



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, entrevistadas 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 alvido 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 objetaron 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 ~~xx~~ 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 ^{francés} paso 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, Etudes, 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 atenido 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 resíduo 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 ~~que~~ el que habla la naturaleza; la inteligencia ocupa en el hombre el 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 senda de la inteligencia ciertas convicciones 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 solamente, 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 respulsión física y de inhibición moral, a la vez sagrado y peligroso; irracional ~~xxxxxxx~~ 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 o pone 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 despertarán 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 contrarrestado 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 puntos 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