

Análisis fenomenológico y contextual del misticismo en Bergson

1.ª PARTE: FENOMENOLOGÍA DEL MISTICISMO

MISTICISMO Y «ELAN» VITAL

Resulta sorprendente que un filósofo como Bergson, cuyo pensamiento tiene rasgos científicos y positivos, trate e incorpore el misticismo a la filosofía, después de un severo y prolongado análisis de la vida y experiencia de los místicos.

En su obra *Matière et memoire* dice que si el misticismo fuese sólo una reacción contra la ciencia positiva, entonces su filosofía sería de punta a punta una prueba contra el misticismo; pero que si por éste se entiende un llamamiento a la vida interior, entonces toda su filosofía es mística.

¿Qué es el misticismo? La experiencia mística consiste en una coincidencia con el primer impulso vital. Es un esfuerzo por llegar a la fuente original de la vida para identificarse con ella, seguir su dirección y tratar de expandirla.

Echando una mirada retrospectiva sobre la vida en el universo vemos que una gran corriente de energía creadora atraviesa la materia para sacar de ella todas sus potencialidades. Esta corriente es como un árbol cuya sabia se ha extendido por las diversas ramas

pero cuyo crecimiento avanza por la guía principal. Esas ramas son las diversas especies de animales y plantas en cuyo seno ha quedado estancada la corriente vital. El camino por donde la evolución de la vida camina con éxito hacia su plenitud es el hombre. En él, ese impulso vital toma forma de inteligencia y libertad ¹.

Es en este momento donde Bergson dice que la evolución desgraciadamente se bifurca en instinto e inteligencia, en vez de seguir un impulso unitario. Por un lado el instinto, aunque tenga un cierto halo de inteligencia, se cierra sobre si mismo y crea las diversas especies de animales clausuradas en si mismas y sin capacidad de evolucionar. Por otro lado, la inteligencia, aunque tenga también un cierto halo de instinto, ha desviado la evolución y, en vez de colaborar con el instinto para llegar a una forma superior de vida, se ha apartado del sentido de ésta, llevando a los hombres al egoísmo y al interés individual. Y es que, con la aparición de la inteligencia, el impulso vital toma conciencia de si mismo y aquélla, la inteligencia, tiene poder o bien para fomentar y acelerar ese impulso o bien para desviarlo y detenerlo que es lo que en parte ha ocurrido. La forma como el impulso vital conduce a todos los seres es a través de grupos; los animales forman manadas, colmenas, rebaños; los hombres se agrupan en sociedades libres, pero el instinto grupal es el mismo. Pues bien, la inteligencia, que es un poder instrumental en manos de la libertad, en vez de reforzar la unidad y cohesión de los grupos humanos orientándolos hacia una comunidad universal que es por donde apunta la evolución, ha fomentado el egoísmo de lo utilitario, la búsqueda del placer y de la acumulación de riqueza, la tendencia al conservadurismo, a la exclusión, al partidismo y a los nacionalismos. Así la inteligencia ha mostrado apego a las cosas particulares y desviación de la vida en general.

Ante esta fuga peligrosa, el instinto, trabajando paralelamente a la inteligencia y no colaborando con ella como debiera haber sido, tuvo que contrarrestar esa tendencia disgregadora creando la fun-

¹ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1969, p. 221.

ción fabuladora, la cual dio lugar a la religión natural que es un correctivo a ese déficit de apego a la vida traído por la inteligencia. Ésta es disolvente por tres capítulos: 1.º porque busca el bien del individuo amenazando la cohesión social; 2.º porque afloja los deseos de vivir ante el conocimiento de la inevitabilidad de la muerte, y 3.º porque muestra los peligros provenientes de las fuerzas de la naturaleza que no controlamos. La religión natural contrarresta estos males con remedios de signo contrario: 1.º dando un carácter sagrado a las normas y conducta social que cohesionan al grupo; 2.º prometiendo vida después de la muerte, y 3º proveyéndonos de dioses protectores que dominan y hacen propicios los agentes naturales.

Pero el instinto, al tener que obrar por cuenta propia con independencia de la inteligencia, ha condenado a los hombres a vivir en grupos cerrados que utilizan su inteligencia para defender a cal y canto su propia identidad, enemiga de las otras. Así vemos a la especie humana viviendo en grupos cerrados, enemistados unos con otros por causas religiosas, raciales, territoriales, políticas, económicas... Al haber evolucionado así, la naturaleza ha hecho inevitable la guerra entre los hombres. Cada grupo mira su propio bien, ve a los demás como enemigos potenciales y mira cómo puede aprovecharse e imponerse sobre ellos.

Es aquí justamente donde Bergson inserta la misión y el sentido del misticismo. El místico se retrotrae hacia el impulso creador vital antes de que éste se escinda en inteligencia e instinto. La experiencia mística consiste en el esfuerzo por llegar al primer impulso vital que dió lugar a toda clase de inteligencia e instinto, tratando de llegar a él y continuar su genuina dirección². Es pues un retorno a las fuentes donde el místico es propulsado por una especie de «vis a tergo» hacia el más puro impulso vital anterior a los estancamientos que han tenido lugar en la evolución. El místico, volviendo al origen, pone de nuevo en marcha lo que se había parado y la evolución se reemprende con él.

2 Idem, *Écrits et paroles*, Paris, PUF, 1959, t. II, p. 313.

LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMO EMOCIÓN,
LIBERTAD, CREACIÓN Y AMOR

Justamente por ser anterior a la inteligencia y al instinto la experiencia mística consiste en una emoción indecible que no pueden expresar ni las palabras y conceptos elaborados por la inteligencia ni el sentimiento de presión impuesto por el instinto; es por tanto una emoción inefable y libre. Habría que violentar las palabras y sus significados para que se adecuasen a esta experiencia. Los místicos expresan esta idea unánimemente al decir que el lenguaje se les queda corto, que sufren porque no pueden transmitir lo que experimentan. Pero esto no es por un sentimiento de impotencia, sino por otro de superabundancia.

Esta emoción se expresa también en un halo de libertad. No se impone por presión como sucede con las obligaciones internas y las normas sociales de conducta; sino que es algo que impregna el alma sin que ésta oponga resistencia. Nada exige, y a la vez conquista el alma liberándola de intereses prácticos. Bergson la compara con la experiencia musical. Es preciso recordar que Schopenhauer y otros filósofos creen que la mística es la expresión mas alta y original del primigenio impulso vital. Pues bien, cuando sintonizamos con la música, ella nos toma como transeúntes que son arrastrados a una corriente donde se rompen nuestros moldes individuales y donde nuestro sentir se funde con el de la humanidad y el universo enteros; vibramos en torno a un impulso que calma, ordena y armoniza todas las cosas en un gozo y sentimiento universales³.

Pero la emoción mística no se contenta ni se detiene en el gozo, sino que es creadora. No representa cosas que intelectualmente ya sabemos, sino que crea en nosotros sentimientos nuevos. Esta emoción está en el origen de las grandes creaciones del arte, de la ciencia, de la civilización y esto no sólo porque ella sea un estimulante que incita a la inteligencia a emprender riesgos y a la voluntad a

3 Idem, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 36.

perseverar, sino porque es generadora de pensamiento y de motivación siendo así el fundamento de toda invención y hallazgo verdaderos.

Existen también emociones transitorias que son consecuencia de imágenes o representaciones, pero que apenas penetran en el alma porque sus efectos se dispersan rápidamente por la superficie de ésta. En cambio la emoción mística es una conmoción afectiva que llega a las profundidades del alma, que mantiene al individuo indiviso en su identidad y que genera en él un volcán de representaciones intelectuales y estados volitivos. Es supraintelectual, generadora de ideas y anterior en el tiempo al conocimiento intelectual⁴.

Esta emoción no tiene nada de pasivo, de desequilibrado, sino que es un estado mas perfecto en que el alma participa directamente del principio vital y hace rebasar su conciencia en un éxtasis donde se abisma todo pensamiento.

¿Cuál es la esencia de esta emoción mística? Es un amor nuevo, creador y omniabarcante. Los místicos declaran estar sumergidos en una corriente de amor que va desde su alma hasta la divinidad y que desciende de ésta hasta el género humano. Ya Platón había visto esto al decir que el ímpetu que pone la divinidad en algunos héroes es el amor que se manifiesta como algo que brota de si mismo. Este amor no se circunscribe a un objeto determinado que pueda aprisionarle. Es un amor sin objeto, sin límite, semejante al amor divino que nada rechaza pero que tampoco se encierra en algo determinado sino que —como también vió Platón— es universal y se extiende a todo ser, tanto en el orden humano como en el divino. ¿Qué es este amor sin objeto? Un amor que tiene el fin en si mismo. Cuando el objeto no es la causa del amor, entonces el amor es la causa que hace el objeto amable. El universo con toda su rica variedad de seres sería la expresión material de este amor que sobrepasa todo objeto y que necesita constantemente crear para manifestarse.

4 *Ibid.*, pp. 40-41.

Llegados a este punto, Bergson se plantea la pregunta de si este principio vital cuya esencia es creación amorosa no es algo divino. Él afirma que el principio vital proviene de Dios si no es Dios mismo; con esto deja bien claro que el medio mas expedito para llegar a Dios es el de introducirse en ese impulso como lo hacen los místicos, teniendo así la experiencia de vivir en un absoluto: «in eo vivimus, movemur et sumus». Esto les pareció a algunos un panteísmo mas o menos larvado por cuanto identifica a Dios con el principio vital. Pero Bergson dirá que el impulso proviene de Dios pero no es Dios mismo. Dios es pura energía creadora, en cambio el impulso vital es algo derivado de Él que ha de vivificar la materia, pero que encuentra la resistencia de ésta y se va agotando en la medida que se dispersa en una multiplicidad de seres. El místico toma el pulso a ese «elan» y le sigue camino arriba hasta el mismo brotar de la fuente. Dios es así experimentado como vida incesante, creación, amor y libertad. La creación así concebida no es un misterio, sino que el místico la experimenta en sí mismo al llegar a las profundidades de donde mana toda vida. Bergson propone pues un Dios que no es el Dios separado de los filósofos, sino un Dios creador de vida de la que hace partícipes a todos los seres.

En esta concepción, Dios es amor creador y objeto de amor y éste es el sentido del universo. Por ser Dios amor y nosotros objetos de ese amor, Dios tiene necesidad de nosotros. Esta necesidad no es falta o carencia, pues la plenitud de su ser no es comparable a la fría soledad y perfección de una figura geométrica, sino que es superabundancia de realidad de una conciencia que por generosidad crea a su vez creadores y partícipes de su amor. El hombre es el gran éxito de esta empresa porque sólo él es capaz de encontrar su origen, de unir su libertad a la libertad divina y de responder al amor con amor⁵.

Bergson ha sustituido el concepto abstracto de Dios por la intuición de un Dios viviente, principio infinitamente concentrado y dura-

5 J. Delhomme, 'Duréé et vie chez Bergson', en *Les études bergsoniennes*, Paris, PUF, 1968, vol. II, pp. 188-89.

dero de toda expansión vital y es también la unidad última, orgánica e indivisible de todos los valores aparecidos en esa misma expansión.

LOS MÍSTICOS COMO CONTINUADORES
DE LA EVOLUCIÓN VITAL

Precisamente una función importante de los místicos será expandir en su pureza ese impulso vital que continúa sólo en ellos y en los genios⁶. Gracias a ellos la humanidad va progresando en el orden moral y cultural por pequeños saltos. Si estos grandes hombres que son pocos y excepcionales, hubieran sido multitud, la especie humana no se habría quedado donde está, sino que hubiera pasado a otro estado. De ahí que para Bergsean sean el modelo que deben seguir los demás hombres si quieren alcanzar mayor plenitud. A través de ellos, el impulso vital sortea los obstáculos que la naturaleza ha puesto a la evolución y en los que han quedado cerradas las vías laterales de ese impulso. La evolución de la vida busca algo inaccesible que sólo el gran místico alcanza. Si todos los hombres pudieran elevarse a la altura de este hombre privilegiado, la naturaleza no se hubiera detenido en la especie humana, pues el místico es en realidad más que un hombre. Y otro tanto podría decirse del genio; son excepcionales no por accidente, sino en virtud de su misma esencia⁷.

Resulta sorprendente la coincidencia de Nietzsche y Schopenhauer con esta postura aunque sea desde otras ópticas bien diferentes. Para Nietzsche el genio es el fin de la especie humana y no duda en afirmar que el sentido de la gran masa de hombres mediocres es hacer de soporte para hacer posible la aparición de un hombre excepcional. El superhombre nietzscheano, que es un ideal estimulante para que el hombre no se detenga en su anhelo por superarse, llega-

6 H. Bergson, *Les deux...*, p. 291.

7 *Ibid.*, p. 226.

ría a ser una realidad y no un mero ideal si la mayoría de los hombres llegaran a ser lo que unos pocos han conseguido. Igualmente Schopenhauer dirá que esa república de genios que forman una comunidad viva y dialogante por encima de las barreras del espacio y del tiempo son la expresión paradigmática donde podría haber llegado la especie humana.

LA PRUEBA DEL MISTICISMO: LA NOCHE OSCURA

¿Qué es lo que hace tan difícil el camino por el que transitan los místicos, de modo que son tan pocos los que lo recorren? La «noche oscura». Éste es un fenómeno universal en el misticismo de todas las religiones. Después de la llamada que conmociona su ser, el místico se pone en marcha para un largo y penoso camino. La llegada al lugar vislumbrado por esa vocación, supone una radical transformación que pocos están dispuestos a seguir. Los místicos hablan de un período de renuncia, de penitencia, de ascesis, pero no para sofocar la vida, sino para llegar a otra mejor y mas abundante. Se trata de abolir aquellos egoísmos, apegos y hábitos que han debilitado el impulso mas original del ser y que se plasman en una vida pobre, anodina, impersonal y mecánica. Bergson habla de una costra que ahoga al alma y no le deja ser ella misma. El místico rompe esa barrera que reprime la vida mas profunda para que ésta aflore en su originalidad. En esta prueba, el alma mística siente la nada, la soledad y el vacío, como consecuencia de la negación de impulsos y apetitos; es el paso por el crisol. ¿Cuál es el núcleo de esta noche oscura? Que la voluntad individual deje de girar en torno a sí misma y se sumerja en el primer impulso creador al que va a servir como instrumento. Bergson compara esta fase del alma a una máquina de acero resistente, construida para realizar un esfuerzo extraordinario. Sus piezas son sometidas una por una a las más duras pruebas, y algunas de esas piezas son rechazadas y sustituidas por otras; el místico siente el dolor por todas partes, puesto que en su alma se está haciendo este trabajo de recomposición, recambio y revisión que le

hacen sentir el desajuste⁸. Con ello elimina de su sustancia todo lo que no es bastante puro, resistente y flexible para ser luego instrumento y cauce de ese impulso vital creador.

Ese reajuste, que supone en el alma del místico este proceso, hace que tenga unas manifestaciones hacia fuera que algunos han tachado de enfermizas. La experiencia mística parece anormal, pero no lo es. Sus anomalías van más lejos de lo que las fuerzas normales manifiestan; pero es así porque su experiencia es también excepcional. Ya Platón vio que el estado místico no es locura aunque se hayan comparado ambos estados. Prueba de ello es la semejanza del impulso que induce a la mística y a la poesía: «Pero hay un tercer estado de posesión y de locura procedente de las Musas que, al apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la llena de un báquico transporte tanto en los cantos como en los restantes géneros poéticos y que, celebrando los mil hechos de los antiguos, educa a la posteridad⁹». Los místicos hablan de visiones, éxtasis, raptos. Son fenómenos que se producen también en los enfermos y que constituyen su anormalidad. Pero hay estados morbosos que son imitación de los sanos y no por eso éstos dejan de ser sanos y aquéllos, morbosos. Bergson habla de un loco que se creyó Napoleón; daba a sus gestos, palabras y actos un tono napoleónico y en eso consistía su locura. ¿Dejaría por ello Napoleón de ser quien fue? De igual modo se puede tachar de loco al místico sin que por ello lo sea. Es cierto que es difícil distinguir entre lo normal y lo morboso en lo que se refiere a visiones, éxtasis, etc. Los propios místicos han alertado del escaso valor y del posible engaño que puede haber en sus fenómenos; los tenían por algo secundario y sin importancia; eran accidentes del camino. Estos estados se comprenderán sin esfuerzo cuando se piensa en el trastorno que significa el paso de lo mecánico a lo dinámico, de lo cerrado a lo abierto, de la vida habitual a la vida mística. Cuando se remueven las profundidades oscuras del alma, puede emerger

8 *Ibid.*, p. 245.

9 Platón, *Fedro*, 245 A.

a la conciencia una imagen alucinatoria; pero si esa remoción conlleva reordenación con vistas a un equilibrio superior, entonces esa imagen simbólica expresa la concentración del alma en espera de una transformación y eso es lo que ocurre en el místico. Trastornar las relaciones entre lo consciente y lo inconsciente implica siempre un riesgo; el místico corre ese riesgo como también el genio y el enfermo, pero son desórdenes que siguen caminos bien diferentes: uno hacia una inteligencia superior, otro hacia una desintegración enferma ¹⁰.

EL ÉXTASIS CONTEMPLATIVO

Superado el camino de la noche oscura, los místicos de todas las religiones hablan también de una común etapa: el éxtasis, raptó o arrobamiento. La voluntad humana, limadas las aristas del egoísmo, se funde con la divina de la que se siente instrumento. La voluntad humana es asimilada por la divina. El misticismo budista habla de iluminación, Plotino habla de éxtasis, los místicos cristianos hablan de contemplación y unión con Dios. Todos están acordes en que este estado no tiene relación de causa a efecto con el esfuerzo de la noche oscura, sino que es un don gratuito de la divinidad. Por mucho que el hombre se esfuerce, nunca llegará con sus fuerzas a ese estado si la divinidad no se lo da. De ahí el sentimiento de olvido de sí mismo y de liberación que este estado lleva consigo. Viene entonces la inmensa alegría de absorberse en el éxtasis y experimentar el arrobamiento. Dios está en el alma y ésta está en Él; ya no hay misterio. Los problemas se desvanecen, las oscuridades se disipan: es la iluminación. Ya no hay separación entre el pensamiento y el objeto de pensamiento, ni entre el que ama y lo amado. Dios está presente y la alegría no tiene límites. Es aquí donde los místicos hablan de la experiencia de Dios sin por ello negar la trascendencia de Éste. Esa experiencia es real y por eso el místico no necesita dar argumentos racio-

10 H. Bergson, *Les deux...*, pp. 242-243.

nales para probar la existencia de Dios, porque no se razona sobre lo que se experimenta.

LA ACCIÓN TRANSFORMADORA

Pero no es este el punto de llegada. Salvo excepciones, los místicos han interpretado el éxtasis no como un estado inmóvil y placentero, sino como una estación de relevo para seguir la marcha ¿Hacia donde? «Ex plenitudine contemplationis ad actionem». La tarea definitiva es hacer partícipes a otros de esta vida abundante; es la transformación moral de la sociedad. Después de la unión, Dios toma la iniciativa en el alma del místico quien se percibe como ayudante, instrumento y coadjutor de la divinidad. Le consume el amor de Dios por los hombres y eso le lleva a las mas vastas y arduas empresas; no es la filantropía lo que le impele, sino el mismo amor divino. Al místico le interesa sobre todo la elevación moral del hombre porque es por ella por donde camina el verdadero progreso humano. Pero el místico es consciente de su limitación y, para expandir más su nueva vida, lo que hace es comunicarla a un pequeño grupo de discípulos o seguidores que, viviendo un tiempo con el maestro, expanden luego ese espíritu por doquier. He ahí el origen de la fundación de nuevas órdenes religiosas y de círculos de iniciados. El místico no tiene espíritu de escuela cerrada; no le interesa que alguien le siga personalmente, sino que propague el ímpetu que les trasciende a todos.

RASGOS CARACTERÍSTICOS DEL MÍSTICO

Si se mira de cerca la actuación del místico, éste aparece como un modelo que atrae, no como un líder que se impone. Él es generador de formas que suscitan un eco en sus seguidores. Su superioridad no infunde rechazo sino respeto, porque él es humilde y sabe que todo lo que tiene no es suyo, sino que le ha sido dado como don.

Tiene un irresistible atractivo porque, con su trato e imitación, se revela lo que cada uno es ¹¹. La causa de esa atracción es que su persona es una revelación que encarna un ideal todavía vago que hay que realizar. Los hombres progresan en la medida que se identifican con estos modelos que son realización de ideales. Así pues, el místico es un ejemplar, no un moralista que apremie la conciencia de nadie. Desde esta perspectiva puede por ejemplo enfocarse la figura de Sócrates no como un profesor de ética, sino como un director de almas que enseña mediante su vida y su muerte ¹².

Los místicos tienen también una gran seguridad en su misión que les viene de su unión con la divinidad, y que les da a su vez autoridad y libertad. Ellos saben que no trabajan para una causa propia, sino para una causa divina que redundan en bien de todos los hombres. La conciencia de estar en contacto con Dios les hace ser fieles a la voz que sienten dentro de sí. La voz que Sócrates obedece es superior a él mismo y la sigue sin miedos ni vacilaciones. Es de ahí de donde el místico saca esa inagotable fuerza que tantas veces provoca el odio en sus semejantes. Y es que, sin quererlo, provoca los bajos fondos de la envidia y del rechazo. Él, como el artista, no es como otros que trabajan por dinero o por fama, sino que está entregado a una obra que le trasciende y de la que se siente instrumento. No se tambalea por críticas ni adulaciones, porque no depende de la opinión de los mortales sino que se sabe vinculado a una causa divina. De ahí también su inmensa alegría.

En esta misión que el místico lleva adelante de manera plena puede participar también cualquier hombre que esté dispuesto a crecer y ayudar a otros a ser mejores. Un padre, un amigo, una persona buena con quien casualmente nos encontramos puede ser el resorte que nos empuje a una vida superior. Hasta un profesor mediocre —dice Bergson—, mediante la enseñanza mecánica y

11 K. Jaspers, *Los grandes filósofos: I. Los hombres decisivos*, Buenos Aires, Sur, 1966, p. 137.

12 H. Gouhier, *Bergson et le Christ de Évangiles*, Paris, A. Fayard, 1961, p. 137.

monótona de una ciencia que crearon hombres geniales, puede despertar en alguno de sus alumnos la vocación que él mismo no tuvo y le convertirá inconscientemente en émulo de esos grandes hombres invisibles y presentes en el mensaje que él transmite¹³.

VALOR FILOSÓFICO DEL MISTICISMO

Para terminar esta parte conviene decir una palabra sobre el valor filosófico que da Bergson al misticismo. Éste es un fenómeno universal y no sólo de la religión cristiana aunque en ésta, según Bergson, ha llegado a su mayor perfección. Los procesos de vocación, renuncia, éxtasis y unión con la divinidad y acción renovadora tienen paralelismo en casi todas las religiones. Es la misma ruta, estaciones, punto de llegada; las mismas expresiones, imágenes, comparaciones, aunque los autores no se conozcan entre sí. El hecho innegable que el filósofo tiene delante es la experiencia mística universal que sólo se explicaría por la existencia real de aquel ser con quien los místicos dicen estar en comunicación. Es cierto que la experiencia mística, dejada a sí misma, no puede aportar al filósofo certeza definitiva, pero ahí está esa experiencia como un hecho real que hay que explicar y la experiencia es siempre fuente de conocimiento. La experiencia mística, en síntesis, consiste en una vivencia de que Dios es amor y objeto de amor. Ahí está toda la esencia del misticismo y a esto debe atenerse el filósofo. El problema es que la experiencia mística trasciende el planteamiento filosófico pues éste no tiene otro camino que la experiencia sensible y el razonamiento en ella fundado. Pero la experiencia mística, que se sitúa por encima de los sentidos y de la inteligencia, debiera al menos dar una imagen de objetividad y probabilidad al filósofo dada su universalidad. Por tanto debiera ser tomada por la metafísica como un factor para su enriquecimiento. La metafísica sólo puede llegar a atributos negativos de

13 Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 228.

Dios: inmenso, infinito... La mística en cambio muestra la experiencia no sólo de la existencia de Dios, sino de un Dios que es amor y puro «elan» creador.

2.ª PARTE: CONTEXTO SOCIAL E HISTÓRICO DEL MISTICISMO

CONTEXTO SOCIAL: DE LA SOCIEDAD CERRADA A LA SOCIEDAD ABIERTA

El misticismo no es una planta que surja por generación espontánea. Es un fenómeno muy complejo que requiere, para su aparición y desarrollo, un determinado ambiente, circunstancias y hasta el trabajo espiritual de generaciones enteras a lo largo de ciertos períodos históricos. El contexto en el que se da el misticismo puede enfocarse desde una perspectiva histórica y obra social. Empecemos por esta última. Bergson entiende que la naturaleza, por medio del desarrollo de un instinto clausurado sobre sí mismo, ha condenado a los hombres a vivir en grupos cerrados, en lucha unos con otros. Cada grupo tiene una forma de cohesión que se traduce en la presión de la obligación. El hombre fue hecho para vivir en pequeñas sociedades —así fueron las primitivas—, pero su antiguo estado de alma subsiste envuelto en los hábitos civilizados. El régimen de cualquier grupo o sociedad meramente natural es la monarquía autoritaria, la jerarquía y la fijeza. La jerarquía es la estructura de esta sociedad, por eso llega a divinizar la autoridad y para ver esto no hace falta ir a lejanas tribus indígenas, basta con acordarse de los emperadores romanos, Faraones, o de Hitler...

Los rasgos de estas sociedades cerradas son el aislamiento en un mundo propio que no se puede compartir con otros, el repliegue sobre sí mismas, la cohesión casi animal entre sus miembros, las reglas y costumbres fijas, la justicia estrecha que toma por modelo la ley del talión y, sobre todo, la hostilidad innata a cualquier otro grupo; el vecino no sólo es extranjero, es un enemigo. De aquí que la

guerra es prácticamente inevitable entre los hombres. Esos grupos se disputan a veces los mismos medios, todos quieren lo mismo: el poder, el dinero, las posesiones. Entonces el enfrentamiento es inevitable. ¿La naturaleza ha querido la guerra? El instinto guerrero es uno de los primeros en aparecer. Si se piensa en los motivos tan fútiles que han desencadenado ciertas guerras tan devastadoras, no se puede por menos de concluir que el instinto guerrero es algo natural¹⁴.

No se piense que las sociedades modernas, por ser más avanzadas tecnológicamente, están lejos de este primitivismo natural. Escarbando un poco el barniz de la civilización, aparecen en toda su lozanía los caracteres de la sociedad cerrada. Lo único que, hoy, el egoísmo innato de esa sociedad se plasma en el confort, en el lujo y en la vanidad. El mundo actual quiere cada vez más lujo y placer y no está dispuesto a dar marcha atrás¹⁵. Otra forma moderna de sociedad cerrada son los nacionalismos exacerbados. Éstos son excluyentes por naturaleza; divinizan su identidad como arma arrojadiza contra otros. Su actitud es necesariamente excluyente.

Pues bien, es aquí donde inserta Bergson la misión de los místicos y de los grandes genios creadores. Ellos están llamados a romper los moldes de esas sociedades cerradas para aspirar a una sociedad abierta o fraternidad universal. Tienen pues que ir contra la tendencia natural de los hombres a excluirse entre sí y potenciar un nuevo espíritu abierto por donde tenía que haber comenzado la evolución. Al ir a contracorriente, estos hombres son desechados por la sociedad, la cual no tolera que sean removidas las normas y costumbres que la dan estabilidad. Al místico se le ve como un revolucionario, un desestabilizador que rompe el orden social. La labor principal de los místicos se refiere al orden moral y espiritual. Ellos, con su ejemplo, se abren al amor de otros hombres de diferente color, raza, religión..., pero que merecen el amor porque son la expresión de un hábito creador del que todos participamos. El místico es un hombre con

14 *Ibid.*, p. 303.

15 *Ibid.*, pp. 310 y 318.

vocación de universalidad, pero no porque haga largos viajes o trate con gentes extrañas, sino porque rompe los moldes internos que dividen a los hombres y comparte con éstos un mismo impulso de vida común. El místico pues ensancha la sociedad, no por fuera, sino por dentro. Los avances que en el orden moral ha ido dando la sociedad hacia una comunidad universal han sido pequeños saltos dados por estos hombres. De la sociedad cerrada a la abierta no se pasa por una evolución continuada o por alargamiento, sino por un cambio nuevo y radical. Se necesita un «fiat» creador para hacer avanzar a un grupo cerrado. Entre lo anterior y lo que sigue hay un salto inexplicable por la mera ley natural. Bergson llega a decir que el «elan vital» continúa por medio de estos hombres excepcionales cada uno de los cuales es como una especie compuesta de un solo individuo¹⁶. Pero estos hombres, al ser tan escasos, no pueden influir en toda la sociedad humana; por eso Bergson es pesimista y cree que la humanidad no va a salir de su estado de cerrazón y de lucha aunque haya focos que avancen sobre los demás.

Bergson pone también en el haber de los místicos la aparición de la verdadera democracia. Ésta es un producto relativamente tardío en la evolución humana justamente porque es el fruto de un esfuerzo inverso a la naturaleza¹⁷. La democracia se ha introducido como una protesta contra lo natural. La verdadera democracia para Bergson es de naturaleza evangélica porque su motor es el amor que hace a los hombres iguales y libres. Es desde esa fraternidad desde donde debe brotar la democracia y no desde un impulso egoísta que reclama derechos sin fin. Esa transformación del alma que ve en el otro un semejante y no un enemigo es la que realiza el místico en si mismo y que con su ejemplo invita a hacer a los demás. Se trata de ensanchar el amor y la justicia no sólo a los de nuestra misma sangre o a los que comparten nuestras ideas, sino a todo hombre.

16 *Ibid.*, p. 285.

17 *Ibid.*, p. 302

EL CONTEXTO HISTÓRICO: LOS DIVERSOS MISTICISMOS

Desde el punto de vista histórico, Bergson cree que la mística hace su aparición en la madurez de las civilizaciones, habiendo necesitado muchas condiciones para llegar a sazón. Por eso es mas bien un fruto escaso y tardío. Echando una amplia y rápida ojeada histórica, aparece en primer lugar ese misticismo que cubre todo el Oriente. El general el hinduismo, pero especialmente el budismo, ha visto el cosmos y toda la realidad como fruto de una caída radical. Es una desgracia haberse desgajado de la unidad original y haber caído en la existencia. Todos los seres pues deben ser redimidos: dioses, hombres y cosas. Necesitan ser liberados de la fatalidad que les condena a la ley del Karma, esa ley del devenir en que todo se repite en eterno retorno. El sentido de la mística es romper las cadenas que nos atan al devenir. Buda es consciente del dolor cósmico que entrañan todas las cosas y quiere liberar a los hombres proponiéndoles una doctrina de ascesis y resignación.

Esta doctrina se concreta en dos métodos: el yoga y el nirvana. El yoga intenta la liberación mediante ejercicios fisiológicos y psicológicos. Aquí el misticismo sólo está en bosquejo. El yoga fue tomando forma de contemplación mística en el pueblo, haciendo del conocimiento un medio para evadirse de la vida. Pero el verdadero medio de salvación practicado por el budismo ha sido el nirvana. Consiste fundamentalmente en un desarraigo de las pasiones y del deseo de vivir, mediante la penitencia y el conocimiento. Es de suma importancia el valor que el budismo da al saber ver. Si viésemos con claridad, aparecería enseguida ante nosotros la futilidad de las cosas y nos desprenderíamos de ellas. Pero el culmen de nirvana es la iluminación; después del esfuerzo y de la penitencia viene una visión que está más allá de la dicha y del sufrimiento; por esa iluminación se ve nuestra individualidad como un engaño y se produce la absorción en el todo. Un reflejo de esto es el retrato de Buda: un hombre ajeno al ajetreo del devenir, desligado de todo egoísmo y con una infinita quietud y dulzura.

Pero al budismo le falta algo esencial del misticismo: y es la acción, el amor. El budismo no ha ignorado la caridad, pues ha visto

y practicado con sumo grado la comprensión, pero le ha faltado el don de sí y desconfió de la eficacia de la acción humana. El pesimismo hindú tiene como raíz la impotencia humana de ver morir de hambre a tantos hombres —tal como ocurre en la India— y no poder hacer nada.

Bergson emite un duro juicio sobre el misticismo griego. Éste tuvo una impronta demasiado racional y se cerró a las realidades trascendentes. Sócrates se libra un poco de la dureza de ese juicio. Él intentó arrastrar el pensamiento griego hacia lo trascendente y no dejarlo en el puro ámbito racional. El misticismo de Sócrates, envuelto en ese halo de inteligencia típico de Grecia, fue el inspirador de toda la filosofía griega, sin haber aportado doctrinas concretas ni haber escrito nada. Ciertamente que él pone por encima de todo la función lógica del espíritu, pero enseña porque el oráculo de Delfos ha hablado y le ha encargado una misión. Su pensamiento se comunica de manera viva a unos cuantos discípulos que, a su vez, se lo contagiarán a otros. Le acompaña un «daimon» que hace sentir su voz cuando es necesaria una advertencia. Y cree tanto en ese «daimon» que moriría antes que no seguirle. Es decir, su enseñanza, aunque perfectamente racional, sobrepasa la razón, conlleva un elemento místico¹⁸. Pero Sócrates habría sido más grande si la sociedad griega hubiese sido menos empirista moralmente y menos racionalista. Entonces Sócrates habría podido fomentar ese temperamento místico que llevaba dentro y haberlo hecho prevalecer sobre el temperamento racional que es quien llevó la primacía¹⁹.

Dentro también del misticismo griego, Bergson ve incompleto el neoplatonismo de Plotino. Es éste un misticismo más desarrollado que el socrático, pues Plotino cree que la suma perfección es una emoción que supera todo conocimiento y que se llega a ella mediante la ascesis y el conocimiento. Pero Plotino se quedó cautivo e inmovilizado en el éxtasis, en esa presencia embriagadora de Dios que

18 *Ibid.*, p. 60.

19 *Ibid.*, p. 62.

todo lo llena y que no puede definirse. Cree que ese es el punto de llegada definitivo. En él, el individuo se asemeja a lo Uno y se diluye en él. La filosofía debe ser el medio para entrar en esa patria privilegiada. Pero Plotino tiene una visión estática y no dinámica de la mística. Para instalarse en la contemplación es preciso renunciar a toda actividad exterior, sea política, social... Bajo esta idea late su desprecio del mundo sensible. La acción que sigue al éxtasis es un debilitamiento de la contemplación y un progresivo empobrecimiento. Igual que los orientales, Plotino ha despreciado la acción como dispersora del alma. Pero, como dice Bergson, Plotino vió la tierra prometida y no pudo entrar en ella. No participó de la creatividad con que la divinidad obsequia a aquellos que se han acercado a ella. Quien ha estado en unión con Dios, debe volver al mundo con ardor para trasformarlo.

Ahora pasa Bergson a enjuiciar el misticismo bíblico y, frente a lo que pudiera parecer, también ve incompleto el misticismo profético. Los profetas han contribuido sobre todo al progreso del concepto de justicia. Ellos la dieron ese carácter violentamente imperioso que esconde dentro de sí y que se ha mantenido a lo largo de los siglos²⁰. Hace falta oír su voz en Israel cuando se comete alguna injusticia, especialmente cuando la hacen los reyes. No callan, sino que increpan jugándose la vida. Pero esa justicia no era universal; se atenía a la casa de Israel; quizá se salve de este particularismo el profeta Isaías que es el mas universalista de ellos. Antes de los profetas, la justicia tenía la impasibilidad serena de los dioses olímpicos; ellos, los profetas, la dotaron de ardor, movimiento y anchura. Pero este ardor y actividad tienen una contrapartida y es que deja al misticismo profético carente de contemplación. Los profetas no son propiamente místicos, sino grandes activistas, intérpretes de un Dios nacional, movidos por la pasión de la justicia, no apóstoles de una caridad cuyo dinamismo puede animar a una religión universal²¹.

20 *Ibid.*, p. 76.

21 H. Gouhier, *o. c.*, p. 156.

En este sentido el profetismo es lo contrario del budismo y el plotinismo: prima la acción, pero descuida la contemplación.

Por último, Bergson entiende el misticismo cristiano como el más pleno y le toma como punto de referencia para el juicio de los otros. El cristianismo ha dado un nuevo giro a la naturaleza humana; la ha encorvado —dice expresamente—. El misticismo cristiano reúne las dos condiciones que ninguno de los anteriores realizó plenamente. Valora la contemplación, a la que es preciso llegar por el conocimiento, la ascesis y la penitencia, no como punto de llegada, sino como punto de partida de una acción renovadora que toma su impulso de la intimidad con Dios. Ha universalizado el valor de la justicia que los profetas restringieron a Israel y ha dado al amor un alcance también universal, por el que todo hombre está llamado a participar de la vida divina.

MANUEL SUANCES MARCOS
Profesor Titular de Filosofía
de la U.N.E.D.