

La mística cristiana como cumbre de la experiencia religiosa según Henri Bergson

José Manuel Santiago Melián*

Resumen

En todas las tradiciones religiosas los místicos declaran haberse encontrado de modo personal con la Realidad última. La vivencia mística implica una conciencia directa de la presencia de Dios. Consideramos muy valiosos los impresionantes testimonios de los místicos cristianos, así como el estudio realizado sobre éstos por el filósofo judío Henri Bergson en su libro “Las dos fuentes de la moral y de la religión” (1932). En dicha obra defiende el valor filosófico de la experiencia mística. La moral abierta de los héroes y santos supera a la cerrada. De modo similar, la religión dinámica de los místicos sobrepasa con mucho a la estática. El misticismo completo sólo se ha realizado entre los católicos y se caracteriza por su gran capacidad renovadora y compasiva. Por eso, los contemplativos cristianos se convierten en colaboradores de Dios. Frente al enorme avance de la mecánica, nuestro mundo precisa un “suplemento de alma”. Así pues, Bergson apuesta por una humanidad que aspire a la simplicidad y a una alegría desbordante. En conclusión, estamos llamados a divinizarlos, por lo que la vivencia contemplativa sigue siendo necesaria.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Licenciado en Filosofía Eclesiástica por la Universidad Pontificia de Salamanca. Licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Universidad Pontificia de Comillas. Profesor estable del Instituto Superior de Teología Islas Canarias (ISTIC) Sede Gran Canaria.

Palabras clave

Experiencia mística, Henri Bergson, moral abierta, religión dinámica, misticismo completo, compasión, alegría.

Abstract

In all religious traditions mystics share the assertion that they have encountered personally the ultimate reality. The mystical experience means a direct awareness of God's presence. We consider of great value the impressing testimonies of christian mystics, as well as the study of those by the jewish Philosopher Henri Bergson in his book the two sources of Morality and Religion (1932). In this work he defends the philosophical value of the mystical experience. The open morality of heroes and saints surpasses the closed one. In the same way, the dynamic religion of the mystics reaches far beyond the static one. There has only been complete mysticism among Catholics and it is characterised by a great capacity for renewal and compassion. For this reason the christian contemplatives become God's collaborators. In view of the enormous progress of mechanics, our world needs a "supplement of soul". So, Bergson goes for a humanity that aspires to simplicity and to a boundless joy. In conclusion, our destiny is divinization and that's why the contemplative experience is still necessary.

Keywords

Mystical experience, Henri Bergson, Open Morality, Dynamic Religion, Complete Mysticism, Compassion, Joy.

Nos disponemos a hablar hoy sobre un tema que, por diversas circunstancias, no deja de suscitar atención en los últimos años, aunque en realidad siempre la ha provocado de un modo u otro. Nos referimos, en general, a la experiencia mística, y más en particular a la cristiana. En la actualidad muchas personas de diferentes religiones –o sin ella, es decir, que se definen como ateas o agnósticas, por lo que se habla incluso de una “mística atea”–, con distintas mentalidades y pertenecientes a ámbitos culturales heterogéneos, se interesan por lo que algunos psicólogos de la corriente humanista en el pasado siglo XX han denominado “experiencias cumbre” de índole natural (*“peak experiences”*), además de por las típicas experiencias religiosas y sobrenaturales. Sin duda, hay y ha habido a lo largo de los siglos una multiplicidad de vivencias que podríamos calificar como “místicas”, aunque no todos los especialistas estén de acuerdo con

dicha atribución en determinados casos. La fenomenología de la religión y, más específicamente, la de la experiencia mística, abarca una gran cantidad de vivencias más o menos extraordinarias. Más allá de las diferencias entre ellas, y también entre los estudiosos del tema en sus juicios sobre su identidad y sus características, así como su validez y actualidad, podríamos admitir en un consenso generalizado que esas experiencias íntimas ocurridas aquí y allá, hace siglos y en nuestro tiempo, nunca dejan indiferentes a sus sujetos; aún más, suelen transformarlos profundamente y afectar de un modo notable a sus opciones de vida y sus compromisos no sólo religiosos o éticos más personales, sino también sociales e incluso políticos.

En efecto, el fenómeno místico está centrado en torno a una experiencia singular. En todas las tradiciones religiosas los místicos refieren haber “visto”, “oído”, “gustado”, en una palabra, haberse encontrado con la Realidad última, llámese Dios, el Uno, lo Absoluto o –en un término aceptado como universalmente válido por la fenomenología de la religión– el Misterio. Hay siempre una relación experiencial, vivida y padecida; por tanto, un contacto personal con esa Presencia suprema a la que se refieren las religiones. En el fondo, podemos afirmar con Zubiri que el hombre, más que tener experiencia de Dios, *es* experiencia de Dios, en cuanto que Él es la Realidad fundamental donde estamos cimentados, y no meramente un objeto de nuestra visión, sentimiento, deseo o pensamiento. Dios se revela en cuanto que se encubre y se encubre en cuanto que se revela. Sólo así, como revelación, al mismo tiempo encubierta o velada, nos invita a la fe¹. Por tanto, fe y experiencia son inseparables, de modo que no es adecuado reducir la primera a un conjunto de creencias sin que haya un encuentro personal, íntimo, con el Misterio.

En este sentido, ciñéndonos ahora al ámbito cristiano, hace más de cuarenta años Karl Rahner escribía proféticamente que “el cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo, o no será cristiano”². Añadía que la espiritualidad del futuro no se apoyaría en una convicción unánime y evidente, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales. Nos parece que esta apreciación rahneriana es innegable, pues comprobamos que actualmente no se sostiene como tal la fe personal sin algún grado de experiencia de Dios, de relación auténtica, viva,

¹ Vd. Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 309, 317, 325s.

² Karl Rahner, *Espiritualidad antigua y actual*, en *Escritos de Teología*, vol. VII, Cristiandad, Madrid, 1969, p. 25.

con Él. Es preciso puntualizar que con el término “místico” Rahner no se refería sólo a la de los grandes contemplativos, sino también –y de un modo particular– a la que denominó “*mística de la cotidianidad*”³.

Queda claro, pues, que nos referimos a una experiencia acogida en el fondo más profundo del alma, de la que no cabe dudar, ya que deja una fuerte impronta en el individuo y le otorga una sabiduría que transforma su vida. Al menos en el ámbito occidental cristiano, la vivencia mística implica una *conciencia directa de la presencia de Dios* y conduce al llamado *estado teopático* (literalmente, padecer a Dios, sentirlo muy íntimamente), a una existencia deificada. Como escribe Juan Martín Velasco en referencia a Evelyn Underhill (destacada investigadora británica sobre el misticismo, bautizada en la Iglesia Anglicana, pero que estuvo siempre fuertemente atraída por el catolicismo, y que tuvo también algunas experiencias extraordinarias y se convirtió en una gran maestra espiritual), los místicos son “los adelantados de la Vida”, los que han despertado interiormente muy temprano y han mantenido un contacto muy estrecho con la Realidad trascendente, corriendo heroicamente delante de nosotros e incitándonos a seguir sus pasos⁴.

Llegados a este punto, debemos confesar que desde hace mucho tiempo nos hemos sentido atraídos por los místicos cristianos, por los impresionantes testimonios de sus vidas y por sus escritos. Éstos, en el fondo, sólo reflejan parcialmente todo lo que han experimentado, pues es bien sabido que la inefabilidad es una de las características universalmente reconocida de la vivencia mística. Su búsqueda del Misterio insondable nos parece muy significativa y aprovechable en la actualidad. Junto a este elemento, también nos ha suscitado un gran interés la figura de Henri Bergson (nacido en el seno de una familia judía en París en 1859 y fallecido en dicha ciudad en 1941), filósofo y escritor muy célebre en su tiempo, tanto por sus obras publicadas como por sus clases y conferencias impartidas. Pero, más allá de lo que François Azouvi denomina esa “gloria de Bergson” en el ejercicio del magisterio filosófico, nuestro hombre fue un buscador inquieto y permanente de la verdad

³ En ella pueden darse –sin necesidad de fenómenos físicos extraordinarios– grandes manifestaciones de la gracia liberadora de Dios, del Espíritu Santo, en la línea de crecer en generosidad y en espíritu de sacrificio a pesar de rechazos y contrariedades, o de perseverar en la oración en medio de una “noche oscura”, etc. En esta mística cotidiana se percibe la “sobria embriaguez del Espíritu” (*Id.*, *Experiencia del Espíritu*, Narcea, Madrid, 1978, pp. 48-50).

⁴ Aludimos al libro más significativo de Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Trotta, Madrid, 2006, p. XX (en el prólogo de Juan Martín Velasco a la edición española citada) y p. 504.

de todo lo existente. Superó los límites estrechos del pensamiento dominante en su época y logró abrir nuevas y enriquecedoras perspectivas. Bergson fue abordando sistemáticamente las grandes cuestiones de la filosofía, y lo hizo en diálogo con los descubrimientos científicos contemporáneos.

En particular, nos interesa resaltar la gran atención que Bergson otorgó durante varias décadas a la moral y a la religión, temáticas que abordó especialmente en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, libro publicado en 1932 y que contiene las principales reflexiones a las que nos referimos en esta lección. Bergson contaba entonces con más de setenta años y estaba afectado por algunas enfermedades, en especial por serias limitaciones de movilidad física. Aunque llevaba más de un quinquenio retirado de toda actividad docente, sin embargo, había continuado con gran interés su estudio sobre las cuestiones éticas y religiosas (lo que incluía de un modo especial las distintas experiencias místicas que consideraba más significativas a lo largo de la historia). Nos consta por varios documentos y testimonios esa aproximación a las obras de los místicos a partir de la publicación de *La evolución creadora* (1907). Bergson mismo confesaría a varios amigos que había quedado agotado al terminar de escribir dicho libro, donde había mostrado, de algún modo, a Dios a través del estudio del universo. Henri Hude, gran estudioso de nuestro filósofo y editor de buena parte de sus *Cours* (los cursos impartidos por el profesor Bergson y conservados gracias a los apuntes de algunos alumnos), considera que esa crisis de 1907 fue probablemente de índole mucho más moral que fisiológica o intelectual⁵. Desde esa fecha había sentido el impulso –en buena medida, como una necesidad existencial, no meramente como objeto de reflexión teórica– de conocer mejor a los místicos. Empezó ese acercamiento a algunos contemplativos con la ayuda de fuentes secundarias, pero siempre acudiendo de primera mano a sus escritos.

En efecto, según todos los indicios, Bergson comenzó por leer a Mme. Guyon (1648-1717, célebre mística francesa de tendencia quietista). Se refirió a ella en varias ocasiones, entre las que destaca su memoria sobre el libro *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (1908), escrito por Henri Delacroix. Este autor se había centrado en un estudio psicológico de tres grandes místicos católicos: Sta. Teresa de Jesús, Mme. Guyon y Suso. Leyendo la memoria de Bergson, podemos notar en ella una especie de adelanto, un esbozo de lo que desarrollaría años después en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Por tanto,

⁵ Henri Hude, *Bergson I*, Éditions Universitaires, Paris, 1989, p. 46. Hude defiende que, gracias a la comparación entre los libros publicados y los cursos impartidos (nunca editados en vida de Bergson), se puede reconstituir con bastante exactitud la historia intelectual del filósofo (*ibíd.*, p. 13).

Delacroix habría ayudado a Bergson en los inicios de su camino hacia una psicología y una filosofía del misticismo, según se deduce del mismo texto (aunque, de hecho, Delacroix no creía personalmente en las vivencias místicas). Años después, en una conversación de septiembre de 1934 con el pensador católico Jacques Chevalier –gran amigo y confidente suyo durante décadas– y el jesuita P. Blaise Romeyer, Bergson confesaría que al principio se había interesado vivamente por Mme. Guyon, pero que su lectura no le había satisfecho más que a medias. Por el contrario, en los escritos de santa Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz encontraría la plenitud de verdad de la experiencia mística. Estos contemplativos lo acercaron cada vez más al cristianismo, sobre todo al catolicismo, en cuyos místicos percibía una gran humildad ante Dios y el modo de ir “más profundamente al centro de las cosas” (sin embargo, en su opinión, no ocurría lo mismo en el ámbito protestante)⁶. Bergson mismo lo declaró a Chevalier en otra ocasión en estos términos: “Por los místicos, y por los místicos cristianos, llegué yo a comprender lo que es el sentimiento religioso, y por ellos me aproximé a Dios”⁷.

Así pues, durante más de veinte años Bergson fue madurando –no sin dificultades, sobre todo por sus limitaciones de salud– sus reflexiones sobre la moral y la religión, hasta que, por fin, en 1932, se decidió a publicarlas en el ya citado libro. Lo hizo con cierta insatisfacción, debido a que pensaba que algunos de sus argumentos e ideas podían ser modificables y mejorables, también en una línea más persuasiva, más convincente cara a sus lectores. De hecho, nos consta que pensó en algún momento introducir algunos cambios y añadidos en una probable segunda edición de *Las dos fuentes*, pero su precario estado de salud se lo impediría. Sin embargo, es preciso resaltar que Bergson siguió avanzando en su búsqueda de la verdad más profunda sobre estas cuestiones, por otro lado vitales para cualquier persona. Para él, desde luego, lo eran y mucho. Por eso prolongó su evolución espiritual hasta su muerte, sintiéndose cada vez más vinculado al catolicismo, aunque, por diversas razones, no llegaría a solicitar el bautismo. En concreto, la mayor dificultad que encontró en esos años para dar el paso a la conversión era que preveía el surgimiento en Europa de una terrible ola de antisemitismo que dañaría con fuerza a sus correligionarios. No se equivocó en esta apreciación, pues el ascenso del nazismo pocos años después –y Bergson mismo lo comprobaría y sufriría algunos de sus efectos– supuso el terrible holocausto del pueblo hebreo. Él mismo explicó su decisión de permanecer como judío en un párrafo de su testa-

⁶ Jacques Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, Aguilar, Madrid, 1960, p. 307.

⁷ *Ibid.*, p. 280.

mento, fechado el 8 de febrero de 1937, que reproducimos dado su interés y su valor para conocer el estado de las convicciones íntimas de Bergson:

“Mis reflexiones me condujeron cada vez más cerca del catolicismo, en el que veo la culminación completa del judaísmo. Me habría convertido si no hubiese visto prepararse en estos años (...) la formidable ola de antisemitismo que va a desplegarse sobre el mundo. He querido permanecer entre los que serán mañana los perseguidos. Pero espero que un sacerdote católico tenga a bien, si lo autoriza el cardenal arzobispo de París, venir a rezar sus oraciones en mis funerales. En caso de que esta autorización no fuese concedida, convendría dirigirse a un rabino, pero sin ocultarle y sin ocultar a nadie mi adhesión moral al catolicismo, así como el deseo expresado por mí en primer lugar de contar con las oraciones de un sacerdote católico”⁸.

Esta última voluntad del filósofo se realizó en todo lo posible, supuestas también las circunstancias difíciles que concurrieron en el día de su óbito, ocurrido el 3 de enero de 1941. Chevalier, basándose en los testimonios del cardenal Suhard –arzobispo de París– y de Jeanne Bergson –hija del filósofo–, cuenta que el canónigo Lelièvre de Neuilly acudió al entierro de Bergson a rezar las oraciones adecuadas sobre el hombre que había recibido el llamado “bautismo de deseo”. Así lo consideraron el mismo Chevalier y, entre otras personalidades católicas, el P. Sertillanges, intelectual dominico amigo de Bergson, además del propio cardenal Suhard, siguiendo la doctrina constante de la Iglesia sobre este asunto⁹. Por su parte, el sacerdote y profesor Oesterreicher, de origen judío, añade que el citado canónigo recibió el aviso de la familia de Bergson en la mañana de su último día; pero –debido a los problemas de la ocupación alemana en París y de las difíciles comunicaciones– cuando llegó a la casa del filósofo, éste ya había fallecido. Mucho se ha hablado sobre hasta qué punto Bergson estaba “dentro” de la Iglesia Católica o en relación con ella. Como hemos apuntado, hay opiniones muy favorables a considerarlo cristiano ‘*in voto*’ –de deseo– y otras que no lo son tanto¹⁰. Por nuestra parte, vistos los testimonios aportados, nos inclinamos más por la valoración positiva.

Ahora bien, aunque es evidente esa progresiva conversión religiosa de Bergson, es necesario disociar rotundamente –como él mismo lo hacía– su itine-

⁸ El texto aparece citado en Jacques Chevalier, *Bergson y el Padre Pouget*, Aguilar, Madrid, 1960, p. 44.

⁹ J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, op. cit., p. 389.

¹⁰ Así, por ejemplo, Oesterreicher, analizando las razones referidas por Bergson para no dar el paso definitivo del bautismo –dado que él creía totalmente en Cristo y aceptaba los Evangelios y la fe eclesial en general–, estima que no sintió obligado a hacerlo probablemente a causa de su concepto defectuoso de la obligación moral (cf. John M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, Aguilar, Madrid, 1961, pp. 80-85).

rario espiritual y su reflexión filosófica. Esto es así porque, al igual que el resto de sus escritos, *Las dos fuentes de la moral y de la religión* es un libro de filosofía cuyos únicos criterios de verdad son la experiencia y el razonamiento. Bergson siempre había evitado la precipitación cuando quería expresar sus ideas filosóficas, más aún si se trataba de publicarlas. Apreciaba mucho el rigor y la precisión. Sabía muy bien que, como filósofo, no tenía, ni se puede tener en general, respuestas para todas las cuestiones, máxime tratándose de temas religiosos y teológicos. Por eso, hablando sobre su libro con el canónigo Étienne Magnin pocos meses después de su publicación, le aclaraba que –aunque pudiera mantener algunas opiniones, y también preguntas, al respecto– no había querido introducirse en la teología como tal; disciplina en la que, por lo demás, se sentía incompetente¹¹.

De hecho, en *Las dos fuentes* se percibe la ausencia de algunos aspectos fundamentales desde el punto de vista teológico, o al menos son tratados de un modo insuficiente. A pesar de esto, Bergson podía sentirse satisfecho de que su testimonio sobre el cristianismo y, en concreto, la mística cristiana –proveniente, en su caso, desde fuera de ese ámbito– adquiriría un mayor valor precisamente debido a esa circunstancia. Estaba convencido de ello gracias a las cartas recibidas de algunos católicos, que apreciaban sus avances y le mostraban su agradecimiento. Tal es así que sabemos que, curiosamente, hubo varios judíos que se convirtieron al catolicismo en gran parte impulsados por las reflexiones de Bergson. Chevalier también constata estos hechos en sus *Conversaciones con Bergson*. Por otro lado, esto es comprensible, pues algunas décadas antes el Concilio Vaticano I había afirmado la distinción entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología, sin que ninguna de ambas pueda ser absorbida legítimamente por la otra. Dicho concilio había condenado a quienes pretendieran comprender y demostrar todos los dogmas de la fe partiendo sólo de los principios naturales por la recta razón. Bergson lo sabía, como queda probado al final de su diálogo con el canónigo Magnin¹². Como veremos, una gran novedad propuesta por Bergson, no

¹¹ En efecto, Bergson comentaba su punto de vista a Étienne Magnin en los siguientes términos: “La grande erreur a été de voir dans le philosophe un homme qui a réponse à tout. Il n’a pu appliquer la méthode réellement philosophique qu’à la solution d’un petit nombre de problèmes. Sur les autres il peut avoir son opinion, comme tout le monde; mais, quand il l’exprime, ce n’est plus au nom de la philosophie qu’il parle” (Émile Poulat, *Critique et mystique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l’esprit moderne*, Éditions du Centurion, Paris, 1984, pp. 320-321, en el Annexe III, «Un entretien avec Bergson»).

¹² Así, “(...) pour moi, la raison n’aboutit pas nécessairement à un rationalisme sec, rebelle à tout mysticisme. Mon œuvre aura été, sans doute, d’intégrer celui-ci dans la philosophie, tout en laissant à la religion et à la foi leurs mystères” (*ibid.*, p. 321).

exenta de osadía y que se presta a discusión, fue mostrar el valor filosófico de la experiencia mística, introduciéndola de alguna forma en el terreno filosófico.

Para entender mejor esta y otras aportaciones destacadas de Bergson, es preciso fijarse en la doble dicotomía que atraviesa *Las dos fuentes*: moral cerrada frente a moral abierta y religión estática frente a religión dinámica. En primer lugar, aparece y se extiende la moral cerrada, que tiende a ser más restrictiva y suele circunscribirse a determinados ámbitos más bien uniformados como tribus, ciudades o naciones, siendo de índole más instintiva o “programada” de antemano. Este tipo de actuación y de hábitos queda superado en gran medida por la moral abierta, que Bergson presenta como fruto de una creación que rompe los moldes establecidos, como un factor de progreso y de liberación. Esta moral ha elevado a la humanidad a unas metas novedosas, gracias al esfuerzo de algunas personas o pequeños grupos excepcionales a lo largo de la historia: los sabios griegos, los profetas israelitas, los santos cristianos, entre otros. Éstos han destacado por su voluntad de inventar una vida nueva. Su ética es fruto de una emoción creadora (en el sentido de movimiento profundo del alma, que entusiasma y dinamiza a toda la persona hacia delante). La existencia de estos individuos –de una u otra forma, héroes– resulta llamativa para otros muchos, que procuran imitarlos impulsados por su ejemplaridad¹³.

En segundo lugar, Bergson también opone religión estática y religión dinámica, estando representada la primera por el mito y la magia, y la segunda por la mística. Así, al igual que la moral cerrada, la religión estática desempeña en gran medida un papel social en determinados grupos más o menos grandes de personas. Pero, frente al peligro de estancarse en ese punto, ha surgido la religión dinámica, cuyo modelo perfecto es el misticismo. Éste es la mejor prolongación de la evolución creadora, “una toma de contacto, y por consiguiente, una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es el propio Dios”¹⁴. Los místicos son personas que traspasan los límites materiales de la especie humana y prolongan así la acción divina. Ahora bien, el misticismo completo sólo se ha realizado, según Bergson, entre los cristianos, en concreto, los católicos. Esta experiencia mística es completa por su gran capacidad renovadora e impulsora de una acción transformadora a su alrededor, es decir, promotora de obras ejemplares de justicia y de caridad. Actuando así, los contemplativos cristia-

¹³ “Fundadores y reformadores de religiones, místicos y santos, oscuros héroes de la vida moral que hemos podido encontrar en nuestro camino y que ante nuestros ojos igualan a los más grandes, todos están ahí; arrastrados por su ejemplo, nos sumamos a ellos como a un ejército de conquistadores” (Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 58).

¹⁴ *Ibid.*, p. 280.

nos se convierten en auténticos colaboradores de Dios. Su amor es universalista, accesible a todos sin exclusión, en una línea similar a la de la moral abierta.

Es preciso resaltar que Bergson defendía todo lo dicho –y mucho más– desde una base filosófica, según manifestó a Chevalier en marzo de 1932: “(...), quiero probar a los filósofos que existe una cierta experiencia, llamada mística, a la que deben, *en tanto que filósofos*, hacer apelación, o de la que, al menos, deben hacer algún caso. Si ofrezco, en estas páginas, algo nuevo, es esto: intento introducir la mística en filosofía como procedimiento de investigación filosófica”¹⁵. Por supuesto, según Bergson, aceptar este método de investigación no equivale a profesar la fe en ningún dogma; por el contrario, aunque se prescindiese del dogma, el método sería igualmente válido. En este sentido, Bergson reconocía que su teodicea era incompleta, porque los recursos filosóficos no le permitían sobrepasar sus tesis. Sabía bien que los teólogos pueden traspasar esos límites, pues se fundan sobre la revelación divina y apelan a la fe de los creyentes.

Por todo lo dicho, está claro que el libro *Las dos fuentes* constituye una etapa muy importante, pero no el fin, de la evolución religiosa de Bergson. Ya hemos explicado que siguió profundizando en sus ideas sobre el tema religioso hasta su muerte. Ahora bien, según su propio testimonio, Bergson no experimentó una iluminación repentina como tal, propia de una conversión típica; más bien fue una lenta y progresiva toma de conciencia, que la lectura de los místicos contribuyó a afianzar con firmeza. Esto se deduce del impresionante testimonio sobre su itinerario espiritual que ofreció a su amigo Jacques Chevalier el 2 de marzo de 1938, donde describía “la manera cómo encontré a Dios, o, quizá, la manera cómo Dios me encontró...”¹⁶. En concreto, reconocía que en él se había producido una especie de desarticulación, provocada por la lectura de los místicos. Este aldabonazo interior lo condujo a recapacitar sobre sus enfoques filosóficos y personales previos. Cuando leyó a san Juan de la Cruz y a santa Teresa de Jesús, quedó tan atraído por ellos que desde ese momento los consideró como los místicos más extraordinarios, según reiteraría a menudo a sus amigos. En este sentido, para él la lectura de los místicos servía de gran ayuda para su acercamiento paulatino a la verdad plena. Se aproximaba a ella mediante un conjunto de líneas de observación –líneas de hechos–, entre las que estaba dicha comprensión de los místicos, y buscaba su convergencia en un centro, en un mismo punto¹⁷.

¹⁵ J. Chevalier, *Conversaciones con Bergson*, p. 206 (cursivas del autor).

¹⁶ *Ibid.*, p. 354.

¹⁷ Como ejemplo de este planteamiento, leemos lo que Bergson señaló en una de sus conversaciones de 1928 con J. Chevalier (por tanto, antes de publicar *Las dos fuentes*): “San Juan de la Cruz y Santa

Además, Bergson no sólo contaba con las obras de los contemplativos en su análisis de la experiencia mística, sino que también tuvo la oportunidad de tratar a “pequeños místicos”, esto es, a algunas personas que decían haber gozado de algunas vivencias espirituales –no siempre católicas– especialmente intensas. Entre esos contemplativos destacamos su contacto indirecto, por medio de anotaciones con preguntas y respuestas que realizaba y recogía Chevalier, con la priora del Carmelo de Montmartre (París), madre María de Jesús Rudini. Bergson pidió varias veces a esta mística luces sobre la naturaleza de la experiencia mística y sobre el problema del mal, cuestiones a las que la monja carmelita procuró responder, mostrando su aprecio por el itinerario de búsqueda de la verdad y el amor a lo bello y a la santidad que notaba en el filósofo¹⁸. Sin duda, estas aportaciones vivenciales ayudaron bastante a Bergson.

Por otro lado, también gracias a la mediación de Chevalier, Bergson recibió en su casa en febrero de 1933 una visita muy especial de un lazarista –en España decimos “padre paúl”–, el P. Pouget, destacado exegeta bíblico caracterizado por su gran bondad y su apertura de espíritu, por su sentido de lo divino. El P. Pouget era ya muy anciano, estaba muy enfermo, casi moribundo, cuando accedió a encontrarse con Bergson. Ambos mantuvieron un largo diálogo, que el filósofo siempre recordaría con viva impresión y gratitud, pues en ese momento se le aclararon buena parte de las inquietudes y dudas más notables que podía tener sobre cuestiones bíblicas y teológicas. Cabe afirmar que ese encuentro permitiría a Bergson franquear el umbral de la fe cristiana y sentirse ya, en cierto modo, en la Iglesia (como también el P. Auguste Valensin le diría en 1935 en una visita a su casa)¹⁹. Nos resulta imposible reflejar aquí todo el contenido de esa decisiva conversación con el P. Pouget²⁰, pero es preciso mencionar que en ella Bergson reconoció a Jesucristo como el ‘*Sur-mystique*’ (el Soberano Místico)²¹.

En efecto, nuestro filósofo había comprendido que con el Evangelio se había producido un corte radical en la historia y había empezado un mundo

Teresa deben ser colocados por encima de todos los místicos. Su lectura me ha iluminado mucho, y la convergencia, o la complementariedad, de estos dos espíritus tan diferentes, y no obstante idénticos en su aprehensión de Dios, es para mí una prueba de verdad. Los amo en la misma medida, pero, sin embargo, pongo a San Juan de la Cruz en la cima de todo (...)” (*ibíd.*, p. 143).

¹⁸ Se puede leer el testimonio de Chevalier al respecto en *ibíd.*, pp. 144-151.

¹⁹ *Ibid.*, p. 302.

²⁰ Además de en *Bergson y el P. Pouget*, *op. cit.*, pp. 78-83, Chevalier recoge los términos de este encuentro en su *Conversaciones con Bergson*, pp. 243-250.

²¹ J. Chevalier, *Bergson y el P. Pouget*, p. 79.

nuevo; que el cristianismo era su resultado, y que se había iniciado una renovación del alma humana a partir de su expansión por todo el mundo. Los místicos eran los grandes impulsores de esa revolución espiritual, como imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de lo que fue completamente “el Cristo de los Evangelios, el que echó sobre sí los pecados y los sufrimientos de todo el género humano”²². Esta definición de Cristo como el Soberano Místico y, sobre todo, como el Redentor de la humanidad iba más allá de lo escrito en *Las dos fuentes*, lo que prueba con claridad esa significativa progresión interior, intelectual y espiritual, que Bergson experimentó hasta sus últimos días. En efecto, partiendo del estado indefinible de *gozo* que los místicos cristianos habían experimentado (un sentimiento real y auténtico de una comunión con Dios, acompañado de una inteligencia muy superior de las cosas), Bergson había comprendido, contra Nietzsche, que el verdadero superhombre es el místico²³. Los grandes contemplativos, pues, poseen algo así como una voluntad de sobre-humanidad, que los sitúa muy por encima del común de los mortales, pero sin pizca de orgullo; por el contrario, reflejan la profundísima humildad de Cristo, el más perfecto y auténtico modelo del ser humano.

Llegados a este punto, cabría preguntarse, siguiendo las tesis de Jean Guitton (discípulo muy destacado de Bergson, luego uno de los grandes pensadores católicos del siglo XX), si Bergson tuvo también una “vocación mística”. Desde luego, son indiscutibles su vocación filosófica, así como la de educador (que se aprecia en *Las dos fuentes*) y de hombre de acción (manifestada en sus diversas tareas públicas desarrolladas en su madurez). Guitton veía en su maestro el ejemplo privilegiado de una vocación espiritual, aunque dar una respuesta definitiva a la cuestión citada le parecía difícil. Sin embargo, llegó a la conclusión de que su vocación profunda había sido doble: a la vez positiva y mística²⁴. Con esto indicaba que le parecía bastante probable que, después de una cierta conversión –una repentina mutación de sus creencias–, quizás en torno a 1920, Bergson había pasado de una clara tendencia “positiva” (esto es, científica y filosófica) a desarrollar una vocación “religiosa”, de índole un tanto “mística”.

Por otro lado, centrándonos en la comprensión bergsoniana sobre la experiencia mística, es necesario destacar que la misma no sólo es la culminación –el término dinámico– de las distintas manifestaciones típicas de la religión estática (en el sentido de una ruptura y de una clara superación de la llamada “función

²² *Íd.*, *Conversaciones con Bergson*, p. 356.

²³ *Ibid.*, p. 360.

²⁴ Jean Guitton, *La vocation de Bergson*, Gallimard, Paris, 1960, p. 257 (también pp. 161, 195 y 219).

fabuladora” y sus mitos, creencias, ritos, etc.), sino también está en el origen de las religiones como su raíz última. Por tanto, hay dos fuentes de la moral y de la religión (la presión social propia de la moral cerrada y de la religión estática y, por otra parte, el impulso de amor que provoca la moral abierta y la experiencia mística presente en la religión dinámica), pero, en último término, la experiencia mística es la Fuente originaria de donde procede todo, incluyendo la otra. Los místicos, mediante esas vivencias íntimas, fascinantes y, a la vez, perturbadoras, han procurado conectar lo máximo posible con el impulso vital en su origen más original, con esa Fuente primitiva y definitiva, con la Energía divina que ha puesto en marcha toda la evolución creadora. Esta afirmación no debe entenderse en sentido panteísta, pues Bergson no lo hacía en *Las dos fuentes*, sino como el Dios cristiano que es la Vida, el Origen último de toda vida y de toda verdad.

Por otra parte, en dicho libro Bergson examinó los misticismos que creyó más significativos en la historia de la humanidad, incluidos algunos representantes contemporáneos. Consideró notables los intentos protagonizados por el misticismo griego (en especial, Plotino) y los orientales (vinculados al hinduismo y al budismo). Sin embargo, a pesar de sus logros y virtudes, esas vivencias resultaron incompletas, es decir, se quedaron a medio camino, habitualmente por cierta falta de una acción transformadora como complemento de los éxtasis contemplativos. Ahora bien, conviene destacar que el análisis y este juicio de Bergson han merecido importantes matizaciones (p. ej., sobre su comprensión del budismo y de los profetas israelitas) y adolecen de algunas ausencias (p. ej., no cita la mística musulmana). Por tanto, aunque su opinión no quede invalidada en lo esencial, resulta necesario puntualizarla.

Así pues, Bergson estaba convencido de que el misticismo cristiano es el único realmente completo. En concreto, en su argumentación –que adolece de algunas limitaciones y merece ser corregida o matizada en algunos puntos, en los que aquí no podemos entrar– resaltaba el gran dinamismo de varios santos místicos: san Pablo, san Francisco de Asís, santa Catalina de Siena, santa Juana de Arco, etc. También defendía la valía intelectual y la salud mental de los grandes místicos, frente a los juicios negativos de algunos psiquiatras –entre ellos, Pierre Janet, coetáneo de Bergson– que los consideraban personas afectadas por trastornos de personalidad o de conducta. Aun reconociendo la posibilidad de ciertos desequilibrios en algunos místicos, dada la intensidad tan especial de sus experiencias, Bergson reconocía en ellos una salud intelectual bien asentada: “Se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, en una simplicidad de espíritu que triunfa sobre las com-

plicaciones y, finalmente, en un sentido común superior”²⁵. Resulta evidente la incompatibilidad entre las patologías mentales y estas características propias de una solidez y una madurez personal en todos los sentidos. Por tanto, como confirman también otros autores estudiados, la auténtica vida mística no es una experiencia psicopatológica.

Más allá de los posibles éxtasis u otros fenómenos físicos extraordinarios, para los místicos cristianos es imprescindible conformar continuamente su voluntad con la divina. En ese proceso espiritual Bergson quiere destacar la “noche oscura” del alma presente en bastantes místicos (como san Juan de la Cruz), también en nuestro tiempo (un profundo sentimiento de ausencia de Dios, que, p. ej., padecieron santa Teresa de Lisieux y santa Teresa de Calcuta). Bergson resalta que después de la “noche oscura” los contemplativos experimentan una sobreafluencia de vida, un desbordamiento de vitalidad, que, en último término, proviene del ‘*élan vital*’ (impulso vital) original, pero que ahora se manifiesta con más fuerza. Por eso, en la cima del misticismo se llega también al culmen de la actividad. Esto va unido a una profunda simplicidad, una gran unificación personal, que podemos relacionar también con el deseo y el ideal expresado por Bergson de retornar a la vida simple en una sociedad marcada por el progreso y el desarrollo científico-técnico, con sus luces y sombras, como la tendencia al hedonismo, al lujo, al consumismo desahogado, etc. Por eso es tan urgente la mística ante el enorme avance de la mecánica, pues nuestro mundo necesita un “suplemento de alma”²⁶.

Por otro lado, los místicos cristianos son colaboradores de Dios (*‘adjutores Dei’*), “pacientes en relación con Dios y agentes en relación con los hombres”²⁷. En ellos se aúna una dependencia absoluta de Dios y de sus inspiraciones junto a una gran capacidad creativa e innovadora, de ayuda al prójimo, de humanización. Hay una relación entre creación y amor, de modo que el amor activo siempre tiene un objeto. Así pues, los místicos son personas cocreadoras, continuadoras del plan creador de Dios²⁸. En esta misma línea, el amor místico es a toda la humanidad, es universal, superando así el nivel instintivo, la fijación a los

²⁵ Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, op. cit., p. 289.

²⁶ *Ibid.*, p. 394.

²⁷ *Ibid.*, p. 295.

²⁸ “De hecho, los místicos son unánimes al testimoniar que Dios tiene necesidad de nosotros, así como nosotros tenemos necesidad de Él. ¿Para qué tendría necesidad de nosotros, si no es para amarnos? (...) Ésta será la conclusión del filósofo que atienda a la experiencia mística. La Creación se le aparecerá como una empresa de Dios para crear creadores, para tomar seres dignos de su amor” (*ibid.*, p. 324).

intereses de grupo, la exclusión y el temor o el odio a los diferentes y los extranjeros. Todo esto nos indica la gran fuerza rehabilitadora y renovadora de la mística cristiana, pues los grandes contemplativos son los imitadores y continuadores originales, aunque incompletos, de lo que fue de un modo completo Cristo, el Maestro del Sermón de la Montaña.

Además, otra característica esencial de los místicos cristianos, vinculada a la simplicidad a la que antes hemos aludido, es la alegría desbordante, compatible con grandes sufrimientos y con la oscuridad de la fe. Esta alegría (*'joie'*) no se confunde con el placer ni se reduce a él, pues lo supera con mucho. De hecho, Bergson defiende con fuerza que la humanidad está capacitada para aspirar a lo mejor, a una plenitud gozosa, que puede relativizar los variados placeres. Nos unimos a su deseo, a su intuición de que esto es posible; por tanto, nos unimos a su esperanza de que la humanidad logre evitar una mayor degradación o incluso –lo que sería mucho peor– su autodestrucción. Por tanto, cada uno –la humanidad en su conjunto– debe pensar si desea, al menos sobrevivir; lo que sería todavía muy poco, desde una perspectiva optimista o, en clave cristiana, esperanzada. Pero Bergson está convencido de que no estamos llamados a la mera supervivencia, sino a “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”²⁹. Esta última expresión no debe entenderse en absoluto en un sentido panteísta –pues Bergson había rechazado totalmente el panteísmo– o mecanicista (obviamente, no existe una máquina que pueda “divinizarnos”), sino simbólico, en la línea de lo antes afirmado: Dios ha querido que existan seres cocreadores con Él, y nos da la posibilidad de divinizarlos. Se trata precisamente del impulso contrario al peligro del embrutecimiento destructivo. En suma, los destinatarios de la revelación divina son “dioses” (cf. Jn 10, 34-36), personas llamadas a la divinización, hijos de Dios en camino hacia la plenitud.

Para concluir, partiendo de lo anteriormente expuesto, defendemos la actualidad de los místicos, así como la actualidad de la concepción bergsoniana del cristianismo. Los místicos son esos “héroes de deseos”, del deseo más alto (que nos asemeja a Dios y nos plenifica como personas). Están apegados a la vida en una forma superior (de ágape, caridad). Nos invitan a la acción comprometida y transformadora de la sociedad y, por supuesto, de la Iglesia. En suma, mantene-mos la necesidad, el sentido y la validez de la vivencia mística en nuestros días. Retomando la gran intuición de Rahner, no podemos desplegar el gran caudal re-

²⁹ *Ibíd.*, p. 404. Con esta frase termina Bergson su libro.

novador de la fe cristiana sin esa vivencia religiosa personalizada. En ese camino los místicos son para nosotros un modelo por su actitud compasiva hacia las necesidades profundas del prójimo. Como ha afirmado recientemente Johann Baptist Metz, hace falta ser “místicos de ojos abiertos”, es decir, con capacidad para la solidaridad espiritual y material, con la disposición evangélica de sentir hambre y sed de justicia para todos. Sólo con estas actitudes podremos comunicar a nuestros contemporáneos razones para la esperanza, o, como diría Bergson, para la más profunda alegría.