

IL CRISTO DI BERGSON E LA QUESTIONE DEL MISTICISMO

1. Qualche tratto generale della filosofia bergsoniana, per orientarsi

Occorre rievocare qualche elemento essenziale del pensiero bergsoniano, che il lettore può conoscere in maniera non sufficientemente chiara e approfondita.

Premetterei la seguente considerazione: anche quando discute di religione, Henri Bergson è, costitutivamente, un filosofo, e ogni questione dipende, nelle sue pagine, dalle altre articolazioni del suo pensiero che, pur esposto spesso con taglio monografico, rivela, a uno sguardo più profondo, una compattezza, un coerente disegno che sembra possedere qualche tratto di sistematicità.

Certo, la parola “sistematicità” può trarre in inganno, nel senso che il termine, per quel che riguarda Bergson, evoca la compatibilità fra le varie opere, e non le ambiziose architetture dei filosofi d'impostazione razionalista...

Ciò che voglio intendere è che l'approfondimento della dimensione religiosa non spinge Bergson a un “passaggio ad altro genere”, rimanendo sempre la sua riflessione *sul terreno della filosofia*¹.

Questa fedeltà alla propria, specifica vocazione è un dono per il lettore più esigente e, insieme, un problema per il cercatore inquieto di una fede, sulle tracce d'indicazioni che riguardino il concretissimo dell'esistenza, nel tentativo di superare la cesura, che inevitabilmente pare delinarsi, con l'esperienza religiosa nella sua determinatezza, che pur Bergson, con ogni sforzo, cerca di afferrare.

Si è parlato, legittimamente, dello “*choc Bergson*”, e lungo lo svolgimento di quattro opere fondamentali- *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1888), *Matière et Mémoire* (1896), *L'Évolution créatrice* (1907), *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)- tale *choc* si rende palese a uno studio approfondito. Basterebbe rammentare la rivalutazione, davvero straordinaria, del valore delle *emozioni*, nel teatro della mente umana e, con particolare incisività, in riferimento al tema dell'*azione*.

Eugenio Garin, fra gli altri, ha criticato, con giusta veemenza, la tesi, cara a Julien Benda, che riduce la valorizzazione bergsoniana delle emozioni a un “patetismo” privo di una rilevante carica teoretica².

Il lettore più avvertito può cogliere, al contrario, l'importante aggancio con la metafisica classica, in particolare con la filosofia di Plotino, commentata nelle ammirevoli lezioni universitarie di Bergson, attorno al 1897-1898. Dall'approfondito confronto con la filosofia plotiniana, scaturisce e prende forma una visione inedita del reale capace, secondo la densa espressione del poeta Charles Péguy, di “districare l'uomo, per intraprendere nuovi itinerari di ricerca”.

Di Gesù Cristo, Bergson tratta sobriamente, nel penultimo capitolo del suo ultimo libro (*Les deux sources*), eppure questi pochi cenni manifestano una notevole originalità interpretativa, e rivelano un nesso profondo con tutto quanto Bergson ha scritto attorno alla religione; il valore intrinseco di queste pagine, mi sembra, è dato dal fatto che, con forza, si riverberano a loro volta sull'intera opera precedente del pensatore francese, chiarendone meglio alcuni “nodi” fondamentali³.

¹ AA.VV., *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur “Les deux sources de la morale et de la religion”*, sous la direction de G. Waterlot, PUF, Paris 2008, pp. 1-42; cfr. Xavier Tilliette, *La cristologia da “catecumeno” di Bergson e “la filosofia del Cristo” di Blondel*, in Silvano Zucal (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. Il Novecento*, II, S. Paolo, Cinisello B. 202, pp. 31-55.

² Eugenio Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1996; Julien Benda, *Il tradimento dei chierici* (1927), Einaudi, Torino 2012, pp. 140-141 e *passim*.

³ Henri Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* (1961), tr. it. di S. Marzorati, IPL, Milano 1967, pp. 159-189.

In breve, quella bergsoniana si presenta come una filosofia della natura, ma non di stampo materialista, una filosofia elaborata sul cardine della temporalità, nella direzione di oltrepassare il positivismo, ma proseguendolo, andando sulle sue tracce e mantenendone, infine, alcuni risultati fondamentali. Così le esperienze della religione o sono “fatti”, “fenomeni” spirituali, di evidenza incontestabile per il ricercatore, o non sono degni affatto di considerazione.

Attraverso gli studi di matematica, ai quali Bergson pareva particolarmente predisposto, di biologia e di psicologia, il pensatore francese viene costruendo una specie di “filosofia positiva”, protesa a cogliere il fenomeno, ma *tutto il fenomeno*, nella sua ampiezza e profondità, secondo le linee di una sorta di fenomenologia integrale, con ambizioni “metafisiche”, nel senso di cogliere il “profondo” dell’esperienza umana e di esprimerlo in maniera conveniente (l’aspirazione a tracciare i contorni di una “nouvelle métaphysique” è ben chiarita in una lettera all’amico d’Italia Giovanni Papini, datata il 4 ottobre 1903).

Ho accennato all’autentico cardine costituito, per la filosofia bergsoniana, dalla *temporalità*; ma devo subito aggiungere che la temporalità è concepita come intreccio complesso fra tempo “quantitativo” e “qualitativo”, fra tempo “esterno” e “interno”. Occorre, prima di tutto, aprirsi all’idea di “durata”: le prime opere di Bergson procedono dalla scoperta dell’io all’approfondimento dell’evoluzione cosmica, intesa come discontinua. Un’evoluzione cosmica con ampi margini di contingenza, secondo la lezione di Émile Boutroux.

L’idea originale, l’idea pensata fino in fondo da Bergson, *originale* perché *originaria*, è quella della “durata”, intesa come compresenza fluida di svariati piani di temporalità.

Entro la “durata”, si muove un uomo concepito, soprattutto, nella sua dimensione “fabbrile”: *homo faber*, che impegna tutte le sue forze per mettersi al sicuro rispetto alla precarietà del mondo, costretto dunque, ogni giorno, a *lavorare* alla realtà circostante, risanandola e consolidandola.

Lungo il filo dell’evoluzione, si snoda, inoltre, la ricerca bergsoniana del “superuomo”, rappresentato con accenti assai differenti da quelli di Nietzsche.

Il superuomo di Bergson affiora dal cammino ascendente che compie l’umanità, trascinata in alto da un movimento di anabasi che si condensa in forti domande, in questioni che riguardano il potenziamento dell’umanità stessa. L’esperienza religiosa sembra una delle possibili risposte a questa umanità in cammino, e in via di innalzamento.

Ciò non significa che Bergson cada in un banale ottimismo, anche se è vero, mi sembra, che sottovaluti la gravità delle scelleratezze e crudeltà che punteggiano la storia umana: come osservava Simone Weil, sembra mancare a Bergson il senso del tragico, e concordo con lei su questo punto, anche se l’assieme delle sue critiche mi pare troppo severo, facendo dubitare che la sua comprensione sia scesa, veramente, in profondità⁴.

Anche l’esperienza mistica, considerata al culmine dell’innalzamento umano, non procede, nel filosofo francese, verso un vitalismo pressappochista, come potrebbero far intendere certe inflessioni del linguaggio; il linguaggio allude all’ “energia”, ma si tratta di un’ “energia spirituale”, dove l’aggettivo è più importante del sostantivo, e dove si vuol indicare, nell’esperienza mistica, il conseguimento di una “pienezza d’amore”.

Henri Gouhier, per caratterizzare la filosofia bergsoniana, usa l’espressione: “una metafisica abitata”; con tale espressione, evoca non solo la densità di presenze ed esperienze, ma anche la ricchezza di spessore personale, tipica del pensiero del filosofo francese. In più, sottolinea l’insorgere, pagina dopo pagina, di “fenomeni nuovi”, non presupposti a priori, ma emergenti dallo stesso svolgersi dell’esperienza⁵.

Memore del singolare pragmatismo di William James, l’universo bergsoniano si manifesta come pluralistico e si squaderna, nel mondo, una ricca varietà di esperienze religiose. Di fronte a tali esperienze, non si tratta di “dimostrare”, secondo gli itinerari tradizionali caratterizzati, ad

⁴ Simone Weil, *La prima radice* (1943), Edizioni di Comunità, Milano 1973, pp. 214-215.

⁵ Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* cit., p. 161.

esempio, come le celebri “cinque vie” per giungere a Dio; Dio, se c’è, è “presenza”, mostrarsi alla coscienza, che lo coglierebbe mediante un processo intuitivo.

Dio dunque si *mostra*, non si *dimostra*; la rottura è compiuta, e la linea riflessiva della filosofia francese, da Bergson a Marcel, procede con sicurezza a sottrarre l’Assoluto da ogni captazione e afferramento entro l’apparato categoriale umano.

Secondo Bergson, in particolare, la verità è che un’*esperienza* non può esser data ed espressa che in una *presenza*.

Sottolineo come le formule bergsoniane si mantengano, costantemente, prudenti: “Crediamo di constatare che la verità è là...”; non si tratta dunque di un’assoluta certezza, e neppure di una fede, anche della fede del “catecumeno”, che Tilliette sembra attribuirgli. Bergson non dice: “siamo sicuri”, e neppure: “crediamo”, ma, in una specie di gioco probabilistico, che garantisce alla fine una qualche certezza solo sul piano etico, inserisce il *medium* necessario della constatazione, una specie di evidenza momentanea, affiorante dall’esperienza.

Procedendo ad adattare, via via, il suo metodo, Bergson dilata la portata dell’intuizione, da prima applicata ai fenomeni naturali, estesa poi ai fenomeni religiosi.

Ci troviamo di fronte a un’inedita articolazione, quella della *intuizione mistica*.

Per comprendere l’intuizione mistica, occorre capire Bergson, nella sua decisa presa di posizione antiutilitaristica, che lo conduce a purificare lo sguardo da ogni incrostazione troppo immediatamente funzionale; si tratta di: “Vedere per vedere, e non vedere per agire”.

Questa presa di posizione ricorda Husserl, e le origini della fenomenologia; quella di Bergson, tuttavia, è una fenomenologia senza epoché, genialmente inventiva, ma priva di un metodo rigoroso, guidata e come anticipata dalla forza dell’intuizione, un’intuizione che sembra mimare i movimenti stessi della realtà, come si facesse *statu nascenti*⁶.

Allora, bruciando le tappe, già ne *L’Évolution créatrice*, Bergson tratteggia il volto nuovo di un Assoluto più vicino a noi di quanto crediamo e riassorbibile, in una qualche misura, in noi⁷.

L’Assoluto concepito come centro della Sorgente, Dio, il Creatore, “Colui che ha fatto il mondo”, secondo il dettato delle tradizioni religiose e le intuizioni di grandi pensatori.

Conforme allo svolgimento del suo pensiero, Bergson era condotto a valorizzare due passi della Scrittura: “In Lui noi viviamo, ci muoviamo ed esistiamo”⁸; e: “Il Regno di Dio è già in mezzo a voi”⁹.

2. Ancora sull’intuizione mistica

L’intuizione mistica si presenta, nell’interpretazione bergsoniana, come un’intuizione supremamente dilatata, tale da segnare, per certi versi, una *rottura* con l’intuizione naturale (nella prospettiva dell’evoluzione creatrice, non si dà solo continuità, bensì anche un’altrettanto decisiva discontinuità).

In breve, non ci sono ricette, per Bergson, su *come* intuire Dio, e così non c’è, e non è nemmeno pensabile, una vera e propria scuola di mistica.

⁶ Pur senza nominare Bergson, a lui forse sono diretti alcuni rilievi critici contenuti in Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), tr. it. C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 71-106.

⁷ Sono tre le citazioni chiave: “Noi siamo, circoliamo, viviamo nell’Assoluto”: Henri Bergson, *L’Evoluzione creatrice*, R. Cortina, Milano 2002, p. 165 (*Oeuvres*, Textes annotés par A. Robinet, PUF, Paris 2001, p. 664); “Dio non ha niente di compiuto, è vita incessante, azione, libertà”: Bergson, *L’Evoluzione creatrice* cit., p. 204 (*Oeuvres* cit., p. 706); “L’Assoluto si rivela vicinissimo a noi e, in certa misura, in noi. Esso vive con noi. E, come noi, ma per certi aspetti infinitamente più concentrato e raccolto su di sé, dura”: Bergson, *L’Evoluzione creatrice* cit., p. 244 (*Oeuvres* cit., p. 747).

⁸ *Atti* 17, 28. Gli esegeti, circa questo passo, hanno trovato analogie con il poeta cosmico Arato di Soli, non a caso aderente alla prima filosofia stoica, che Bergson ammirava. Non mancano altre analogie, in particolare col poeta Epimenide e con formulazioni coeve di Seneca.

⁹ *Lc* 17, 21.

L'esperienza mistica si può apprendere, da parte di ogni uomo, non sui trattati, che possono ridursi a balbettii: essi tracciano solo mappe, ma non possono sostituire il rischio e l'avventura del viaggio...

Non si conosce che personalmente, e forse Bergson fa intendere al lettore il suo stesso limite: egli non conosce personalmente le esperienze il cui movimento tenta, dall'esterno, di descrivere, ma su questo punto dovremmo pronunciarci cautamente, aggiungendo un bel "forse": forse Bergson non conosceva *personalmente* quanto tentava di descrivere, ma certamente aspirava di approfondire le tematiche connesse all'esperienza mistica, guidato da un impulso verso l'amore che lo orientava, come l'ago di una bussola.

C'è una connaturalità del comprendere che non coincide con la piena immersione in un'esperienza.

Il filosofo, secondo la temperie bergsoniana, non si limita a parlare di Dio, girandovi intorno come la farfalla attratta da una sorgente di luce; il filosofo convoca, consulta e interroga i testimoni di Dio, elaborando le lacunose e ambivalenti parole dei mistici, i genuini "esperti", secondo Bergson, della dimensione divina; e tale interrogazione non può che configurarsi criticamente, come accade nella corrispondente riflessione di Maurice Blondel, riflessione parallela rispetto a quella di Bergson, ma in parte non coincidente e, in alcuni punti, divergente, almeno dal punto di vista metodologico¹⁰.

Nella sua fase di seguace di H. Spencer, Bergson aveva ammirato la rigorosa lezione di H. Taine, autentico maestro del positivismo; ma ora si trovava di fronte il compito di procedere oltre l'interpretazione riduttiva che Taine aveva avanzato circa l'esperienza mistica, quando aveva sintetizzato con qualche brutalità: "Plotino pretendeva di aver visto Dio quattro volte, altrettanto dicono le donne isteriche di Salpêtrière: povero Dio e povere donne"¹¹.

Non si deve pensare che Bergson ignori la letteratura critica circa il fenomeno mistico, assai fitta, per la verità, ai suoi tempi; mostra di conoscere, fra gli altri, gli scritti di H. Delacroix, P. Janet, J. Baruzzi, E. Underhill; in parte consente con questi autori, in parte dissente dalla loro impostazione, soprattutto dove le annotazioni di codesti interpreti coincidono con il "riduzionismo" eccessivamente schematico tipico degli studiosi d'orientamento positivista.

Beninteso, la contemplazione mistica non uccide l'azione; e c'è di più: mentre per l'interpretazione dei pensatori d'ispirazione metafisica, e tomista in particolare, è la contemplazione che si colloca alle sorgenti dell'azione (si rammenti la formula di Maritain, antico discepolo di Bergson: "La contemplazione sovrabbonda in azione"), per Bergson, da un punto di vista evolutivo, in principio sta l'azione, essendo la dimensione fabbrile costitutiva dell'uomo, con la ricerca poi di una dimensione contemplativa che possa approfondire e affinare la propensione dell'uomo per l'azione.

La compresenza di due diversi livelli, assiduamente alla ricerca di una finale convergenza, sembra caratteristica della prospettiva bergsoniana; così la morale chiusa e la religione statica s'originano dalla pressione sociale, mentre la morale aperta e la religione dinamica sono frutto, costantemente, dell'ispirazione e dei percorsi successivi di riflessione. In breve, la morale aperta è quella che ispira, nella sua autenticità, le azioni di correlazione empatica tra gli uomini, che non ricercano né il merito, né la lode, compiute quando nessun occhio umano vede, e nessun orecchio ascolta (gli uomini vorrebbero l'anello di Gigie, per fare il male, o quel che l'egoismo, comunque, loro detta, senz'essere visti).

3. Una metafisica abitata

¹⁰Blondel così sintetizza la posizione bergsoniana, lasciando intravedere un certo spirito critico: "Bergson era ben deciso a lasciare che la testimonianza dei mistici, per quanto ingombrante o scombinata, prendesse in lui tutte le sue dimensioni. Bisognava credere ai mistici su Dio come ai fisici sulla materia: gli uni e gli altri sono competenti, sanno di che cosa parlano", in Maurice Blondel, *Che cos'è la mistica?* (1925), a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2011, p. 24.

¹¹Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* cit., p. 166.

Les deux sources disegnano, secondo Gouhier, una “metafisica abitata”, affollata di tante riflessioni, del richiamo a svariate esperienze, con l’apporto di significative figure teoretiche.

Vi transitano, lasciando traccia del loro contributo, neoplatonici, saggi buddhisti, profeti ebrei, mistici cristiani; ciascuno d’essi racconta la sua esperienza, che non viene mantenuta, tuttavia, allo stato grezzo, ma decifrata, purificata e riespressa da un filosofo che si fa ermeneuta, pur non presentandosi la sua ermeneutica come rigida e dominata da categorie troppo incumbenti, e tantomeno da schemi presupposti¹².

Come ausiliaria potente della filosofia, Bergson adotta la psicologia, ma è una certa psicologia, di ampio orizzonte, e capace, o perlomeno così riteneva Bergson, di descrivere e valorizzare adeguatamente l’originalità dell’esperienza mistica¹³.

Giova ribadire come, contro gli abusi “riduzionisti” dello scientismo, caratteristico di tanta parte del positivismo, Bergson ricordi, continuamente, i limiti della scienza, che ne costituiscono anche la forza; il fatto spirituale sembra, comunque, là, oltre, dotato di una incontestabilità, in qualche modo, innegabile.

Descriverlo, illustrarlo, apprezzarlo anche, senza porsi una folla di questioni metafisiche: questo l’intento del filosofo francese. Chi conosce la fenomenologia del “tempo vissuto” di E. Minkowski e certe fini analisi di L. Binswanger acquista agevolmente familiarità con la fenomenologia dell’esperienza mistica tracciata da Bergson: con la differenza che Minkowski e Binswanger si muovono tra le figure della psicopatologia, e Bergson sul terreno dell’esperienza mistica, conscio comunque, in ogni momento, del rischio di prendere un fenomeno per l’altro.

Nell’esperienza mistica, sembra di muoverci in un’atmosfera diversa, nella quale lo *slancio vitale* si è come affinato, tramutandosi in pura *energia spirituale*.

Marie Cariou, in una sua opera importante, ha chiarito anche l’incompiutezza dell’interpretazione bergsoniana: ad esempio, rispetto alla ricostruzione che il pensatore francese tenta di San Giovanni della Croce, pure apprezzato e conosciuto profondamente, manca uno degli abissi tipici del mistico spagnolo, manca l’abisso del peccato, con la sua consapevolezza e profonda contrizione¹⁴.

Se rappresenta un merito aver ridimensionato l’immagine di un San Giovanni della Croce dilaniato dai tormenti, l’antitetica interpretazione bergsoniana sembra mancare dell’altra polarità, quella della consapevolezza del male, sia pur conclusivamente debellato e superato.

Mi sembra che proprio un certo misconoscimento del male, cosmico e interumano, manifesti una difficoltà costitutiva dell’impianto teoretico bergsoniano, mettendo allo scoperto, in particolare, un dualismo, a volte ben occultato dallo slancio di convergenza in direzione del monismo; non si tratta di un dualismo di tipo manicheo, ma di differenti livelli, avverte il filosofo; rimane che l’assieme di due modalità etiche più le due modalità religiose non danno il risultato, pacificato e sereno, di quattro dimensioni caratteristiche dell’umano...

Paradossalmente, più si sforza di superare le dualità da cui parte, e in cui sovente s’impiglia, più Bergson trova difficoltà a ricucire l’unità dell’esperienza, almeno in modo persuasivo.

Ai suoi obiettori, tuttavia, Bergson faceva notare il grande moto di *convergenza*, caratteristico dell’evoluzione umana, quel moto che tanto stupiva e intrigava un suo grande ammiratore, P. Teilhard de Chardin. In definitiva, uno solo è l’amore che spinge l’umanità in cammino, e uno solo l’amore che avvicina le varie parti dell’umanità, orientandole a un incontro universale: un uomo creatore per eccellenza, capace d’intensificare la creatività di altri uomini, soprattutto attraverso l’esempio, e facendo di se stesso un esemplare vivente¹⁵.

¹² Renato Barilli, *Bergson. Il filosofo del software*, R. Cortina, Milano 2005; Rocco Ronchi, *Bergson filosofo dell’interpretazione*, Marietti, Genova 1990.

¹³ Henri Bergson, *Leçons de psychologie et de métaphysique* (1887-1888), PUF, Paris 1990.

¹⁴ M. CARIOU, *Bergson et le fait mystique*, Aubier Montaigne, Paris 1976, pp. 86-104.

¹⁵ Jean Guittou, *Tre saggi: Il problema di Gesù Cristo. Ateismo ed ecumenismo. Bergson e Teilhard de Chardin*, Morcelliana, Brescia 1966.

Sul piano dell'esperienza religiosa, c'è da ribadire come il misticismo "totale", davvero completo, sbocchi, per Bergson, nell'azione, nell'espansione dell'amore creativo; da ciò una certa minimizzazione dell'aspetto finalistico e dell'armatura dottrinale prediletta dalle Chiese cristiane, e da quella cattolica in particolare, che non a caso ha assunto, a lungo, come teologia e filosofia caratteristiche il pensiero di Tommaso d'Aquino.

Si consideri un nuovo paradosso: Bergson si sentiva attratto dal cattolicesimo, e in ciò lo incoraggiava la cerchia di pensatori a lui vicini, come Chevalier, Guitton e Sertillanges, ma in realtà procedeva in una direzione compatibile solo con qualche forma di teologia liberale di stampo protestantico, come affermato dai suoi più recenti studiosi, e come sembra plausibile anche a me.

La stessa distinzione tra forma e contenuto: esperienza mistica come forma, il cristianesimo come contenuto, distinzione azzardata, di tanto in tanto, dallo stesso Bergson, non pare del tutto persuasiva, e i suoi critici, come l'acuto Padre M. Penido, gli facevano presente che ogni contenuto può evaporare, o venir sostituito agevolmente. E del resto lo stesso pensatore francese non si mostrava particolarmente sicuro, sul terreno di certe distinzioni che a lui parevano troppo "scolastiche".

In conclusione, una filosofia abitata e affollata da varie figure: il misticismo plotiniano, piuttosto fievole, per Bergson, sul terreno dell'azione; il profetismo ebraico, ammirato nella figura di Isaia da Bergson come da Jaspers, ma giudicato tuttavia debole sul piano della contemplazione; e infine la mistica indù, concepita come prospettiva di allontanamento e fuga dal mondo.

In breve, l'esperienza mistica è, per Bergson, un'esperienza emancipativa, nella quale e per la quale l'uomo spezza le catene che lo avvincano, si raccoglie, e si protende oltre se stesso, raggiungendo, proprio in tale dimenticanza di sé, la sua dimensione più autentica e profonda, intensificando quell'espansione che sembra potenziarlo in maniera indefinita.

4. In poche pagine avviene l'incontro fra il Cristo e la filosofia bergsoniana

In estrema sintesi, il compito che il mistico avverte, dentro di sé, è quello d'intensificatore della fede religiosa, e per realizzare tale compito sceglie, secondo Bergson, la via più breve e agevole: la "rivoluzione" interiore ed esteriore che produce ha l'esito, più o meno previsto, di trasformare radicalmente l'umanità, ma il timido e oscuro inizio coincide con l'offerta di un *esempio* spirituale incarnato. Secondo il dettato forte del filosofo francese, in tal modo sembra potersi attuare, alla fine, ciò che teoricamente, fin dall'inizio, deve esistere, cioè un'*umanità divina*.

Bisogna qui tener conto di un altro aspetto, giocato su di un modo particolare di concepire la *memoria*, una memoria non da subire ma da coltivare, una memoria infine non solo associativa e meccanica, ma altresì profonda e organica.

Qui la differenza con tanta letteratura, e anche filosofia, si fa evidente; si ripete spesso che i ricordi inchiodano, che possono perfino uccidere, e tuttavia Bergson contrappone un'elaborazione della memoria che procede in un senso alternativo: una memoria consapevole, guidata da scelte etiche capaci di rigenerare re- inaugurando una nuova storia, sia personale, sia collettiva¹⁶.

L'implicazione, sottolineata spesso da Bergson, fra misticismo e cristianesimo, pone il problema, ineludibile, dell'*inizio*, della fonte da cui il cristianesimo stesso scaturisce.

¹⁶ Fra le molte testimonianze poetico-letterarie, sceglierei soltanto una conclusione famosa: "Così continuiamo a remare, barche contro corrente, risospinti senza posa nel passato": in Francis Scott Fitzgerald, *Il grande Gatsby* (1925), tr. it. F. Pivano, A. Mondadori, Milano 2011, p. 182. Il carattere unilaterale, confuso e arbitrario della memoria, a cui sarebbe da preferire l'oblio, è illustrato nello stimolante volume di Alessandro Piperno, *Contro la memoria*, Fandango Libri, Roma 2012, pp. 11-80. Come Bergson, e con più radicalità, sostiene la natura attiva della memoria Avishai Margalit, *Etica della memoria*, il Mulino, Bologna 2006.

“Effettivamente, all’origine del cristianesimo c’è Cristo”¹⁷.

E tuttavia, subito dopo, una brusca deviazione: se gli interpreti si affaticavano oltremodo per chiarire la storicità di Cristo, e le precise radici culturali da cui era nato il suo messaggio, Bergson tronca così, dall’inizio, ogni discussione: “Dal nostro punto di vista, per cui appare la divinità di tutti gli uomini, importa poco che Cristo sia o non sia detto un uomo. Non importa nemmeno che sia chiamato Cristo. Coloro che sono giunti fino a negare l’esistenza di Gesù, non potranno impedire al Discorso della Montagna di figurare nel Vangelo sotto altre parole divine. All’autore si potrà dare il nome che si vorrà, ma non si potrà fare in modo che non vi sia stato un autore”¹⁸.

Più innanzi, Bergson avverte: “Non dobbiamo porci problemi simili”, formulando quasi un divieto, convinto dell’inutilità di tante controversie, che hanno punteggiato secoli di storia, dividendo seguaci e detrattori, fautori e contestatori (per fare un solo esempio l’apologista pagano Celso, che utilizzava fonti critiche di provenienza ebraica pur disprezzando l’ebraismo, da un lato; e dal lato opposto Origene, che controbatteva punto per punto, fornendo di Cristo un’immagine elevata ed esaltante).

Certo, la posizione di Bergson, nella sua sconcertante radicalità, risultava piuttosto ostica ai lettori, che vi potevano fiutare un sorprendente relativismo; così i critici di parte cattolica potevano corroborare le proprie diffidenze verso il filosofo, ma anche i positivisti, alla scuola di E. Renan e della critica germanica, trovavano semplicistico un “taglio” così netto.

Se l’influenza di Bergson sul clima modernista c’è stata, procede certo in una direzione molto diversa rispetto all’influenza dello storicismo e di un critico, per fare un solo esempio, come Alfred Loisy; se molti interpreti sottolineavano una diversa figura storica rispetto a quella fissata dai quattro Vangeli canonici, Bergson tende a saltare completamente questi problemi, forse anche per onestà intellettuale, non trovandosi particolarmente a suo agio sul terreno della filologia e dell’archeologia.

Ho accennato già alla singolare sensibilità interpretativa, piena di sfumature, che costituisce il filosofo francese come un antesignano dell’ermeneutica contemporanea: ecco, il passo evocato sopra ne dà una dimostrazione lampante, sostituendo a una *persona* un *testo*, per quanto rispettato, ammirato e, direi, amato.

Dobbiamo ricordare che l’orizzonte generale è costituito dalla “lezione” dei grandi mistici, del misticismo “completo”, coincidente, sia pur problematicamente, con il cristianesimo: “Diciamo semplicemente che, se i grandi mistici sono quali noi li abbiamo descritti, essi sono gli imitatori e i continuatori originali, ma incompleti, di ciò che fu in modo completo il Cristo dei Vangeli”¹⁹.

Per la verità, sul rapporto fra il Cristo dei Vangeli e la tradizione dell’antico Israele le conoscenze di Bergson erano alquanto claudicanti: basti pensare che egli negava l’esistenza di un misticismo di stampo ebraico, proprio negli anni in cui G. Scholem e altri pubblicavano testi fondamentali sulla comprensione della mistica ebraica (che grande dramma, per tanti Ebrei assimilati, obliare le loro stesse radici, e non si pensi solo a Bergson, ma ancor più alla sua straordinaria “rivale” S. Weil, nella quale l’oblio diventa perfino, a tratti, contestazione delle proprie radici)²⁰.

Per Bergson, conta solo la linea del profetismo, la linea che corre fra il profeta Isaia e Cristo: “Cristo stesso può essere considerato come il continuatore dei profeti di Israele”. E tuttavia queste affermazioni non vanno lette, e magari negate, con troppa perentorietà, alla luce di conoscenze che Bergson non possedeva.

¹⁷ Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* cit., p. 203 (*Oeuvres* cit., p. 1178).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* cit., p. 204. (*Oeuvres* cit., p. 1179).

²⁰ Su questo delicato tema, cfr. *Bergson e il giudaismo*, in Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 323-358.

Va colta, invece, la preoccupazione di rilevare la continuità profonda fra ebraismo e cristianesimo: “Non c’è da dubitare che il cristianesimo sia stato una trasformazione profonda dell’ebraismo”; è lecito qui, secondo il mio giudizio, proporre anche una lettura “politica” di queste posizioni: Bergson uomo pubblico, acuto scrutatore dei tempi, percepiva l’avvicinarsi della persecuzione, e conosceva la forza del pregiudizio, e la malignità dell’antigiudaismo di matrice cristiana.

Guardando dall’alto, coglieva quanto univa le due tradizioni religiose, piuttosto che soffermarsi su ciò che le divideva. In breve, una scelta strategica, che del resto rispecchiava le sue convinzioni e il suo lavoro interpretativo, una scelta, in senso lato, umanistica, legata alla preoccupazione fondamentale riguardante *il passaggio da una dimensione puramente nazionale ad una universale*.

Il cristianesimo si collocherebbe quindi in uno snodo cruciale, esplicitando gli orientamenti universalisti già presenti nella tradizione dell’antico Israele, in un’ottica centrata sulla *carità*, una carità che non sminuirebbe la *giustizia*, incorporandone, invece, le esigenze.

Se “Deus caritas est”, tale Divinità, quasi dimentica della sua potenza, può amare e abbracciare l’intera umanità, e proprio tale immensità d’amore fonda, così pare a Bergson, l’amore reciproco che, spontaneamente, gli uomini si portano a vicenda.

Successivamente, vengono le esitazioni: i profeti ebraici, questi grandi battistrada, sono annoverabili fra i mistici dell’antichità? La *familiarità* dell’antico Israele con Dio era anche *intimità* con Lui?

In conclusione, Bergson avverte il pericolo di un eccessivo distinguere e gerarchizzare: “Tuttavia, nessuna corrente di pensiero o di sentimento ha contribuito quanto il profetismo ebraico a suscitare il misticismo che chiamiamo completo, quello dei mistici cristiani”²¹.

La spiegazione risulterebbe la seguente: se altre correnti hanno condotto a un misticismo contemplativo, esse sono tuttavia rimaste ferme alla contemplazione pura. “Per superare l’intervallo fra pensiero e azione ci voleva uno slancio che mancò. E troviamo questo slancio nei profeti biblici; essi ebbero la passione della giustizia, la reclamarono in nome del Dio d’Israele; e il cristianesimo, che continuò l’ebraismo, dovette in gran parte ai profeti ebrei il merito di avere un misticismo attivo, capace di camminare alla conquista del mondo”.

Tutte queste considerazioni non soddisfacevano molto i suoi interlocutori cristiani; uno tra i più acuti, A. Valensin, lo incalza, a partire da questa confidenza del filosofo: “Più leggo il Vangelo e più mi convinco che il Cristo è più che un uomo”. Il Padre Valensin gli domanda: “Voi lo credete dunque Dio?” E Bergson, scrupoloso come sempre, ma anche con una sfumatura d’ambiguità, risponde: “Ma non oserei sottoscrivere tali distinzioni teologiche”²².

In una parola, Bergson rammentava dei precisi confini, e non pensava, rimanendo sul terreno della filosofia, di poter operare quello che a lui sembrava un vero e proprio salto; e si teneva ben abbarbicato, soprattutto, al quarto Vangelo, quello di Giovanni, in cui giudicava compendiata la sua stessa posizione circa il primato dell’amore.

Come notava Gilson, Bergson, nemico delle regole e delle chiusure, la cui funzione peraltro comprendeva benissimo, era inclinato a scegliere, nell’ambito cristiano, quel testo che sembrava oltrepassare, nella maniera più decisa, ogni universo di regole e di precetti, nella prospettiva della religione dinamica e del fenomeno mistico²³.

5. Ancora su Cristo e il cristianesimo nella prospettiva bergsoniana

Il fenomeno mistico, secondo Bergson, non sembra aver bisogno, essenzialmente, della Grazia, proprio perché difetta di un riferimento decisivo al peccato, che par dividere gli uomini fra uomini *di* Dio, e uomini *contro* Dio.

²¹ Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* cit., p. 205 (*Oeuvres* cit., p. 1180).

²² Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, Paris 1959, p. 230.

²³ Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*, A. Fayard, Paris 1960, capp. VI, VII, VIII.

Non sfugga un'importante contraddizione; da un lato Bergson delinea l'ipotesi di un amore tanto grande da condurre l'umanità fino alle soglie della divinizzazione, quella divinizzazione che sarebbe stata connaturale all'umanità, se avesse potuto avvalersi pienamente dell'aiuto dell'uomo stesso. Dall'altro lato, leggiamo circa i mistici cristiani la seguente affermazione: "Lo slancio d'amore che li portava ad elevare l'umanità sino a Dio e a perfezionare la creazione divina non poteva compiersi, ai loro occhi, se non con l'aiuto di Dio, del quale erano gli strumenti"²⁴.

Non si può chiarire meglio il problema costitutivo della singolare fenomenologia bergsoniana: le due affermazioni sembrano convivere, ma la prima manifesta, nella sua interezza e specificità, la posizione generale di Bergson, che ribadisce la tendenza dell'uomo ad autoinnalzarsi, mentre la seconda manifesta *il punto di vista dei mistici cristiani stessi*.

In sintesi, per la filosofia l'orizzonte generale si costruirebbe, essenzialmente, "con l'aiuto dell'uomo", mentre per i mistici cristiani l'orizzonte medesimo si sosterebbe "con l'aiuto di Dio": ecco due punti di vista che paiono divergere, e anche confliggere, che Bergson cerca di ricondurre, nelle sue pagine, ad unità, consapevole, però, che esiste un salto, in una certa maniera invalicabile.

Bergson era convinto che per scrivere le cose che veniva scrivendo era sufficiente esser bergsoniani, non occorrendo alcuna aggiunta, e soprattutto non necessitando alcuna adesione a una religione definita e positiva. Per far coincidere il Cristo dei Vangeli con il volto dell'Assoluto, per Bergson, bastava la filosofia, senza l'intervento di alcun atto di fede, e il valore del Discorso della Montagna rimarrebbe essenzialmente integro anche se, a pronunciarlo, fosse stato un qualche anacoreta oscuro, o un eremita, nascosto nella sua caverna.

Piuttosto, Bergson valorizza, con grande finezza, il tema dell'*amore senza "oggetto"*, che sviluppa proprio a partire dal Discorso della Montagna; l'amore, dapprima concepito come *eros*, s'indirizza a degli "oggetti", a volte sublimi, a volte clamorosamente inadeguati. Il Discorso della Montagna aprirebbe invece lo spirito a un amore senza "oggetto", capace dunque di andare oltre, con la potenzialità di attingere l'universalità. Tale amore universale, infine, non potrebbe essere replicato, ma solo imitato e ripreso, attraverso un modello di stampo maieutico.

A Loisy che dubitava che Cristo fosse davvero un mistico, Bergson rimproverava di confondere il "mistico" con l'"estatico"; Cristo è appellato: il Sovramistico, nel senso che in Lui Bergson intravede l'esemplare modello, la sorgente a partire dalla quale l'amore divino scorre naturalmente: "L'amore divino non è qualcosa di Dio: è Dio stesso"²⁵.

Vorrei far notare come importa maggiormente la *qualità* dei testi che vado spigolando, piuttosto che la *quantità*, in verità abbastanza ridotta; come accennato, occorre considerare il quadro dell'evoluzione universale per proporre un volto adeguato del Creatore, e per approssimarsi all'incontro con il messaggio di Cristo, e Bergson ha speso tutta la sua vita, e gran parte della sua tensione teoretica e spirituale, per riconoscere il sembiante più autentico e profondo di Cristo.

Dio, nella prospettiva bergsoniana, è origine; Cristo appare all'inizio della vita spirituale, e per comprendere lo spirito di Cristo, secondo Bergson, occorre approfondire la natura di Dio, al di fuori di ogni riduzione storicista, o di ogni speculazione gnostica.

Nel cammino evolutivo dell'umanità, Dio si presenta così come l'ipotesi di un amore tanto grande da abbracciare tutti gli uomini, senza eccezione, e il messaggio dei Vangeli si costituisce come il simbolo pregnante di tale amore universale.

Commenterei così: un filosofo fedele alla sua vocazione essenziale, come Bergson, non può che incontrare Cristo all'interno della sua filosofia; per approdare agli esiti delineati da Bergson, non occorre fuoruscire da una filosofia che presenta la coincidenza finale fra il Cristo dei Vangeli e l'Assoluto dell'esperienza mistica. In tal quadro, Dio è oggetto d'amore ma anche amore, e l'amore divino non è un attributo, per quanto importante, ma il cuore di Dio stesso. Per

²⁴ Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* cit., p. 201 (*Oeuvres* cit., p. 1176).

²⁵ Bergson, *Le due sorgenti della morale e della religione* cit., p. 214 (*Oeuvres* cit., p. 1189).

Bergson lo testimonia, come culmine, Francesco d'Assisi, un "alter Christus", come riconoscevano i suoi contemporanei.

Se l'umanità, lungo il suo cammino, incontra necessariamente Dio, anche Dio ha bisogno di noi uomini, per la tendenza naturale di un Amore che può e deve espandersi, senza più legami con un "oggetto" definito.

Di questo Amore al di là dell' "oggetto", testimoniano i mistici cristiani, gli ausiliari di Dio (*adiutores Dei*), pazienti nei suoi confronti, agenti in rapporto con gli altri uomini.

Bergson si è sorpreso, e anche rammaricato, per la condanna all'Indice di *tutte* le sue opere; ma ciò che dava scandalo, in esse, era soprattutto la tesi radicale, secondo la quale la vita di fede crea la dottrina, e non viceversa (qui, senza alcun calcolo, le tesi bergsoniane s'intersecano con la temperie modernista).

La dualità fra religione statica e religione dinamica costituisce una barriera, piuttosto che un ponte, nei confronti di una concezione, per quanto duttile, dell'ortodossia cristiana; la religione dinamica, secondo Bergson, rappresenta il nocciolo incandescente di una coscienza umana protesa verso l'Assoluto, e in cammino sulle orme di un vivente misticismo, genuino fuoco che continuerebbe ad ardere sotto la cenere del dogma e dell'istituzione...

La religione statica, a sua volta, come impalcatura, come scheletro necessario per consentire, lungo fili invisibili, l'irradiazione generosa del fuoco mistico, ma con il rischio incombente di comprimere, e perfino soffocare, tale irradiazione generosa.

6. Una cristologia filosofica?

Negli ultimi brevi scritti, composti attorno al 1939 e 1940, e nel *Testament*, di natura intellettuale e spirituale, Bergson professa un' "adesione morale" al cattolicesimo, evitando, decisamente, di esprimersi sulla questione del modernismo, attorno alla quale A. Loisy, E. Le Roy, H. Duméry e M. Blondel intervenivano e disputavano senza tregua²⁶.

Per Bergson, il dogma e le istituzioni erano impalcature, ma, per altro verso, giudicava che fossero necessarie per l'espansione e la continuità della carità, il retaggio più prezioso e fondamentale di Cristo.

Cosa vuol dire "adesione morale"? Con questa espressione, Bergson cercava di significare più che il rispetto, l'amore per la Chiesa invisibile del Cristo mistico, mostrando di ritenere che il resto, pur non trascurabile, era qualcosa di esterno, più un supporto che un limite, in relazione al bisogno di compattamento che la natura societaria e relazionale dell'uomo reclama.

Da tutto ciò, il prevalere, forse, di ragioni circostanziali, che obbligarono il nostro filosofo a non sovrapporre all'adesione evocata un *gesto*, di natura pubblica.

Ma tale gesto avrebbe potuto aggiungere qualcosa di veramente essenziale? Non è forse un' "adesione morale" il massimo che si può pretendere da un filosofo che voglia rimanere sul suo terreno, *da un filosofo in quanto filosofo*?

Certamente c'era, accanto al filosofo, l'uomo Bergson e questi, alla fine degli anni Trenta del Novecento, marciava spedito in direzione del cattolicesimo, ma senza poter implicare, in maniera profonda, le sue procedure filosofiche, così caute e prudenti, così saldamente legate al terreno dell'esperienza.

Le pagine dedicate a Cristo, al cristianesimo e ai mistici cristiani possono configurare una vera e propria cristologia filosofica? Sì, se accogliamo l'equilibrata interpretazione di Gouhier, che paragona *Les deux sources* alle cristologie filosofiche disegnate da J.-J. Rousseau nell'*Émile* (si consideri la singolare professione di fede del Vicario savoirdo!) e da B. Spinoza nella sua *Ethica*²⁷.

²⁶ Il *Testament* del filosofo francese è riportato integralmente e commentato in maniera analitica in Philippe Soulez, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989, pp. 303-327.

²⁷ Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* cit., pp. 191-203.

In ciascuno dei tre casi, affrontati da Gouhier con un rigoroso metodo comparativo, necessario per cogliere i tratti in comune e la specificità di *ogni* cristologia filosofica, Cristo viene elevato all'ideale dell'*uomo perfetto*.

Il Cristo dei Vangeli incarnerebbe, dunque, l'ideale dell'uomo perfetto, senza ombre, né deficienze.

La peculiarità di Bergson consisterebbe, tuttavia, nell'eliminare, dal campo delle considerazioni, ogni discussione sulla *storicità*; come accennato, Bergson concede di potere ignorare *tutto*, o quasi, del Cristo storico e il suo significato più pregnante si fisserebbe, quindi, in questo nocciolo essenziale: l'eternità dell'amore, che fluisce ed edifica l'anima (come ricordato, il Vangelo di Giovanni è, per Bergson, il nucleo nel quale si condenserebbe lo spirito cristiano).

Con due precisazioni, però: l'edificazione non esclude, anzi implica ed enfatizza il ruolo dell'*azione*, testimone essenziale di un amore che non rimane presso di sé, ma si manifesta *necessariamente* (anche il linguaggio, per il filosofo francese, è, essenzialmente, azione); la seconda precisazione: il rilievo di Cristo, nelle pagine bergsoniane, non comporta un blando riconoscimento, esprimendo Cristo, al contrario, *un tipo ideale unico ed eccezionale, esclusivo e singolare*; in tal senso devono intendersi le reiterate affermazioni, secondo le quali "Gesù è divino".

Ma restando sul terreno di un sobrio schizzo di cristologia filosofica, Bergson non si lascia sormontare dalla dimensione della fede: tale dimensione, in breve, non c'è in partenza, questo è evidente, né si manifesta in arrivo, come approdo conclusivo, dato che l' "adesione morale" al cristianesimo, nella forma cattolica, è cosa ben diversa da un atto di fede vero e proprio.

Per analogia, dovrebbero essere intese le espressioni delle cristologie filosofiche di Spinoza (ad esempio, Cristo come "tempio di Dio") e di Rousseau (Cristo come "non uomo soltanto", o come "uomo divino").

In sintesi, focalizzando l'attenzione sulla figura di Cristo, a partire da queste tre cristologie filosofiche e da altre, si potrebbe intravedere l'ascesa di un uomo divinizzato, secondo un cammino ben distinto rispetto a quello che promette di arrivare al Dio/Uomo mediante il sentiero della fede.

Diversamente da Spinoza e Rousseau, Bergson inserisce nel quadro complessivo la sua visione evolutiva; l'avvento dell'Uomo/Dio, questa la precisa sequenza bergsoniana, sembra il voto, la meta sospirata dell'intera umanità in cammino, e perfino s'intravede al fondo dell'evoluzione cosmica (tale grande speranza dell'umanità itinerante costituisce una delle posizioni generative dell'intera riflessione di Teilhard de Chardin).

Se tale grandioso travaglio dell'umanità procede verso la manifestazione conclusiva dell'Amore, da un altro punto di vista il messaggio del Cristo dei Vangeli può esser considerato, secondo Bergson, la *risposta* a questo travaglio.

7. Per concludere: sulla soglia del cristianesimo

La filosofia di Bergson si compone di un assiduo confronto con l'esperienza, della forza dell'intuizione e della potenza d'organizzazione e verifica della ragione; l'impegno a tener conto dei "fatti", proprio in quanto filosofi leali, configura l'esperienza mistica come una leva, problematica ma incontestabile, e l'esperienza mistica costituisce, secondo il filosofo francese, "un blocco di fatti". Da qui parte, dal misticismo in generale e da quello cristiano in particolare, la riflessione su Cristo e la sua valorizzazione: il primato dell'esperienza mistica e il messaggio di Cristo si incontrano e, secondo Bergson, si convengono perfettamente.

Forse Bergson non ha vissuto l'esperienza religiosa fino in fondo, e l' inquietudine coesistente a tale esperienza, quell'inquietudine che tormentava un Pascal; occorre aggiungere, per scrupolo, "forse". È più sicuro che provasse, tuttavia, il fascino acuto di queste esperienze, una grande curiosità e attrazione, trovandole narrate e studiandole a lungo, profondamente

(sappiamo che ha dedicato anni allo studio del fenomeno mistico, con molta maggiore assiduità e impegno rispetto a quanto risulta dalle scarse note de *Les deux sources*)²⁸.

Nelle lettere a W. James, Bergson schiude uno spiraglio su queste ricerche, parlando dell' "eco", della risonanza profonda che suscita in lui la lettura di tali racconti; la conclusione è che Cristo non è una figura di filosofo, come grossolanamente, anche di recente, si è sostenuto, ma che un filosofo degno di questo nome non può disinteressarsi del suo messaggio, un messaggio che ha varcato i secoli e ha fecondato, in profondità, diverse culture, nel nostro pianeta²⁹.

Per Bergson, Cristo significa, soprattutto, un messaggio che incita a una pienezza di vita, non una dottrina che contenga una filosofia implicita e immanente, né scritta, né comunicata oralmente. In analogia con quanto pensava il grande Erasmo da Rotterdam, il cristianesimo, essenzialmente, reca davanti a noi "fatti" e "testimonianze"; sotto questa luce, non posso non osservare la fondamentale contraddizione in cui s'avvolge il pur generoso e arduo tentativo bergsoniano: se il valore del cristianesimo riposa sui "fatti", più che sulle "parole", quale genere di "fatti" possono prescindere da un'analisi storica, e dalla valutazione di elementi almeno di storicità?

E ancora, se da un lato il filosofo francese sembra incapace d'innalzarsi a un giudizio metempirico, distanziando la mera esperienza attraverso una considerazione schiettamente metafisica, dall'altro lato sembra incapace di sostanziare l'esperienza, compattandone la volatilità attraverso una puntuale ricognizione degli eventi storici (da questa doppia fragilità, deriverebbe il paradossale *deficit* sia di apertura storica, sia di penetrazione metafisica, dovuto al superamento solo "esigenziale" del positivismo, che Bergson aveva strenuamente combattuto, non riuscendo, forse, a oltrepassarlo compiutamente).

Rimane questo giudizio conclusivo: una dimensione religiosa ricca di "fatti" e "testimonianze", proprio per questo potrebbe diventare un "ausiliare", magari prezioso, della ricerca filosofica³⁰.

Si può facilmente immaginare l'agitazione contestativa degli avversari di Bergson, poggiando quasi tutte le critiche di parte cattolica sulla complessa e difficile identificazione fra il messaggio di Cristo, così esaltato, e la Chiesa come istituzione.

La domanda cruciale, posta dagli obiettori: cosa resta del cristianesimo, nella prospettiva bergsoniana?

Tento di rispondere; certo poco, rispetto alle istanze totalizzanti dei critici. Sotto un altro profilo, rimangono diversi aspetti importanti: resta il messaggio di un Rivelatore, nascosto ma giudicato esemplare; il messaggio di un Liberatore, tale da completare il cammino dell'Esodo, rielaborando le speranze dell'antico Israele; infine, il messaggio di un Deificatore, e guardando al cuore di tale messaggio assumerebbe un diverso e più profondo rilievo il cammino di elevazione- intellettuale, morale e spirituale- dell'intera umanità.

Quel che manca: manca il volto del Redentore, giacché il peccato non esiste davvero, come problema profondo e tormentoso, per il filosofo Bergson, con il suo gravame di schiacciante responsabilità dell'*io*, e tanto più è assente il peccato d'origine, attribuibile a qualche antenato sconosciuto, che l'evoluzione di Bergson, per quanto "creatrice", non contempla in alcun modo...³¹.

Ancora una volta, sottolineo come la tendenza alla deificazione sia caratteristica non di qualche minoranza specialmente vocata, ma, per Bergson, sia tipica di ogni uomo e di tutti gli uomini, seguendo le orme, e corroborati, dal grandioso slancio evolutivo, che li preme alle

²⁸ La curiosità del filosofo francese si estendeva a tutto l'orizzonte delle manifestazioni cosiddette "preternaturali", come si può evincere dallo squisito intervento: Henri Bergson, *Conferenza sui fantasmi*, a cura di G. Scarpelli, Edizioni Theoria, Roma- Napoli 1987.

²⁹ La tematica dell' "eco", in relazione a W. James, in Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* cit., p. 209 (*Oeuvres* cit., p. 1184).

³⁰ Bergson, *Le due fonti della morale e della religione* cit., p. 213 (*Oeuvres* cit., p. 1188).

³¹ John Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, avant-propos par Jacques Maritain, Éditions du Cerf, Paris 1955, *passim*.

spalle (non sfugga la congruenza fra questo aspetto fondamentale e l'immanenza di un Divino che permea ogni cosa).

Può essere interessante ricordare la seguente curiosità: Bergson, sensibile ai valori estetici, raccoglieva nel suo spoglio studio le copie di alcuni quadri celebri: l'Assunta di Murillo e quella di Tiziano, conservata nella basilica di Santa Maria Gloriosa dei Frari, a Venezia, più una copia della Risurrezione di Tintoretto; a questo punto, dovrebbe esser chiara la motivazione della predilezione di temi come l'Ascensione, l'Assunzione, la Risurrezione e la Trasfigurazione, puntando Bergson sui momenti di crescita dello slancio vitale, capace d'innalzare, come un'ala potente, le figure rappresentate³².

Cristo e il cristianesimo, nella prospettiva bergsoniana, non possono che dibattersi in una *continua agonia*: non nel senso di Unamuno, alludendo a un'agonia tragica, ma nel senso etimologico di una lotta permanente, e di un' altrettanto permanente evoluzione.

Su questi punti nodali, come ho già notato, si sono concentrate le principali critiche, quasi che Bergson concepisse fra natura e mistica cristiana un'assoluta continuità; forse, non è stato letto fino in fondo, intendendo il filosofo evocare anche una certa *discontinuità* fra natura e mistica cristiana. Fra i due aspetti, non vi sarebbe, per Bergson, solo intensificazione, ma anche contraddizione; la mistica implicherebbe l'ascesi, il sacrificio di sé. Col riempimento dell'Amore, andrebbero in frantumi quei gusci dell'egocentrismo che, come pesanti corazze, rivestono gli uomini.

Al soffio dello Spirito, possono disintegrarsi le società chiuse, la forza di gravità dell'egoismo e anche l'angustia che concentra, in certi "oggetti" deputati, il libero fluire della carità, e tutto ciò viene oltrepassato per guadagnare la pienezza dell'universalità.

In altri termini, il mistico cristiano affronta la sfida appassionante dell'inaccessibile, tentando di spezzare ogni catena, nella genuina ricerca di un "umanesimo integrale"³³.

Ciò manifesta anche delle conseguenze a livello di società e politica; Stato, Democrazia e Società delle Nazioni esigono così, per Bergson, "un grande sforzo in senso inverso rispetto alla natura"; codesta formula dà da pensare, facendoci intuire come il grande fiume dell'evoluzione creatrice predisponga alla responsabilità umana, che tuttavia, conclusivamente, assume se stessa, e seleziona, sceglie all'interno del mondo naturale, procedendo, in una certa maniera, "controcorrente".

In conclusione, il messaggio di Cristo e il mistico seguace dell'Evangelo sono contrassegnati da una serie di paradossi essenziali, che Bergson non manca di riscontrare; essi sono "segno di contraddizione", dominati da istanze smisurate e, in qualche modo, irragionevoli, le sole che provino, per il filosofo francese, la misura e la "tenuta" delle nostre energie intellettuali e spirituali. Lo spirito cristiano, dunque, come un sogno acceso nel cuore della realtà, come un lievito che non solo avviva la pasta, ma la sconvolge, conducendoci oltre la dimensione biologica circostante. In certe note rimaste inedite, Bergson evidenzia il lievito rivoluzionario caratteristico dello spirito cristiano, erede coerente dell'antico messianismo ebraico, e lo compara a un "moto perpetuo".

In una nota datata 3 maggio 1926, si paragona il cristianesimo a un clima di insoddisfazione permanente, a un perenne squilibrio, non alieno da una costitutiva confusione di piani; ma dall'insoddisfazione e dalla confusione, Bergson ricava una conclusione sorprendente: "*ergo*, azione", cercando di comunicarci come, ancora una volta, attribuisca all'affermarsi del cristianesimo un orientamento decisivo verso l'azione, già altre volte riconosciuto³⁴.

Tutto ciò, naturalmente, in sintonia con l'assieme degli scritti di Bergson, che non osano mai una filosofia compiuta, magari come opera di un sol uomo, capace di espungere la contraddizione e di risolvere, conclusivamente, i problemi impostati.

³² Seguiamo, fra le altre, la testimonianza di G. Cattai, riportata in Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* cit., p. 212.

³³ Cfr. Oddino Montiani, *Bergson e il suo umanesimo integrale*, CEDAM, Padova 1957.

³⁴ Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* cit., p. 213.

Di contro, l'eternità, mobile e vivente, di Dio che, per Bergson, divinamente "dura", mentre la pietà zelante dei mistici arde, perennemente, entro la trama cristallizzata dei dogmi e delle istituzioni.

Gouhier accosta le vedute bergsoniane a quelle di alcuni grandi scrittori cristiani, ricordando, ad esempio, un testo di Pierre de Bérulle (1629): "O vita essenziale e personale! O vita del movimento e del riposo! O vita, alla quale noi dobbiamo e aderire e partecipare, e nella quale dobbiamo compiere la nostra eternità"³⁵. Certo un'atmosfera differente da quella di Bergson, ma forse non radicalmente diversa.

Si potrebbe dunque provare ad accordare codesto spirito bergsoniano a qualche configurazione del cristianesimo storicamente realizzato; quel che non possiamo fare, quel che non dobbiamo fare è prolungare il bergsonismo nel cristianesimo, intendendo tale prolungamento in questo modo: obbligare il pensiero di Bergson ad uscire dalla sua filosofia, dalla sua impostazione, caratterizzata da una metodica duttile, ma onnipresente, intesa e praticata come una "metafisica positiva".

Come già notato, se si guarda all'uomo Bergson, il problema si pone in un modo alquanto diverso, procedendo l'uomo Bergson con più rapidità e per vie laterali, non avendo bisogno la sua intuizione, nell'incalzare della vita, dell'assiduo conforto dell'esperienza.

Il filosofo francese non era relativista in un senso banale, ma sapeva chiaramente che le buone domande non hanno una risposta definitiva, e che le altre, al contrario, non la meritano. E con altrettanta sicurezza, l'Autore de *Le rire* (1900) pensava che le incongruenze dell'umana esperienza non si potessero "dire" in maniera calzante, e tantomeno "ridire", ma solo "ridere"³⁶.

Così l'uomo Bergson poteva intuire anche la funzione di un Cristo Redentore, incompatibile con la sua filosofia, non abitata dal peccato.

In uno dei suoi ultimi scritti, dedicato alla figura del poeta e saggista Charles Péguy, s'incontrano queste righe, piene di toccante sincerità: "Tôt ou tard il devait venir à Celui qui prit à son compte les péchés et les souffrances de tout le genre humain"³⁷.

In queste poche parole, tutta la direzione della ricerca, negli ultimissimi anni prima della morte: l'uomo Bergson sembra illuminare anche i passi più difficili, e contraddittorî, del suo pensiero.

Dove l'uomo comune passa distrattamente, lì lo sguardo del filosofo coglie l'inedito, il profondo e, a volte, il meraviglioso.

Essere filosofo significa, secondo il mio giudizio, avvertire la realtà come qualcosa di sempre nuovo, di mai ripetitivo, o banale. Senza nulla concedere alla retorica, questa attitudine implica, giorno dopo giorno, uno straordinario impegno dell'esistenza intellettuale e spirituale, aperta a cogliere ogni vibrazione della vita che si rigenera, prima dentro, e poi fuori di noi.

³⁵ Gouhier, *Bergson e il Cristo dei Vangeli* cit., pp. 214-215.

³⁶ Maria Felicia Schepis, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, Franco Angeli, Milano 2012.

³⁷ *Bergson à D. Halévy* (1939), in Henri Bergson, *Mélanges*, Textes publiés et annotés par A. Robinet, PUF, Paris 1972, p. 1585.