

LA MÍSTICA COMO CULMINACIÓN DEL REDESCUBRIMIENTO DEL ESPÍRITU EN HENRI BERGSON

JOSÉ MANUEL SANTIAGO MELIÁN
PROFESOR DEL CET

En este artículo nos proponemos exponer brevemente la última etapa del pensamiento filosófico de Henri Bergson, presentando los aspectos fundamentales del proceso que le condujo a esa culminación. Nos damos cuenta de que no siempre es fácil hacer inteligible a un filósofo en pocas páginas, sobre todo cuando el conjunto de su reflexión es amplio y muy rico, como es el caso. Pero vamos a atrevernos, por lo menos en aquellos aspectos que más nos han cautivado del mismo. Son justamente los que motivaron que, ya hace algunos años, empezáramos a acercarnos a él poco a poco para hacerlo objeto de nuestra tesis doctoral.

Sin duda, lo primero es situar a Henri Louis Bergson en su tiempo. Nació el 18 de octubre de 1859 en París, hijo de padre polaco y madre inglesa, ambos judíos. La influencia de los mismos puede notarse en la obra y en la propia evolución religiosa del filósofo. Hay que reconocer que la profunda devoción de su madre sólo influyó en él en su madurez, pues durante su juventud llegó a mantener una actitud agnóstica, a pesar de que en el ambiente familiar se vivían las prácticas religiosas judías.

Siempre fue un excelente estudiante, hasta el punto de obtener numerosos premios y lograr los primeros puestos en los exámenes. Destacaba en todas las materias, tanto las de Humanidades Clásicas como, p. ej., las Matemáticas, pero optó por estudiar Filosofía. Esta elección no impediría su constante preocupación por conocer con profundidad las Ciencias, en especial las distintas ramas de la Biología y la Medicina, como se aprecia por el empleo abundante de datos científicos en algunas de sus obras.

De esa época es una anécdota que se suele contar y que expresa el estado de su pensamiento. Bergson había conseguido ser bibliotecario estudiantil de la Escuela Normal Superior de París (donde cursaba la Filosofía), lo cual le permitía satisfacer su gusto de pasar muchas horas entre libros. Un día sucedió que uno de sus profesores, viendo tirados en el suelo algunos libros de la biblioteca, le llamó la atención indignado: “Señor Bergson, vea estos libros caídos por tierra. Su alma de bibliotecario debe sufrir por ello”. Entonces, todos sus compañeros de estudios allí presentes exclamaron: “Él no tiene alma”. Más allá de lo graciosa -por exagerada- que resultaba tal afirmación, había un fondo de verdad en ella, como el mismo Bergson reconocería muchos años después en una conversación mantenida con el canónigo Étienne Magnin. En efecto, Bergson confesó ante Magnin que él había partido en su itinerario intelectual de una idolatría de la ciencia, como si existiera una única ciencia y no ciencias muy diversas. Por tanto, aquellos condiscípulos aludían a su decidido **cientismo**, a su fe en la “religión de la ciencia” con todo el fervor de un neófito. Pero, mediante la práctica de un método riguroso y siempre atento a los resultados de la experiencia, y su aplicación tanto a la vida del espíritu como a la materia, **Bergson se fue liberando progresivamente del positivismo determinista que tanto estimaba al principio**⁽¹⁾.

Por tanto, acudiendo al título elegido para este artículo, nuestro filósofo inició un proceso de “**redescubrimiento del espíritu**”, es decir, de las realidades no puramente materiales, no meramente cuantificables, no determinadas de modo inexorable. Así, Bergson fue un pensador que, intentando mantener la positividad de los hechos, supo integrar la **metafísica** en el campo de la experiencia objetiva. Esto fue considerado por muchas personas como una auténtica hazaña liberadora en aquellas últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, que se hallaban marcadas por el positivismo, el mecanicismo, el asociacionismo psicológico, en suma, por el materialismo. Bergson fue comprobando que dichas teorías no se justificaban desde los datos de la

(1) Vd. Annexe III (“Un entretien avec Bergson”), en É. POULAT, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Éditions du Centurion, Paris, 1984, p. 316. Para la anécdota, POULAT cita a J. CHEVALIER, en *Bergson*, Plon, Paris, 1926, p. 45.

experiencia, y por eso su filosofía resultó una continua contestación de las mismas.

Como ha escrito Pedro Chacón, bajo las negaciones y protestas parciales de Bergson subyace siempre una oposición fundamental, determinante del carácter y del destino de su filosofía: **el “santo decir no” a la reducción materialista de la conciencia** ⁽²⁾. El ser y el hacer humanos no se explican a partir de la mera asociación de músculos y nervios, con sus correspondientes sensaciones, o como resultado de previos condicionamientos materiales. De este modo, Bergson fundamenta racionalmente la libertad del ser humano y su superior dignidad respecto a los demás seres naturales. En síntesis, el proyecto bergsoniano abarca desde el ámbito íntimo de la conciencia hasta la vida social en toda su amplitud, ya que pretende conjuntar una ciencia de los hechos y una mística de la transformación humana. Así, los valores del espíritu quedaban salvados. Según Charles Péguy –uno de los más destacados alumnos de Bergson–, éste fue “l’homme qui a réintroduit la vie spirituelle dans le monde” (el hombre que ha vuelto a introducir la vida espiritual en el mundo) ⁽³⁾.

Una vez admitido lo anterior, conviene fijarnos en los hitos fundamentales de este redescubrimiento bergsoniano del espíritu. A los treinta años Bergson se doctoró con la tesis *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), donde instauraba su filosofía de la **duración**, de la “intuición de la duración”, que constituye el concepto fundamental necesario para entender su pensamiento. En dicha obra postulaba que nuestras vivencias psíquicas no son cuantificables. Los datos de la conciencia deben ser aislados de los prejuicios y convencionalismos, de los hábitos adquiridos, y ser captados por la **intuición**; sólo así nos hallaremos ante lo inmediato de la vida interior. Al desenmascarar la confusión existente de la duración con la extensión, de la sucesión con la simultaneidad y de la cualidad con la cantidad, Bergson provocaba el desvanecimiento de las objeciones levantadas contra la libertad humana.

Años después, en 1896, Bergson publicó su segunda gran obra, *Materia y Memoria*, en la que pretendió captar y establecer la relación entre el cuerpo y el espíritu, lo físico y lo psíquico, las cosas y el yo. Este libro supone una reivindicación de la autonomía de la conciencia con respecto al cerebro, que es un órgano de atención a la vida, al que el espíritu está supeditado para actuar, pero no para ser. Por otra parte, siguiendo esta tónica, en 1900 apareció *La risa*, donde no sólo dilucida Bergson la significación de lo cómico, sino que destaca una vez más la autonomía de la actividad del espíritu respecto a la materia. Lo

(2) P. CHACÓN, *Bergson o el tiempo del espíritu*, Cincel, Madrid, 1988, p. 15.

(3) A.-A. DEVAUX, “Bergson, Henri, 1859-1941”, Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, t. I, P.U.F., Paris, 1984, p. 278.

cómico es el aspecto de los acontecimientos humanos que imita el puro mecanicismo, el automatismo, el movimiento sin vida, mientras que la vida es, precisamente, una transformación incesante e irreversible en la que no hay lugar para la repetición ni lo mecánico.

A los cuarenta y ocho años (1907) nuestro filósofo publicó *La evolución creadora*, su obra más sistemática y polémica. En ella trazaba su concepción general del Universo, exponiendo todas sus opiniones fundamentales: su síntesis creadora y productiva del mundo y de la vida, a la par que su lucha contra los múltiples aspectos del positivismo empirista y del intelectualismo. Trataba de sustituir el evolucionismo de Herbert Spencer por un **evolucionismo fiel a la realidad cósmica y biológica en su generación y su crecimiento**. Este libro produjo una enorme polémica intelectual, que llevó a que, en junio de 1914, el Santo Oficio incluyera esta obra y otras dos anteriores en el *Índice de Libros Prohibidos*. El papa Pío X regía la Iglesia en esos años, marcados por la pugna con el “Modernismo”. Hacía ya algún tiempo que la filosofía bergsoniana había alcanzado una enorme popularidad, de modo que algunos se entusiasmaron con ella (Charles Péguy, Jacques Chevalier, etc.), mientras que otros la criticaban (p. ej., Jacques Maritain, Julien Benda, etc.). Como vemos, entre los intelectuales católicos había diferentes pareceres. Pero la ortodoxia cristiana consideró peligrosa la filosofía bergsoniana, pues no percibía en ella una separación clara entre lo finito y lo infinito, y estimaba que su teoría de la evolución contradecía los dogmas de la creación divina. Sin embargo, siendo justos, debemos afirmar que una de las preocupaciones esenciales de Bergson era que su filosofía no contribuyera a que nadie se apartara de la fe católica. Él, que no estaba sometido a la disciplina eclesial, esperaba con tensión que la misma jerarquía eclesiástica acogiera favorablemente su pensamiento⁽⁴⁾. De hecho, las ironías del destino y el mismo cambio que experimentó Bergson en su evolución religiosa, motivaron que posteriormente su filosofía fuera admirada también por los pensadores cristianos⁽⁵⁾ (diríamos que “más admirada” o “más aceptada” por intelectuales y otras personalidades católicas conocidas e influyentes).

Por otra parte, en 1919 Bergson publicó *La energía espiritual*, recopilación de artículos y conferencias previos. En esta obra queda demostrada la autonomía de lo psíquico respecto a lo físico y se fundamenta de nuevo el progresivo desenvolvimiento espiritual de la existencia humana. En 1922 Bergson escribió *Duración y simultaneidad* como respuesta a la teoría de la relatividad de Einstein, intentando legitimar su propia concepción del tiempo y del espíritu en el sentido de un devenir creador. Dos años después, en 1924, nuestro autor comenzó a padecer serios trastornos en su salud (fuertes

(4) G. USCATESCU, *Profetas de Europa*, Editora Nacional, Madrid, 1962, p. 91.

(5) G. MUÑOZ-ALONSO, *Bergson (1859-1941)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1996, pp. 17-22.

dolencias reumáticas), por lo que se retiró de todos los cargos públicos que aún ocupaba y se dedicó a investigar con sumo empeño sobre la moral y la mística. Fruto de esas investigaciones fue su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), obra cumbre de su pensamiento y de nuestro máximo interés, pues en ella aparecen casi todas las reflexiones y conclusiones bergsonianas sobre la religión y, en particular, sobre la mística.

Ahora bien, antes de centrarnos en su contenido, diremos que en 1928 el filósofo recibió el Premio Nobel de Literatura; y que en 1934 publicó su última obra, *El pensamiento y lo moviente*, que es una colección de estudios aparecidos en su mayor parte con anterioridad y que constituyen una auténtica autobiografía intelectual. En la última década de su vida, Bergson fue experimentando un cambio personal que le condujo progresivamente al catolicismo, en donde veía el perfeccionamiento completo del judaísmo. Pero no llegó a bautizarse –según consta en su testamento (1937)– en solidaridad con el pueblo judío, que entonces empezaba a ser objeto de la cruel ideología nazi, en claro ascenso⁽⁶⁾.

Por último, ya muy enfermo y debilitado, y con el sufrimiento moral de ver a su querida Francia invadida por el ejército alemán, Bergson falleció en París el 3 de enero de 1941. Ciertamente, no llegó a ser miembro de la Iglesia, pero era cristiano ‘*in voto*’ (de deseo). Durante la mañana de su último día, un sacerdote amigo recibió su aviso. Pero cuando llegó a su casa, ya Bergson había muerto; sólo puedo recitar las plegarias por los difuntos y bendecir su cuerpo. En su testamento había pedido esa asistencia de la Iglesia, porque sus reflexiones filosóficas le habían hecho acercarse mucho al catolicismo, hasta el punto de aceptar totalmente a Cristo, los Evangelios y la fe eclesial. En este sentido, como señala John M. Oesterreicher (sacerdote y profesor universitario de origen judío) al analizar las razones referidas por Bergson para no dar el paso definitivo del bautismo, nuestro pensador no se sintió obligado a hacerlo probablemente a causa de su concepto defectuoso de la obligación moral. Fuera como fuese, bastantes personalidades católicas de su tiempo –p. ej., Sertillanges– estimaron que él, de alguna manera, había participado de un bautismo de deseo purificador⁽⁷⁾.

Ciñéndonos ahora a nuestro tema, debemos indagar qué papel desempeñó la mística en la evolución religiosa de Bergson y cómo la trató en sus obras filosóficas. Antes de intentar responder a estas preguntas, conviene ofrecer una definición de “experiencia mística”, y nos parece muy válida por su amplitud la que aportó Karl Rahner: “el encuentro interior unitivo de un

(6) *Ibidem*, pp. 23-25.

(7) J.M. OESTERREICHER, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Aguilar, Madrid, 1961, pp. 80-85.

hombre con la infinitud divina que fundamenta tanto a él como a todo ser”⁽⁸⁾. Volviendo a Bergson, es en *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión* donde la cuestión ocupa una posición central; pero ya previamente él se había preocupado por estudiar el fenómeno religioso y las experiencias místicas. En 1909 había presentado ante la Academia de Ciencias Morales y Políticas las ideas esenciales del libro *Estudios de historia y psicología del misticismo*, de Henri Delacroix, que estudiaba allí a tres grandes místicos católicos, entre ellos Santa Teresa de Jesús. Bergson resaltaba que en los grandes místicos cristianos la contemplación no niega la acción; por el contrario, la intuición les da fuerza para luchar, y la misma acción propia de su vida cristiana les remite de nuevo a Dios. Bergson concluía afirmando que dicho libro serviría de punto de partida y de modelo para futuras investigaciones sobre la psicología de los místicos⁽⁹⁾.

Así lo hicieron otros autores, y él mismo profundizó con mucho interés en los temas religiosos a partir de entonces. De hecho, en líneas generales, puede afirmarse que el misticismo fue la base firme de la última etapa filosófica (y vital) de Bergson. El *‘élan’ vital* –el impulso vital, la energía creadora– es la fuente de la experiencia mística, que así queda perfectamente engarzada y legitimada dentro del universo bergsoniano. Porque el filósofo no busca en la experiencia mística una verdad de fe, sino una **verdad filosófica**⁽¹⁰⁾. Así pues, la base religiosa del último Bergson, es decir, la intensificación de su **espiritualismo** al adentrarse en la consideración filosófica de las experiencias místicas, se deriva del desarrollo anterior de sus conceptos fundamentales. Psicología, Vida y Religión participan de una unidad esencial. El concepto de duración afecta a la Vida y al Espíritu. Bergson había admitido que el acto libre es central y significativo en la existencia humana; y la Vida se orienta hacia el **heroísmo** y la **santidad**, o sea, hacia una moral dinámica y hacia la sencillez. Desde este dinamismo, Bergson quiere ser optimista, frente a la tentación de caer en la angustia y lo absurdo; frente al desafío del “sentimiento trágico de la vida” unamuniano⁽¹¹⁾.

Por consiguiente, la experiencia mística es un esfuerzo por acceder al primer empujón vital que originó toda inteligencia e intuición, queriendo gozar de una visión global de la vida. Así, el místico está religado al Universo e impulsado a la acción. Su vocación es conectar con el inmenso impulso que llena el Universo y propagarlo más. El místico es consciente de poseer una gran responsabilidad, porque está comprometido con todas las cosas y con todas las personas. En su vida testimonia primordialmente a Dios como la Fuerza que

(8) S. ROS GARCÍA, “La experiencia mística. Un camino hacia el centro del alma”, en “Vida Nueva”, n.º 2.032 (1996), p. 25.

(9) H. BERGSON, *Mélanges*, P.U.F., Paris, 1972, pp. 787-789.

(10) G. USCATESCU, *op. cit.*, p. 76.

(11) *Ibidem*, pp. 77-79.

empuja su evolución interior⁽¹²⁾. Así, del mismo modo que la “moral abierta” supera a la “cerrada”, Bergson defiende que la “**religión dinámica**” constituye un perfeccionamiento de la “estática”. La cuna de la religión dinámica se encuentra en el corazón del místico, que se siente invadido por Uno inmensamente más poderoso que él mismo, como el fuego quema el hierro y lo hace brillar. El místico mantiene su identidad personal, pero está unido con el esfuerzo creador y participa en él, que es de Dios, si no es Dios mismo.

Los místicos son los guías morales y religiosos de la humanidad, son auténticos “colaboradores de Dios”, que ha querido que fueran “almas privilegiadas” al regalarles la gracia de experimentar hasta lo más profundo. Habiendo comprendido esto, Bergson se revela contra aquellos estudiosos que los menosprecian tildándolos de enfermos psíquicos y acusándolos de vivir en un mundo “irreal”. Precisamente sucede todo lo contrario: según Bergson, son modelos de salud mental, porque se sienten inclinados a la acción, son capaces de adaptarse a las circunstancias, saben combinar dosis de firmeza y de flexibilidad y tienden hacia la simplicidad (es decir, la unidad de vida) más allá de la complicación (la desestructuración, la ruptura interior, podríamos decir); en suma, poseen un excelente buen sentido. Todas estas características pertenecen a los grandes místicos, esto es, a los santos cristianos como Pablo de Tarso, Teresa de Ávila, Catalina de Siena, Francisco de Asís, Juana de Arco y tantos otros. En efecto, el misticismo completo es el cristiano (en especial, el católico), mientras que el neoplatonismo, el budismo, el hinduismo e incluso los profetas de Israel representan estadios inferiores del mismo⁽¹³⁾.

Por otra parte, abundando un poco en los fenómenos extraordinarios –visiones, éxtasis, raptos, etc.– que experimentan los místicos, resulta que ellos los consideran secundarios, como incidentes pasajeros, pues su única meta es identificar su voluntad humana con la divina. Dichos fenómenos son anormales, pero eso no implica que sean siempre morbosos o patológicos; aunque esto último también es explicable si consideramos el cambio (que puede manifestarse en forma de trastorno nervioso) que supone pasar de lo estático a lo dinámico, de la vida habitual a la vida mística.

Continuando su reflexión, Bergson describe el progreso del alma hasta alcanzar la unión con Dios, y alude a la importancia de la “noche oscura” en los místicos cristianos. El que nuestro filósofo comprenda esto, evidencia una concepción real del misterio de la cruz, del sufrimiento purificador por el que los místicos deben pasar para llegar a convertirse en instrumentos perfectos de Dios. De tal forma, los místicos alcanzan su meta máxima posible en esta vida.

(12) M. SUANCES, “Naturaleza del misticismo y la función del héroe en la moral abierta”, en “Arbor”, n.º 350 (1975), pp. 18-19.

(13) J.M. OESTERREICHER, *op. cit.*, pp. 66-67.

Así es como, repletos del amor embriagador de Dios y de su energía vitalizadora, “pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres”⁽¹⁴⁾ y llenos de humildad, aman de un modo nuevo a la humanidad. De esta suerte, superan los límites impuestos por los instintos y las costumbres sociales, e incluso las más elevadas propuestas morales de fraternidad sugeridas por algunos filósofos en nombre de la razón. En este punto, el filósofo de la experiencia llega a abrazar el centro de la fe, canta un himno al corazón del Evangelio, porque Dios es el Amor y porque nuestros espíritus son la morada del Amor⁽¹⁵⁾.

En definitiva, Bergson –tras señalar que Plotino llegó hasta el éxtasis, pero no logró pasar de la contemplación a la acción, a la caridad; y que al budismo, aunque ha recomendado la caridad, le ha faltado calor al desconocer la entrega completa y misteriosa del yo personal– concluye que la experiencia de los místicos católicos es la medida de toda experiencia religiosa. Además, dirigiéndose en particular a los aún podían dudar sobre la existencia y la naturaleza de Jesucristo, escribe lo siguiente: “Misticismo y cristianismo se condicionan, pues, el uno al otro, indefinidamente. Sin embargo, es preciso que haya habido un comienzo. De hecho, en el origen del cristianismo está Cristo. Desde el punto de vista que hemos adoptado, y desde donde aparece la divinidad de todos los hombres, importa poco que Cristo se llame o no hombre y ni siquiera que se llame Cristo (...). Digamos simplemente que, si los grandes místicos son como los hemos descrito, entonces resultan ser imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de lo que fue de una manera completa el Cristo de los Evangelios”⁽¹⁶⁾.

En relación con esto, Bergson acabó creyendo plenamente en la divinidad de Cristo, como Salvador de toda la humanidad al haber asumido sus pecados y sufrimientos. Aceptó el origen divino de la Iglesia, como la prolongación de Cristo, como su Cuerpo Místico; al ser Él el auténtico ‘Superhombre’ (muy distinto, desde luego, al soñado por Nietzsche), entonces los santos son los verdaderos ‘superhombres’. Bergson se dio cuenta de que la evidencia de los místicos –no la fe– pedía al filósofo –le pedía a él mismo– que reconociera el papel capital de la Iglesia en la experiencia de aquéllos. Por eso, tras varias conversaciones con el padre Sertillanges, le prometió admitir en la siguiente edición de *Las dos fuentes*, sin prescindir del método filosófico, el oficio de la Iglesia. Pero su muerte se lo impidió⁽¹⁷⁾.

En consecuencia, podemos asegurar que en 1933, después de veinticinco años de reflexión, nuestro filósofo había “encontrado a Dios”, o, según él

(14) H. BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 295.

(15) J. M. OESTERREICHÉ, *op. cit.*, pp. 67-69.

(16) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 304.

(17) J. M. OESTERREICHÉ, *op. cit.*, pp. 74-79.

mismo precisó, “Dios le había encontrado”. En ese año se encontraba en el umbral del cristianismo, pero aún no había franqueado su entrada. Fue su encuentro con el padre Pouget el que le permitió situarse totalmente en el ámbito del mismo. Bergson guardaría durante el resto de sus años un recuerdo imborrable de esa conversación con Pouget, en cuyos detalles no podemos entrar aquí. Desde que era un joven profesor de Filosofía, Bergson –como hemos constatado– sólo había aspirado a conocer la verdad ⁽¹⁸⁾; y para ello acudía a quiénes podían aportarle datos fiables. Así, hay que destacar también su contacto por medio de Chevalier con una monja carmelita, la madre María de Jesús Rudini, a la que pidió que le iluminara sobre la naturaleza de la experiencia mística ⁽¹⁹⁾. No cabe duda de que esas indicaciones ayudaron bastante a Bergson.

Por tanto, fue la lectura de los místicos cristianos –y no la profundización en las pruebas clásicas de la existencia divina, que, sin embargo, él no despreciaba– la que permitió a Bergson su acceso a Dios, según confesó a Chevalier el 2 de marzo de 1938: “Santa Teresa y San Juan de la Cruz me hicieron comprender ese estado indefinible (...): estado de *gozo*, pero no en el sentido ordinario de la palabra; (...), el sentimiento, que no puede ser ilusorio, de una comunión, de un contacto con la divinidad; ese sentimiento o ese estado del alma que se acompañan tan visiblemente de una inteligencia muy superior de las cosas, si puede darse a esto el nombre de inteligencia, porque no se trata aquí del razonamiento” ⁽²⁰⁾.

Ciertamente, Bergson no experimentó una conversión en el sentido de iluminación súbita, sino un acercamiento paulatino a Dios desde su indiferencia religiosa juvenil. Reconoció que había en él el comienzo de un místico, pero que no se daban la disposición ni la experiencia mística. Comprendió que con el Evangelio se había producido un corte brusco en la historia de la humanidad, y que el Cristianismo resultó de él y que entonces el alma humana experimentó una renovación. En ese sentido, Bergson estaba absolutamente convencido de que sólo esta fe podía salvar a la humanidad, tantas veces presa del interés, de la vanidad y de la envidia, tan a menudo envuelta en odios y guerras. Él mismo lo estaba comprobando en esos últimos años de su vida, y por eso algunos le han calificado de “profeta” ⁽²¹⁾.

En verdad, son proféticas las últimas frases de *Las dos fuentes*, en las que Bergson apuesta por el gozo al que hemos aludido, esa alegría propia de los místicos, que logra eclipsar nuestra tendencia frenética al placer: “Alegría sería, en efecto, la simplicidad de la vida que propagaría en el mundo una

(18) J. CHEVALIER, *Bergson y el padre Pouget*, Aguilar, Madrid, 1960, pp. 27-29.

(19) *Ídem*, *Conversaciones con Bergson*, op. cit., pp. 144ss.

(20) *Ibidem*, p. 360.

(21) J. CHEVALIER, *Bergson y el padre Pouget*, op. cit., pp. 39-42.

intuición mística difundida en él”⁽²²⁾. El mundo que le tocó vivir a Bergson estaba cada vez más marcado por el signo del enorme progreso científico y técnico; era como un cuerpo crecido, y justamente por eso estaba necesitando “un suplemento de alma”. Así pues, **la mecánica exige una mística, porque ésta constituye su mismo origen y la correcta dirección a la que aquélla debe tender en su desarrollo**⁽²³⁾. Sin duda, el progreso es necesario e imparable, pero también ha conllevado y puede acarrear tremendos peligros. En este sentido, los místicos son esas personas dinámicas y creativas, esos “*héroes de deseos*”⁽²⁴⁾, que están invitando a la humanidad a emprender una reforma moral. Por eso, Bergson concluye proféticamente su obra en estos términos, que siguen siendo actuales: “La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de sus propios progresos. No tiene la suficiente conciencia de que es ella de quien depende su futuro. A ella le corresponde, por lo pronto, ver si quiere continuar viviendo. A ella preguntarse, después, si sólo quiere vivir, o, por el contrario, hacer el esfuerzo necesario para que se cumpla, hasta en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses”⁽²⁵⁾.

Esta última frase es una metáfora coincidente con la doctrina eclesial y con el mismo pensamiento de Santo Tomás de Aquino de que los elementos del Universo concurren para la eterna felicidad humana. Todos los seres tienden hacia el amor, que es su razón de ser; y más aún las personas humanas, llamadas a ser ‘*adiutores Dei*’ (“auxiliares de Dios”). Como ser auxiliar de Dios es lo más semejante a Dios mismo⁽²⁶⁾, que nos ha ofrecido mediante su gracia la posibilidad de “*endiosarnos*”, nos permitimos concluir que Bergson andaba por el buen camino al hablar en esos términos y que él mismo llegaría felizmente a la meta.

José Manuel Santiago Melián

(22) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 403.

(23) *Ibidem*, pp. 394-395.

(24) I. IZUZQUIZA, *Henri Bergson: La arquitectura del deseo*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986, p. 328.

(25) H. BERGSON, *op. cit.*, p. 404.

(26) J.M. OESTERREICHER, *op. cit.*, pp. 87-88.