el dios en general, es necesaria" (10); tercera, para los antiguos la religión no pertenecía al dominio del conocimiento ni de la contemplación, sino principalmente al de la acción. Las representaciones intelectuales que suscita para invalidar ciertos peligros intelectuales forman una amalgama con la acción concomitante, de modo que han de entenderse como un momento de ésta y han de ponderarse en su capacidad de acción. Como además suscitaba todo un mundo objetivo de ritos, ceremonias, oraciones, intermediarios oficiales...se reforzaba la persuasión de su objetividad, pues efectos reales presuponen y exigen una causa real.

Con todas esas observaciones se ha pretendido dar la respuesta a la primera gran cuestión planteada sobre la raíz última de la religión primitiva en el hombre. Una respuesta que Bergson ha enraizado en la misma naturaleza humana, aunque en un sentido peculiar de índole biológica. Queda la otra cuestión, ya más derivada, sobre el origen concreto, psicológico de las distintas formas particulares que ha adoptado generalmente la religión entre los primitivos, "los elementos constitutivos de una religión primitiva", (11) que procederán, claro está, de la necesidad que tiene la vida de defenderse contra los excesos de la inteligencia.

Para lograr la cohesión social del grupo ha surgido naturalmente la persuasión de la supervivencia de algo humano que sigue actuando sobre este mundo y de la presencia de los muertos entre los vivos con el poder de hacerles bien y mal; asimismo la representación de una fuerza expandida en el conjunto de la naturaleza y de la que participaban los objetos y los seres individuales: mana, wakanda, orenda, pantang...; juntando esta representación con las anteriores se llega a la de los espíritus que podrían contar con esa fuerza para actuar sobre los vivos. Si estos son los elementos constitutivos de cuya mezcla y desarrollo provienen las distintas formas de la religión primitiva como un resultado de la tendencia elemental con que la vida se defiende de la inteligencia, dichas formas guardarán esta dirección fundamental aunque con efectos tan distintos como la magia, creencia en los animales y totemismo, creencia en los espíritus, creencia en los dioses. Pero ninguno de estos efectos es la forma primera en que se ha presentado naturalmente la religión sino que todos ellos se han derivado de una experiencia fundamental.

Si en el origen de nuestras creencias hemos encontrado una reacción

(10) ib. 213; (11) ib. 138



defensiva de la naturaleza contra un desaliento cuya fuente es la inteligencia, bastará con aceptar como primitivas aquellas ideas e imágenes que sean capaces de sobrepasar las representaciones depresivas de la inteligencia: surgen así entidades, que no tienen necesariamente que ser personalidades completas sino que les es suficiente con tener intenciones; esto mismo parece demostrar la psicología experimental aun en el hombre actual ante experiencias similares de las que Bergson analiza una de James ante el temblor de tierra de San Francisco en abril de 1906, y otras dos propias: basta con la animación de un acto atribuyéndole una intención inmanente al acto mismo, es decir, un elemento de personalidad. Para que un suceso terrible no paralice por el temor la actividad defensiva, instintivamente se le atribuye una unidad e individualidad, algo en relación con el hombre, una invisible presencia que nos proporciona cierta camaradería y posibilita las defensas naturales coartadas inicialmente por el terror.

Estas observaciones obtenidas por introspección se confirman con el estudio histórico de los primitivos y sus manifestaciones religiosas. Así en la magia. El primitivo ha dominado cierto ámbito de la materia donde, por tanto, él se atiene a causalidades mecánicas; pero se encuentra con un ámbito todavía mayor que no es capaz de dominar actualmente: "éste no será tratado físicamente, sino moralmente. No pudiendo actuar sobre él, esperamos que él actúe por nosotros. La naturaleza, pues, se impregnará aquí de humanidad". (12). Natural y originariamente animará a la realidad con una intención, le atribuirá cierta sensibilidad para que pueda ser manejada moralmente; si entonces la función fabuladora transforma estas personalidades elementales en dioses o en espíritus, entramos en el ámbito de la religión; si los considera como puras fuerzas capaces de plegarse a la voluntad humana, nos encontramos con la magia: cuando a un movimiento no correspondía, no podía corresponder el efecto deseado, era preciso que la naturaleza se encargase de lograrlo; y esto no podía ser si la naturaleza no estuviese de algún modo vuelta al hombre para escuchar sus órdenes y dotada, además, de una fuerza expandida por todas las cosas, suficiente para lograr sus propósitos: mana, wakanda, etc. Considerada la religión en su estado inferior y en cuanto es inmediata respuesta instintiva, la magia es una parte suya, pues es también una precaución de la naturaleza contra los peligros que corre el ser inteligente por serlo; en un estadio superior, aun dentro de la religión estática, entendido como una adoración a los dioses a los que uno se dirige por la oración, la magia se separa de la religión a partir de un origen común y no puede hacerse provenir la religión de la magia; en este sentido la magia con su esencial egoísmo, con su pretensión de forjar el consentimiento de la naturaleza, con su apelación a un medio cuasifísico, cuasi-moral, es totalmente opuesta a la religión que exige desinterés, implora el favor de un dios y se dirige a una persona.

Tampoco la creencia en los espíritus es lo más primitivo o lo explicativo de todo el resto en la religión. Para Bergson, la religión no tiene un origen filosófico, un proceso racional, ya sea éste el animismo o el preanimismo: todas las cosas tienen espíritu como cada uno su alma, o una fuerza impersonal y universal que se concretiza en una especie de alma, respecto de las cuales de la creencia se hubiera pasado a la religión. Lo original no es ni una fuerza personalizada ni espíritus individualizados, sino que inicialmente se presta intenciones a las cosas y a los sucesos, como si la naturaleza estuviese cuidadosa del hombre; lo primero dice la experiencia es el sentimiento de una presencia eficaz. Ya a priori es totalmente inverosímil que la humanidad haya comenzado por puntos de vista teóricos, pues antes de filosofar es preciso vivir, y tiene que ser de una necesidad vital de la que han de salir las disposiciones y las convicciones originales, algo que esté dentro de nuestra misma naturaleza. El hombre se percibe como un punto en la inmensidad del universo; para no sentirse perdido, se le ofrece la imagen antagonista de una conversión de las cosas y de los sucesos hacia el hombre, sea favorable o desfavorable.

Es una convicción que se impone porque es de orden vital y no filosófico, y que más tarde puede evolucionar hacia la creencia en espíritus ya individualizados o hacia la idea de una esencia impersonal. Esto no por razones teóricas, que no son capaces de regular la vida, sino porque aquella convicción, una vez instalada en la voluntad, ésta la empuja en las direcciones que encuentra abiertas o que se abren sobre los puntos de menor resistencia en el curso de su esfuerzo. Se trata, en definitiva, más de sostener la voluntad que de esclarecer la inteligencia. Desde luego no es difícil el paso de intenciones inherentes a las cosas a la representación de los espíritus ligados al paraje donde se manifiestan, que no son todavía propiamente divinidades pues se individualizan con cada lugar concreto en que ejercen su actividad, con una acción bienhechora en lo que tiene de permanente, que recibirá un mayor carácter personal por relación con el mundo de los muertos con el que se mezcla naturalmente. Es un paso previo antes de llegar a la adoración de los dioses, un paso obvio que explicaría porqué se encuentra en todas las religiones primitivas, ocupando un lugar importante.

Caso parecido es el culto de los animales y el totemismo, tan expandido en otros tiempos. Hoy nos extraña porque el hombre ha cobrado para nosotros una dignidad eminente precisamente por su inteligencia; para el primitivo era todavía insospechable la capacidad indefinida de invención propia de la inteligencia, que además, por reflexión, le suscitaba la imagen de la propia debilidad. Hasta la incapacidad de hablar aureolaba al animal de misterio. Pero aun así no se comprendería por qué el hombre haya venido a parar en el culto de los animales si ha comenzado por creer en los espíritus; pero si no ha sido a seres ya completos a los que la humanidad se ha dirigido de inmediato sino a acciones bienhechoras o malhechoras, tomadas como permanentes, es natural que después de haber captado las acciones se les haya querido apropiarse cualidades; estas cualidades parecen presentarse en estado puro en los animales, cuya actividad es simple, de una pieza, orientada en una sola dirección. Hasta tal punto la naturaleza del animal parece concentrarse en una cualidad única, que su individualidad parece disolverse en el género al que pertenece. Esto último puede traer alguna luz al problema del totemismo, que responde también a una exigencia vital, pues parece encontrarse entre puntos comunicados de la tierra: cuando dos clanes dentro de una tribu declaran constituir dos especies ~~distintas~~ animales, no es sobre la animalidad, sino sobre su dualidad sobre la que cargan el acento; dualidad hecha sensible por la cualidad fija que simboliza cada uno de los animales. Es el mismo método de siempre: "partiendo de una necesidad biológica, buscamos en el ser vivo la necesidad que le corresponde. Si esta necesidad no crea un instinto real y activo, suscita, por intermedio de lo que podría llamarse un instinto virtual o latente, una representación imaginativa que determina la conducta como lo hubiera hecho el instinto".(13)

El punto más elevado, obtenido por la religión estática es el de la creencia en los dioses. Pero aun en este caso Bergson no ve "nada de absolutamente nuevo, nada comparable a la religión dinámica, nada sino variaciones sobre el doble tema del animismo elemental y de la magia; la creencia en los espíritus ha quedado, por lo demás, como el fondo de la religión popular".(14) El dios, en oposición al espíritu, se presenta como una persona, con sus propias cualidades, defectos y carácter, con su nombre y sus relaciones definidas con los otros dioses, con sus funciones importantes que sólo a él le toca ejercer; se ve cómo es posible el paso de los espíritus a los dioses, reforzando el elemento personalidad más y más, en la misma línea en que se saltó de la presencia eficaz, de la personalidad elemental a los espíritus. Todavía la divinidad no implica inmutabilidad y los dioses van enriqueciéndose, sin seguir una ley fija, con los despojos de sus enemigos, conforme a las creaciones de la función fabuladora, cada vez más desligada de su función primitiva y más orientada, por menor necesidad,

(13) ib. 197; (14) 198



hacia la creación artística. En definitiva, "los dioses de la antigüedad podían nacer, morir, transformarse a gusto de los hombres y de las circunstancias; la fe del paganismo era de una complacencia sin límites". (15) Lo más a menudo se creaban dioses para utilizarlos, y esto explica, sobre todo en la religión romana, que cada uno tenga sus funciones, y que en muchos casos la idea de función haya sido la predominante; paralelamente se les atribuye una soberanía que adopta naturalmente la forma territorial. Por más que nos parezca estar alejados de los orígenes, la continuidad es perfecta: la función fabuladora exigida por las condiciones de existencia de la especie humana ha partido de las presencias eficaces y ~~potencias~~ potencias semipersonales, ha pasado por los espíritus y ha venido a desembocar en los dioses; después ha seguido la línea de mitología, folklore, leyendas, cuentos, no velas, siempre con una capacidad especial para dar realidad eficaz sobre nuestra vida a lo que no la tiene como objetividad independiente de nuestras necesidades.

Mirada así en conjunto la doctrina de Bergson sobre la religión estática tanto en su raíz filosófica como en su análisis psicológico, es claro el papel importantísimo que juega en ella su doctrina de la inteligencia. Su concepción sólo puede sostenerse en el supuesto de que la inteligencia sea exclusivamente una facultad orientada hacia la acción mecánica, un puro medio de utilizar en servicio de la vida un instrumento con los presupuestos de inventarlo y fabricarlo con objeto de servirse lo mejor posible de la materia; la ciencia de tipo mecanicista es su resultado obvio y su fruto más perfecto, pues le permite la utilización, cada día más perfecta, del mecanismo universal al conformarse y calcar la configuración matemática del universo. Bergson no afirma propiamente que la inteligencia sirva de hecho sólo para esto, sino que asegura que de iure se le ha dado al hombre sólo con ese objetivo; esto es claro, ya que por el mero hecho de tener que inventar y manejar la realidad más allá de sus inmediatas posibilidades es una forma que sobrepasa a la materia y es independiente, hasta cierto punto, de todo lo material, de los mecanismos de la naturaleza. Tiene así posibilidades de un progreso indefinido, además de fundamentar la capacidad de iniciativa y libertad en el hombre. (16) Pero esto no obsta a que la inteligencia sea formalmente la facultad de lo material: "un proceso idéntico ha debido tallar al mismo tiempo la materia y la inteligencia", (17) haciéndola así inadecuada para captar el espíritu y la duración de características contrarias a lo material. Ahora bien toda esta concepción de la inteligencia es, por lo menos, parcial; puede aceptarse eridianamente en lo que tiene de afirmación, pero no en lo que tiene de exclusión. Puede concederse efectivamente que mediante la inteligencia progresar la acción mecánica del hombre, que es en el dominio mecánico de la materia, cada vez más avanzado y seguro, donde ha alcanzado sus triunfos más llamativos; más aún, puede concederse que donde la inteligencia se mueve mejor es en el ~~conocimiento~~ conocimiento y manejo de lo sensible -recuérdese la tesis escolástica que sostiene que el objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal, (18)-; puede concederse también que el gran peligro de la inteligencia, su tentación natural es venir a parar en la descripción que Bergson critica, y que en esta tentación cayeron sobre todo los primitivos con poca cultura educativa y con demasiados apremios vitales para dedicarse a difíciles raciocinios. Pero - y puede haber aquí soterrada en el fondo una cuestión de nombres- la filosofía perenne atribuye a la inteligencia más campo propio del concedido por Bergson, hasta abarcar las funciones que él atribuye a la intuición. Si nos salimos así de la antinomia inteligencia-intuición, para apelar a una más general facultad cognoscitiva que abraza entrambas, la cuestión teórica desaparece en parte -sería ingenuidad pensar que totalmente-, mientras que en el aspecto práctico se daría un acierto más con Bergson: el primitivo no pudo ejercitar las formas superiores del conocimiento intelectual sino sólo las inferiores como tantos hombres de hoy día mal educados. (15) ib.202; (16) ib.287; (17) L'Evolution Créatrice, Alcan, Paris, 1921, p.217; (18) Summa Theologica, 1 q.84, a.7

cados intelectualmente por falta de ejercicio o mal uso de sus facultades; consecuentemente, no podría salir de los peligros de la inteligencia por un esfuerzo puramente racional. No debe olvidarse que Bergson trata de explicar aquí las formas más bajas en las que se ha presentado la religión, y no la génesis y causas de la verdadera y plena religión a la que contribuyen, por lo que toca al hombre, sus facultades superiores; de ahí que no asegure su explicación como algo referente a toda posible religión, sino a las formas en las que se ha presentado entre los primitivos, conocidos por nosotros.

Esto nos lleva a la cuestión del método empleado por Bergson en su estudio. Se pudiera distinguir entre sus presupuestos metodológicos y la puesta en ejercicio de su método, ambas cosas fundamentadas en su especial filosofía; entre los presupuestos pueden señalarse éstos como más importantes: 1) La naturaleza ha hecho perfectamente las cosas y ha dotado a todas las especies de los medios precisos para alcanzar sus fines; por tanto, si la naturaleza en una especie dando un bien ha prestado también un peligro, habrá cuidado asimismo de proporcionar un contrapeso intrínseco y natural; responde tal apreciación a la especial concepción optimista de la evolución bergsoniana, nacida de la comprobación práctica, más que de una legitimación teórica, general. 2) en el hombre las exigencias fundamentales a las que deben subordinarse todas las demás con sus facultades respectivas, son las exigencias de la vida y de la acción con la mira puesta más en la especie que en el individuo; la preponderancia del individuo no será peligrosa sino provechosa para el conjunto, más que con la ayuda de la religión, principalmente de la dinámica. 3) Antes de filosofar es menester vivir, y la vida misma con sus reacciones vitales, espontáneas se cuidará de obtener lo que hoy nos pudiera parecer resultado de raciocinios que nunca han tenido una eficacia decisiva sobre la vida y menos en los primitivos. 4) De ahí el principio que regula todo su estudio: "partiendo de una necesidad biológica, buscamos en el ser vivo la necesidad que le corresponde. Si esta insuficiencia no crea un instinto real y activo, suscita, por intermedio de lo que podría llamarse un instinto virtual o latente, una representación imaginativa que determina la conducta como lo hubiera hecho el instinto" (13). 5) Lo cual procede a su vez de nuevos principios: "el dominio de la vida es esencialmente el dominio del instinto, ... sobre una cierta línea de evolución el instinto ha cedido una parte de su lugar a la inteligencia, ... puede seguirse una perturbación de la vida y la naturaleza no tiene entonces más recurso que el de oponer la inteligencia a la inteligencia. La representación intelectual que restablece así el equilibrio en provecho de la naturaleza es de orden religioso" (19); o, de otra forma concebido y expresado, prácticamente "ponemos una cierta actividad instintiva; haciendo surgir entonces la inteligencia, investigamos a ver si se sigue una perturbación peligrosa; en este caso el equilibrio será verdaderamente restablecido por representaciones que el instinto suscitará en el seno de la inteligencia perturbadora: si tales representaciones existen, se trata de ideas religiosas elementales". (20); 6) Con todo lo cual se entiende mejor por qué la inteligencia no es la última instancia reguladora de la vida: no sólo no lo es por tener el destino antes apuntado sino porque es facultad parcial de un todo, dada en función y subordinación a ese todo, que es la vida. La naturaleza es utilitaria y, por tanto, no hay instinto sin función determinada y práctica, no se puede sostener que la inteligencia se nos haya dado por puro placer, sino que responde también a las exigencias vitales y su relativa independencia se detiene cuando va a lesionar un interés vital. Tal subordinación de lo cognoscitivo a lo vital no supone formal e inmediatamente una negación de la objetividad de las facultades mentales, sino la afirmación de su subordinación entitativa a la naturaleza que es esencial y primariamente vida; pudiera ser que la forma más adecuada de subordinarse a la vida fuera la de conocer la objetividad de las cosas de un lado, y de otro la de dirigir al individuo en busca de la mayor intensidad vital, de la acción más ~~adapta~~ efectiva.

(19) Les Deux Sources...135; (20) ib.145



7) Lo que a nuestros análisis se presenta como un inacabable proceso en la realidad es un acto simple, como el curso de la flecha que rompe de un golpe continuo todo el infinito número de puntos que le separa de su blanco. El método puesto ya en ejercicio se presenta, a su vez, de dos formas fundamentales: 1) introspección en el propio yo, desnudo de todo lo que la cultura haya podido depositar sobre el ser natural. Bergson está persuadido que el primitivo no se diferencia en nada fundamental del hombre actual, puesto que no admite, como caso general, la herencia de cualidades adquiridas que vayan transformando paulatinamente la especie; lo que sucede es que los resultados de innumerables generaciones van objetivándose en una cultura, ante la que se pone en contacto el niño desde sus primeros momentos, logrando así poner en ejercicio sus mejores posibilidades. 2) Estudio de los primitivos ya sea por observación de los actuales, ya por los restos que han dejado los antiguos, pues aunque ellos también han trabajado largamente sobre lo primigenio, no ha sido en una línea progresista que les distancie demasiado de lo original, sino más bien en la línea circular, repetitiva, propia de las sociedades cerradas. Sobre los resultados de ambas fuentes, Bergson reflexiona para encontrar lo que hay de común y original en los hechos estudiados. La discusión de aquellos presupuestos como de estas formas de investigación filosófica nos llevaría muy lejos; respecto de estas últimas es fácil comprender que proporcionarán un gran sentido de realidad y, en este sentido, un aporte indispensable para no elucubrar con conceptos vacíos. Pero cabe hablar de una realidad física y de una realidad metafísica, de un ser y un deber ser; y entonces cabría objetar a Bergson que sus métodos, excelentes para dar con el ser de la realidad física, es incompleto para descubrirnos el deber ser de la realidad metafísica. Bergson ha estudiado las formas en que la religión se ha mostrado en los primitivos, y los ha estudiado de una manera que pudiéramos llamar positivista, de suerte que, como él quiere, sus teorías no son hipótesis sino concreciones de hechos, que siguen lo más cerca posible la realidad misma. Así se puede llegar, hasta cierto punto, a lo común de las religiones, a su esencia; pero no a la esencia de la religión, en cuanto la religión es un "deber ser" que los primitivos no han alcanzado, algo que tiene su esencia metafísica, radicada en la naturaleza de las cosas y no sólo en necesidades biológicas, entendidas en un sentido restricto.

Con estas observaciones podemos entrar ya en la valoración del concepto de religión en los primitivos, sin olvidar nunca que ni para el mismo Bergson es la única religión ni siquiera la religión verdadera, plenamente tal, que se distingue sustancialmente de aquella. Y lo primero que se puede decir, conforme en esto a su mente, es que tal religión aunque necesaria es transitoria y debe ser superada, ya que se funda en una situación cultural y vital que de hecho ha superado casi todo el mundo: la base de la misma es que la vida no podía entonces defenderse de los excesos de la inteligencia sino por representaciones de la función fabuladora; cuando pudiera defenderse de otra forma, aquellas representaciones y todo el mundo religioso en torno a ellas, está también llamado a desaparecer. Se volverá, con todo, instintivamente a ella -casos de desviación religiosa actual en Brasil como el espiritismo de Umbanda, mezcla de formas africanas, cristianismo y espiritismo- cuando no se viva la genuina línea de la religión verdadera y la corrección de una inteligencia bien desarrollada. Entonces, ¿es realmente religión lo estudiado hasta aquí por Bergson y tal como él lo ha enfocado en sus soluciones? No ha querido seguir el método que según él sigue la filosofía en sus trabajos, consistente en estudiar una cosa que el sentido común ha ya designado con una palabra, a pesar de que esa cosa esté mal vista o mezclada con otras que se debieran separar; se opera así con una desarticulación de la realidad, operada por el lenguaje, y que frecuentemente no corresponde a las articulaciones reales. Para evitarlo, Bergson ha ido inmediatamente a una cierta función del espíritu que se puede observar directamente

sin ocuparse de la repartición de lo real en conceptos correspondientes a las palabras". (21) En este análisis de la función se ~~da~~ ha encontrado uno de los sentidos que se suelen atribuir a la palabra religión, que en este caso, al tratarse de una función natural, corresponderá a una realidad, aunque esta desborde la significación usual de esa palabra, precisamente porque en nuestro caso se la ha tomado en su estructura y en su función. El que sigue el otro camino de atender a todas las significaciones usuales de la palabra religión para sacar el término medio de ellas, resolverá una cuestión de léxico más bien que un problema filosófico, aunque con esto no estaría conformex el actual movimiento filosófico inglés con sus análisis del lenguaje como método filosófico. Pero cabe preguntar a Bergson: ¿por qué espresicemente el campo de la religión el que pertenece a la facultad fabuladora por proceder de ella? No se niega que todas las realidades estudiadas por él procedan de esa función, aunque aquí también cabría discusión, ni siquiera se niega que esas realidades sean religiosas; sino únicamente que sean religiosas por proceder de esa facultad, que de ella reciban lo que pueden tener de formalmente religioso. ¿Por qué, sin más, toda precaución natural de la naturaleza contra los peligros de la inteligencia va a ser religión? En mi opinión estas preguntas no tienen respuesta adecuada en Bergson y demuestran, por sí solas, lo insuficiente de su método. Puede decir que la inteligencia suscita naturalmente peligros, que la naturaleza necesita defenderse naturalmente contra esos peligros, que eso lo logra mediante la función fabuladora, que de la función fabuladora procedan todas esas manifestaciones que la historia de las religiones sitúa como propias de su ámbito...pero en todo esto no hay ninguna razón intrínseca para decir que eso es religión, si no es el decir que a eso decreto yo llamar religión o el confesar que esas formas estudiadas reciben su denominación de religiosas por otra razón distinta de las que apunta nuestro filósofo. Si, al contrario, se profundiza la idea del apriori religioso que hay en todo hombre y al que alude Bergson mismo cuando asegura que siendo la religión coextensiva con la especie humana debe ser algo perteneciente a su estructura, podríamos llegar a algo que no sólo explique la religión estática sino toda religión. Porque la explicación bergsoniana, aun en lo que respecta a las formas inferiores de la religión, puede considerarse como verdadera pero incompleta: hay lo que él dice, pero ¿no hay algo más en esas manifestaciones deformadas de la religión? Pienso que sí tanto en el aspecto subjetivo como en el objetivo. En el aspecto subjetivo, porque además de esa defensa de la naturaleza contra los excesos de su ser intelectual puede apreciarse el ejercicio de una actitud, de una manera de ser que corresponde al dominio religioso, además de servir para el mejor desarrollo de la especie y del individuo; hay en el hombre, y también podemos apelar nosotros a la introspección y a la historia de las religiones, una serie de posibilidades y actividades que forman un dominio natural que es el religioso, como, por ejemplo, hay otra serie de posibilidades y actividades, -llámense si se quiere facultades, que corresponden también anaturalmente al dominio estético, etc. Y esas facultades son la correspondencia subjetiva a un orden objetivo querido por Dios e implantado por El no sólo como un deber ser sino, por lo mismo, como una realidad a vivir ese orden objetivo. Y no se requiere para esto que el primitivo se dé cuenta reflejamente de esa ordenación subjetiva ni menos que acierte a empalmar perfectamente esa ordenación con la objetividad de las relaciones debidas entre Dios y el hombre en el campo total de lo religioso, sino que, en lo que entendemos todos por fenómenos religiosos, se pongan en ejercicio, probablemente equivocado, esas facultades que son objetivamente de índole religiosa: así toda la actitud de respeto a un ser superior o entendido en alguna forma como tal, de adoración, de sumisión, de impetración, de culto, pertenecerían a ese mundo, estén orientadas rectamente al Dios verdadero, o desorientadas al concretar la idea de ser supremo, la impresión de algo superior en una realidad que de suyo no es objetivamente Dios. A esas facultades se les puede llamar religiosas, primero porque corresponden a una

sección natural de nuestra vida y ser humanos, estén o no estén atrofiada en sus manifestaciones; segundo, porque es término medio común, semejante de las distintas formas recogidas por la historia de las religiones; tercera y principal porque es la correspondencia subjetiva de un orden objetivo de dependencia vivida respecto de Dios tal como el espíritu humano puede descubrirlo en el estudio de su esencia metafísica y en la experiencia de su esencia física. Este permitiría hablar de religiones falsas y religiones verdaderas; sería verdadera la que correspondiese al orden objetivo de las relaciones queridas por Dios entre El y el hombre, poniendo en ejercicio ordenado las facultades respectivas de la propia subjetividad religiosa; serían falsas las que o subjetivamente no pusiesen en recto ejercicio esas facultades que constituyen la religiosidad, o no las refiriesen al verdadero y único Dios ni las conformasen con las exigencias objetivas de ese mismo Dios.

Ciertamente Bergson no ha querido situarse en este plano, por lo menos en la primera parte de su estudio donde sólo ha pretendido enfocar las manifestaciones falsas e inadecuadas de religión y, por tanto, sólo nos ha dado la raíz de esas formas de religión y no de toda religión posible. Pero tal vez no se desborda completamente su intención aun en esta parte, si desde un punto de vista metafísico, se traen nuevas luces al asunto; porque él también, a pesar de que su estudio es primordialmente fáctico, de análisis de hechos o manifestaciones concretas, confirma su interpretación desde sus peculiares puntos de vista metafísicos, desde su concepción del hombre y de la vida en general. Y así como se puede descubrir en el orden subjetivo, aun de las religiones inferiores, algo más de lo que concede Bergson, paralelamente en el orden objetivo, es decir, en sus manifestaciones reales objetivadas: magia (??), creencia en los animales, en los espíritus, en los dioses, puede verse o un apuntar -cosa insinuada por el mismo Bergson- a una forma superior de religión que ya la naturaleza apuntaría instintivamente, un tender a algo objetivamente más perfecto y menos utilitariamente biológico, o un concretizar falso, inadecuado de una idea y un sentimiento religioso en lo fundamental auténtico. Es verdad que como demuestra la historia primitiva le es difícil, prácticamente imposible, al hombre dejado a sus solas fuerzas, acertar en la relación objetiva con su Dios. Y en esto tendría razón Bergson, pero no la tendría tanta al no reconocer un apriori más auténtica y profundamente religioso que clamase desde la misma naturaleza por esa verdadera religión: cosa que no le hubiera sido tan difícil conceder, supuesta su concepción de que Dios es Amor, y que por amor ha creado a los hombres para que le amen.

Pero se debe tener presente que lo hasta aquí expuesto no es sino una parte del pensamiento bergsoniano sobre la religión, parte precisamente referente a las formas inferiores y más desvaídas de la misma. El resto de su pensamiento no sólo traerá puntos de vista nuevos sobre el fenómeno religioso en general y sobre el cristianismo en particular sino que también servirá para completar y dar nueva luz aun a lo expuesto hasta ahora.

