

LA FILOSOFIA DE BERGSON Y EL MISTICISMO CRISTIANO

por L. S. ROSSI (Buenos Aires)

a. Caracterización del misticismo

Es conocida la definición de misticismo que ofrece la filosofía bergsoniana: "...el misticismo conduce a una toma de contacto y por consiguiente a una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que manifiesta la vida. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo. El gran místico sería una individualidad que franquearía los límites asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina. Tal es nuestra definición"¹. Esto significa que el esfuerzo de los místicos continúa el trabajo de la vida triunfando sobre la inercia de la materialidad y reencontrando la fuente misma del impulso originario, es decir, Dios. Los místicos abren un camino al resto de la humanidad e indican al filósofo el principio y fin de la vida porque su éxtasis permite alcanzar la experiencia directa de la creación.

Con respecto a la intuición, su conexión con el misticismo y los niveles sucesivos de intensificación, Bergson se expresa en los siguientes términos: "Era de ella, sin embargo, de donde había de venir la luz, si alguna vez debía esclarecerse el interior del impulso vital, su significación, su destino. Pues ella estaba vuelta hacia el interior; y si por una primera intensificación nos hacía percibir, aunque la mayoría de nosotros no iba mucho más lejos, la continuidad de nuestra vida interior, una intensificación superior la podría quizás llevar hasta las raíces de nuestro ser, y por lo mismo, hasta el propio principio de la vida en general. ¿No tenía el alma mística justamente este privilegio?"². Esta intuición pertenece al místico y no hay un procedimiento que permita a cualquiera alcanzarla.

Con respecto a este punto, G. Levesque³ estima que es necesario subrayar la diferencia que existe entre intuición y emoción. Mientras que la intuición nos pone en contacto con el impulso vital y tan sólo nos coloca en la dirección del principio del que surge la vida; la emoción nos pone en contacto con el principio simple y originario tanto de la vida como de la materia. La intuición se debe a una iniciativa individual que invierte la dirección natural del espíritu orientada hacia la materia para dirigir su atención a la duración. La emoción, en cambio, es pasiva porque se nos impone. Al insistir en la pasividad

¹ H. Bergson, *Oeuvres*, P.U.F. París, 1970, p. 1162.

² Op. cit., p. 1187.

³ G. Levesque, *Bergson, Vie et mort de l'homme et de Dieu*, París, 1973, p. 112.

de la emoción mística, Bergson reconoce la iniciativa gratuita de Dios, es decir la libertad creadora de la energía divina. Desde otro punto de vista, sin embargo, la emoción es una pura acción o dinamismo que nos coloca en la corriente creadora, mientras que la intuición es una reflexión o visión que conserva siempre algo de contemplación pasiva. Esta diferencia entre intuición y emoción tiene su correlato en dos momentos de la interpretación bergsoniana de Dios.

En *L'évolution créatrice*, se lo considera, como la Vida que contiene toda vida y se distingue de cada vida en cuanto él es el centro probable del que surgen los impulsos vitales. En esta obra, el origen último del impulso vital es un inmenso reservorio de vida del que surgen las corrientes creadoras que forman los mundos. Bergson alude a un centro de donde los mundos surgirían como los haces de un inmenso rayo. Afirma que de la comprensión de la evolución "se desprende netamente la idea de un Dios creador y libre, generador a la vez de la materia y de la vida, por la evolución de las especies y por la constitución de las personalidades humanas"⁴. Pero el pasaje de la posibilidad a la certeza, y con ello a la plena admisión de que la Vida sea verdaderamente Dios, se producirá tan sólo en *Les deux sources* que muestran que Dios existe porque el místico tiene en la emoción más elevada una experiencia directa de él a través de la coincidencia parcial de la Duración con una duración.

En su "*Rapport sur 'Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme'* d'Henri Delacroix"⁵, Bergson señala que, si bien los grandes místicos presentan diferencias superficiales debido al tiempo histórico en que aparecen, hay entre ellos semejanzas esenciales y profundas que no pueden explicarse por una mera imitación. El misticismo resulta así ser un movimiento del alma en una cierta dirección. Se da en hombres excepcionales que superan la especie humana, y por ello puede decirse que por su misma esencia es un fenómeno raro. Pero cuando un místico habla, los hombres comunes aprenden de sus gestos y de sus actitudes, y de ese modo se le infunde una orientación nueva y una mayor perfección a la religión establecida.

b. Naturaleza de Dios

Para Bergson el fenómeno místico nos da la posibilidad de enfrentar experimentalmente el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios.

Se considera que un objeto existe cuando puede o podría llegar a ser percibido. Un objeto existente debe darse siempre en una experiencia real o posible. La religión considera a Dios como un ser que puede entrar en relación con nosotros, es decir, como un ser del que podemos tener una experiencia.

⁴ H. Bergson, *Mélanges*, P.U.F. París, 1972, p. 964.

⁵ Op. cit., pp. 788-790.

Si bien se puede afirmar que la experiencia de los grandes místicos es individual y excepcional, hay que subrayar las coincidencias de los místicos en la narración de sus experiencias. Todos han seguido un camino semejante y han llegado a una misma meta. Mientras que las semejanzas exteriores pueden obedecer a una comunidad de tradición, las coincidencias en los aspectos más profundos certifican que todos han participado de la misma emoción. Y esto sólo puede explicarse por la existencia real del ser con el que atestiguan haber entrado en comunicación.

Sin embargo, la experiencia mística como hecho aislado no puede dar al filósofo una certeza definitiva. Sólo puede tener validez si previamente se ha llegado a considerar posible la existencia de una experiencia privilegiada a través de la cual el hombre puede entrar en comunicación con un principio trascendente.

Al analizar problemas diferentes a los de índole religiosa la filosofía bergsoniana conduce a conclusiones que admiten la probabilidad de la existencia de una experiencia singular, y la experiencia mística cumple con dicha exigencia filosófica. Las experiencias de los místicos conducen a conclusiones simplemente probables si se las considera aisladamente, pero sumadas entre ellas da un resultado que equivale prácticamente a la certeza.

El místico tiene una experiencia de la naturaleza de Dios. Para el místico, Dios es amor y objeto de amor. Todos los místicos afirman que Dios tiene necesidad de nosotros tanto como nosotros tenemos necesidad de él. Dios nos necesita para amarnos y la creación entera aparece así como una acción de Dios para crear seres dignos de su amor.

El universo resulta ser el aspecto visible y tangible del amor y de la necesidad de amar. Una energía creadora que es amor se expande así por su misma esencia y la distinción entre lo que crea y lo que es creado está dada sólo por la materialidad a través de la cual esa espiritualidad divina se expresa del mismo modo en que las notas yuxtapuestas de una sinfonía revelan la emoción indivisible que las origina.

c. Relación entre la mística y la revelación

La descripción bergsoniana muestra la figura del místico como alguien que da a conocer una revelación interior aportando algo totalmente nuevo. Pero de hecho los hombres a los cuales el místico se dirige, participan de su misma religión. Las visiones que tiene el místico se presentan en imágenes tomadas de dicha religión y la descripción de sus éxtasis se realiza en el lenguaje metafórico que pertenece a su tradición cultural.

Debe entonces dilucidarse la cuestión del origen del misticismo pues a primera vista éste parece surgir de las enseñanzas de la religión establecida y reducirse a ratificar la letra de un dogma determinado.

En este caso el único papel que cumplirían los místicos sería el de infundir a la religión la vida propia del sentimiento que los mueve. Mientras que las enseñanzas de la religión se formulan en términos de orden intelectual pues sólo así pueden convertirse en una doctrina accesible a todos, el misticismo no le dice nada a un alma que no haya experimentado un sentimiento místico. Por eso la primera hipótesis que se plantea es que el misticismo constituye un fenómeno que se agrega a una religión preexistente.

Para Bergson, por el contrario, la religión tiene su origen en el misticismo, y luego se elabora todo el edificio doctrinario: "De una doctrina que es sólo una doctrina difícilmente saldrá el entusiasmo ardiente, la iluminación, la fe, que mueve montañas. Pero dada esta incandescencia, la materia en ebullición se deslizará sin dificultad en el molde de una doctrina, o se convertirá en doctrina al solidificarse. Nosotros nos representamos pues la religión como la cristalización... de lo que el misticismo vuelca, ardiente, en el alma de la humanidad"⁶. La psicología ratifica esta segunda teoría, que dice que las religiones dinámicas nacen de una experiencia profunda del alma de hombres privilegiados y luego cristaliza en formulaciones doctrinarias. A través de ella, todos los seres humanos pueden participar de la emoción que transmiten algunos seres privilegiados.

El místico encuentra una humanidad preparada para escucharlo debido a las enseñanzas de una religión previa originada en la experiencia de místicos anteriores. Es decir que su mismo misticismo está impregnado a veces por esta religión y que utilizará la enseñanza de la teología para expresar sus sentimientos en conceptos.

El misticismo posee, pues un contenido original que brota de la coincidencia con la fuente única de la vida, contenido que es totalmente independiente de la enseñanza de la Iglesia y de la teología. Si se toma el misticismo en su estado puro, es decir, si se lo separa de las fórmulas teológicas por medio de las cuales se expresa, encontramos la experiencia privilegiada en la que culmina la investigación bergsoniana: "Cuando se hace la crítica o la apología de la religión, ¿se tiene siempre en cuenta aquello que la religión tiene de específicamente religioso? Se suelen aceptar o rechazar las narraciones de las que ella tiene tal vez necesidad para obtener un estado de alma que se propague, pero la religión es esencialmente este estado mismo. Se discuten las definiciones que da y las teorías que expone; ella se ha valido, en efecto, de una metafísica para darse un cuerpo; pero hubiera podido en rigor tomar otro, o aún no tomar ninguno"⁷.

d. Una crítica externa al sistema

Según Rideau⁸, para un cristiano el único criterio válido para

⁶ H. Bergson, *Oeuvres*, p. 1177.

⁷ Op. cit., pp. 1203-4.

⁸ E. Rideau, *Le Dieu de Bergson*, ALCAN, Paris, 1932.

enjuiciar un sistema filosófico es su fe. Enfrenta los textos bergsonianos tomando a la fe como punto de referencia, es decir, tomando como punto de partida el presupuesto de una verdad absoluta que le da una explicación última de la realidad: "Para que sea legítima y fecunda, una crítica debe pues determinar el grado de parcialidad de un sistema: en qué medida, si se puede decir, ha logrado extenderse a toda la realidad, y qué parte de ella ha dejado escapar"⁹. Como vemos, Rideau se acerca a dichos textos desde una perspectiva exterior al sistema. Intenta señalar lo que separa al bergsonismo del dogma católico, sin dejar de reconocer que tal filosofía tanto en su análisis religioso como en su metafísica alcanza su culminación en el hecho místico cristiano.

En primer lugar, el bergsonismo se rebela contra la concepción racionalista que afirma la superioridad del pensamiento puro sobre todas las otras maneras de captar la realidad. Esta crítica del racionalismo laico coincide con el cristianismo en la afirmación de la primacía de la experiencia sobre el razonamiento.

Además, esta voluntad de separar el ser del pensamiento, el espíritu de sus símbolos concuerda con las exigencias de la fe cristiana. "La fe se reconoce, en efecto, cuando ella se analiza por la reflexión, ciertas propiedades esenciales que la distinguen de todo intelectualismo" su *gratuidad*, su *libertad*, su *oscuridad*"¹⁰.

En segundo lugar, para Rideau existe un paralelismo entre el plan profano del humanismo bergsoniano y el plan sagrado de la revelación cristiana. Dios no se puede asimilar con una fuerza que se desarrolla en el mundo sino que se muestra como un amor infinito, personal y consciente. En el sistema bergsoniano la realidad se caracteriza por una constante creación. El Dios amor del cristianismo da la solución virtual de las dificultades filosóficas que suscita la noción de una fuerza vital que se expande necesariamente y su infinita libertad: un Dios fuerza crea necesariamente, un Dios amor libremente. Rideau añade entonces que la idea de nada surge como una necesidad para representar el misterio de esta decisión creadora. Es decir que para resolver el problema de la creación es necesario conservar la idea de nada como símbolo necesario de la libertad divina.

En tercer lugar, la teodicea bergsoniana une la mística a su expresión teórica formando el conjunto sintético e indisoluble de ambas: "La mística es primera e inefable en sí: nada reemplaza a la experiencia de Dios, por oscuro que sea, o, al menos, el deseo de Dios. Pero también es necesaria la búsqueda inmediata de una exteriorización social de este Hecho interior en fórmulas y conceptos, a fin de darle consistencia y distinción"¹¹. En este sentido, el método bergsoniano está animado del mismo espíritu que el cristianismo pues subraya la importancia y el primado de la vida religiosa, buscando la fuente de la religión viva en el testimonio místico. Primero encontramos la expe-

⁹ Op. cit., p. 2.

¹⁰ Op. cit., p. 31.

¹¹ Op. cit., p. 58.

riencia de Dios y sólo entonces la exteriorización social de este hecho inefable en fórmulas que intenten traducirlo. Pero toda expresión verbal es siempre insuficiente. La filosofía de Bergson coincide pues con la teodicea tradicional en subrayar el primado de la vida religiosa sobre todo racionalismo.

Se le puede objetar a Bergson que estas afirmaciones no coinciden con su intención de mantener una actitud de estricta objetividad filosófica. En primer término, al narrar su experiencia los místicos no han tenido la intención de afirmar la existencia de Dios y de pedir una fe extrínseca a su autoridad de videntes. Además, la existencia de Dios no puede probarse por medio de una investigación científica y objetiva. No es acertada la comparación empleada por Bergson en cuanto que las narraciones de los místicos equivaldrían a los informes dados por exploradores de tierras todavía desconocidas¹² pues Dios, no puede ser asimilado a un objeto de la experiencia fenoménica.

Otra crítica que se le pueda hacer a Bergson es que tal vez no insistió suficientemente sobre la vinculación esencial de las personalidades místicas con una iglesia y con un dogma. Todos los místicos han aceptado la enseñanza teológica y la comunidad de tradición y enseñanza no es algo exterior al misticismo cristiano sino que éste obtiene la sustancia misma de su ser de la Iglesia, Rideau no refuta el bergsonismo sino que simplemente señala las diferencias entre la filosofía bergsoniana y el dogma católico partiendo desde la perspectiva de su fe en dicho dogma: "Un método, en efecto rigurosamente calado sobre la experiencia, puede ser aplicado sin adaptarse a un Hecho que lleva en sí el infinito de un Misterio?"¹³.

e. Una crítica interna al sistema

M. Cariou¹⁴ sostiene que en el estudio del hombre desde el punto de vista filosófico debemos incluir el análisis de todas sus manifestaciones culturales. La filosofía debe pues examinar el hecho místico. Surge entonces un problema: al dar un valor a la intuición mística, la filosofía debe reconocer también el sentido trascendente que se revela a través de tal vida mística, sentido que la justifica y la aclara.

Bergson, en su condición de filósofo experimental, intenta responder, pues, a la pregunta sobre cómo esta unión con un principio de vida puede mostrarnos el Principio de la Vida y si es válido este pasaje de la experiencia al ser sin salir de las exigencias de la filosofía.

Para Bergson, precisamente el hecho de que exista una experiencia mística es lo que autoriza al filósofo a elaborar una metafísica experimental no sólo en el nivel epistemológico sino también en el

¹² H. Bergson, *Oeuvres*, p. 1183.

¹³ E. Rideau, op. cit., pp. 124-125.

¹⁴ M. Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, París, 1976.

nivel ontológico. "Cuando Bergson afirma que el amor místico es de 'esencia metafísica más aún que moral'; le reconoce experimentalmente el signo distintivo ontológico"¹⁵.

El bergsonismo reconoce un valor teórico y práctico al misticismo pues la certidumbre filosófica implica grados y el grado máximo de conocimiento y de acción está dado por la experiencia mística. Por eso Cariou se pregunta si "la intuición metafísica de Henri Bergson hubiera podido juzgar el valor del misticismo sin que ella misma se hubiera convertido al menos elementalmente, en intuición mística"¹⁶.

Pero su análisis intenta mostrar que el místico bergsoniano no coincide con el místico tal cual lo entiende la religión cristiana pues el misticismo cristiano no se ha definido jamás como una experiencia puramente personal sino que se ha caracterizado por su fe en una verdad revelada de la que la Iglesia es depositaria. La pregunta que Cariou plantea es si la filosofía a la que conduce la investigación bergsoniana del misticismo respeta la especificidad del hecho místico cristiano o si se trata más bien de un tipo de mística autónoma con respecto a toda religión establecida.

En la descripción bergsoniana de la evolución del misticismo, Cariou encuentra dos principios rectores. En primer lugar, la unidad de las experiencias místicas constituye un argumento para demostrar la validez de la existencia del objeto de tal experiencia. El argumento es débil pues la misma constitución psíquica de la naturaleza humana —en un filósofo que, como Bergson, afirma la existencia de tal naturaleza— puede explicar dicho fenómeno. En segundo lugar, cada misticismo es una propedéutica para la mística cristiana que es la única completa y verdadera. Pero la idea de un progreso con referencia a una meta puede considerarse como lo que el mismo Bergson denomina una ilusión retrospectiva.

El positivismo filosófico que ha introducido el método experimental en metafísica exige que se respete toda experiencia. Sin embargo, se debe tener en cuenta que no existe una experiencia pura que pueda aislarse de un saber cultural, y que por consiguiente, la experiencia mística no puede ser separada de su condicionamiento histórico-social: "Una puerta que ha quedado cerrada: la que permitiría analizar el va y viene de la doctrina a la experiencia en el diálogo místico. Un puente que queda por edificar: el que establecería de manera más precisa las relaciones múltiples de los tipos de discurso: antropológico, teológico, jurídico, poético, místico, etc. Pues no existe una experiencia pura que se pueda aislar de un saber cultural, de un contexto histórico, de una red compleja de lazos"¹⁷.

Bergson declara que debido a su calidad de filósofo no puede tener en cuenta los datos de la revelación. Niega, pues, toda posibilidad de diálogo con la teología. Este es un postulado tradicional del racionalismo filosófico; pero una filosofía "abierta" debería ser capaz de

¹⁵ Op. cit., p. 137.

¹⁶ Op. cit., p. 146.

¹⁷ Op. cit., p. 167.

dialogar con todas las formas de discurso sin perder la especificidad del lenguaje que le es propio.

Bergson se encuentra con el misticismo como un hecho de la cultura y no se limita a observarlo sino que pretende participar de él intuitivamente para alcanzar su comprensión plena, interpretándolo luego según los esquemas de su propia metafísica. Pero Cariou se pregunta si, en el esfuerzo por retener del misticismo sólo aquello que convalidaba su propia metafísica, Bergson no ha dejado de lado elementos fundamentales que hacen a la misma esencia del misticismo. Con lo cual quiere decir que la experiencia mística de la que nos habla Bergson debe ser repensada partiendo de su mismo postulado metodológico de fidelidad a la experiencia.

Si releemos el discurso místico desde una posición empirista, la lectura bergsoniana efectúa una fragmentación de la experiencia total ya que extrae del misticismo un elemento experimental puro, aislándolo de la doctrina teológica y de la enseñanza de una iglesia. La descripción bergsoniana es exacta en cuanto al resultado de la experiencia; unión con Dios y transfiguración del mundo por el amor. Sin embargo, en el origen de la experiencia mística hay un acto de fe, es decir, un acto de adhesión a una verdad primera que se encuentra más allá de todos los medios humanos de conocimiento: "En consecuencia, el bergsonismo analiza y exalta una experiencia del amor cuya descripción no es inexacta, pero cuyo resorte escondido se le escapa. Hay más: ¿qué se ha de decir de una 'experiencia' que rehusa la experiencia y sólo por ello se convierte en mística?"¹⁸

En el origen del discurso místico se encuentra la palabra que Dios dirige al hombre. La fe en esta palabra es el fundamento de la experiencia mística cristiana. La unión mística está condicionada por este acto de fe concebido como una adhesión personal al amor trascendente y a la enseñanza doctrinal de la Iglesia. La fe a la cual se refiere Bergson no es más que aspecto estático de una realidad viviente y dinámica. Al separar la fe en la revelación de la experiencia del místico, Bergson traiciona la experiencia mística cristiana tal como ella existe de hecho: "Cuando adhiere a la revelación, el místico no se limita a aceptar fórmulas. Entra por la fe en un misterio de amor porque pertenece a la naturaleza misma del amor el no poder ser 'pensado' más que por un acto de la fe"¹⁹.

Los medios de conocimiento que posee el hombre son impotentes para alcanzar el conocimiento de un objeto trascendente, o sea, que en el origen del discurso místico se encuentra siempre la palabra de Dios como inspiradora de la experiencia del místico. La naturaleza de Dios sólo puede ser objeto de fe: "Intuición suprema de la naturaleza incomprensible de Dios, ella sólo lo aprehende en su ser mismo: aquel que no puede ser aprehendido. ¿No sabe muy ciertamente quien ama que no conocerá jamás el alfa y el omega del amor?"²⁰.

¹⁸ Op. cit., p. 170.

¹⁹ Op. cit., p. 174.

²⁰ Op. cit., p. 172.

Mientras Bergson considera que el místico recibe una revelación personal que nace con una coincidencia intuitiva con el principio de la vida, el místico sostiene por el contrario que hay que sospechar de todo elemento de revelación personal y apoyarse sólo sobre la revelación histórica.

Por otra parte, si bien Bergson otorga un valor menor a todo el sistema doctrinario, considerándolo un mero residuo conceptual en el que cristaliza la experiencia mística, Cariou considera que hay una contradicción en afirmar que una doctrina nace de una experiencia y rehusarse luego a examinar el contenido y la influencia de la doctrina bajo el pretexto de que la filosofía sólo debe retener la experiencia. La doctrina representa para el místico el depósito vivo y actual de la palabra de Dios, y en consecuencia, el fundamento mismo del misticismo.

La fe es condición *sine qua non* de la experiencia mística, entendiéndose por fe la ausencia de experiencia tanto sensible como intelectual. Es renunciando a toda experiencia como encontramos lo divino como gratitud de amor y perfección de ser: "Sólo se podría conocer a Dios (¿devenir Dios? ¿hacerlo existir?) por un amor que es El Suyo. Allí está la razón profunda que lleva al místico a definir el conocimiento de Dios por la negativa, y a considerar el deseo de experimentar como el gran obstáculo para toda unión de amor"²¹.

La mística a la que se refiere Bergson no coincide, pues, con la del cristianismo. Bergson adopta un punto de vista que no le devuelve la experiencia concreta sino tal experiencia leída a través del discurso de su propia concepción metafísica.

Conclusión

La experiencia religiosa a la que se refiere Bergson sólo puede ser captada en su integridad si se intenta comprenderla desde una perspectiva interior al sistema. Esto significa que toda crítica externa, como la de Rideau, carece de validez pues emite juicios de valor que imposibilitan un acercamiento efectivo al bergsonismo. De todas maneras, la posición de Rideau es clara. Hay un límite infranqueable entre el bergsonismo y el cristianismo dado por el hecho de que el bergsonismo es un mero sistema filosófico mientras que el dogma católico es una verdad última absoluta e indiscutible.

Pero si bien por un lado la crítica externa de Rideau parte de las diferencias para subrayar las coincidencias, por otro lado Cariou hace una lectura del hecho místico cristiano desde una perspectiva interior al sistema bergsoniano para señalar luego su parcialidad en la interpretación de tal experiencia. Según Cariou, Bergson desconoce un elemento básico de la experiencia mística cristiana: la fe en la Revelación. El Bergsonismo se refiere pues a un misticismo biocósmico

²¹ Op. cit., p. 187.

que no coincide con el del cristianismo y al asimilar ambos misticismos traiciona el punto de partida inicial de su mismo sistema: la fidelidad a la experiencia.

Esta interpretación suscita una reflexión. En el momento de máxima intensificación de la intuición, o sea, de mayor concentración del espíritu se da la coincidencia con la fuente última de la duración. El místico es embargado por la emoción creadora, fundamento último del devenir, emoción que el místico llama amor. Ese momento de máxima tensión y de mayor pasividad receptiva del espíritu coincide plenamente con la experiencia del éxtasis místico tal como se desprende de las narraciones del misticismo cristiano. Hay pues una fidelidad total a la esencia más pura de este misticismo.

Por otro lado, Cariou no concibe que la experiencia mística cristiana pueda darse sin el elemento de la fe. Es cierto que Bergson descarta toda adhesión rígida a un dogma establecido y sostiene que es necesario que los místicos se separen de tal adhesión. Sin embargo, Bergson nunca niega la pertenencia del místico a una determinada tradición sino que solamente afirma la necesidad de que en su itinerario el místico se libere de todos los elementos externos. La experiencia del místico no se da en un vacío religioso. Además, su actitud de receptividad, su creencia en el sentido oculto de la realidad, la confianza de su corazón y la búsqueda de unión con un absoluto que mantiene contra todos los obstáculos, coincide básicamente con lo que el cristianismo llama fe.

Para Bergson el hecho místico cristiano representa la experiencia mística más completa y el Cristo de los Evangelios el místico perfecto pues da a la realidad última el nombre que corona toda su metafísica de la creatividad. Cristo es el paradigma del místico ya que en él se produce la manifestación plena de Dios.

Es bien sabido por qué no se produjo la conversión al catolicismo en los últimos años de su vida; pero aparte esta circunstancia que pertenece al plano de la anécdota personal, si se relee atentamente la descripción del misticismo cristiano que hace Bergson encontramos que en tal descripción el filósofo respetó cabalmente la comunión del hombre con lo sagrado tal como se da en la experiencia mística del cristianismo.

EDICION FILOSOFICA ENTRE LA ARQUEOLOGIA Y LA RECONSTRUCCION

El Archivo Hegel y la edición crítica de sus obras

por H. Ch. LUCAS (Bochum, Alemania Occ.) *

1) Historia y tareas generales del Archivo Hegel

El estado insatisfactorio que presentaba la edición de Hegel, pese a los diversos y en parte meritorios proyectos de edición de sus obras completas, motivó a la Deutsche Forschungsgemeinschaft, en el año 1957, a encargar la realización de una edición histórico-crítica de las obras del filósofo. Como sede para esta tarea se organizó en Bonn el Archivo Hegel con los medios proporcionados por la Arbeitsgemeinschaft des Landes Nordrhein-Westfalen. En 1963 se logra la definitiva consolidación jurídica e institucional del Archivo Hegel, cuando la institución se incorpora, como organismo autónomo, al Departamento de Filosofía, Pedagogía y Psicología de la Ruhr-Universität Bochum.

Las *Gesammelte Werke* (Obras Completas) son editadas desde 1974 bajo el patrocinio de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaft. La edición es dirigida por una comisión especial de la Academia, pero cada volumen tiene sus editores responsables, los cuales forman parte normalmente del equipo científico que trabaja en el Archivo Hegel en la preparación de la edición. La incorporación del Archivo a la Ruhr-Universität Bochum, permite a los editores actuar al mismo tiempo en la docencia universitaria.

El Archivo Hegel se preocupa también por reunir todo el material de base para la edición. Es decir, ha coleccionado las ediciones originales de las obras publicadas por el mismo Hegel y ha reunido reproducciones fotográficas de los manuscritos del filósofo, así como también los apuntes manuscritos de sus lecciones que hasta ahora conocemos, tomados por sus alumnos. El nombre Archivo Hegel puede dar lugar, sin embargo, a equívocos, porque los manuscritos originales que posee constituyen sólo una modesta parte de su existencia. Nuestra institución tiene, en su mayor parte, fotografías de los originales que se encuentran en Berlín, Havard, etc. No obstante, el Archivo tiene, por cierto, como una de sus tareas, la búsqueda de los dispersos manuscritos del filósofo y de los apuntes de sus lecciones.

* Por la colaboración en la redacción del texto español, agradezco la ayuda del amigo Jaime Melendez-Vergara. La revisión de la traducción ha sido realizada por Julio De Zan.