

Bergson y Mariátegui: una concepción del tiempo para Indoamérica

Gonzalo Jara Townsend*

*Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano de la Universidad de Valparaíso (CEPIB-UV)/Universidad de Chile, Chile

E-mail: ga_jaratownsend@hotmail.cl

Recibido: 28/05/2024. Aceptado: 01/08/2024.

Como citar: Jara Townsend, Gonzalo. 2024. «Bergson y Mariátegui: una concepción del tiempo para Indoamérica». *América Crítica* 8 (1): 117-124. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/6236>

Abstract—The following work aims to assert that in José Carlos Mariátegui thought there is an influence of Henri Bergson regarding his conception of time. For the Amauta, this way of understanding temporality is what allows him to create and build a new way of understanding concrete reality, in which his critique of both national and international capitalist society unfolds. Time for Mariátegui is constructed as something creative, as he draws from Bergsonian duration, which itself thrives on spontaneity and freedom in the imperishable present moment. This present moment does not merely act as a reenactment of the past or a utopian image of the future, but rather as constant creation. Bergson emerges as one of the many authors who influenced the Amauta, but we consider him the most relevant concerning the concept of time, particularly in relation to the idea of a socialist revolution. — *Time, duration, creation, freedom, spontaneity.*

Resumen—El siguiente trabajo tiene como objetivo afirmar que en el pensamiento de José Carlos Mariátegui existe la influencia de Henri Bergson en lo relacionado a su concepción de tiempo. Para el Amauta, esta forma de comprender la temporalidad es la que le permite crear y construir una nueva manera de entender la realidad concreta en la cual se desarrolla su crítica a la sociedad capitalista tanto nacional como internacional. El tiempo, para Mariátegui, se construye como algo creativo, ya que vive de la duración bergsoniana, y esta última vive de la espontaneidad y la libertad en un momento presente imperecedero, que no actúa como la reactualización del pasado y a una imagen utópica de futuro, sino en tanto creación constante. Así, Bergson se presenta como uno de los tantos autores que influenciaron al Amauta, pero consideramos que es el más relevante en lo que concierne al tiempo, que es donde se da la idea de una revolución socialista. — *Tiempo, duración, creación, libertad, espontaneidad.*

INTRODUCCIÓN

En principio, debemos recordar que José Carlos Mariátegui fue un intelectual del 900¹, razón por la

que tuvo influencias similares que provenían del antipositivismo, del vitalismo y del pragmatismo, al igual que

1 Mariátegui escribe sobre los 7 *Ensayos*: “no son sino la aplicación de un método marxista para los ortodoxos del marxismo insuficientemente rígido en cuanto reconoce singular importancia al aporte soreliano, pero que en concepto del autor corresponde al verdadero marxismo, que no puede dejar de basarse en ninguno de las grandes adquisiciones del 900 en filosofía y psicología [...]” (Mariátegui 2011: 348).

En esta época del 900 podemos posicionar a todas las vanguardias artísticas como el futurismo y el surrealismo, y, a la vez, la filosofía de Bergson, Spengler, Papini, James etc. Mariátegui bebió y convivió de estas tendencias artísticas e intelectuales y filosóficas; por lo tanto, podemos afirmar que él con sus ideas cohabitan en dicha época.

otros marxistas de su generación². Cada una de ellas las logró traducir a su realidad demostrando siempre una posición crítica y una heterodoxia que le permitía salir de los marcos teóricos establecidos. No obstante, ningún autor fue cabecera para Mariátegui —ni siquiera el mismo Karl Marx (1818-1883)—; por lo tanto, podríamos aseverar que el Amauta bebió de muchas “fuentes”. Es más, cabría indicar que tampoco fue seguidor de un intelectual determinado, sino del clima de la época en el que interactuaban las ideas de los distintos autores con quienes debatió. De hecho, siempre se sintió más parte de una “nueva escuela” del marxismo que, en una primera instancia, era soreliana y sindicalista revolucionaria, pero que luego de la Revolución Rusa —la cual debía seguir el pensamiento de Lenin— fue revolucionaria y de partido político. Esta debía ser la dirección de una nueva escuela del marxismo, es decir, tendría que ser la forma para seguir adelante en la búsqueda del socialismo. Sin embargo, Mariátegui nunca dejó de lado ciertas construcciones teóricas que le había entregado el autor de *Reflexiones sobre la violencia*³.

2 Así como también Gramsci, con quien compartió las influencias en una primera instancia de Marx, Sorel y de manera indirecta de Bergson, ya que por medio del filósofo francés es que se logró comprender el pensamiento bergsoniano en la política. En un texto de Gramsci de 1921, publicado en su revista *L'Ordine Nuovo*, escribe sobre las influencias de los revolucionarios italianos, quienes partieron con un científicismo positivista y depositaron su fe en esa forma de mundo (Gramsci 1964), para posteriormente afirmar lo siguiente: “Muy mal, si no se corriera el riesgo de ver a cada momento confundido el signo con la sustancia de lo que está debajo, el riesgo que corre todo movimiento político que haya querido o quiera presentarse como autorizado, justificado o valorizado por una dirección especial de pensamiento filosófico. De este riesgo se ha sufrido, al parecer y al padecer, las influencias y consecuencias de las críticas hechas a la corriente de pensamiento de la cual le gustaba decir que se había comenzado: el bergsonismo. La comparación es muy burda, tanto porque Bergson es una montaña y nuestros positivistas eran ranas en un pantano, como también porque ningún socialista italiano ha tenido la precisión, originalidad y, al mismo tiempo, la facultad de penetración y adaptación de un Sorel. [...] Hoy en día, es necesario que discutan con personas que conocen mucho, pero mucho de muy lejos. Y entonces les sucede el curiosísimo caso de ver el nombre de una escuela filosófica y algo parecido a un epíteto despectivo. ¿Ya no saben qué responder a su oponente? Díganle que es un “voluntarista” o un “pragmático” —o hagan la señal de la cruz—, “un bergsoniano”. El sistema es efectivamente seguro. [...] Oh!! Hay que saber ser como el obrero que siente su directriz precisa de acción y pensamiento, y es filósofo sin saberlo, como el burgués gentilhomme era prosista” (: 552).

3 Para Mariátegui, Lenin fue la prueba de la nueva forma del marxismo, la cual es posterior al sindicalismo revolucionario de Sorel. Esto lo podemos visualizar en el “Mensaje al Congreso Obrero” (Mariátegui 1927), texto en el que se afirma que esta novedosa manera de entender el marxismo era vista por el mismo Sorel: “La crisis revolucionaria abierta por la guerra ha modificado fundamentalmente

Ahora bien, uno de los pensadores que el Amauta rescata dentro de la filosofía del 900 fue el francés Henri Bergson (1859-1941)⁴, pues, de alguna manera, se convirtió en una especie de Hegel para los pensadores de inicios del siglo XX en la medida que su filosofía los ayudó a posicionarse ante el positivismo que se manifestaba como triunfante durante el siglo XIX. En tal sentido,

los términos del debate ideológico. La oposición entre socialismo y sindicalismo no existe ya. El antiguo sindicalismo revolucionario, en el mismo país donde se pretendía más pura y fielmente soreliano —Francia—, ha envejecido y degenerado, no más ni menos que el antiguo socialismo parlamentario, contra el cual reaccionó e insurgió. Una parte de ese sindicalismo es ahora tan reformista y está tan aburguesado como el socialismo de derecha, con el cual tiernamente colabora. Nadie ignora que la crisis post-bélica rompió a la C. G. T. (Confederación General del Trabajo Francesa) en dos fracciones, de las cuales una trabaja al lado del Partido Socialista y otra marcha con el Partido Comunista. Viejos líderes sindicales, que hasta hace poco se llenaban la boca con los nombres de Pelioutier y Sorel, cooperan ahora con los más domesticados políticos reformistas del socialismo. La nueva situación ha traído, pues, una nueva ruptura o mejor, una nueva escisión. El espíritu revolucionario no está ahora representado por quienes lo representaron antes de la guerra. Los términos del debate han cambiado totalmente. Jorge Sorel, antes de morir, tuvo tiempo de saludar la revolución rusa como la aurora de una edad nueva. Uno de sus últimos escritos es su “Defensa de Lenin” (: 35).

4 Henri-Luis Bergson (18 de octubre de 1885–3 de enero de 1941) nace dentro de una familia judía de la que parece no heredar esto último, dado que, en su testamento, se autodenomina más cercano al catolicismo y en nada al judaísmo. Cursó estudios superiores en la *Escuela normal superior* en donde se le prepararía como profesor universitario. En 1881, inicia su actividad docente y en 1889 se doctora en letras con su famosa tesis: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, la cual no adquiere mucho revuelo en los círculos de intelectuales por la resistencia que existía a su estilo metafísico bastante alejado de los clásicos, ya que este tenía una fuerte tendencia psicologista. También su manera de enfrentarse al problema de la “libertad” es rechazada, ya que esta es entendida por él como la imposibilidad de la reducción del sujeto al objeto. Por el contrario, Bergson concebía la revitalización de este último a través de una crítica al mecanicismo, al determinismo y al asociacionismo empleados por los intelectuales de su época. La etapa en la que Bergson crea escuela y en la que se realizan las primeras interpretaciones de sus ideas es a su llegada al *Collège de France* en el año 1900. En esta institución, el filósofo comienza a influenciar a un grupo de personas que luego lo interpretarán de maneras diversas tanto en la filosofía tomista como en el Sindicalismo Revolucionario. Algunos de ellos fueron Jacques Maritain, Georges Sorel, Charles Péguy, etc. En 1905, escribe *La evolución creadora*, la cual marcó a sus discípulos y a muchos intelectuales del área de la filosofía y de la literatura. Este es el texto de mayor importancia para los discípulos del pensador francés, ya que allí Bergson interpreta la evolución de la vida de manera distinta a lo que se estaba respetando en esa época (como por ejemplo la visión de Spencer y su darwinismo social, y también el mismo naturalismo de Darwin). En dicho texto, Bergson nos entrega una visión metafísica de la evolución de los organismos del mundo, en la cual la evolución es un movimiento vital y creador. A su vez, cabe indicar que Bergson fue un filósofo que se opuso constantemente a todas las construcciones del racionalismo, se mostró enemigo del

no existió ningún intelectual que no se sumergiera en la filosofía antirracionalista de Bergson, debido a que se trató de una herramienta que sirvió para la liberación frente al neokantismo. Literatos, poetas, artistas y hasta políticos lograron entenderse con las ideas bergsonianas, motivo por el que todo autor que quería comprender la “libertad” como fenómeno de creación debía acercarse al pensamiento del filósofo francés.

MARIÁTEGUI SOBRE BERGSON

A principios del siglo XX, en una conferencia en la Universidad Popular Manuel González Prada, Mariátegui asevera lo siguiente sobre una de las obras de Bergson:

La Evolución Creadora (1905), constituye, en todo caso, en la historia de estos 25 años, un acontecimiento mucho más considerable que la creación del reino serbio-croata-esloveno, conocido también con el nombre de Yugoslavia. El bergsonismo ha influido en hechos tan distintos y aun opuestos, y de variada jerarquía, como la literatura de Bernard Shaw, la insurrección Dadá, la teoría del sindicalismo revolucionario, el escuadrismo fascista, las novelas de Marcel Proust, la propagación del neotomismo de la Christian Science, la teosofía, y la confusión mental de los universitarios latinoamericanos. Bergson tiene discípulos de derecha e izquierda como los tuvo Hegel, aunque se abrigue personalmente tras de las almenas del orden, actitud personal que no compromete mínimamente el sentido de su filosofía. Históricamente, la filosofía de Bergson ha concurrido, como ningún otro elemento intelectual, a la ruina del idealismo y racionalismo burgueses y a la muerte del antiguo absoluto, aunque, por contragolpe, haya favorecido el reflotamiento de descompuestas supersticiones. Por este hecho, representa una estación en la trayectoria del pensamiento moderno. A su lado, palidece el variado repertorio de filosofías alemanas que, cerrado el gran ciclo kantiano, tienden en verdad, a la capitulación de los antiguos misterios (Mariátegui 1986:

positivismo, del mecanicismo, del finalismo y de las construcciones *a priori* kantianas. En sus ejemplos, en cambio, prima la observación de los principios abstractos; así, la preocupación del filósofo era encontrar la vida misma a través de su metafísica, hecho que no se hallaba en el “absoluto” hegeliano que se presenta inmóvil e inerte. Todo para Bergson se presenta repleto de vida, contrario a las construcciones modernas que, para él, se muestran infértiles e inmóviles. Es más, Bergson no considera que haya desorden en el mundo, a pesar de que no existieran intentos que nos guiaran a la rigurosidad de las ciencias racionalistas y a sus objetos; por el contrario, visualizaba un orden de características vitales que se representaba dentro de nosotros: “el desorden es simplemente otro orden [...] es el orden que no buscamos. Todo desorden comprende así dos cosas: fuera de nosotros un orden; dentro de nosotros, la representación de un orden diferente que es único en interesarnos” (Bergson 1963: 1125).

198-199).

De esta famosa cita, utilizada para referir al mundo en el cual se encontraba Mariátegui, deducimos que este conocía la variedad de movimientos influenciados por la filosofía de Bergson, a saber, aquellos que van desde la política de izquierda y de derecha hasta el esoterismo teosófico de Helena Blavatsky (1831-1891). En efecto, el bergsonismo logró liberar a los intelectuales del ya geométrico kantismo que, en su época, se presentaba como un neokantiano al que se habían adherido pensadores de la Socialdemocracia alemana. Un caso fue el intelectual materialista Friedrich Albert Lange (1828-1975)⁵, cuyas ideas calaron hondo en parte de la II Internacional, especialmente en Eduard Bernstein (1850-1932). Pese a que la filosofía de Bergson debatió con el racionalismo burgués, también permitió el reflote de supersticiones que promovían lo contrario al materialismo y que dieron muchas más ventajas a las ideas de fascismo⁶. Evidentemente, esto ocurrió por la fuerza antirracional que Mariátegui comprendía a la perfección, pero que no aceptaba a cabalidad habida cuenta de que sus ideas antirracionalistas apuntaban a la movilidad social y sin perder de vista a la parte organizacional —completamente racional—, que se demostraba en la creación del partido político.

Dado lo anterior, resulta necesario profundizar en las repercusiones que ejerció Bergson en Mariátegui. Por ejemplo, esto se advierte cuando el Amauta utiliza los conceptos centrales del pensamiento de dicho filósofo,

5 Bernstein (1982:), 274 realiza la siguiente afirmación: “vuelta a Kant, por un volvamos a Lange”. Según Klaus Christian Köhnke (2018), Lange fue uno de los autores que expande el kantismo por Alemania; el propio autor se define de la siguiente manera: “Mi lógica es el cálculo de las probabilidades, mi ética la estadística moral, mi psicología descansa por completo en la psicología; en unas palabras yo trato de moverme solamente solo en las ciencias exactas [...]” (: 243). Bernstein no creía en las ideas de Hegel, pero sí en las ideas de Kant, reivindicando el “cosmopolitismo”, que es uno de los postulados que podría llamarse políticos del autor de *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Escribe Lange: “ningún patriotismo nunca puede hacernos olvidar que por encima del bien de las naciones está el bien de la humanidad” (citado en : 245). Todas estas características tuvieron que haber llamado la atención de Bernstein, ya que por medio de ellas logra construir las ideas revisionistas que le permitieron alejarse del hegelianismo y de la idea de conflicto de clases, y, más bien, aceptando la unión de la humanidad en su conjunto por un bien superior.

6 El Duce cita a Bergson en muchos de sus discursos, pero también a Sorel, y los coloca como dos grandes mentes de la época de posguerra. No obstante, Mussolini aceptaba que la verdadera influencia “maestra” no era Bergson, sino que fue Sorel: “Como he dicho, en el volumen de Prezzolini vi solo dos ensayos sobre Bergson y Sorel. No me parece que la influencia de Bergson sea grande en el sindicalismo, por el contrario, Sorel es verdaderamente nuestro maestro [...]” (Mussolini 2022: 69).

tales como los de “intuición”, “yo profundo” y “*élan vital*”. Nos centraremos en estos últimos al ser los artefactos teóricos que permiten la comprensión del tiempo en “duración”, el cual rompe con el pasado como algo estático y también con el futuro, ya que este es incomprendible en su realidad práctica, dado que en este espacio de tiempo, solo puede manifestarse la utopía.

UNA IDEA DEL TIEMPO EN MARIÁTEGUI: “DURACIÓN”

Mariátegui concibe este tiempo en “duración” cuando nos plantea las distintas “imágenes movilizadoras” (Jara 2014) que nos formula, las cuales son: la “lucha final”, la “huelga general” y la idea del “ayllu”, o cuando concibe la de “tradición”, que no la comprende como el reaccionario ni mucho menos la percibe como un “eterno retorno”. Por el contrario, la observa como una “constante” creación “revolucionaria” que no “petrifica” nada del tiempo, sino que crea de manera permanente; es decir, la tradición, según Mariátegui, debería “durar” en su acción creativa. Esta última rompe con el pasado como una verdad que solo conocen unos pocos y escapa completamente de los “pasadistas”, quienes vivían de un tiempo reaccionario que no apuntaba a avanzar y sí a permanecer. Finalmente, se trata del intento de una reactualización del “pasado” en el “presente” de forma imperecedera (un eterno retorno) por medio de acciones rituales y simbólicas.

Asimismo, Mariátegui tampoco concibe el tiempo del “futurista” de vanguardia, ya que suenan a “reacción” y porque la idea de “futuro” era completamente manipulación de imágenes tecnificadas del pasado, lo cual implicaba que estas se vieran como novedosas. El Amauta sabe que la acción creativa es en el “presente”, pero no en uno “eterno”, motivo por el que lo único que queda en los sujetos es un cúmulo de aprendizajes que se manifiestan en ellos de forma cambiante y constante; o como diría Bergson (2007): “nuestra existencia es memoria, es decir prolongación del pasado en el presente, es decir duración actuante e irreversible [...]” (: 36). Ahora bien, el pasado que se menciona en este fragmento hay que entenderlo como conexión perpetua con el presente en vez de una petrificación de imágenes técnicas.

En efecto, Mariátegui escribe que “los verdaderos revolucionarios no proceden como si la historia comenzara con ellos” (Mariátegui 1970: 117-118), y toma de ejemplo a Marx, a Proudhon y a Sorel, quienes observaron en el pasado los procesos que les permitirían actuar en el “presente” no “reactualizándolo”, sino teniéndolo en consideración para la creación crítica de un mundo que estaba en detención por las fuerzas conservadoras. En

otras palabras, se trataba de un intento de no quedarse anclado al recuerdo de este, y sí, más bien, comprenderlo como un tiempo que avanza en su constancia. De tal modo, Mariátegui entendía la duración en un camino muy próximo al de Bergson: “el universo es duración. Cuanto más profundicemos en la esfera del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo” (Bergson 2007: 30).

Podríamos afirmar que el revolucionario y su acción “duran”, pues crean “nuevas formas” y son libres de toda determinación; a su vez, depende del pasado, pero no entendido como un museo cadavérico o como una entidad muerta y petrificada, sino como las “imágenes vivas” que le permiten actuar en el presente y crear posibilidades de acción. Así, se comprende que el tiempo no tiene un verdadero fin y que simplemente deviene a otra cosa en su constancia infinita. Por ejemplo, Mariátegui escribe que “nada es tan estéril como el proceso a la historia, así cuando se inspira en un intransigente racionalismo, así cuando reposa en un tradicionalismo estático [...]” (Mariátegui 1970: 123). Pese a todo lo anterior, el pensador peruano tenía una imagen de “futuro” no como utopía planificada ni como la construcción de un determinado mundo “utópico”; antes bien, concebía que el futuro se encontraba sobre lo ya dado, y su visión sobre este era sinónimo de creación en el presente que estaba siendo invisibilizado por las fuerzas pasadistas que negaban la construcción de lo nuevo.

Por otro lado, el Amauta considera también que las vanguardias y los indigenistas ya no piensan en el pasado glorioso ni mucho menos en uno que debe volver como utopía. Ellos son revolucionarios y se encuentran construyendo su nueva reivindicación, razón por la que “los indigenistas revolucionarios, en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy” (: 74). El indigenismo de Mariátegui es muy distinto al anterior⁷, e incluso nos comenta que “este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente el pasado como una raíz, pero no como un programa. Su concepción de la historia y de sus fenómenos es realista y moderno” (: 74). Para el intelectual peruano, entonces, el pasado es un inicio y no un imperativo de reproducción ni tampoco una utopía

⁷ El indigenismo “anterior”, como el de Dora Mayer de Zulen (1868-1959), poseía características jurídicas y de reivindicación humanitaria hacia el indio, pero Mariátegui plantea que su indigenismo está cercano al de Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987) en su *Tempestad en los andes* (1927), texto que refiere una revolución indígena y la llegada de un Lenin que nazca en la sierra que liberara al pueblo indio.

abstracta.

En síntesis, el autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* advierte que la vanguardia y el indigenismo revolucionario luchan por una reivindicación plasmada en el presente que no resulta ajena a la concepción del tiempo pasado, pero sí a sus causas y a un intento de reactualización. Por ello, tiene que tomar el pasado como un programa, debido a que debe considerar los hechos históricos de los cuatro siglos de sumisión; además, cabe indicar que Mariátegui piensa en la “acción” humana y la “creación” teniendo en cuenta una idea bergsoniana muy cercana al tiempo en “duración”. Sin embargo, en los textos del Amauta, la filosofía del autor de *Los datos inmediatos de la conciencia* no se manifiesta de manera explícita o con notas directas—como pasa con muchos autores de inicios del 900—; por ello, resulta necesario buscarla con el cuidado correspondiente y entender que se trataría de una de las tantas traducciones que Mariátegui realizó en la formación de su pensamiento herético.

EL “YO PROFUNDO” BERGSONIANO EN LAS IDEAS DE MARIÁTEGUI

En un texto de 1925 y publicado en la revista *Mundial* con el título “La emoción de nuestro tiempo”, Mariátegui comenta cómo la vida contemporánea se encuentra modificada por la guerra, evento que afectó a los hombres no solo “material”, sino también “psicológica y espiritualmente” (Mariátegui 1930). Asimismo, aunque cree que la parte “material” puede ser solucionada por los políticos y los estadistas a través de algún método de contingencia económico, también afirma que no podrán solucionar lo segundo—esto les es negado—, pues no reconocen la profundidad de los individuos o, como diría Bergson, su “yo profundo” o su “psicología profunda”. Al respecto, es pertinente indicar que los hombres de inicios de siglo XX viven tanto de “doctrinas” como de “sentimientos”, “emociones” e “intuiciones”; es decir, se trata de una situación que crea la diferencia respecto de aquellos sujetos de otras épocas que realizaban análisis superficiales ante la “vida”. Por su parte, el racionalismo y su filosofía provocaron que se ocultara el conflicto de clases y que la vida en sociedad se viera neutralizada, dado que los hombres creían en el “progreso” y rechazaban en bloque la “violencia” de manera racional. De tal modo, se negaba un aspecto que era propio de la evolución entre tendencias vivas en las que se desarrolla el impulso vital (*élan vital*): el conflicto. El Amauta creía en tales dinámicas al igual que Bergson, quien escribe lo siguiente en *La evolución creadora*:

[...] consistirá pues en desenredar un cierto número de direcciones divergentes, en apreciar la importancia de lo que ha pasado sobre cada una de ellas, en una palabra, en determinar la naturaleza de las tendencias disociadas y en hacer la dosificación, cambiando entonces esas tendencias entre sí, se obtendrá una aproximación o más bien una imitación del indivisible principio motor del cual procedía el impulso. Es decir que veremos en la evolución algo completamente distinto a una serie de adaptaciones a las circunstancias, como lo pretendían el mecanicismo, y también algo completamente distinto a la realización de un plan de conjunto, como lo quería la doctrina de la finalidad (Bergson 2007: 107).

Mariátegui, por su parte, afirma que esto ocurre por la asimilación de las nuevas ideas del fin de la época prebélica como las de James y Sorel, las cuales combatían dicho quietismo desmesurado. Probablemente, esta fue una de las razones por las que el pensamiento de Bergson se convirtió en algo esencial para él, ya que su pregunta giraba en torno a este problema, es decir, sobre cómo desarrollar *praxis* y “espíritu”. A su vez, la sociedad europea comprendió su error durante la guerra, pues esta no solo había dejado adormecidas sus energías, sino que también negaba el tiempo real de la vida, lo cual devino en cúmulo de seres abstractos y sin capacidad de creación. No obstante, según el Amauta, la emoción por la vida misma se revivió fuertemente a través de la “violencia” creadora, y cita como prueba de ello a la revolución de los bolcheviques en Rusia y a los fascistas en Italia. Estos dos contrarios no eran como los hombres prebélicos, porque no creían en el progreso de la burguesía, sino que reanimaban el antagonismo de clase y creaban situaciones contrarias a la idea de civilización occidental. Pongamos como caso la opinión de Mariátegui (2011) sobre el ánimo de los fascistas que eran llevados por el puro “impulso” y no por la reflexión y la razón: “Es el hombre de la cachiporra, provinciano, fanático, catastrófico, guerrero, en quien el fascismo no es un concepto, no es una teoría, sino, tan sólo, una pasión, un impulso, un grito, un “alalá”” (: 19).

Mariátegui y la intuición, la religión y el mito

Desde la percepción mariateguiana, gracias a este fenómeno nace una nueva intuición en las masas y se corrige el pensamiento racionalista y materialista anterior a la guerra. Así, el “Pienso luego existo” de Descartes se olvida y nace un “Combato luego existo”, que significaba el paso hacia una nueva época en la que la acción primara—al igual como creía Bergson— afirmaba que el pensar no debe ser antes que el actuar. Incluso este último escribe lo siguiente en *La evolución creadora*: “Nuestra

inteligencia solo representa claramente la inmovilidad” (Bergson 2007: 67), puesto que la intuición es la que entrega la acción inmediata en un tiempo sin pasado ni futuro.

Por otro lado, en su texto “El hombre y el mito” de 1925, publicado en *Mundial*, el intelectual peruano afirma que: “únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su *yo profundo*” (Mariátegui 1930: 1; énfasis nuestro); este último (el “yo profundo”) se puede explicar aceptando que refiere a la “duración”. En definitiva, dicho “yo” se halla en la intuición y:

Gracias a ella encontramos el yo verdadero único profundo; apenas consciente, pero infinitamente más rico. YO de lo continuo, aunque de lo heterogéneo. YO de la cualidad pura: en una palabra, el YO del tiempo. No del tiempo vacío de las matemáticas —que no sería en sí más que una supervivencia del espacio, un tiempo especializado y desecado— sino el tiempo verdadero, psicológico, de la *duración concreta* [...] (Quintanilla 1953: 24).

Entonces, el mito⁸ será una especie de puerta para “du-

8 Mariátegui construye distintas imágenes movilizadoras, es decir, mitos técnicos, y cada una de aquellas responden a la creación de la movilidad de las masas; incluso no se conforma solo con una, sino que anuncia por lo menos tres: (a) “la revolución socialista”; (b) “la lucha final” y (c) la imagen “comunal del *ayllu*”; estas se manifiestan de manera inconstante en sus textos. A diferencia de Gramsci, para el Amauta, el “partido político” no es una imagen movilizadora, no es un “mito” moderno, sino, más bien, un instrumento puramente organizacional, el cual marca su responsabilidad frente al mito al igual que Gramsci, pues no deja que las fuerzas irracionales funcionen sin tener conciencia de que están cada una de ellas unidas por un bien común. No obstante, el pensador peruano tiene un trato distinto para cada una de estas imágenes antes nombradas. La primera guarda cierta moderación, pues apunta a la “revolución” como un hecho delimitado y del que existen experiencias históricas que, al parecer, no quiere repetir y caer en el eterno retorno de la imagen, ya que es “creación”, pero al mismo tiempo tiene una fuerte construcción mesiánica que se representa en la idea de un final de los tiempos y la destrucción de lo que tenía empantanado a los seres humanos. Esto último, de alguna manera, puede llevar a distorsiones fáusticas. La segunda, por su parte, es completamente soreliana, dado que por medio de ella se busca que las masas se unan al combate de manera total e intuitiva, y afirma que: “el impulso vital responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica [...] puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate” (Mariátegui 1959: 27). Indudablemente, esta imagen avanza de forma intuitiva y de algún modo individual: no es para nada objetiva, sino subjetiva. Al respecto, podríamos hablar de una tecnificación propio del 900, aunque si somos más concretos, está más cercana al grito irracional de Mussolini. Por último, la tercera imagen —la “comunal del *ayllu*”— posee un grado de moderación y “responsabilidad” muy parecida a la idea de mito propuesta por Gramsci (1972), pero esta es verdaderamente un movilizador comunista continental. Tal imagen no plantea un golpe de fuerzas y una violencia desatada; por el contrario, concibe a la “comunidad” como una praxis que actúa y funciona en el

ración concreta”, es decir, la vida desarrollada en la “acción”. Al igual que Bergson, Mariátegui cree que el hombre es un “animal metafísico” que, para actuar y crear en libertad, debe vivir en la concepción temporal del tiempo en duración o en un mundo creativo. Pero también necesita de otra herramienta que es la “religión”, por lo que “los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son sociales” (Mariátegui 1959: 23). Para él, la religión, la “fe” y la “creencia” son una necesidad del mismo modo como los concebía Bergson, pues este último los extrae directamente de la filosofía pragmatista de James⁹ al verla como herramientas para la

presente, que no es liderada por una individualidad voluntariosa. Así, no constituye una efigie controlada completamente por lo inconsciente, sino por la fuerza de la existencia misma de dicha “comunidad”, la cual tiene supremacía frente a los individuos. El *ayllu* subsiste en el presente, es actual y no está muerto: es una imagen viva. Por tal motivo, se puede aseverar que Mariátegui concibe esta efigie como una propuesta viva, como una potencia constante que desborda actividad en el presente, y no una simple cristalización o petrificación de la imagen a seguir, la cual inconscientemente postularía a detenerla. El *ayllu*, entonces, es la comunidad ancestral que nunca desapareció, no es pasado ni futuro, sino que es viva en la duración misma, es el *logos*, el “cosmos” de Heráclito que solo ven los despiertos; en suma, es lo que desde antes del imperio se mantiene en el Perú y en ciertas partes de América. Mientras las imágenes postulen a la comunidad, no caerán totalmente en la tecnificación del poder y las patologías de control, como el mito fascista y nazi; la razón es igual a “comunidad”, a un “cosmos común”, a vivir despiertos y no en el sueño del ideal que vendrá. Podríamos concluir que estos dos intelectuales marxistas de inicios del siglo XX emplean del mito soreliano desde distintas perspectivas demostrando que sus lecturas de la realidad dependen necesariamente de su geografía. Para Gramsci (1972), el objetivo es la creación de un voluntarismo moderado que desheche las fuerzas irracionales que Sorel depositaba en su idea de mito político; en ese orden, para el pensador sardo, el irracionalismo conlleva a su manipulación en su práctica inmediata, cristalizando la imagen y provocando una hipnosis en sus seguidores. Al plantear la cuestión del partido político revolucionario como “príncipe moderno”, Gramsci piensa en una imagen que sea capaz de sintetizar de manera dialéctica la razón y el mito. En Mariátegui (1959), ocurre un fenómeno parecido, pero no en todas sus imágenes. Como señalamos, la idea de la “lucha final” es completamente inconsciente y deja rienda suelta a la voluntad, ya que se prepara para un combate descomunal sin tener conciencia por la importancia de la vida y sin medir la posibilidad de un derramamiento de sangre innecesario, lo que conlleva a que los seres humanos mueran por una causa que puede ser inútil para la liberación de su propio género. No obstante, cuando Mariátegui mira la comunidad está pensando en una imagen comprometida con un presente inmediato y vivo. Esta última se relaciona con la experiencia y la actuación común de algo que se renueva constantemente: no es la creación de un conflicto ni una reactualización del pasado; es la mantención de una forma de convivencia positiva que trata de ser ocultada por las fuerzas del capitalismo que postulan a un modelo de producción bárbarico.

9 Bergson y James se escriben durante algunos años, y el primero muestra mucho interés en su construcción de los “flujos de conciencia” que toma para construir su idea de la “Duración real”. A su vez, James

acción en la comprensión de la “duración”, dado que es la única que nos permite eclipsar a la razón y combatirla para llevarnos a la creación que se da en la “duración”. Al respecto, Bergson asevera lo siguiente:

Pero la naturaleza vigila y ante la barrera abierta surgió un guardián que prohibió la entrada y rechazó al infractor [...] considerando desde este primer punto de vista que *la religión* es por tanto una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder de la inteligencia [...] (Bergson 2007: 95).

Posteriormente citando a Sorel, por su lado, Mariátegui habla sobre la “religión” y el “yo profundo” bergsoniano:

Jorge Sorel, uno de los más altos representantes del pensamiento francés del siglo XX, decía en sus *Reflexiones sobre la violencia*: “Se ha encontrado una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que se propone la preparación y aun la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no solo la religión puede ocupar la región del *yo profundo*; los mitos revolucionarios pueden también ocuparlos con el mismo título” (Mariátegui 1959: 22-23).

Al igualar el socialismo y la religión¹⁰ —unificándolos en el mito revolucionario que podrá ocupar el *yo profundo* de los individuos, alentándolos a salir de las fuerzas materiales y uniéndolos a un poder psicológico y espiritual—, Mariátegui está mostrando una fuerza imparable que se instala fuera de la razón y que nos la describe como “supra-humana”, esto es, metafísica, pues solo necesita de una “fe”, de una “creencia”.

El ‘Impulso vital’ en Mariátegui es el movimiento de la vida

Para el director de *Amauta*, las masas se moverán no solo por la “creencia relativista” en el mito, sino por el

afirmaba que la experiencia era algo constante y que duraba en el universo: “Las experiencias se atan las unas a las otras a través de relaciones que son en sí mismas parte de la experiencia; en resumen, la aprehensión directa del universo no requiere de un soporte conectivo trans-empírico extrínseco, sino que posee por sí misma una estructura concatenada y continua” (Bergson y James 2014: XIX).

10 Se debe tener en cuenta que cuando hablamos de religión o de sentimiento religioso estamos afirmando que existe “fe” y “creencias”; por lo tanto, algo completamente ajeno a la “inteligencia” y la “razón”. Al mismo tiempo, la única manera de permitir el funcionamiento del sentimiento religioso es la “intuición”, ya que esta es contrario a las construcciones racionales. Mariátegui lo tiene claro, porque el mito funciona por medio de la “intuición” y de las imágenes que a través de ella se logran esclarecer; estas últimas necesitan de un sentimiento religioso para movilizar a las masas. Si bien Bergson es quien funda lo anterior, Mariátegui sabe que toda su filosofía se encuentra en Sorel.

impulso vital (el *élan vital* bergsoniano) que es lo que verdaderamente los activa y que resulta mucho más fuerte que la reflexión filosófica. Así, afirma que “[E]l impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica” (: 27). En tal sentido, el hombre común iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito, toda vez que este hombre es mucho más práctico a raíz de que “cuando debe creer, cree, cuando debe combatir, combate” [...] (: 27). Su instinto es mucho mayor que el “poder hacer” y mucho más fuerte para cuestionar sus acciones y creencias. En suma, este hombre solo quiere actuar bien, de forma correcta y en relación con su vida práctica; en otras palabras, cumplir bien su jornada y obrar acorde a lo que se le presenta son un deber vital.

Desde la postura de Bergson, este *élan vital* es la vida misma que se echa a andar en la duración, y esta vida en sí es una tendencia que tiene como esencia desarrollarse “[...] en forma de surtidor, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso [...]” (Bergson 1977: 90). Pero la vida guarda en sí un cúmulo indeterminado de vidas; es más, no necesita despojarse de nada porque “[C]onserva las distintas tendencias que se han bifurcado al crecer. Con ellas crea series divergentes de especies que evolucionarán por separado [...]” (: 90); en efecto, este movimiento supera cualquier grado de la inteligencia y se mantiene primordialmente como un “instinto”. Entonces, la inteligencia sería la que necesita de este último para mantenerse y sobrevivir; el ejemplo de ello lo encontramos en el animal, que tiene “un grado superior de organización, al que ha podido elevarse gracias sólo a las alas del instinto [...]” (: 93). Sin embargo, no debemos creer que el instinto prima en todos los casos, pues, en los vertebrados y en los animales, existe con un espíritu de “subordinación”, por lo que necesita algo que puede traducirse en un empuje para su avance. En el siguiente pasaje, aunque de otra manera, se manifiesta el “impulso vital”: “[...] tiende a una expansión de la inteligencia y no a un desarrollo del instinto [...] el instinto no se suprime, pero sí queda eclipsado [...]. En adelante la reflexión permitirá al individuo inventar, a la sociedad progresar” (: 94).

Según Mariátegui, el “impulso vital” es necesario y propio para la actividad humana, porque lo entiende como una fuerza que permitía la evolución y la creación de nuevas posibilidades de existencia. De tal modo, se puede comprender que, para el Amauta, la vida es anterior a la abstracción del racionalismo y del positivismo religioso. En efecto, el “impulso vital” es una fuerza que

construye la nueva sociedad, pero que realmente conlleva a que el movimiento de la vida no se detenga, sino que avance sin límite alguno. El tiempo, desde la concepción mariáteguiana, se movilizará de esta forma espontánea, pues en aquel se crea y nada lo contiene ni lo resguarda. En otros términos, se trata de la vida misma que “dura” en su constancia y que construye y destruye lo que pasa por entre los seres humanos.

CONCLUSIÓN

Para concluir, cabe aseverar que tratamos de mostrar brevemente los conceptos de Bergson que se pueden advertir, explícita e implícitamente, en el pensamiento de Mariátegui: la “duración”, el “yo profundo”, el *élan vital* (o “impulso vital”), la “intuición”, la “religión” y la “inteligencia”. Por tal motivo, para este trabajo tuvimos que aclarar que Mariátegui evidentemente era lector de Bergson, pese a que nunca lo publicó en *Amauta*, pero sí, por ejemplo, a Mariano Iberico y a Antenor Orrego, quienes tenían tendencias bergsonianas. En ese sentido, en los textos de Mariátegui, las ideas del francés se manifiestan como herramientas filosóficas para liberarse del quietismo positivista; inclusive, resulta necesario comprender que la influencia proviene probablemente de Georges Sorel y del clima de posguerra, dado que el sorelianismo y bergsonismo eran lecturas obligatorias en la Europa de la época, especialmente en Italia, país donde Sorel tuvo una influencia significativa.

Por todo lo anterior, sostenemos que Mariátegui entiende el tiempo en “duración” de Bergson y trata de posicionarlo como una teoría temporal útil para entender la acción y el espacio en los que se desenvuelve, así como para articular discursos sin límites empíricos o cargados de teorías sociológicas. Sumado a ello, aseveramos que Latinoamérica está más cercana a esta concepción de tiempo por su forma de convivencia con el mundo y la tierra, y porque su barroquismo es mucho más próximo a esta temporalidad que a una mecánica que limita su construcción de mundos. Por tanto, los pueblos originarios que Mariátegui posiciona como entidades revolucionarias no viven del futuro ni del pasado, sino de su eterna actualización vital que no es más que una eterna creación de formas de subsistencia diversas.

REFERENCIAS

Bergson, Henri. 1963. *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

- Bergson, Henri. 1977. *Memoria y vida*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bergson, Henri. 2007. *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, Henri y William James. 2014. *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Bernstein, Eduard. 1982. *Las premisas del socialismo y las tareas de la Socialdemocracia*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Gramsci, Antonio. 1964. “Bergsonismo”. En *En 2000 pagine di Gramsci I. Nel tempo della lotta (1914-1926)*, editado por Gianisiro Ferrara y Niccolò Gallo, 550-552. Milano: Casa Editrice Il Saggiatore.
- Gramsci, Antonio. 1972. *Maquiavelo y Lenin*. Santiago: Nascimento.
- Jara, Gonzalo. 2014. “El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui”. En *Un marxismo para Latinoamérica. Ensayos en torno a José Carlos Mariátegui*, editado por Patricio Gutiérrez, 73-104. Valparaíso: Instituto de Historia y Ciencias Sociales Universidad de Valparaíso.
- Köhnke, Klaus Christian. 2018. *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, José Carlos. 1927. “Mensaje al Congreso Obrero”. *Amauta*, n.º 5, 35-36.
- Mariátegui, José Carlos. 1930. “La emoción de nuestro tiempo”. *Amauta*, n.º 31, 1-9.
- Mariátegui, José Carlos. 1959. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. 1970. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. 1986. *Historia de la crisis mundial*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. 2011. “La escena contemporánea”. En *José Carlos Mariátegui La Chira. Obras Completas cronológicas Vol. 6*, editado por Octavio Obando Moran. https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/OOM008.
- Mussolini, Benito. 2022. *Scritti e discorsi*. Milano: Feltrinelli.
- Quintanilla, Luis. 1953. *Bergsonismo y política*. D. F. México: Fondo de Cultura Económica.