

I. La Religión estática. Su razón de ser

I. Ellacuría, s.i.

Bergson estudia el problema religioso desde el punto de vista de la filosofía. Esto suscita inmediatamente un doble reparo: primero, no es la filosofía la ciencia más adecuada para aproximarse al tema de la religión; segundo, no es la filosofía bergsoniana con su "minus-intelectualismo" la forma más completa para alcanzar la mayor proximidad filosófica posible con la cuestión religiosa. Esto no obsta para que la filosofía de Bergson, por lo que tiene de filosofía y de bergsoniana, pueda darnos una palabra decisiva sobre él más profundo y total de los fenómenos humanos. Lo que un auténtico filósofo diga sobre una realidad tan esencial a la que se ha acercado sincera, detenida y profundamente, siempre iluminará su conocimiento vivo y hondo; más aún, mientras sobre una de las dimensiones fundamentales del hombre no se ha pensado filosóficamente, éste no quedará totalmente esclarecido ni siquiera dentro de la totalidad limitada que puede alcanzar el pensamiento humano.

En el caso de Bergson se ha dado este acercamiento profundo, detenido y sincero al tema y a la realidad de la religión. Pocas cosas tan interesantes como la peregrinación de este hombre desde un extremo al otro del pensamiento, desde una actitud vital hasta otra de contenido -aunque no de forma y signo- opuesto, siempre movido por la más absoluta fidelidad a sí mismo y a las cosas entrevistadas en una experimentación y reflexión totalmente serias y comprometedoras: Bergson vino desde el positivismo evolucionista de Spencer hasta un personalismo espiritualista de orientación cristiana por lo que atañe a la filosofía, y desde un olvido vital de Dios hasta una real aproximación a Jesucristo como centro de la historia y de los hombres. Y esta doble peregrinación que es su vida fué la respuesta veraz a las exigencias de su propio yo y de su pensamiento riguroso y libre. Quien lea su última gran obra, "Les Deux Sources de la Morale et de la Religion", se persuadirá de que sus últimos pasos no suponen desfallecimiento ni claudicación, sino afianzamiento y plenitud. No rechazó ninguno de los datos que encontró en su ingente estudio viniesen de un materialista como Darwin o de un comentador de los místicos como Delacroix; tal vez no los asimiló todos, y por eso le objetarán los intelectualistas aristotélicos como los existencialistas de primera hora, los aprioristas a ultranza como los positivistas encastillados aprioricamente en sus datos empíricos. Sin embargo todos reconocerán la eficacia de su obra tan rica en sugerencias e incitaciones y, sobre todo, de su personal vivir y filosofar. Renunció a su propio pasado en lo que le pareció desviado e insuficiente, y progresó incansablemente en el esfuerzo de plegar su pensamiento y su vida lo más estrechamente posible con la realidad y sus exigencias.

Por ello precisamente tuvo Bergson un magisterio tan total y efectivo sobre los hombres de su tiempo, que reconocieron su penetración filosófica, su plenitud vital y su sinceridad humana. En momentos de clara baja de los valores espirituales y religiosos, supo traerlos de nuevo a primer plano. El materialismo fué cediendo posiciones en las Universidades francesas, y una legión de nombres importante... Péguy, Gilson, Maritain, Marcel, encontraron en él una mano generosa para no caer o para volver a las más puras formas del cristianismo.

El cristianismo efectivamente 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 constituye el cristianismo mismo, de algo vivido desde siempre por sus mejores hombres, pero sí puede calificarse de enormemente eficaz para revivificarlo en lo que los cristianos estamos obligados a contribuir para que aparezca a las gentes como algo vivo, que no puede considerarse como negación sino como plenitud del hombre. El gran esfuerzo de Teilhard de Chardin en esta misma dirección viene a constituir la continuación, más iluminada y sobrenatural de la tarea última de Bergson: para aquell

que "escuchan sobre todo la voz de la tierra"(1), Teilhard, "un hombre que cree sentir apasionadamente con su tiempo"(2) ha querido también mostrar que el cristiano no es un renegado de este mundo y su progreso, sino que está obligado, por serlo, a trabajar con sus mejores energías en perfeccionarlo, porque en definitiva es el cristianismo una encarnación en este mundo y es el mundo quien debe ser salvado por él.

Bergson le había precedido, de modo que su punto de vista viene a condenar esa persuasión tan extendida y rutinariamente aceptada por quienes pretenden alejarse de todo oscurantismo. Persuasión que podría sintetizarse en dos proposiciones: primera, la religión es algo opuesto a la cultura y es respecto de ésta un valor inversamente proporcional; segunda, el hombre religioso es un fracasado 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 y la otra a la religiosidad, demasiadas implicaciones como para entrar directamente en su análisis; desde la perspectiva de Bergson tales proposiciones serían la negación formal de la verdad: para él la religión en su sentido más pleno es la cumbre de la cultura, y el hombre plenamente religioso el eslabón supremo de una jerarquía, cuyos valores más altos son el genio, el héroe y el santo; para él, además, la forma auténtica de religión es el cristianismo, y el hombre plenamente religioso es el místico cristiano. Los lectores podrán valorar este testimonio de quien no era ningún apriorista y, por otra parte, no llegó a ser bautizado dentro de la Iglesia católica. ¿Supondrá esto borrar con la acción lo escrito con el pensamiento? A este respecto puede ser más aleccionador preguntarse por la distancia recorrida y no tanto por la meta alcanzada; además si en 1932, nueve años antes de su muerte, no había llegado a adherirse externamente al catolicismo en su doble aspecto de alma y cuerpo, de naturaleza y gracia, de jerarquía y sacramento, es justo presumir que el proceso continuó en su interior. Son, finalmente, de sobra conocidas las graves razones que le movieron a no separarse del judaísmo, cuando las tropas nazis arrasaban con todos los signos de su raza. A su muerte, con todo, 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)

~~~~~

Al hablar de religión, Bergson distingue dos formas esencialmente distintas entre las que no se da un proceso evolutivo de suerte que la más perfecta procediera de la imperfecta. A ésta llama religión estática, a la perfecta la califica de dinámica. Tan diversas son entre sí que se pregunta con qué derecho se usa una misma palabra para realidades tan distintas; es que, responde, se da cierta semejanza material y externa entre sus efectos y actitudes, además de que la religión dinámica suele ofrecerse diluida entre hombres y elementos no liberados plenamente de la estática. Sólo en muy pocos verifica la religión dinámica su energía y su forma de ser total. En concreto -sirva de advertencia para lo sucesivo- la religión estática encuadra las religiones primitivas falsas, y la dinámica a la forma más perfecta del cristianismo.

Hay dos formas de religión porque previamente hay dos formas de vida, una incompleta y falsificada que es la más extendida entre los hombres, y otra plena y auténtica pero poco verificada, siendo el sentido de estas expresiones no existencialista sino vitalista. Cuando el hombre se deja dominar por la inteligencia en cuanto es una facultad dada para el dominio de la materia y para la eficacia de la acción material, en cuanto concibe todo el mundo de modo mecanicista y material y estático desconociendo lo que el ser tiene de específico que es la vida y el movimiento, la duración, da lugar a una forma de vida empobrecida y deshumanizada tanto en el pensar como en el actuar. Cuando, al contrario, el hombre vive de la intuición en cuanto facultad espiritual acomodada para ponerse en contacto y poseer conscientemente lo individual y fluyen-

(1) Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, du Seuil, 1957, p. 17; (2) *ib.* 25  
 (3) E. Rideau, *En révisant Les Deux Sources*, Etudes, Oct. 1957

te, para vivir realmente la duración que somos y que todas las cosas son, la vida se potencia hasta sus más altas posibilidades de pensamiento y acción. De la vida incompleta y falsa nace "naturalmente" la religión estática. Magia, culto de los espíritus o de los animales, adoración de los dioses y mitología, supersticiones de todo género son las formas en que históricamente se ha presentado. Ante ellas cabe preguntar cuál es la raíz última de la que han nacido, su razón de ser -las cosas tienen "razón de ser" cuando su ser está sostenido en una razón ontológica y ésta es, además, como debe ser-, aquello de donde toman su religiosidad, su sentido religioso; la respuesta, que deberá ser de índole filosófica, nos aclarará la esencia metafísica de la religión estática. También cabe preguntar cuál es el origen concreto de esas formas, cómo de unas se ha pasado a otras; la respuesta, que será aquí de índole histórico-psicológica, además de comprobar la raíz y esencia de la religión estática, dará cierta versimilitud a tantas supersticiones al parecer inexplicables en un racional.

A la primera pregunta responde Bergson asegurando que es "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) Aun esta religión inferior tiene por fin proteger al hombre, hacer que pueda llevar una vida progresista y humana, después de haber evitado su aniquilación; y lo ~~cumple~~ cumple contrabalanceando los excesos a los que la inteligencia por su misma naturaleza propende. La inteligencia es, desde luego, el gran triunfo de la vida sobre la materia, la razón formal que explica el salto y el abismo que media entre el hombre y el animal; pero por su misma potencialidad es un peligro tanto para el individuo como para la sociedad.

La inteligencia es un peligro para el individuo: el ser humano no vive sólo del presente sino que recoge su pasado y proyecta su futuro; su capacidad de reflexionar, necesaria para el progreso, le hace prever y, por tanto, inquietarse con la consiguiente paralización de la vida y la acción; ~~esa misma capacidad hace que pueda volver su mirada sobre sí mismo y sus intereses desamparando los de su comunidad.~~ Entre los animales es el hombre el único que puede percatarse de lo inalcanzable de sus acciones, de lo aventurado y vulnerable de sus proyectos, el único que se sabe sujeto a la enfermedad y abocado a la muerte; 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 si fuera eterno. Que la idea de la muerte paralice la vida puede ya desprenderse desde el momento en que la naturaleza ha evitado a todos los demás vivientes su representación; podrá esta idea ser sublimada, pero a las inmediatas es deprimente sobre todo dentro de la incertidumbre temporal en que se le presenta al hombre.

La inteligencia es también un peligro para la sociedad. El <sup>adelantamiento</sup> progreso de la especie necesita de la invención y del progreso, procedentes de la iniciativa individual; pero una llamada a la iniciativa individual trae el riesgo de comprometer la subordinación y la disciplina social. Precisamente los hombres de inteligencia más poderosa, sin los cuales el grupo social no podría desenvolverse y progresar se verán tentados de aprovecharse egoísticamente de su preeminencia. La independencia y libertad que surgen de la inteligencia harán que entre los hombres no haya la subordinación total y fácil al conjunto como la que se nos muestra entre las abejas, por ejemplo, y las hormigas.

Pero la naturaleza ha cuidado de asegurar al hombre un contrapeso natural a los excesos que trae consigo la inteligencia, que por ser un triunfo del "élan" sobre la materia no puede presentarse sin la posibilidad intrínseca de superar sus propios peligros! Bergson, que ha estudiado detenidamente las supersticiones en las cuales se manifiesta la religión primitiva, observa simultáneamente que todas ellas proceden de la facultad que el hombre posee de fabular, de presentarse con toda viveza hechos y cosas que no tienen realidad, y que esas representaciones tienden todas precisamente a contrarestar los peligros de la inteligencia. Para

(4) H. Bergson, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Alcan. Paris, 1932, p. 249.

oponerse a una perturbación de la vida proveniente de la inteligencia, la naturaleza no tiene otro recurso que el de oponer la inteligencia contra sí misma, mediante una representación intelectual nacida no de un juego objetivo de realidades y ratiocinios sino de una fuerza instintiva tras la que habla ella misma. No se le han dado al hombre sus facultades porque sí, de modo que una vez dadas con tal estructura las emplee como pueda dentro de sus cauces; sino que, al contrario, supuesta su destinación adoptan naturalmente la estructura determinada correspondiente. La religión no es, así, efecto de la función fabuladora sino por que de antemano es su causa, es decir, su razón de ser; ambas se originan de la necesidad de detener ciertos peligros de la actividad intelectual sin comprometer definitivamente el porvenir de la inteligencia. Observamos que sólo se dan supersticiones entre seres inteligentes, que, por otra parte, conservan mayor margen instintivo alrededor de la inteligencia.

Efectivamente mediante esta defensa natural los peligros de la inteligencia quedan prácticamente superados. Así para restablecer el equilibrio vital violentado por la representación de la muerte, suscitará la religión una imagen nueva, "la imagen de la continuación de la vida después de la muerte". (5) La naturaleza regala con ella al primitivo una realidad que todavía él no podría alcanzar con seguridad mediante el ratiocinio: la supervivencia del hombre después de la muerte. Paralelamente contra la representación intelectual paralizante de un espacio vacío entre lo que la inteligencia quiere hacer y el logro de sus pretensiones, mientras la ciencia no colme este vacío con la seguridad de sus leyes, surgirá otra representación instintiva: la de poderes misteriosos que se superponen a las causas naturales favoreciendo la acción incoada por el hombre; se verá así favorecida la necesidad que tiene el hombre de operar más allá de los límites de su dominio de la materia, con lo cual se potenciará el mismo esfuerzo mecánico, una vez posibilitada la confianza necesaria para la acción. Asimismo contra la tentación egoísta que está en la raíz misma de la inteligencia, la naturaleza y la vida siempre vigilantes producirán ciertas convicciones espontáneas, por ejemplo, un dios protector de la ciudad que prohíbe, amenaza y castiga: "todo lo que es habitual a los miembros del grupo, todo lo que la sociedad espera de los individuos, deberá tomar un carácter religioso" (6), hasta tal punto que la falta individual se considerará como peligro de un castigo social, pues contamina a todo el grupo unitario.

Por lo tanto, no puede decirse que la religión tenga su origen en el temor que despiertan en el hombre los fenómenos naturales terrificantes, aunque, es verdad, la emoción del hombre ante la naturaleza tiene su parte en el nacimiento de lo religioso. Si se dijera que es una reacción preventiva contra el temor se estaría más cerca de su ser propio; es un recurso más con que la naturaleza ha revestido al hombre para que lleve una vida conforme a sus mejores posibilidades; la religión estática sería una forma provisoria, pero necesaria en cierto estadio de la evolución, 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. No ha surgido como consecuencia de ratiocinios teóricos ni de concepciones filosóficas; antes de filosofar es necesario vivir y es, por tanto, de una necesidad vital, instintiva, de la que han debido proceder las convicciones originales; El primitivo tiene su vida entera colgada de la religión, lo cual no sucede con ningún tipo de convicción racional; además, la religión siendo coextensiva con nuestra especie debe estar radicada en su estructura. Y, efectivamente, es el esfuerzo mismo de vivir quien la suscita como un contrapeso de la inteligencia, cuando se encuentra ésta en un estadio de desarrollo más peligroso que útil. 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, este choque de imágenes e ideas que está a la base de la religión primitiva puede parecer compli

(5) ib., 137; (6) ib., 128



cado si se lo observa analíticamente en cada uno de sus pasos, pero, contemplado como un todo, forma una sola unidad vital, mediante la que el hombre puede aprovecharse de las ventajas de su inteligencia contrarrestando sus peligros por las representaciones instintivas de la función fabuladora. Esta defensa y el modo concreto de verificarse es la forma que especifica los distintos elementos materiales con que se presentan en concreto las religiones primitivas, y es, por tanto, la clave de su interpretación unitaria, por más que externamente las ~~fenómenos~~ apariciones se presenten tan distintas.

Pero, ¿~~qué~~ cómo es posible que la función fabuladora imponga sus invenciones con una fuerza tan excepcional, con una sensación tan operante de objetividad, sobre todo en épocas más desarrolladas como las correspondientes a la mitología griega o romana? A esta cuestión Bergson aporta tres razones: en materia religiosa la adhesión de cada uno se refuerza con la adhesión de todos los demás, de todo un pueblo con su tradición, sus poetas y artistas, de modo que el consentimiento universal por nadie criticado sirve de garantía a la verdad de la creencia; segunda, la forma de existir de los dioses no era la misma que la de los objetos palpables y su realidad dependía en parte 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 necesario" (7); tercera, para los antiguos la religión no pertenecía al dominio del conocimiento o de la contemplación, sino al de la acción principalmente: las representaciones intelectuales que se suscitan para invalidar los peligros de la inteligencia ~~se~~ se amalgaman con la acción concomitante, son un momento de la misma y están totalmente orientadas bajo ese destino. Todo un complejo mundo de ritos, oraciones, intermediarios oficiales reforzaban la sensación de objetividad del término al que se dirigían, puesto que siendo ellos reales presuponan la objetividad de su causa y la robustecen en el sentimiento de los fieles.

Queda así sustancialmente resuelta la cuestión planteada sobre la raíz última de la religión primitiva en el hombre, que es algo entrelazado con la misma naturaleza humana, como urgente necesidad biológica. La otra cuestión, derivada de ésta, sobre el concreto origen psicológico de las distintas formas particulares que adoptan sus elementos esenciales, se propondrá, junto con la crítica de toda esta concepción en un próximo artículo. Una crítica que supondrá, ante todo, la profundización de lo hasta aquí expuesto.



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 desarrollada 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 suscitan 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 o 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 procienden 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 totémismo, 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 sobrepujar 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 sicología 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 de 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 más 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 caso 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 ~~maximalidad~~ 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 verdaderamente 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 ~~maximal~~ 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 crítica, 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 acuerdo 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, Alcán, 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 imaginaria 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 forma 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 ~~efectiva~~ 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 de 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 conforme el actual movimiento filosófico inglés con sus análisis del lenguaje como método filosófico. Pero cabe preguntar a Bergson: ¿por qué precisamente 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 reciben 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 proceden 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 real tendencia 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

(21) ib.184

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.