Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

Relación entre las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Yancarlos PÁEZ VÁSQUEZ

ASESOR

Mg. Rubén Alfredo QUIROZ ÁVILA

Lima, Perú

2025



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Páez, Y. (2025). *Relación entre las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Yancarlos Páez Vásquez
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	72614579
URL de ORCID	https://orcid.org/0009-0000-7156-2228
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Rubén Ávila Quiroz Ávila
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	25804632
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-6152-038X
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Víctor Hugo Martel Paredes
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	41020089
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Zenón Depaz Toledo
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	07107780
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Joel Rojas Huaynates
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42154373
Datos de investigación	

Línea de investigación	Filosofía política
Grupo de investigación	Ninguno
Agencia de financiamiento	Recursos propios
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lima Central Latitud: -12.057120065463854 Longitud: - 77.08149200972493
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2024 - 2025
URL de disciplinas OCDE	https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.00

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Escuela Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

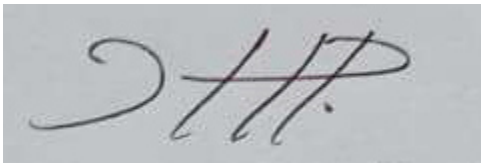
Reunido el Jurado, el viernes 21 de noviembre de 2025 a las 14:00 horas, integrado por el Dr. Víctor Hugo Martel Paredes (presidente), Mg. Rubén Quiroz Ávila (Asesor), Dr. Zenón Depaz Toledo (Informante) y Mg. Joel Rojas Huaynates (Informante), para calificar la sustentación de la tesis titulada: Relación entre las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, presentado por el bachiller Yancarlos Páez Vásquez, para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía.

Después de la exposición del tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

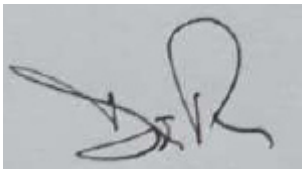
APROBADO CON MENCIÓN HONROSA (17) DIECISIETE

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título profesional de Licenciado en Filosofía del bachiller Yancarlos Páez Vásquez.

Concluido el acto académico a las 16:00 horas, firman la presente acta.



Dr. Víctor Hugo Martel Paredes
Presidente



Dr. Zenón Depaz Toledo
Jurado Informante



Mg. Joel Rojas Huaynates
Jurado Informante

R. Quiroz A.

Mg. Rubén Alfredo Quiroz Ávila
Jurado Asesor

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

Anexo 1
CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, Rubén Alfredo Quiroz Ávila en mi condición de asesor acreditado con el Dictamen de la Escuela Profesional de Filosofía N.° 001/FLCH-EPF/2025 de la tesis, cuyo título es "**Relación entre las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui"**, presentado por el bachiller Yancarlos Páez Vásquez, para optar el título profesional de Licenciado en Filosofía, CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la plataforma PIDS, el documento evaluado cuenta con el 3 % de similitud, nivel PERMITIDO para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del título profesional de LICENCIADO EN FILOSOFÍA.

Lima, 5 de setiembre de 2025

R. Quiroz A.

Firma del Asesor

Nombres y Apellidos del asesor: Rubén Alfredo Quiroz Ávila

DNI: 25804632

La vigencia del presente certificado corresponde a un período de noventa (90) días desde la fecha de su emisión; siempre que no haya observaciones en el texto durante el proceso de revisión por el jurado informante o surja alguna contingencia.

DEDICATORIA

A todos los héroes de vocación revolucionara que luchan religiosa e infatigablemente por crear un mundo nuevo.

AGRADECIMIENTOS

A mis familiares, amigos y compañeros. Su labor, a veces inadvertida, ha sido crucial en la elaboración de esta investigación. Ninguna página sería posible sin el apoyo discreto e inconmensurable de todos aquellos que creyeron en la importancia de este trabajo y en lo necesario de su concreción.

ÍNDICE

DEDICATORIA i
AGRADECIMIENTOS ii
RESUMEN 2
INTRODUCCIÓN 3
CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 5
1.1. Caracterización del problema 5
1.2. Preguntas de investigación 6
1.2.1. General 6
1.2.2. Específicas 6
1.3. Hipótesis 7
1.4. Objetivos 7
1.4.1. General 7
1.4.2. Específicos 7
1.5. Justificación del estudio 7
CAPÍTULO II. ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN 9
CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL 15
3.1. Acerca del fenómeno religioso 15
3.1.1. La religión en Karl Marx, más allá del opio del pueblo. 16
3.1.2. Las dimensiones de la religión y el élan vital en Henri Bergson 24
3.1.3. Religión y mito en Georges Sorel 28
3.1.4. La religión agónica de Miguel de Unamuno 35
3.2. El tratamiento marxista de la política 41
CAPÍTULO IV. METODOLOGÍA 46
4.1. Enfoque de la investigación 46
4.2. Diseño de investigación 46
CAPÍTULO V. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN 49
5.1. La religión como componente vital de la acción 50
5.2. Mito y religión, identidad transformadora. 55
5.3. La política como praxis revolucionaria. 65
5.4. Religión y política, síntesis heroica. 69
5.5. La religión socialista de Mariátegui 75
CONCLUSIONES 86
RECOMENDACIONES 88
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 90

RESUMEN

En el siguiente trabajo de investigación se analizan dos categorías claves en el pensamiento de José Carlos Mariátegui: *religión* y *política*. En primer lugar, se revisa el tratamiento que se ha hecho de ambas en la filosofía de los principales autores que han influenciado en el *Amauta*, respecto de aquellas. Así también, se expone la caracterización particular que el autor objeto de esta investigación hace acerca de cada una de ellas. Luego de esto, se establece la relación entre dichas categorías, llegando a la conclusión que se trata de una relación de *síntesis heroica*. Con dicho membrete es que el autor de esta tesis presenta los resultados y explica con detalle el porqué de este. Finalmente, demuestra como eso conlleva a lo que se va a denominar *la religión socialista de Mariátegui*. Todo, por supuesto, sustentado en citas textuales que el mismo Mariátegui redactó en su etapa de madurez intelectual.

Palabras clave: José Carlos Mariátegui – religión – política – socialismo – revolución.

INTRODUCCIÓN

Al acercarnos al pensamiento de José Carlos Mariátegui nos enfrentamos al gran reto de develar las verdades de una obra penosamente inconclusa. Como es bien conocido, el autor de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* tuvo un desenlace muy complicado en su corta vida y es quizás por ello que no llegó a publicar ningún libro sistemático donde ordenara su visión del mundo de manera esquemática y categórica. Esto se muestra como algo fatídico debido a la notable calidad intelectual del *Amauta* peruano. Casi nadie, en definitiva, duda del gran desarrollo que hubieran tenido las ideas de este egregio pensador socialista si su vida no se hubiera truncado tan pronto.

Al margen de las lamentaciones, señalamos aquella gran dificultad debido, sobre todo, al muy disputado legado que tiene José Carlos Mariátegui en las personas que lo han seguido y estudiado. Muchas posturas tan disímiles, políticas y académicas, reclaman a este gran pensador como la piedra fundacional de sus respectivas filosofías. Ello, quizás, por lo disperso de sus ideas, lo cual podría, en ciertos casos, prestarse a más de una interpretación. Como se sabe, las obras de madurez que conocemos de Mariátegui son casi en su totalidad, recopilaciones de artículos de diversas publicaciones realizadas por dicho autor en sendas revistas de la época. De ello, solo dos libros fueron publicados por el *Amauta* en vida y el resto por la familia y amigos posterior a la muerte de este. Señalamos esto como una de las limitaciones que alguien podría encontrar si quisiera hallar el sentido original del pensamiento de este filósofo peruano; dichas limitaciones no son otras que la diversidad de interpretaciones y lo disperso de su obra.

En parte debido a las dificultades mencionadas, surge el impulso de seguir ahondando, con el mayor rigor posible, en la obra de José Carlos Mariátegui. En ningún caso se considera que su pensamiento sea un tema agotado sino al contrario, es fuente de

disputas y de nuevas interpretaciones. De ninguna manera se aceptaría que los estudios realizados hasta la fecha ya han dicho todo lo que había que decir sobre el *Amauta* y que resulta trillado seguir escribiendo de lo mismo. El autor de esta tesis considera que muchos puntos importantes aún no han sido abordados y otros no han sido tocados con el cuidado que se merece. Como parte de estos temas no tratados como corresponde, se considera el de la relación entre religión y política.

Seguir leyendo y escribiendo sobre José Carlos Mariátegui se presenta entonces como una necesidad en busca de la verdad. A mayor número de publicaciones, realizadas con plena honestidad intelectual y a pesar de las inevitables limitaciones de estas, podríamos ir construyendo el sentido primigenio del pensamiento de Mariátegui. Sentido que para el autor de esta tesis sí es posible encontrar. Es por este y otros motivos que se presenta la siguiente investigación, con el objetivo de contribuir y dar más luces sobre uno de los intelectuales más grandes, sino el mejor, de la historia del Perú. Intelectual cuyo pensamiento será siempre una fuente de inspiración en la búsqueda de soluciones reales a los hondos problemas que desgarran a este país y en la heroica tarea de construir un mundo mejor.

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1. Caracterización del problema

El pensamiento de Mariátegui es una línea de investigación inagotable. Quizás su temprana muerte o la falta de sistematización de los tópicos que desarrolló, entre otros motivos, puedan explicar las diversas interpretaciones que se tiene de su valioso legado. Los temas que más le interesaron fueron muy variados y las etapas de su vida, desde donde fijó su mirada, evolucionaron al ritmo de las grandes gestas de su tiempo. De pasar por una etapa decadentista, a la que él mismo denominó su *edad piedra,* hasta la etapa de madurez intelectual luego de asumir la ideología materialista dialéctica, en su versión soreliana-leninista, a su regreso de Europa. Podemos advertir en su obra la mirada penetrante y aguda hacia asuntos que en su momento eran analizados desde la superficialidad moral; su visión materialista contrastó con la mirada metafísica que imperaba en el escenario intelectual. Producto de esta visión es que tenemos brillantes y certeros análisis sobre la coyuntura política internacional, la realidad peruana, el marxismo, el mito, la organización popular, la religión y la necesidad de una fe, entre muchos otros aspectos, abordados por el *Amauta*.

Como se detallará más adelante, en cada uno de estos tópicos encontramos diversas interpretaciones y comparaciones con otros autores. Se hace complicado definir con exactitud el verdadero carácter de las obras de Mariátegui, debido, sobre todo, por la distancia que media entre nosotros y el autor, así como, por las vicisitudes de su vida y los intereses de quienes reclaman su legado. Sin embargo, el autor de esta tesis considera que sí se pueden identificar con certeza algunos puntos medulares en la obra del *amauta* y explicitar su planteamiento en temas concretos; los mismos que son cruciales para entender

el conjunto de su obra. Uno de estos temas es precisamente el referido a la religión y su relación con la política.

Sobre el factor religioso en José Carlos Mariátegui, podemos identificar que su importancia es vital. Dicho factor será determinante, sobre todo, en el trabajo práctico de construir una organización política de vanguardia y la posterior transformación de la sociedad. No se puede entender el trabajo de agitación y acción política si no se entiende la dimensión religiosa que el autor va a imprimir en la idea de revolución. Este asunto se presenta entonces como clave para hablar de su proyecto político y la viabilidad de realizarlo.

Teniendo esas nociones del trabajo intelectual de José Carlos Mariátegui, podemos caracterizar el problema que se va a investigar como un asunto crucial en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Al ser el autor uno de los pensadores marxistas más influyentes de la historia. Su pensamiento discurre siempre a develar asuntos intrincados y dar luces sobre diversos aspectos de la realidad. En esta oportunidad analizaremos el factor religioso en la mirada de Mariátegui y veremos el grado de relación con lo que entiende por política. A partir de ello, podemos establecer el impacto de estos asuntos en los debates intelectuales contemporáneos y su correlato en el accionar político.

1.2. Preguntas de investigación

1.2.1. General

¿Cuál es la relación entre las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui?

1.2.2. Específicas

- ¿Cuál es la concepción de religión que tiene José Carlos Mariátegui?

- ¿Cuál es la noción de política que tiene José Carlos Mariátegui?

1.3. Hipótesis

Como postura inicial, se considera que el concepto de religión es fundamental para entender la dimensión política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Esto significa que existe una relación de síntesis heroica entre las categorías de religión y política en la concepción *mariateguiana* de la realidad. En la mirada del autor, existe una valoración positiva y necesaria de la idea de religión como elemento que le da sentido a la realidad; así como, la consideración de la política como la de una praxis revolucionaria que no se puede realizar de manera efectiva si no se le imprime un carácter religioso en su accionar.

1.4. Objetivos

1.4.1. General

Determinar cuál es la relación que existe entre las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui.

1.4.2. Específicos

- Explicar la concepción de religión que tiene José Carlos Mariátegui.

- Elucidar la noción de política que tiene José Carlos Mariátegui.

1.5. Justificación del estudio

El presente trabajo de tesis es útil porque contribuye a develar aspectos que hasta el momento no habían sido advertidos de manera tan explícita, o habían sido desarrollados parcialmente, desde otras posturas ideológicas. (Löwy, 2005; Figueroa, 2018; Ferretti, 2015; Moya, 2005). En ese sentido, la realización de este estudio aporta, antes que nada,

una mirada original en la interpretación de uno de los autores peruanos más valorados en la escena internacional: José Carlos Mariátegui. Así mismo, la valía de esta tesis reside también en que se centra exclusivamente en dos tópicos de los más importantes en el pensamiento de Mariátegui: religión y política; profundiza en cada uno de ellos y da luces nuevas sobre el aporte del *amauta* en estos temas. Así como también, devela características inherentes en la obra de Mariátegui que no habían sido señalados por otros autores. Por último, los resultados de esta investigación estimulan a nuevos investigadores a seguir abordando con rigurosidad el legado del autor de los *siete ensayos de interpretación de la realidad peruana;* a su vez que, puede servir como punto de partido, o quizás de continuidad, a todos aquellos que estén inmersos en algún proyecto religioso-político y encuentren en este trabajo una mirada fresca y materialista sobre dicha relación.

CAPÍTULO II. ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

En el siguiente apartado vamos a describir el estado de la cuestión acerca de los temas que son de interés a la presente investigación. Se ha procedido a investigar los antecedentes más cercanos al tema específico de esta tesis. Para ello se han revisado tanto artículos académicos como tesis de grado, con el objetico de tener una mirada más completa y actualizada acerca de los tópicos en los cuales está inmerso este trabajo. Dichas investigaciones se sintetizan a continuación.

Figueroa (2018) desarrolló su tesis titulada "Marxismo, mística y política. Un análisis de los aportes de José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin a la teoría política contemporánea". En dicha investigación, la autora realiza un análisis de la producción escrita de Walter Benjamin (1892-1940) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), centrándose en las conceptualizaciones acerca de la concepción de política contrastando las miradas de los autores mencionados. Empieza describiendo el contexto histórico de dichos pensadores, resume sus teorías generales enfocándose en algunos temas compartidos por ellos, en especial los que permiten tener una idea clara de lo que para dichos autores es la política. Fija su mirada en la dimensión religiosa, desde sus escritos, para ayudarnos a entender la vinculación entre religión, marxismo y política, en el ideario de los referidos autores. Así mismo, la autora llego a la conclusión de que la religión es constitutiva en la idea mariateguiana de política en tanto que, a su entender, para Mariátegui la política era conflicto entre bien y mal, búsqueda de ascesis y de superación, desde las realidades evidentes hacia mejores mundos; representaba el complicado trayecto que transitaba desde el mito en decadencia e impotente que se había heredado hacia a la victoria final de la nueva jornada que recién se alzaba en el horizonte. Debido a ello, tal y como lo presentó en su *Defensa del marxismo*, el socialismo llegará como punto culminante de una complicada

jornada de ascensión espiritual. Bajo esa lógica, el proceso intelectual del autor andino se distanció con toda claridad de la del alemán: Mariátegui, marxista declarado, no fue nunca acusado de teólogo pero siempre manifestó una fe y esperanza en la política de izquierda. Este optimismo trae a la memoria las posiciones de algunos filósofos radicales del siglo XVIII, al dotarle a la política de serias posibilidades de redención, por eso "(…) junto a la idea de poder, coexiste una fe sin límites en la creación de un nuevo orden social" (Nisbet, 2003:24). En esta trayectoria la autora manifiesta que Mariátegui se apartó de Benajmín y se acercó más bien a Brecht: pensador marxista que asumió una fe, influenciada por su pasado cristiano, que se transformó en un modelo social ateo y cuyas ideas de comunismo (…) viven de una esperanza en la redención que equivale a una certeza de fe" (Wizisla, 2008:150). La autora concluye que el entusiasmo de Mariátegui cobró fuerza en clave de esperanza hacia un comunismo paradisiaco al cual hay que llegar; es, por tanto, una mirada religiosa que tienen su fundamento en una fe constante en la humanidad.

Ferretti (2015) llevó a cabo una tesis titulada "Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui". Esta investigación indagó el recorrido de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, tratando de reconstruirla en el transcurso de toda su obra teórica. La hipótesis que la orientó es que, desde sus primeros escritos periodísticos y literarios hasta su obra de madurez, Mariátegui manifiesta no solo una orientación hacia la cuestión espiritual de la actividad social y humana, además de ellos, porta una forma religiosa que es constituyente de su mirada acerca de la realidad. Dicha orientación religiosa tiene una historia, un principio y desarrollo, en otras palabras, se manifiesta en distintos periodos, con características propias en cada uno de ellos. Por tanto, la autora de la tesis identificó que entre el "misticismo decadentista" de Juan Croniqueur y "la religiosidad revolucionaria" del autor de *Defensa del marxismo*, se

evidencian continuidades, rupturas y, también, nuevas formulaciones originadas en el fragor de la actividad política y en el clima intelectual en donde a aquellas ideas se le dieron forma. Así mismo, concluyó la autora que la religiosidad politizada de Mariátegui se evidencia en la cuestión religiosa o espiritual de los movimientos revolucionarios, en la práctica revolucionaria y, más específicamente, en los revolucionarios socialistas. A partir de esa mirada, y en base a la línea de Sorel, Mariátegui entenderá al socialismo como un mito capaz de enervar la voluntad colectiva del pueblo, evitando, sin embargo, que ello termine siendo una regresiva irracionalidad conservadora.

Zucconi (2015) llevó a cabo una tesis titulada “La formación teórica de José Carlos Mariátegui: Espiritualización y heterodoxia del marxismo”. En dicho trabajo se propuso analizar la formación teórica de José Carlos Mariátegui, prestando atención sobre todo a la manera en la que, desde su paso por Europa y de la publicación de varios escritos luego de volver al Perú hasta su temprana muerte, bebe del pensamiento de Georges Sorel, de Antonio Gramsci y del grupo vinculado a este. El autor propone que una lectura crítica de los referidos autores (así como de autores que discrepan en función de la aplicación de la acción política de masas, tales como Gustave Le Bon), facilita a Mariátegui a plantear una forma “espiritualizada” de marxismo que reivindica el papel de la religión y el mito como factibles motores de un proceso revolucionario, alejando, según el autor de la tesis, su postura de la línea estalinista supuestamente mecanicista que sería hegemónica en un momento dado dentro de la corriente comunista internacional. Así mismo, el autor concluye que Mariátegui trata de crear un espíritu socialista nuevo, contraria al marxismo soviético de corte eurocéntrico. Para el autor de esta investigación, Mariátegui se centra, como socialista, en posiciones que se podrían considerar oficialmente excluidas, cuestiones como la gravitación del mito revolucionario, el peso emotivo en movilizar al pueblo, el

fervor religioso, el consejo de fábrica en Italia y el considerar las practicas comunitarias indígenas en el Perú.

Löwy (2005) redactó un artículo titulado “Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión”. En este artículo se presenta de manera aproximada un perfil del pensamiento de Mariátegui en referencia a lo importante que resulta la religión en la filosofía marxista. Lowy también va a insistir en separar a Mariátegui de lo que considera *marxismo ortodoxo* en lo que respecta la cuestión del *hecho religioso* como si fuera una ideología y, peor aún, como *opio del pueblo*. Resalta la mirada mariateguiana de entender el socialismo como un hecho religioso, desde una perspectiva de los valores que trascienden al ser humano. Menciona que, para el autor, no todo se puede reducir a la ciencia y a la razón, también importa que las personas se cuestionen por la trascendencia; esta visión forma parte de la concepción que tiene de marxismo. El autor concluye que al margen de sus aportes sociohistóricos acerca del *factor religioso* en el Perú, su principal contribución es su hipótesis en referencia a la dimensión religiosa del socialismo: el autor del artículo menciona que una afinidad electiva entre fe cristiana y mística revolucionaria. Sin embargo, más que una sistemática formulación, se trata más bien de varios fragmentos imbuidos de intuiciones más que brillantes.

Salinas (2022) escribió un artículo titulado “José Carlos Mariátegui, el materialismo histórico-dialéctico del Sumak Kawsay: entre la religión y el mito”. En este artículo el autor, en dialogo con José Carlos Mariátegui, caracteriza su materialismo histórico y dialéctico con relación a la noción andina de Sumak Kawsay o Buen Vivir. Muestra el uso que Mariátegui le otorga a la filosofía occidental, en su vertiente crítica, para comprender y con ello poder transformar las sociedades de Latinoamérica. El autor del artículo propone su discrepancia con la idea de progreso, la noción de historia, la preponderancia dada a la cultura, el mito y la religión en relación dialéctica con el

basamento infraestructural de la economía; también su supuesta visión de crítica hacia el positivismo y la comprensión unilateral del sujeto histórico de la clase en el proceso revolucionario. Plantea, el autor del artículo, que al pensamiento de Mariátegui se lo podría etiquetar de marxismo melancólico y/o romántico. Así mismo, en el trabajo se profundiza en el significado de Sumak Kawsay y la religión andina, ambas relacionadas con la vida comunitaria y el colectivismo. El autor también pone en relieve cómo es que algunas prácticas ancestrales como la minga, que se basan en la reciprocidad y redistribución pueden ser la base de una sociedad diferente, en términos socialistas. Así mismo, el autor concluye que, para comprender el aspecto religioso en Mariátegui, es necesario prestar atención a la acción y voluntad humana, y es ahí precisamente donde reside su relación con la política, en la factibilidad de edificar un nuevo orden político y social que redima a los explotados y oprimidos.

Moya (2005) llevó a cabo un artículo denominado “Mariátegui y la religión”. El autor sitúa la obra de Mariátegui dentro del pensamiento marxista de su tiempo, para luego analizar críticamente el famoso ensayo denominado *El factor religioso,* él mismo que es parte de su celebérrima obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y en donde aborda de manera amplia la cuestión religiosa. El autor del artículo se refiere al uso que Mariátegui le da a la religión y a su relación con espiritualidad, mito y marxismo. Así mismo, el autor concluye que, si bien es cierto que la *cuestión religiosa* es un asunto marginal o carente de originalidad en el pensamiento de los teóricos marxistas en las primeras décadas del siglo XX, en Mariátegui más bien se evidencia un enfoque al que el autor del artículo llama *heterodoxo*. Esto no solo va más allá de una postura anticlerical o del oportunismo de algunos marxistas contemporáneos que seguían la línea *dura* de la Komintern, sino que, según el autor del artículo, plantea dos tesis que generan mucha controversia: En primer lugar, que la religión cristiana tiene elementos rescatables en la

historia del Perú dado que la religión es un fenómeno inherente al ser humano; en segundo, que el socialismo es *per se* un fenómeno religioso que nos mueve hacia el futuro.

Tirres (2017) llevó a cabo un artículo titulado "At the Crossroads of Liberation Theology and Liberation Philosophy: José Carlos Mariátegui's 'New Sense' of Religion". En este trabajo el autor examina un recurso fundamental, aunque a menudo pasado por alto, tanto para la teología de la liberación como para la filosofía de la liberación: las contribuciones del intelectual y crítico social peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). Mientras que muchos críticos suelen destacar las influencias europeas en Gustavo Gutiérrez (en particular, la influencia de «los dos Karls», Karl Marx y Karl Rahner), el autor del artículo propone que el peruano Mariátegui desempeñó quizás el papel más importante en la configuración del enfoque no dogmático de Gutiérrez sobre Marx. Además, el autor explora el enfoque *heterodoxo* de Mariátegui sobre la fe religiosa. Como argumenta, la concepción de Mariátegui de la fe religiosa -que tiene algunos vínculos notables con el pragmatismo- constituye un punto de referencia útil para las conversaciones en curso entre la teología de la liberación y la filosofía de la liberación. Con ese fin, la primera sección de este trabajo ofrece una breve visión general de la carrera de Mariátegui, la segunda sección establece las conexiones entre Mariátegui y Gutiérrez, y la sección final destacará algunas de las características pragmáticas centrales de la concepción de Mariátegui de la fe religiosa, que encuentran resonancia en la teología de la liberación en general. El autor concluye que Mariátegui entrelazó una mirada religiosa que encuentra su base en el misticismo católico de su progenitora, en las lecturas de Goerges Sorel acerca del mito y en algunos aportes del pragmatismo. El autor del artículo sentencia que la fe de José Carlos Mariátegui en un sistema de creencias revolucionario nuevo, contribuyó a sentar las bases en la construcción de ese gran cuerpo teórico que es la teología de la liberación del sacerdote y filósofo peruano Gustavo Gutiérrez.

CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

En este apartado se va a tratar de enmarcar los conceptos de *religión* y *política* en los términos en los que lo entiende el autor objeto de este estudio: José Carlos Mariátegui. Para ello, primero se revisará lo que conciben por *religión* y *política* los autores que van a influenciar directamente en el pensamiento de Mariátegui. Se trazará las concepciones en orden de relevancia para él y se buscará identificar una secuencialidad en la evolución del concepto entre el *Amauta* y aquellos de quienes se nutre para esbozar su teoría.

Antes que nada, es menester recordar que el autor del cual se habla se circunscribe dentro de una línea ideológica bien definida, el denominado *marxismo.* Esta ideología recibe el nombre por ser Karl Marx el que sintetizó esta ideología, junto con Friedrich Engels; la misma que expresa la cúspide el pensamiento occidental y el inicio de la filosofía materialista dialéctica, en pleno siglo XIX (Lenin, 1913 [1979]). Sobre este punto, el mismo Mariátegui (1994b) se declararía un "marxista convicto y confeso" (p.62). Ateniendo a ello, vamos a partir entonces a analizar las concepciones de religión y política que tuvieron los autores de la tradición marxista, tradición en la que se enmarca el autor; pero también con aquellos no marxistas con quienes *dialoga* dentro de su amplio bagaje de conocimientos y en medio del devenir de su filosofía materialista dialéctica.

3.1. Acerca del fenómeno religioso

En este apartado trataremos el tema religioso en la perspectiva de los autores que más influyeron en la formación del concepto de religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Se partirá por exponer este planteamiento en los principales clásicos marxistas de los cuales Mariátegui se inspiró: Karl Marx y el caso especial de Georges Sorel, personaje cuya concepción de *mito revolucionario* dejó una impronta muy fuerte en el

Amauta. Por último, se revisarán los aportes de dos pensadores no marxistas que contribuyeron en su concepción religiosa: Henri Bergson y Miguel de Unamuno. A continuación, se procede a exponer de manera sintética la perspectiva que cada uno de ellos tuvo acerca del concepto de religión.

3.1.1. La religión en Karl Marx, más allá del opio del pueblo.

El análisis del fenómeno religioso dentro del marxismo lo inaugura el mismo Karl Marx, en diversos escritos donde se alude a este fenómeno de manera explícita. Para explicitar ello, veremos que el tema de la religión está presente desde muy temprano en Marx, desde que era un *joven hegeliano;* pues, como bien afirman Mate y Zamora (2018) "centrada en su tesis doctoral (…) la crítica de la religión ocupa un lugar central [para Marx]. Lo era en todo filósofo ilustrado y lo era más, si cabe, entre los jóvenes hegelianos." Así pues, en su tesis doctoral escrita en 1841 y titulada *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* es en donde visualizamos uno de sus primeros textos de críticas a la religión. Aquí se pondrá de manifiesto una postura que pone como oposición a filosofía y teología, cuando dice, refiriéndose al debate entre Epicuro y Plutarco que "dicha polémica no es algo aislado y singular, sino el representante de una especie, en la medida en que muestra de forma muy adecuada la relación del entendimiento teologizante con la filosofía" (Marx, 2012 [1841], p. 50). Marx se va a posicionar del lado de Epicuro, quien muestra cierta aversión por los dioses y que al igual que el personaje mitológico Prometeo, prefiere seguir encadenado antes que servir a estos; por ello dirá que "Prometeo es el santo y mártir más ilustre del calendario filosófico" (Marx, 2012 [1841], p. 52).

El Marx de juventud entonces se va a decantar por Epicuro y lo va a presentar como un ilustrado que utiliza la filosofía para desbaratar falsas divinidades e impedir que

caigamos en supuestos que escapen a la razón. Pues “La confesión de Prometeo es su propia confesión, su lema contra todos los dioses celestes y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la suprema divinidad. Junto a ella no puede haber ninguna otra” (Marx, 2012 [1841], p. 52). La conciencia prometeica es consciente de su cualidad autónoma, la cual le permite no depender de una conciencia superior que ate aquella subjetividad a su objetividad totalizadora. En esta oposición entre filosofía y teología vemos una de las primeras formas de manifestación en contra de la autoridad. Para este Marx entonces la filosofía es una herramienta que puede esgrimirse contra el saber religioso y, al igual que los demás hegelianos, va a priorizar le uso de la razón sobre la fe; trayendo con esto, en primera instancia, una crítica filosófica de la religión.

Esta visión de la religión va a evolucionar, conforme avanza el grado de concientización política de Marx, hacia una de carácter más social. Es este el periodo, aún considerado como periodo de juventud, en el que publica en 1844, junto con Arnold Ruge, *Los anales franco - alemanes*. En dicha publicación Marx va a presentar el texto que será el más representativo de su visión hacia la religión, su famosa *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En ella va a plasmar una de las frases más célebres: *la religión es el opio del pueblo*. Frase que ha sido utilizado sobre todo para atacar al autor de *El Capital* y presentarlo como un ateo que odiaba y rechazaba de plano toda la religión. Acusación que carece por completo de sentido verdadero porque esta expresión está descontextualizada, pues requiere ser leída en el conjunto del párrafo en el cual ofrece un panorama completo del sentido de religión. En dicho párrafo Marx (1970 [1844]a) afirma que:

> Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una *conciencia invertida* del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur*

> espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la *realización* fantástica del ser humano, porque el *ser humano* no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra *aquel mundo*, cuyo *aroma* moral es la religión.
>
> La miseria *religiosa* es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el *opio del pueblo*. (p. 101)

En la cita referida vemos que la concepción que Marx tiene de religión es una que está basada en la naturaleza y el origen de esta; es decir, la religión es vista como un fenómeno social, como una consecuencia lógica que tiene que darse producto de la misera económica en la que se vive. La difícil situación que atraviesa la gran mayoría de personas los empuja a realizaciones fantásticas que permitan escapar de la realidad, siquiera por un momento, hacia la relajación espiritual. La religión es la expresión de que la sociedad vive en pésimas condiciones y por ello que se ve en la obligación de adormecerse con creencias ultraterrenas. *El llanto de la criatura oprimida*, la religión, se constituye como un grito que clama por una salvación, por una salvación espiritual; no obstante, la verdadera salvación es únicamente material. La religión es, entonces, un refugio metafísico para escapar de la misera real; es la droga que adormece nuestro espíritu y nos permite aguantar un poco mejor la insufrible vida de agonía sin fin, es, en otras palabras, “el opio del pueblo”.

Lo explicado anteriormente constituye el aspecto más conocido de la visión de Marx respecto a la religión. Sin embargo, el autor va a seguir abordando el tema de la religión en los referidos *Anales franco – alemanes*. Así, por ejemplo, otro texto donde profundizará sobre esto es en *La Cuestión Judía*. En él, Marx va a complementar la

definición de religión como la de una forma de objetivación fantástica de la conciencia. En torno a ello Marx (1970 [1844]b) menciona que:

> Así como el hombre, mientras permanece sujeto a ataduras religiosas solo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también solo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, solo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles el significado de una esencia ajena: el dinero. (p. 256)

La religión es vista como una forma de creación fantástica producto de la conciencia enajenada. Esa visión de la religión y su relación con el dinero luego le ayudará a desarrollar el concepto de *fetichismo de la mercancía*. Así pues, para Marx, en la sociedad capitalista, la religión ha evolucionado, de adorar las realizaciones fantásticas a adorar el dinero, un ente concreto que a su vez representa la objetivación de la esencia de los productos producidos por el ser humano. Se observa una relación entre religión y política, dado que si la religión era una forma irreal de vida que se anteponía a la forma de vida real del ser humano; así mismo, "el Estado político perfecto [acabado] es, por su esencia, la *vida* del hombre *en cuanto especie* [genérica], en *oposición* a su vida material". (Marx, 1970 [1844]b, p. 232). Tenemos entonces que, en este artículo, *La cuestión judía*, Marx va a tratar al Estado como una evolución secular de la religión, en tanto que objetiva la conciencia genérica humana, y por ello cuando habla de Estado perfecto o acabado se refiere al Estada que haya desterrado a la religión de la esfera pública para confinarla a la esfera privada; está pensando específicamente en los Estados Unidos de Norteamérica a diferencia de Alemania donde la religión seguía siendo asunto de Estado. Para completar esta idea Marx (1970 [1844]b) escribirá que:

> El espíritu religioso tampoco puede llegar a secularizarse *realmente,* porque, ¿qué es ese espíritu sino la forma *no secular* de un determinado grado de desarrollo del espíritu humano? Pero el espíritu religioso solo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del cual es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *profana.* El fundamento de este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano* del cristianismo. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de sus miembros, puesto que es la forma ideal del *grado humano de desarrollo* que en él se lleva a cabo. (p. 238)

La religión vista como un grado más de desarrollo del espíritu humano y el fundamento del Estado es el mismo fundamente humano de la religión, siendo por ello, Estado y religión, dos etapas en la evolución de la conciencia humana. Esto último se complementa bien con la idea anterior expresada en *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde la religión es vista como una objetivación de la conciencia humana producto de las miserables condiciones de vida por las que atraviesan los gestores de esta. En ambos textos, por tanto, es vista la religión como expresión fantástica de las humanas condiciones de vida, como evolución del grado de conciencia que, a su vez, es expresión del desarrollo de vida material por el cual atraviesa una sociedad en concreto.

Otros textos que pertenecen a esta etapa de juventud de Karl Marx son los llamados *Manuscritos de economía y filosofía,* redactados en 1844 pero publicados recién en 1932 por la Unión Soviética; en él, entre otras cosas, hará una extensa crítica a la filosofía hegeliana y tratará de mostrar sus limitaciones. Por ejemplo, el no haber considerado la realidad material como la base de su filosofía. Como parte de su crítica hacia Hegel, Marx va a reconocer la necesidad de superar el extrañamiento de la conciencia, es decir, de su objetivación fantástica y enajenada de su condición real, mediante una apropiación de la

objetivación real del ser humano a través de la superación de su existencia material enajenada. En otras palabras, en la misma línea de *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, para superar la conciencia enajenada es necesario superar las condiciones materiales de vida en primer lugar. Aplicando esto a la religión, Marx (1980 [1932]) va a manifestar que:

> Del mismo modo que el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí mismo, es el devenir del humanismo práctico, o dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un supuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo positivo.
>
> Pero ateísmo y comunismo no son ninguna huida, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas para la objetividad; no son una indigencia que retorna a la simplicidad antinatural no desarrollada. Son, por el contrario, y por primera vez, el devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real. (p. 201)

Vemos como se plantea la superación de la propiedad privada como requisito para la superación de la enajenación de la conciencia. La mirada materialista de Marx se antepone a su influencia hegeliana. Tal y como afirman algunos especialistas, véase Adolfo Sánchez Vázquez en su introducción a los también llamados *Cuadernos de Paris,* estos textos muestran la ruptura de Marx del resto de jóvenes hegelianos y a su vez se manifiesta

un acercamiento claro a la economía, luego de haber leído a los clásicos ingleses representantes de la economía política (Marx, 1974 [1932]). Está claro entonces que la visión económica predomina en el camino de superar la enajenación de la conciencia.

Para completar este periodo de la vida de Marx están las famosas *Tesis sobre Feuerbach,* escritas en 1845 pero publicadas, de manera póstuma, en 1888 como apéndice del libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de Friedrich Engels. En dichas tesis, siguiendo los otros textos de Marx citados anteriormente, se va a hacer énfasis en la religión como un producto de las condiciones de vida de la sociedad. En su crítica a Feuerbach, y por tanto a la filosofía clásica alemana, Marx (1975 [1888]) va a mencionar en su séptima tesis que "Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad". (p. 73)

Es claro entonces que la concepción que Karl Marx desarrolla en su etapa de juventud, en torno a 1844 y 1845, acerca de la religión es la de una forma de conciencia objetivada, realización fantástica, que es producto de las condiciones de vida material de una sociedad. Todo ello preconizado en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y resumida en su séptima *Tesis sobre Feuerbach*. En este periodo se marca el influjo económico de análisis de la realidad y se rompe con el pasado hegeliano idealista. A partir de estos escritos Marx desarrollará una mirada materialista del devenir histórico y social que lo llevará a ver a la religión como un producto de la sociedad misma.

Este progreso en la concepción de la religión va a ser casi en paralelo el que desarrolló el otro gran filósofo alemán, Friedrich Engels, cofundador del marxismo. Marx y Engels escribirán una obra en la cual superarán su pasado hegeliano y dejarán por sentado su explicito intento de analizar la realidad de una manera materialista. Dicha obra recibirá el nombre de *La ideología alemana*, obra escrita por ambos pensadores entre 1845

y 1846 pero publicada recién en 1932 por el Instituto Marx-Engels de la Unión Soviética. En ella se va a criticar a la tradición filosófica alemana y se va a marcar un límite claro entre la filosofía idealista, que proponía implícitamente que la conciencia se antepone la materia; y la materialista, propugnada por ellos, que va a proponer a la materia como anterior y productora de la conciencia. Esto aplicado a la religión, vamos a tener a Marx y Engels (2014 [1932]) mencionando que:

> Se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. (p. 21)

En esta cita vemos como Marx y Engels proponen una mirada totalmente materialista de la religión, reducida a un producto ideológico de una realidad en concreto; cambiando la vida material de los hombres se cambia su conciencia, incluida la religión. Este es pues, la versión más acabada de la concepción que Marx tiene de la religión. Visión en la que ha coincidido con Engels y por ello se deciden a escribir juntos las mismas conclusiones a las que habían arribado por separado.

Como se puede advertir, la visión de Marx respecto a la religión ha sufrido toda una evolución desde lo escrito en la Contribución hasta La ideología alemana (la tesis doctoral se toma como un antecedente, pero no se va a considerar parte del corpus de lo central de su pensamiento); llegando a ser, la religión, en todos los casos un producto social que se origina en las condiciones materiales de existencia humana. Lo expresado en la ideología alemana sería algo así como la versión final que presenta respecto a la religión; pues lo mismo reitera 13 años después en su obra *Contribución a la crítica de la economía política* publicada en 1959, donde reitera que:

> El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, político y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. (Marx, 1959 [1989], p.8)

Es claro entonces que la religión ocupa el lugar de la superestructura de la sociedad, superestructura que tienen debajo de ella a una estructura material donde la economía se convierte en la base de la vida. Es esta la concepción que se puede extraer, a modo de conclusión, de Marx. La religión como una forma ideológica, una objetivación fantástica de la conciencia, producida por determinadas condiciones de vida material. Eliminar o cambiar ello pasa necesariamente por cambiar, en primer lugar, las condiciones de vida material de la humanidad, es decir, pasan por la transformación social.

3.1.2. Las dimensiones de la religión y el élan vital en Henri Bergson

Henri Bergson fue un importante filósofo francés de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, su pensamiento tuvo gran impacto en su momento, al punto que Bertrand Russell lo llevó a considerar como el más popular e influyente filósofo en Francia (Rivero, 2023). Una de sus obras más famosas y populares donde trata el tema de la religión es *La*

evolución creadora (1907). Este libro es justamente uno de los que figuraban en la biblioteca de José Carlos Mariátegui; y Henri Bergson uno de los que más va a influenciar de manera directa, a través del libro, o indirecta, a través de Georges Sorel, en el pensamiento de Mariátegui en lo que respecta a la religión (Vanden, 1975). La publicación de este libro había sido motivada por la popularización previa de un verdadero momento científico: *El origen de las especies* de Charles Darwin. Dicha obra habría inspirado a Bergson a escribir *la Evolución creadora* como un intento de conciliar el cada vez más creciente conflicto entre evolucionismo y religión (Rivero, 2023).

El aporte de Bergson para intentar superar el conflicto mencionado será la introducción de un concepto nuevo: el *élan vital* o *impulso vital*. Este *élan* no es otra cosa que una fuerza que vivifica y forma la realidad a través de un proceso evolutivo que transforma todo hacia un nivel cada vez mayor de indeterminación y libertad. Esta postura, como se podrá advertir, es un intento de crear un darwinismo no evolucionista, indeterminista y creativo. Desde esta postura se va a ver a la religión no como un dogma sino como una consecuencia de la inteligencia y evolución. En este nivel, la vida es impulsada por el *élan* vital hacia un proceso de permanente creación y por ello la intuición cobra relevancia, pues permite participar de aquel impulso creador al fundir inteligencia e intuición en la profundización de la conciencia (Bergson, 1963).

Para terminar de redondear la idea del *élan* o *impulso vital*, veamos lo que menciona Bergson (1963):

> De suerte que la vida entera, animal y vegetal, en lo que tiene de esencial, se aparece como un esfuerzo para acumular energía y para lanzarla en seguida por canales flexibles, deformables, en el extremo de los cuales cumplirá trabajos infinitamente variados. He aquí lo que el i*mpulso vital,* atravesando la materia, querría obtener de una vez. Tendría éxito, sin duda, si su poder fuese ilimitado o si

> pudiese venirle alguna ayuda de fuera. Pero el impulso se ha terminado, puesto que es dado de una vez por todas. No puede remontar todos los obstáculos. El movimiento que imprime unas veces es desviado, otras dividido, siempre contrariado, y la evolución del mundo organizado no es más que el desarrollo de esta lucha. (p. 657)

El *impulso vital* se desarrolla entonces y se desenvuelve a lo largo de la materia para crear el mundo organizado. Si la vida no es más que la acumulación de energía que el impulso vital quiere disipar de muchas maneras, la religión sería una de esas maneras en la que logra, el impulso, expresar su energía. Pero para aclarar mejor el concepto de religión en Bergson, revisemos una obra posterior, publicada en 1932. Obra que no pudo ser leída por José Carlos Mariátegui, quien fallecería en 1930 (Wiese, 1971), pero que sintetiza lo expresado por Bergson de manera indirecta en sus otros trabajos y conferencias previas. En esta obra, el autor va a vincular moral con religión, y esta última será una reacción contra los peligros del racionalismo; es así como Bergson manifiesta que:

> Originariamente, la costumbre es toda la moral, y como la religión prohíbe apartarse de ella, la moral es coextensiva a la religión. En vano, pues, se nos objetará que las prohibiciones religiosas no siempre se han referido a lo que nos parece hoy inmoral o antisocial. La religión primitiva, vista por el lado que consideramos antes, es una precaución contra el peligro que se corre, cuando se piensa, de no pensar más que en sí mismo, Es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra la inteligencia. (Bergson, 1962, p. 143)

Es inevitable pensar, al leer estas líneas, en el *impulso vital*, la religión se presentaría como una manifestación del *élan*, por tanto, como algo natural, en contra de la racionalidad antinatural; por ende "la representación intelectual que restablece así el equilibrio en provecho de la naturaleza es de orden *religioso"* (Bergson, 1962, p. 147).

Esto en referente a la primera manifestación de religión, lo que el autor llama la religión primitiva, “la primera función de la religión, la que interesa directamente a la conservación social” (Bergson, 1962, p. 147)**.** Sin embargo, la religión puede manifestar formas más sofisticadas, para ello va a distinguir dos tipos de religión; por un lado, la religión estática que, relacionado con lo que ya se manifestó, “es una relación defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente en el individuo, y de disolverse para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia” (Bergson, 1962, p. 210), la misma que “está destinada a suplir, en los seres dotados de reflexión, un posible déficit del apego a la vida” (Bergson, 1962, p. 214) . Por otro lado, la religión dinámica, que está relacionada con la experiencia mística profunda y representa una apertura creativa de la vida, el mismo Bergson (1962) mencionaría que:

> Un alma capaz y digna de este esfuerzo, ni siquiera se preguntará si el principio con que está ahora en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si solo es su delegación terrena. Le bastara sentir que le penetra, sin absorber su personalidad, un ser que puede inmensamente más que ella, como penetra en el hierro el fuego que lo enrojece. En adelante su apego a la vida consistirá en su inseparabilidad de este principio, será alegría en la alegría y amor de lo que no es sino amor. Se entregará a la sociedad por añadidura, pero a una sociedad que será entonces la humanidad entera, amada con el amor de lo que constituye su principio. La confianza que la religión estática aportaba al hombre se encontrará transfigurada en ella: no más preocupación por el porvenir, no más retomo inquieto sobre sí mismo; el objeto no valdrá ya materialmente la pena y moralmente tendrá una significación demasiado alta. (p. 216)

El principio o *élan vital* es el que penetra y reaviva el sentido original de religión, que no es el de adorar alguna creación en particular sino la experiencia de estar en contacto

con algo divino (Bergson, 1962). Es esta experiencia a lo que conocemos como misticismo, que no es una cosa contraria a lo que se había explicado por religión estática sino más bien, cumple la misma función esencial ya que "el misticismo —que es en lo que pensamos— puede haber transportado el alma a otro plano, pero no por eso deja de proporcionarle en forma eminente la segundad y serenidad que la religión estática tiene la función de procurar" (Bergson, 1962, p. 216). Lejos de ser contradictorias entonces "hay bastantes razones para hablar de religión en los dos casos" (Bergson, 1962, p. 216).

Podemos sintetizar entonces el sentido en el que Bergson emplea el término religión. Si bien se despliegan dos sentidos del término, en ambos casos vemos que persiste la idea de *élan vital*. Este sería el impulso que originaría no solo la vida sino la religión como una forma más creativa y libre de la misma. La religión puede cumplir el objetivo básico de generar estabilidad social pero el sentido original es el de la experiencia mística que se experimenta al creer estar con contacto con algo que se considera divino, al margen de lo verdadero que puede ser esto último. El impulso vital entonces avanza, a pesar de la inteligencia y la razón, y se manifiesta de una manera más acabada en la experiencia profunda, libre y creativa que el misticismo puede brindarle al ser humano.

3.1.3. Religión y mito en Georges Sorel.

Georges Sorel es sin lugar a duda uno de los personajes que más ha influenciado en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y, quizás, el mayor responsable de ejercer una notable impronta romántica y religiosa en la visión socialista del autor de *Los 7 ensayos* (Vanden, 1975; García, 1984). Sorel era un intelectual suigéneris que provenía del mundo de la ingeniería, pues ejercía inicialmente como ingeniero de caminos, hasta que, convencido de las ideas de Marx, decidió dejar su tranquila y estable vida como técnico para dedicarse a la actividad política e intelectual (Emmerich, 1993). Es esta experiencia

técnica la que marcaría el camino del futuro gran ideólogo, pues tal como lo afirma Cole (1974) "tenía el punto de vista de un ingeniero acerca del progreso como un hecho técnico. Lo que él añadía era que, desde el punto de vista humano y moral, este progreso era una ilusión" (p. 358). Su particular posición marxista no se concretizó en la militancia de algún partido socialista en particular sino más bien tuvo como punto de referencia al poderoso sindicalismo revolucionario de inicios del siglo XX en Francia (Emmerich, 1993). Su mirada partía por un desprecio a la razón humana como vehículo de emancipación y a toda la tradición liberal que se concretizaba en los partidos socialdemócratas de su momento, transaccionales y electoreros (Cole, 1974).

Georges Sorel es conocido por exaltar y revalorizar la violencia revolucionaria, su libro más conocido se llamó precisamente *Reflexiones sobre la violencia,* publicada en 1908. La violencia que defendía y propalaba no era necesariamente la violencia armada sino, sobre todo, el hecho de negarse a transar y a ver en la oposición un medio que impulsaba a actuar en favor de un ideal revolucionario (Sorel, 1978 [1908]). Cole (1974) manifiesta sobre Sorel que "despreciaba el mero razonamiento: pedía acción, e insistía en que lo que estimulaba a los hombres para la acción no era la convicción intelectual, sino una fe que en esencia era irracional" (p. 360); sin embargo, que por lo general el ser humano a dicha fe "la revestía de una apariencia de aspiraciones y proyectos razonados" (p. 360). Esta creencia en una fe revolucionaria provenía a su vez de la influencia de Bergson y su planteamiento acerca del *élam vital,* al punto que "se consideraba a sí mismo como el expositor de una versión social de la filosofía bergsoniana" (p. 360). El *élam* bergsoniano, en la interpretación de Sorel, se expresa por medio de la violencia, a través de la acción revolucionaria, y no como planteamiento teórico transaccional.

El aporte más importante que José Carlos Mariátegui va a tomar de Geoerges Sorel será lo referente al *mito* revolucionario, en su particular visión de revolución *irracionalista*

(Vanden, 1975; García, 1984). Pero qué es lo que Sorel entiende por *mito* y como es esto aplicable a una gesta revolucionaria. Sobre este punto no hay discusión, el mismo Sorel (1978 [1908]), después de una profunda reflexión, va a manifestar que:

> En el curso de estos estudios comprobé algo que me pareció tan simple que creí innecesario insistir mucho en ello: los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar *mythes* (mitos) a esas concepciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx, son mitos. (p. 29)

El mito entonces es una representación que los seres humanos que participan en grandes gestas sociales se construyen en la cabeza y que sirven de guías justificadoras de su sacrificada acción. Esto contrasta con la visión que Marx y Lenin tenían de la religión y de la revolución en general, tal y como ya se explicó en los apartados anteriores. El mito revolucionario es un aporte irracionalista de parte de Sorel como alternativa al liberalismo intelectualista, de los socialdemócratas, que menosprecia la violencia y la acción revolucionaria. Pero esta propuesta, más que contradecir a Karl Marx, lo que buscaba era complementarlo, ya que, en palabras de Sorel (1978 [1908]):

> Lamentablemente, Marx no pudo ver los hechos que nos son familiares. Ahora sabemos bien lo que son las huelgas, y hemos podido observar conflictos económicos de considerable magnitud y duración. El mito de la huelga general se ha hecho popular, y se ha establecido sólidamente en las conciencias. Ahora tenemos, acerca de la violencia, ideas que Marx no hubiera podido formarse fácilmente. Estamos entonces en condiciones de completar su doctrina, en vez de

> comentar sus textos como lo han hecho durante tanto tiempo los discípulos desorientados. (p. 40)

Queda claro que Georges Sorel no pretende apartarse de Marx sino de superarlo dialécticamente, introduciendo nuevas propuestas a problemas que en su tiempo no se habían advertido. Así como, en oposición a los otros sectores socialistas más moderados que esbozaban planteamientos desde una postura intelectualista, la misma que Sorel consideraba muy liberal (Cole, 1974). Entre tantos asuntos, les achaca el hecho que" la filosofía intelectualista es, en verdad, de una radical incompetencia para explicar los grandes movimientos históricos" (p. 33); en tanto que "Para el intelectualista, las religiones constituyen un escándalo particularmente grave, ya que no atinan a considerarlas vacías de perspectiva histórica ni explicarlas" (p. 32). Sorel afirma que los intelectualistas son incapaces de explicar el por qué los hombres dejan todo para entregarse a causas en donde correrán toda serie de peligros e incluso poniendo en riesgo su vida. Incapaces de explicar, por ejemplo:

> El sacrificio que el soldado de Napoleón hacía de su vida para tener el honor de colaborar en una epopeya "eterna" y de vivir en la gloria de Francia aun diciéndose "que sería siempre un pobre hombre"; las extraordinarias virtudes en que descollaron los romanos, que se resignaban a una atroz desigualdad' y se tomaban tanto trabajo para conquistar el mundo; "la fe en la gloria (que fue) un valor sin igual", creado por Grecia, y gracias al cual "se hizo una selección entre la frondosa multitud de la humanidad, la vida tuvo un móvil y una recompensa para el que había perseguido el bien y lo bello": he ahí cosas que no sabría explicar la filosofía intelectualista. (Sorel, 1978 [1908], p. 31)

Ciertamente que el entregar la vida por una causa mayor no es algo fácil de explicar para quienes conciben al ser humano como un ser que se guía de decisiones egoístamente

racionales, tal y como lo plantean los liberales de su época con los cuales debate (Cole, 1974). En esta línea, no habría peor error que tratar de convencer a alguien que lucha por una causa mayor de lo irracional de su creencia; así pues, hablando de los católicos fervorosos que se alzaron en la defensa de su fe, por más que les presenten las críticas más doctas de los mejores especialistas, en tanto que "ninguna argumentación les hubiera servido para quebrar la fe que esos hombres han tenido en las promesas hechas a la Iglesia. Y en tanto que esa certidumbre permaneciera, el mito no podía ser refutado, para ellos" (Sorel, 1978 [1908], p. 33). En base a esto podemos afirmar, siguiendo a Sorel, que el mito es a todas luces irrefutable.

Cabría preguntar entonces qué es lo que impide a los socialdemócratas a aceptar la posibilidad del mito revolucionario. Podemos mencionar que detrás las elucubraciones de los intelectualistas se esconde una cobardía por asumir algo tan poderoso que pueda conducir a una gesta revolucionaria de gran magnitud, es decir, un papel realmente activo en la revolución. Puesto que "las objeciones que la filosofía opone a los mitos revolucionarios no impresionarían más que a los hombres que son felices cuando hallan una excusa para abandonar 'todo papel activo' y ser revolucionarios sólo de palabra" (Sorel, 1978 [1908], p. 33).

Otra pregunta válida es si es que mito es lo mismo que utopía y en torno a esto el autor también es categórico en distinguir la diferencia entre ambas, al respecto Sorel (1978 [1908]) mencionará que:

> Los mitos revolucionarios actuales son casi puros. Permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva. No son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades. La utopía, por el contrario, es producto de un trabajo intelectual; es obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan

> establecer un modelo al cual se puedan comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran. Es una concepción de instituciones imaginarias, pero que ofrecen con las instituciones reales bastantes analogías como para dar que pensar el jurista. Es una construcción desmontable, de la cual ciertos pedazos han sido tallados de manera que pueda ser transferida (mediante algunas correcciones de ajuste) a una legislación venidera. (p. 38)

El mito revolucionario es expresión de voluntades, en tanto que la utopía una construcción intelectualista; la primera es propia del pueblo combatiente; la segunda, de los que solo hablan o imaginan una revolución. Vemos como al oponer voluntad a imaginación, está haciendo prevalecer la práctica sobre la teoría revolucionaria. La verdad y el camino se consiguen en la práctica y salirse de ella puede tener efectos negativos ya que "mientras el socialismo siga siendo una *doctrina enteramente expresada con palabras,* es muy fácil hacerlo desviar hacia un justo medio; pero esto es manifiestamente imposible cuando se introduce el mito de la huelga general, que comporta una revolución absoluta" (p. 34). El entendimiento de la necesidad de una revolución violenta y absoluta vendrá entonces del trabajo práctico y voluntarioso que emane no de la racionalidad del pueblo sino de la más férrea voluntad popular revestida de un inquebrantable mito revolucionario.

Cómo se habrá podido advertir hasta este punto, el planteamiento de *mito* en Georges Sorel proviene directamente de la influencia de Henri Bergson, pues como el mismo autor lo menciona; por un lado, que "sería conveniente que se buscara ahondar en esta teoría de los mitos, utilizando la claridad que debemos a la filosofía bergsoniana" (Sorel, 1978 [1908], p. 34); y por otro lado, "Bergson nos invita a ocuparnos desde dentro y de lo que allí sucede durante el movimiento creador" (Sorel, 1978 [1908], p. 35). Ambas citas en relación con cómo Bergson van a poner a la acción como una forma de la

"posesión de sí", es decir, para el autor somos realmente libres cuando actuamos. En base a esta premisa de Bergson, Sorel (1978 [1908]) afirmará que:

> "Cuando actuamos, es cuando hemos creado un mundo totalmente artificial, situado frente al presente, formado de movimientos que dependen de nosotros. Sólo de ese modo nuestra libertad deviene perfectamente inteligible. Algunos filósofos que se inspiran en las doctrinas bergsonianas, han sido empujados - abarcando todo lo que nos interesa - a formular una teoría bastante sorprendente" (p. 36).

Vemos como se trata de encontrar en Bergson el fundamento filosófico de la acción, como constituyente del ser, del ser revolucionario. Georges Sorel está imbuido en la necesidad de construir un mito en base a la acción revolucionaria. No profundiza mucho en el significado de religión y más bien va a superponer el concepto de *mito* como algo que lo puede reemplazar. Bien sentencia Sorel (1978 [1908]) que "las lecciones de Bergson nos han enseñado que la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda. Los mitos revolucionarios tienen en ella su lugar, con el mismo título que aquélla" (p. 40). Esta analogía entre religión y mito es lo que le permite superar al primero. No se manifiesta una postura negativa respecto a la religión al estilo Lenin, tal y como ya se explicó anteriormente, sino más bien la de superarla por medio de la acción revolucionaria en la constitución de un mito que exprese las voluntades de los proletarios que se entregan por la causa de construir un mundo mejor.

A modo de conclusión acerca del tratamiento de mito y religión en Georges Sorel se pude afirmar que el autor de *Reflexiones sobre la violencia* tiene un planteamiento que va en una línea distinta de lo expresado por Karl Marx, al proponer la idea del *mito* revolucionario. Esta propuesta tiene la intención de completar la teoría de Marx y elevarla a un nivel que obedece a su momento histórico, el del poderoso movimiento sindical francés y en oposición a la socialdemocracia intelectualista influenciada por la tradición

liberal. Sorel se inspira en Bergson para fundamentar la necesidad de la acción revolucionaria como constituyente del ser y, sobre todo, para superar la tradicional concepción de religión en favor del concepto de *mito.* Sólo el *mito*, y no las elucubraciones intelectualistas, puede lograr que los revolucionarios se entreguen a la gran gesta heroica de construir un mundo mejor.

3.1.4. La religión agónica de Miguel de Unamuno

Miguel de Unamuno, destacado representante de la llamada generación del 98 en España fue un reconocido intelectual y rector de la Universidad de Salamanca (Rebaté y Rebaté, 2009). Su particular visión que tenía acerca de la *agonía* humana y su relación con la vida religiosa van a influir de manera notable en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, con quién incluso estableció una comunicación epistolar (Vanden, 1975). A su vez, Mariátegui (1988b) consideraría que "solo Unamuno, entre los españoles contemporáneos, logra esta expresión profunda, esencial, íntima, en la que el genio de España no se repite sino se recrea" (p. 158).

Unamuno va a mostrarnos su manera de entender, o mejor dicho plantear, el tema religioso y su aprecio de lo que él llamaría la *vida agónica* en diversos escritos redactados a en diferentes momentos de su vida (Unamuno, 1910; Unamuno, 1913; Unamuno, 1938[1925]). En este apartado pasaremos primero a plantear el tema religioso en términos de Unamuno; para luego pasar a describir lo que concibe por agonía; mostrar lo que más apreciaba del cristianismo, religión con la que más se identificaba; abordar la fe y el mito; tratar el tema de la irracionalidad y finalmente el de la trascendencia humana.

Para hablar de la religión en Unamuno, se debe precisar que esta posee varias facetas que se van a ir describiendo a lo largo de su desarrollo y evolución como intelectual; de ver la religión como agonía, que lo llevaría a tener una visión particular de

cristianismo, pasando por descartar las pruebas racionales de la existencia de Dios y encontrándole sentido más bien como un anhelo de eternidad hasta tomar partido por la fe, en su lucha contra la razón (Polo, 1999). Pero veamos qué es lo que dice el mismo autor acerca de lo que entiende por religión. En un ensayo publicado en 1910, denominado *Mi religión*, el autor va a tratar de responder a la pregunta: *¿cuál es la religión de ese señor Unamuno?* Ello producto del cuestionamiento que se le hacía a un amigo suyo en torno a este tema. (Unamuno, 1910). Sin embargo, su respuesta, más que aclarar esta simple duda, lo que va a ser es problematizar en torno a la religión y acerca de la necesidad de creer, más que una respuesta a este cuestionamiento. Pues como el mismo Unamuno (1010) Lo menciona:

> Y bien, se me dirá, ¿cuál es tu religión? Y yo responderé: mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacobs. No puedo transigir con aquello del Inconocible —ó Incognoscible, como escriben los pedantes—- ni con aquello otro de "de aquí no pasarás". Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible. (p. 9)

La verdad como religión es lo que plantea en primera instancia Miguel de Unamuno, pero ya se advierte que el elemento de *lucha* está presente desde esta temprana definición de su religión. Luchar incansablemente es parte de buscar la verdad y por ende parte de su religión. Buscar lo *inconocible* sin esperanza de llegar a conocerlo no solo no lo desalienta, sino que lo alimenta, pues como él mismo afirma: “Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo” (Unamuno, 1910, p. 11). La lucha como

alimento, como consuelo es una forma de no decaer en el ánimo y seguir, a pesar de todo, en esa búsqueda inaccesible. Cómo entonces la lucha puede relacionarse con la religión; pues, en otras palabras, para él la lucha es religión: “yo quiero pelear mi pelea sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? ¿No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues esta es mi religión” (Unamuno, 1910, p. 9).

¿La religión es lucha y no dogma? Como se advierte, Unamuno no expresa una definición conceptualmente clara de religión y más bien utiliza la metáfora de la lucha para dar una aproximación a su peculiar sentido de este. Él mismo señala que no quiere dar una fórmula acabada, “una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza” a esos; “ésos, los que me dirigen esa pregunta, quieren que les dé un dogma” (Unamuno, 1910, p. 9). Su reticencia a los dogmas es clara, sin embargo, respecto a su tendencia religiosa personal mencionará que:

> En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta, y como no la tengo no puedo comunicarla lógicamente, porque sólo es lógico y transmisible lo racional. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana. (Unamuno, 1910, p. 10)

Se decanta por el cristianismo, pero no lo que entendemos canónicamente por este. El cristianismo que prefiere Unamuno es el cristianismo agónico, el cristianismo que ve en Jesús una figura que lucha, que agoniza; ¡pues “el Cristo al que se adora en la cruz es el Cristo agonizante, el que clama consummatum est! Y a este Cristo (…) es al que rinden culto los creyentes agónicos” (Unamuno,1938 [1925], p. 21). Lo que haya de fructífero en el cristianismo es la agonía de Cristo, la lucha de Cristo. Convengamos entonces por definir lo que entiende por agonía, ya que no es posible definir racionalmente lo que es

religión, puesto que “la religión, más que se define se describe, y más que se describe se siente” (Unamuno, 1913, p. 215).

En una de sus más famosas obras *La agonía del cristianismo*, publicada en 1925, Miguel de Unamuno va a presentar del tema de la agonía, su relación con la lucha y su particular visión del cristianismo (Unamuno,1938 [1925]). Con la frase “La agonía es, pues, lucha. Y el cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz” (p. 20), empieza el segundo capítulo de la citada obra. Está claro que lucha y agonía parecen identificarse con religión y este a su vez con lo que él entiende por cristianismo, pues “al cristianismo hay que definirlo agónicamente, polémicamente, en función de la lucha” (Unamuno,1938 [1925], p. 26). Pero ¿Sólo en el cristianismo encontramos lucha o agonía? Pues, no. La misma vida es agónica, “la vida es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha” (Unamuno,1938 [1925], p. 18). La vida entera es lucha y lo que nos hermana como humanos es, sobre todo, la discordia; así como, lo que nos hace humanos es la lucha con nosotros mismo ((Unamuno,1938 [1925], p. 18).

Aclarada entonces su visión de religión, agonía y cristianismo, pasemos ahora a hablar de lo que entiende por *fe*, *dogma*; así como, su relación con la irracionalidad y trascendencia humana. Revisemos, para ello, otra de sus más celebradas obras *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, publicada en 1913. (Unamuno, 1913). En el IX capítulo del citado libro va a empezar diciendo que fe no es “creer en lo que no vimos” sino “crear lo que no vemos” (Unamuno, 1913, p. 185). La fe implica creación, humana, de algo mejor. Involucra voluntad y potencia, “la fe es, pues, si no potencia creativa, flor de voluntad, y su oficio crear” (Unamuno, 1913, p. 191). Pero para que la fe se fructifique necesita también de algo fijo en qué basarse, es aquí donde cobra relevancia la idea de dogma. En palabras del mismo Unamuno (1913) donde menciona que

> La fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento conocitivo, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse. (p. 186)

Muestra cómo se supera al considerar ahora que no se puede concebir una fe sin dogma. El dogma es ese conocimiento que se nos presente como el elemento *cognoscitivo* que es parte inherente a la fe. No se puede separar, por tanto, fe de dogma, la fe necesita un dogma para ser asumida por el ser humano. Pero ¿es necesario creer en algo para vivir? Unamuno dirá que "hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad" (Unamuno, 1913, p. 254). La fe nos ayuda a soportar la vida, la vida agónica, la vida de lucha. El cristianismo agónico nos permite acceder a esa fe, pero se infiere que no es el único camino hacia constituir el sentido de la vida.

Finalmente, es necesario relacionar estos conceptos de fe y dogma con la dimensión irracional del ser humano. Unamuno (1913) mencionará que "el hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón" (p. 7). Es claro que para fundamentar su sentido de agonía, lucha, religión, fe y dogma es necesario resaltar el irracionalismo humano que se nos presenta de manera tan evidente y, muchas veces, grotesca. Contrariando a Hegel, Unamuno (1913) dirá que:

> Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades. Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con

> definiciones, como aquel sargento de Artillería decía que se construyen los cañones tomando un agujero y recubriéndole de hierro. (p. 9)

La dimensión irracional humana nos lleva, entonces, a buscar una creencia ultraterrena, un dogma, y por tanto a llevar una vida agónica, una vida en lucha. El ser humano, más que verdades racionales, se deja llevar por una vida agónica. Puesto que "los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona" (Unamuno, 1913, p. 189). Podríamos preguntar cuál es la ventaja de ser vitalistas y esta es que aquellos "tratan de ponerse en relación inmediata con el Alma del mundo, con Dios, para encontrar garantía o sustancia a lo que esperan, que es no morirse, y demostración de lo que no ven" (Unamuno, 1913, p. 189).

Salta a la vista otra cuestión: la búsqueda de inmortalidad. Cómo hacer para trascender a la vida material, a la vida humana. La religión ofrece un camino y he ahí el motivo de su éxito, pero ¿es este el único camino? Unamuno (1913) va a plantear que de hecho es ese el motivo detrás de toda filosofía y religión humana; y nos lo exhortará de la siguiente manera:

> Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío [Espinoza], nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. (p. 40)

El ansia de inmortalidad personal es, según Unamuno, la directriz de todo trabajo intelectual y de toda voluntad irracional. Es este fundamento el que le da sentido a la existencia de religión y, nuevamente, a la necesidad de vida agónica, de vida en lucha. Quizás esta motivación sea, la mayor de las veces, imperceptible, pero no por ello menos

real. Es principio creador de toda actividad racional, fundamento de toda actitud irracional, "y ese punto de partida personal y afectivo de toda ¡filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida" (Unamuno, 1913, p. 40).

Como conclusión entonces nos podemos plantear que la religión en Miguel de Unamuno es una categoría que más que ser definida requiere ser vivida, vivida en lucha, en agonía. Ser agónico es luchar, pero luchar por, en el fondo, buscar la trascendencia humana. Producto de ello es que desarrollamos una fe como elemento creador que a su vez se sustenta en un dogma, elemento cognoscitivo de aquella. Es decir, sacamos a relucir nuestro lado irracional más que le racional, debido a que sustenta mejor el principio que está detrás de toda actividad humana. El verdadero sentimiento trágico de la vida es, por tanto, el hambre de inmortalidad personal.

3.2. El tratamiento marxista de la política

Como ya se mencionó en la sección anterior, y como se explicará con sumo detalle más adelante, José Carlos Mariátegui estaba inserto dentro de una línea de pensamiento y acción conocida como *marxista;* a tal punto de considerarse así mismo como un "marxista convicto y confeso" (Mariátegui, 1994b, p.62). Es por ello por lo que la perspectiva de política que se va a analizar en este apartado es el que corresponde a la tradición marxista. Para tal efecto, se va a aclarar, en primer lugar, la pertinencia de hablar acerca de una teoría política dentro del marxismo; para luego, pasar a analizar lo que Marx, Engels y Lenin, los principales referentes marxistas clásicos de Mariátegui, escribían en torno a política, poder, estado y militancia partidaria; conceptos, estos últimos, que van a delinear lo que el autor de *los siete ensayos* tomará en su tratamiento de la política en relación con el de religión.

Como punto de partida pasemos a revisar la pertinencia de hablar de política dentro del marxismo. Hay que aclarar, antes que nada, que dividir la sociedad en economía,

política, cultura o algunas otras esferas de la vida social es una característica propia de la tradición liberal y no de la línea que inaugura Karl Marx (Borón, 2006). Autores como Weber (2007 [1919]) van a tener una mirada contractualista de la política y su íntima relación con el Estado y sus instituciones. Como bien explica Marx (1970 [1844]b) aquella tendencia individualizante dentro de la sociedad capitalista se debe a la condición de propietario privado individual que el hombre burgués asume en la referida sociedad. Esa individualidad económica se manifiesta en una individualidad metafísica en su cabeza, es decir, el de considerarse como como un ente distinto a la sociedad y no como una parte constituyente de esta. Podemos inferir que esta fantasía individualista a nivel metodológico genera también que se quiera dividir los diferentes aspectos de la vida social es compartimentos estancos, con sus propias leyes y métodos cada uno de ellos. Esta ilusión liberal se ve rápidamente refutada al ver como en la realidad *lo económico* afecta a *lo político* y viceversa.

¿Es pertinente entonces hablar de *política*, como algo separado del conjunto social, en el marxismo? La respuesta evidente es que no. El método de estudio de la realidad que comienza a sintetizarse con Karl Marx y Friedrich Engels, conocida como marxismo, o llamada a nivel más *técnico* como *Materialismo dialéctico* (Plejanov, 1958 [1895]); constituye un corpus teórico que va a tener una mirada compleja y holística de la realidad. Empezando por considerar a la sociedad como un nivel más de evolución de la materia, hasta ver a la religión o a la cultura como productos de determinadas condiciones materiales de producción (Engels, 1968 [1878]; Engels, 1971[1880]; Engels, 1979 [1884]). La materia se va a interponer entonces antes que cualquier idea; la política, por tanto, como una actividad que se desarrolla en sociedad se va a tener que desarrollar después del hecho productivo, mejor dicho, como producto de un grado más complejo de organización social,

ya que “según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata” (Engels, 1979 [1884], p. 6).

En el marxismo, hablar de política es hablar, aproximadamente, de una práctica humana ligada a la propiedad privada, el Estado y a la violencia. Para hablar sobre e el surgimiento del Estado, el más celebre marxista en estudiar este fenómeno es Friedrich Engels. Para Engels (1979 [1884]) el Estado surge producto de los irreconciliables antagonismos de clases sociales, puesto que “en el marco de este desmembramiento de la sociedad basada en los lazos de parentesco, la productividad del trabajo aumenta sin cesar, y con ella se desarrollan la propiedad privada” (p. 6). La propiedad privada, producto de la producción y reproducción de la vida, será el elemento fundacional, tanto de la familia monogámica como del Estado que administra los intereses de la clase dominante; administrar, en otras palabras, la violencia que ella ejerce.

No caigamos en cuenta que la violencia organizada es la piedra fundacional de la propiedad privada, sino más bien lo contrario, “la propiedad privada no aparece en absoluto en la historia como resultado exclusivo del robo y de la violencia. Antes al contrario: existe ya, aunque limitada a determinados objetos, en las arcaicas comunidades espontáneas de todos los pueblos de cultura” (Engels, 1968 [1878], p. 154). Queda claro entonces que los quehaceres referentes al Estado surgen producto de la propiedad privada y su necesidad de organizar la producción social. Completando esta idea, Lenin (1985a [1917]) dirá que “el Estado surge en el sitio, en el momento y en el grado en que las contradicciones de clase no pueden, objetivamente, conciliarse. Y viceversa: la existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son irreconciliables” (p. 7). El Estado es, por tanto, “es el órgano de dominación de una determinada clase, la cual no puede conciliarse con su antípoda” (p. 7).

Si el Estado es un órgano de dominación, por medio de la violencia organizada, de una clase social sobre otra, cabría preguntarse cuál es su relación con la política. A partir de Lenin (1985a [1917]) se puede inferir que la política podría dar cuenta de aquella actividad humana relacionada con la administración del Estado, pues como el autor menciona:

> Las clases explotadoras necesitan la dominación política para mantener la explotación, es decir, en interés egoísta de una minoría insignificante contra la inmensa mayoría del pueblo. Las clases explotadas necesitan la dominación política para suprimir completamente toda explotación, es decir, en interés de la inmensa mayoría del pueblo contra una minoría insignificante compuesta por los esclavistas modernos, es decir, por los terratenientes y capitalistas. (p. 23)

Entendemos por dominación política entonces el capturar el aparato estatal para ejercer poder, a través de la violencia, hacia la clase social opositora. Hacer política, por tanto, es buscar o mantener el control del Estado, es decir, el control de la violencia sistemática. La primera es tarea de los marxistas, pues como Lenin (1985a [1917]) afirma:

> La teoría de la lucha de clases, aplicada por Marx a la cuestión del Estado y de la revolución socialista, conduce necesariamente al reconocimiento de la *dominación política* del proletariado, de su dictadura, es decir, de un poder no compartido con nadie y apoyado directamente en la fuerza armada de las masas (p. 24)

Queda claro que la dominación política es el control del Estado, es decir, de la violencia, en forma de dictadura. Extraemos, a su vez, la idea de que el poder consiste en el dominio o control que se ejerce sobre algo. Quedando, de esta manera, establecida la relación existente entre política, estado, violencia y poder.

En base a lo descrito, es válido preguntarse cómo se conquista o mantiene el poder desde una postura marxista. La respuesta la tiene, nuevamente, Lenin (1985b [1902]), pues en el famoso texto *¿Qué hacer?* Nos hablara de la importancia de la disciplina

revolucionaria en el actuar y en la necesidad de constituir un partido político que sea la vanguardia de la revolución. La militancia, por tanto, se profesionaliza y se vuelve una cuestión que abarca la vida entera del revolucionario. Lo que se va a entender por política entonces, a partir de Lenin, es el de la rigurosa militancia a una vanguardia comunista que busque, siguiendo los principios e Marx, Engels y Lenin, capturar el poder por medio de la violencia armada y, una vez en ella, logre la dominación política por medio de la dictadura del proletariado.

Podemos sintetizar, aproximadamente, la visión marxista de política, como de aquella actividad humana que consiste en capturar y/o mantener el poder, esto es, el control del aparato Estatal. Ello se logra por medio de la violencia organizada hacia las, otrora, clases explotadoras. Una vez hechos con el control del Estado, empezar a generar las condiciones que permitan dejar, de manera progresiva, todos los problemas que se originan con la propiedad privada, es decir, llegar a constituir una sociedad comunista.

CAPÍTULO IV. METODOLOGÍA

4.1. Enfoque de la investigación

El enfoque de investigación pertinente a este estudio es el Cualitativo, el mismo que según Hernández (2014) "se enfoca en comprender los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en su ambiente natural y en relación con el contexto" (p. 358). Según el mismo autor, este enfoque "se selecciona cuando el propósito es examinar la forma en que ciertos individuos perciben y experimentan fenómenos que los rodean, profundizando en sus puntos de vista, interpretaciones y significados." (p. 358).

Es pertinente entonces, para los objetivos y al diseño de esta investigación, que se utilice este enfoque, debido a su flexibilidad y la manera de abordar los fenómenos y los procesos del estudio. Para determinar la relación que existe entre las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, se procederá a explorar con profundidad cada aspecto relacionado a estos conceptos y a centrarse en la manera en la que el referido autor analiza cada dimensión desde una mirada aguda y penetrante.

4.2. Diseño de investigación

Para la presente investigación se ha seguido el diseño hermenéutico, el mismo que se basa en la interpretación acuciosa de textos y el tratar de significarlos de manera precisa, de acuerdo con su contexto y a las circunstancias que rodean al autor de estos. En palabras de Hermida y Quintana (2020):

> En la investigación hermenéutica, el investigador se involucra en un proceso dialéctico en el que explora la historia del texto, reflexiona focalizando la atención entre el texto y las estructuras de pensamiento del investigador, dialoga con el texto,

> interrogándolo y buscando respuestas a sus preguntas e interpreta el texto en un recorrido de ida y vuelta entre las partes y el todo del texto. (p. 79)

Para efectos de entender a cabalidad el sentido de cada concepto o idea expresados en los textos que se analizarán, se procederá a realizar un análisis hermenéutico en el sentido en el que se ha precisado. Aunque si bien es cierto que la hermenéutica es una práctica intelectual que se remonta mucho tiempo atrás, tal y como lo explica Hans-Georg Gadamer. Podemos rescatar lo que el autor de *Verdad y Método* nos dice acerca de las ventajas de acercarnos a un lenguaje textual, al respecto Gadamer (1977) menciona que "la ventaja metodológica del texto escrito es que en él el problema hermenéutico aparece en forma pura y libre de todo lo psicológico" (p. 471). Se nos presenta entonces la posibilidad de hallar el significado cabal de los términos empleados por el autor objeto de estudio de esta investigación, sin preocuparnos mucho por los *ruidos* propios del lenguaje hablado.

Sobre la rigurosidad del método hermenéutico, Paterson & Higgs (2005) mencionan que:

> The rigor inherent in hermeneutics including deep immersion in the texts, repeated cycling between the parts, and the whole to make sense of the phenomenon in relation to the texts, repeated exploration of the horizons of participants and researcher, and depth of dialogue between the research, participants, and texts. (p. 353)

Queda claro entonces en qué consiste el método hermenéutico y la pertinencia de su uso en la presente investigación. Para tal efecto, se procederá a analizar los textos de José Carlos Mariátegui con la rigurosidad y profundidad que amerita esta clase de trabajo académico; se relacionará cada concepto de manera que formen un *corpus* de explicaciones que se sostengan entre sí, y que cobren sentido a la luz de la perspectiva mariateguiana explicitada en esta tesis. Así mismo, se revisa la producción escrita realizada por otros

autores que abordan el pensamiento de Mariátegui; como también de aquellos de quienes el autor objeto de este estudio se nutrió y con los que, de cierta manera, dialogo en base a ciertos marcos de referencia.

CAPÍTULO V. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN

En este capítulo se va a tratar de explicar la concepción de religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, así como, elucidar la noción de política que poseía el autor; finalmente, determinar la relación que existe entre ambas categorías. Para tal fin, se ha procedido a revisar la obra de madurez del Amauta; es decir, del periodo que comprende desde su periplo europeo, etapa de su reafirmación ideológica, hasta sus últimos días de vida; tal como él mismo lo expresara en una carta a Samuel Glusberg, con fecha 10 de enero de 1927, donde menciona:

> "De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, [*donde desposé a una mujer y algunas ideas*]. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y mi hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa me concerté con algunos peruanos para la acción socialista. [*Mis artículos de esa época señalan las estaciones de mi orientación socialista]*. A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes y la Universidad Popular, artículos, expliqué la situación europea e [*inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista]*". (Mariátegui, 1984, p. 331)

Estos escritos están comprendidos en la famosa Colección de Ediciones Populares de la Empresa Editora Amauta S. A., en dicha colección se presenta la totalidad de textos de madurez en una serie de 16 tomos, que comprenden los artículos publicados por Mariátegui en sendas revistas de aquel momento y organizados por los editores de acuerdo con las intenciones del autor, en algunos casos, y en la temática tratada en los mismos. (Mariátegui, 1980). No tomando en cuenta para esta ocasión los escritos juveniles, época de sus "primeros tanteos de literato aficionado de decadentismos y bizantinismos

finiseculares" (Mariátegui, 1984, p. 331), momento al que él mismo se refirió como a su "edad de piedra" (Mariátegui, 1987); por considerarlos previos a su etapa de madurez y por la falta de claridad ideológica; motivos por los cuales, no son de mayor relevancia para los fines de esta investigación. Aclarados entonces los márgenes sobre los cuales vamos a discurrir nuestro estudio acerca del pensamiento de José Carlos Mariátegui, pasemos ahora a abordar cada uno de los puntos mencionados y su respectiva relación.

5.1. La religión como componente vital de la acción.

El tema de la religión en el pensamiento de Mariátegui ha sido muy tratado en diversos momentos y por distintos autores (Moya, 2005; Löwy, 2005; Ferreti, 2015). Tal y como demostraremos a continuación, es uno de los tópicos más reveladores que fueron abordados por el *Amauta.* El autor de esta tesis considera que el tema de la religión es uno de los aportes principales de José Carlos Mariátegui al pensamiento marxista. La religión se constituye como uno de los elementos cruciales al momento de hablar de acción política y de orientación de vida en general. Por supuesto que se le va a dar un sentido diferente a lo que comúnmente se entiende por ello y lo va a sintetizar con una mirada materialista y científica de la realidad. Esto quiere decir que le va a dar una significación particular en consonancia, en la medida de lo posible, con el pensamiento de Marx, Lenin y del marxismo en general. A continuación, explicaremos con detalle lo que el autor entiende por *religión*, su interpretación y su aplicación en la realidad.

Lo que José Carlos Mariátegui entiende por *religión* se puede extraer de diferentes frases presentes en su obra escrita, donde alude directa o indirectamente a dicha categoría. Para empezar, vamos a tratar de delinear lo que significa esta categoría para el autor de *Los 7 ensayos*. Para ello veamos esta cita donde nos advierte de lo siguiente:

> El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gentes que identificaban religiosidad y "oscurantismo". (Mariátegui, 1994b, p.162)

Estamos frente una concepción más amplia de lo que originalmente habíamos estado acostumbrados, el de asociar religión a un credo en particular o a una serie de rituales en general. Religión cobra un significado más amplio y Mariátegui se va a centrar sobre todo en la forma más que en el fondo de la cuestión. Pero para entender cabalmente lo que significa este concepto, para dicho autor, veamos otra cita que permite contemplar ello, así pues, Mariátegui (1980) va a mencionar que:

> Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece en el Occidente que la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste. (p. 198)

Acá vemos aparecer la concepción materialista de religión, el elemento terreno, práctico, como el fundamento para entender bien esta categoría. Tal y como dijimos anteriormente, se está centrando más en la forma que en el contenido, *sus motivos son humanos, sociales; no son divinos*; los motivos, el fondo, cambian, pero la manera de expresarlos es la misma. Para completar la idea veamos una cita más del autor:

> Educados en la escuela del socialismo prebélico, no se adaptaban al método bolchevique. Espíritus demasiado críticos, demasiado racionalistas, demasiado enfants du siécle, no compartían la exaltación religiosa, mística, del bolchevismo. (Mariátegui, 1980, p.133)

Vemos en esta cita nuevamente una referencia a la manera de expresar una fe: “exaltación religiosa”. Una referencia a la forma intensa de vivir y de manifestar una creencia. Para reforzar ello veamos otra mención que hace el autor acerca de esto:

> Luc Durtain, después de visitar una escuela soviética, preguntaba si no podría encontrar en Rusia una escuela laica, a tal punto le parecía religiosa la enseñanza marxista. El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista. (Mariátegui, 1988a, p. 60)

Estamos entonces ante una manera de entender la religión como una forma de vida, la expresión intensa y vívida de una fe, no importa cuál sea, que se manifiesta en la emoción y en las acciones que se llevan a cabo para demostrar la adhesión estricta a una determinada creencia. Esto es lo que, a juicio del autor de esta tesis, se puede inferir de lo que José Carlos Mariátegui entendía por religión: Una manera de llevar a la práctica la fe, algo que nos llama intensamente a la acción y acerca de la cual se busca ser consecuentes.

No obstante, la definición, Mariátegui tiene claro el origen y la importancia de las grandes religiones; no abandona su mirada materialista, en consonancia con el marxismo, y nos va a recordar que las religiones tienen un origen en las condiciones materiales de existencia, en la estructura, tal y como ya lo hemos visto anteriormente en Karl Marx. Al respecto menciona:

> El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico -que conviene no confundir con el materialismo filosófico-, considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce. Y se preocupa, por tanto, de cambiar éste y no aquéllas. (Mariátegui, 1994b, p.192)

Vemos aquí la impronta marxista de José Carlos Mariátegui que, a pesar de revalorizar el papel de la religión en la historia, lo va a considerar como un producto de la materialidad subsistente. Ello demuestra bien algo que, tal y como lo veremos más adelante, va a estar presente a lo largo de toda la obra del Amauta: el querer profundizar desde otros enfoques con gran sutiliza intelectual, pero para terminar siempre sujetándose a la línea de Marx y Lenin.

Un punto final que podemos añadir a lo que a los ojos de José Carlos Mariátegui representan las religiones en la historia, nos dice que "todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal" (Mariátegui, 1988b, p. 28). Pesimismo de la realidad referido a la manera de caracterizar el mundo viviente, el mundo real, de dolor, sufrimiento y desgracias; así mismo, sería intrascendente solo quedarse con la realidad sin que podamos imaginar algo más. A partir de ello se plantea el optimismo del ideal, el soñar con un mundo mejor, una realidad alterna donde no existan las miserias del mundo terrenal. Históricamente se observa que las religiones nos han ofrecido esa esperanza de vida ultraterrena, de paraíso más allá de la muerte. "pesimismo de la realidad y optimismo del ideal" es lo que Mariátegui quiere rescatar de las religiones, el hecho que sirven para moverse, para seguir en la vida sin decaer, para existir. Esto en relación a la idea de *elan vital* de Henri Bergson, que ya ha sido tratado anteriormente, el cual fue uno de los autores que leyó con mucho interés en su momento. Las religiones entonces sirven fundamentales para constituir el sentido de la vida y para orientar la acción a seguir.

Sobre el tratamiento de la categoría de religión en José Carlos Mariátegui podemos citar el punto de vista de otros autores, tenemos así la mirada de Löwy (2005) quién menciona que:

> Mariátegui nos propone una nueva definición de religión, superando «la vieja acepción», y explicando su «nuevo sentido». Se puede inferir que se trata de una concepción a la vez ético-política y espiritual, que tiene que ver con «la necesidad de infinito que hay en el hombre» del que hablaba en 1925, y con la búsqueda de un mito heroico que le dé sentido y «encantamiento» a la vida. (p.57)

Vemos que Michael Löwy recalca, entre otras, la dimensión ética, la que se relaciona con seguir una serie de normas morales que regulan nuestro accionar y que siguen un patrón que le da sentido a la vida. Esta interpretación está en consonancia con la que se vierte en la presente investigación. Sin embargo, por más que trate de delinearlo no es categórico a la hora de definir la religión en el pensamiento de Mariátegui. La misma limitación podemos encontrarlo en otros autores como Moya (2005) y Ferreti (2015), los mismos que tratan extensamente la religiosidad en Mariátegui, pero sin llegar a definirlo con claridad.

A modo de síntesis entonces, con la intención de brindar un aporte a los estudios mariateguianos, podemos mencionar que la categoría de religión en José Carlos Mariátegui se refiere a la manera de vivir consecuente e intensamente una fe, la misma que se ampara en una creencia que le da sentido a la vida y nos permite seguir operando de manera fecunda y en plenitud de capacidades. Esto es, un llamado a la acción transformadora que nos permite soñar con otras realidades y a dar todo, incluso la vida, con tal de llegar a esa meta final. Vale recalcar que si bien se siente la influencia de Henri Bergson con su *elam vital* que inspira la acción y la de Miguel de Unamuno con su lucha agónica como religión. La postura de Mariátegui no contradice la visión de Marx y más bien tiene la intención de complementarla a través de la mirada de Georg Sorel. El mismo que va a introducir el tema del *mito* como identificación de religión. Tal como lo veremos a continuación.

5.2. Mito y religión, identidad transformadora.

El tema del *mito* en el pensamiento de Mariátegui ha sido probablemente uno de los más estudiados por diferentes especialistas de diferentes ramas (Guival, 1995; Depaz, 1989; Leibner, 1999; Oshiro, 2013). Es, sin duda, uno de los aportes más valiosos y revolucionarios que pueda haber legado el *Amauta*. Esto se debe a que introdujo los planteamientos del teórico francés George Sorel en un ambiente marxista dominado por los hombres y hechos de la Revolución rusa. Muchos consideran a este suceso como una prueba de la *heterodoxia* de José Carlos Mariátegui y como un síntoma del alejamiento de la *ortodoxia* soviética (Fernández, 1991; Zucconi, 2015; Sosa, 2021; Cardoso, 2024); sin embargo, es todo lo contrario. Mariátegui tiene la intención de explicar la entrega con la que los bolcheviques se lanzan al fragor del combate y la necesidad de asumir una ideología resoluta para lograr ese nivel de heroísmo. El autor de *Los 7 ensayos* utiliza la fraseología soreliana para fundamentar el marxismo leninista y su necesaria aplicación en la realidad (Mariátegui, 1988b). Le resuena mejor, quizás por su pasado decadentista, el verbo mistificador de Sorel que la palabra clara, directa y concisa de Lenin, Sin embargo, no duda en declarar su admiración y sujeción al gran líder de la revolución rusa, en primer término, y a su continuador Stalin posteriormente (Mariátegui, 1970d). Este gran pensador peruano utiliza una terminología no marxista para justificar el marxismo y eso, lejos de descalificarlo, lo enaltece como a un teórico que, a como dé lugar, busca explicar una doctrina a la que él, sin vacilación, se suscribe como buen "marxista convicto y confeso" (Mariátegui, 1994b, p.62). Es por ello que a continuación explicaremos a qué se refiere con *mito*, su exégesis y su relación con la religión.

Empecemos por definir esta categoría de la manera más clara posible. Reconocemos que José Carlos Mariátegui expresa su concepción de *mito* en el siguiente pasaje:

> Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. (Mariátegui, 1988b, p. 24)

Lo expresa de manera contundente, un *mito* es una *concepción metafísica de la vida*; un corpus de creencias que nos permite entender el mundo y que le da sentido a la vida misma; una forma de concebir la realidad y que determina nuestro accionar en la sociedad. Bajo estas premisas. y tal como lo indica la cita, el mito no solo se torna importante sino imprescindible para continuar existiendo; pues, para el hombre "únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo" (Mariátegui, 1988b, p. 23). El mito es entonces el centro de la vida de los hombres, el mito mueva a las personas y les colma de respuestas acerca de las cosas que acontecen. Mariátegui (1988b) tiene claro que "los hombres han menester de certidumbre. ¿Qué importa que la certidumbre de los hombres de hoy no sea la certidumbre de los hombres de mañana? Sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente." (p. 32)

Se muestra claro el sentido y la naturaleza en la que Mariátegui utiliza el término *mito*, sin embargo, no se ha precisado a qué obedece la introducción y valorización de dicho término dentro del argot marxista. Todo parte de la identificación de la crisis de la racionalidad producto de la decadencia de occidente, esto se hacía notorio pues "en la filosofía occidental contemporánea prevalece un humor escéptico. Esta actitud filosófica, como sus penetrantes críticos lo remarcan, es un gesto peculiar de una civilización en decadencia. Solo un mundo decadente aflora un sentimiento desencantado de la vida". (Mariátegui, 1988b, p. 36). Esto debido a lo que menciona a continuación:

> La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún

> camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. A la idea Libertad, ha dicho Mussolini, la han muerto los demagogos. Más exacto es, sin duda, que a la idea Razón la han muerto los racionalistas. La Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos. El hombre occidental ha colocado, durante algún tiempo, en el retablo de los dioses muertos, a la Razón y a la Ciencia. Pero ni la Razón ni la Ciencia pueden ser un mito. Ni la Razón ni la Ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. (Mariátegui, 1988b, p. 23)

La razón no basta para llenar el vacío metafísico que existe en el hombre y sin lo cual sencillamente no se puede vivir, el *desencanto por la vida* lejos de ser una situación menor es un poderoso inmovilizador y el principio del fin de la vida, algo que por supuesto no es dable al ser humano. Ante ello, "el hombre contemporáneo siente la perentoria necesidad de un mito. El escepticismo es infecundo y el hombre no se conforma con la infecundidad" (Mariátegui, 1988b, p. 25). El mito se presenta entonces como el recurso extra racional al cual apela Mariátegui para justificar la movilización, no solo política, sino el de cualquier cotidianidad posible. Al respecto, Guival (1995) menciona que:

> Apelar al mito, en estas perspectivas, es apelar a algo más primitivo y más profundo que la simple racionalidad analítica disolvente, es recurrir a una potencia que penetra el conjunto de la existencia individual y social, estructurándola y formándola en todas sus maneras de sentir y percibir, de pensar y actuar. (p. 180)

La potencia creadora del mito se enraíza bien en el alma humana, porque es parte de nuestra naturaleza creer siempre en algo, en lo que sea. Esta predisposición *primitiva* no es por elección sino por necesidad vital. El racionalismo burgués, en su lucha contra la nobleza feudal, atacó los mitos religiosos y en su encarnizada batalla contra el cristianismo generalizó su furia contra toda religión, contra toda creencia, contra toda *concepción*

metafísica de la vida. Esto es algo que José Carlos Mariátegui trata de corregir, busca revitalizar la práctica revolucionaria a través de la introducción del concepto soreliano de *mito* pero ¿por qué Sorel? ¿Es acaso una *herejía* a la *ortodoxia* marxista introducir un personaje que no es parte del panteón tradicional de los héroes marxistas? Pues él mismo responde a estas interrogantes de la siguiente manera:

> La verdadera revisión del marxismo, en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx, ha sido realizada, en la teoría y en la práctica, por otra categoría de intelectuales revolucionarios. Georges Sorel, en estudios que separan y distinguen lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente, representó en los primeros decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos, contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica. A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución, profundamente impregnada de realismo psicológico y sociológico, a la vez que se anticipa a las conclusiones del relativismo contemporáneo, tan caras a Henri de Man. (Mariátegui, 1988a, p. 20)

Son claras las razones por las cuales José Carlos Mariátegui admira y toma de Sorel un elemento que a sus ojos es un importante catalizador de la acción: *el mito*. Gerorge Sorel *distingue lo que en Marx es esencial y sustantivo, de lo que es formal y contingente;* esencial y sustantivo, su espíritu revolucionario; formal y contingente, el verbo positivista decimonónico. Este pensador tiene el valor de aportar con la introducción de elementos que no estuvieron presentes en el tiempo de Marx, Sorel *asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx.* Urge, a ojos de Mariátegui, un *realismo psicológico y sociológico* que sienten las bases de una *filosofía de la revolución*. Esto da cuenta de la importancia de revitalizar la ideología, la revitalización del marxismo es imprescindible para seguir vigente y ese es justamente el gran mérito de George Sorel.

Se podría pensar, a partir de todo lo explicado, que José Carlos Mariátegui considera el aporte de George Sorel como lo mejor del marxismo en el siglo XX y que todas las otras vertientes no solo no han comprendido, sino que muchas veces actúan en contra de ello. Se podría creer, a simple vista, que los defensores de la *heterodoxia* de Mariátegui aciertan al ver en esto un alejamiento de la tradición *soviética* y *ortodoxa* de la revolución. Pero, a pesar de dichos defensores, Mariátegui en ningún momento se aleja de los revolucionarios soviéticos, sino que más bien utiliza los aportes de Sorel para justificar el accionar bolchevique. Al respecto él misma que:

> Sorel, esclareciendo el rol histórico de la violencia, es el continuador más vigoroso de Marx en ese período de parlamentarismo social-democrático, cuyo efecto más evidente fue, en la crisis revolucionaria posbélica, la resistencia psicológica e intelectual de los líderes obreros a la toma del poder a que los empujaban las masas. **Las reflexiones sobre la violencia** parecen haber influido decisivamente en la formación mental de dos caudillos tan antagónicos como Lenin y Mussolini. Y

> Lenin aparece, incontestablemente, en nuestra época como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista, cualesquiera que sean las dudas que a este respecto desgarren al desilusionado autor de **Más allá del Marxismo**. La revolución rusa constituye, acéptenlo o no los reformistas, el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo. Es en ese acontecimiento, cuyo alcance histórico no se puede aún medir, donde hay que ir a buscar la nueva etapa marxista. (Mariátegui, 1988a, p. 21)

Su postara es clara, Sorel es revitalizador de Marx y Lenin vigoroso continuador de ambos. Sorel es importante en el contexto del parlamentarismo social-democrático francés, pero *el restaurador más enérgico y fecundo* de Marx es Lenin. No solo no ve contradicción en ellos sino continuidad, por más que para Lenin (1982)" la religión es uno de los tipos de opresión espiritual que cae en todas partes sobre las masas populares, abrumadas por el trabajo eterno para otros, por la pobreza y la soledad" (p. 144); Mariátegui, otra vez, no ve lo formal y contingente sino lo esencial y sustantivo. A diferencia de muchos pensadores superficiales, el autor de *En defensa del marxismo*, no se fija tanto en lo que dice el gran líder de la revolución rusa sino en su accionar revolucionario. Afirma que el libro de Sorel *parece haber influido* en Lenin, no dice que este último reivindique al primero, sino que, consciente o inconscientemente, demuestra en la práctica sus postulados. Quizás más que influir, lo que definitivamente hizo Sorel fue el preludiar a Lenin, ser la antesala del gran movimiento revolucionario que venía con la revolución bolchevique. Así es como Mariátegui (1959) expresa que

> Georges Sorel, es el pensador que con su obra inicia más enérgica y maduramente la ruptura con este período lassalliano. Sus **Reflexiones sobre la violencia**, representan, por su magnitud y consecuencias históricas, otro de los libros del nuevo siglo. Sorel preludia una filosofía política anti-liberal, guerrera,

> eminentemente revolucionaria por su función estimulante contra el enervamiento evolucionista del proletariado, dentro de una democracia basada en la transacción y el compromiso (p. 200)

Por lo expuesto en los párrafos anteriores, sería un despropósito decir que José Carlos Mariátegui es más soreliano que leninista, más *heterodoxo* que *ortodoxo*. Es claro que reconoce el aporte de Sorel puesto que "el sindicalismo revolucionario, nutrido del pensamiento de Jorge Sorel, había representado, antes de la guerra, un renacimiento del espíritu revolucionario y clasista del proletariado, enervado por la práctica reformista y parlamentaria" (Mariátegui, 1980, p.133); sin embargo, identifica a Lenin como el más grande marxista de su época debido a que:

> "Con la crisis del socialismo sobrevino, por consiguiente, terminada la guerra, una crisis del sindicalismo. Una parte de la C.G.T. siguió el socialismo; la otra parte siguió al comunismo. El espíritu revolucionario y clasista estaba representado, en esta nueva fase de la lucha proletaria, por las legiones de la Tercera Internacional". (Mariátegui, 1980, p.133)

El notorio que tanto Sorel como Lenin son importantes, cada uno representó, a ojos de Mariátegui, un momento histórico de ser la vanguardia del marxismo y la revolución mundial. El primero es revitalización de la teoría, el segundo es la acción que le da sentido a la misma. La revolución rusa es concebida por Mariátegui como el acontecimiento socialista por excelencia en su época y el faro que guía la revolución mundial. Esto es algo que ningún *heterodoxo* reconocería y si el marxismo *ortodoxo* suele vincularse con el de la Unión Soviética, cómo entonces se podría simpatizar y suscribirse tanto a ella sin serlo. Por su parte, si hablamos de suscribirse pues en los mismos principios programáticos del Partido Socialista Peruano, Mariátegui (1971a) suscribe que "la praxis del socialismo marxista en este período es la del marxismo-leninismo. El marxismo-leninismo es el

método revolucionario de la etapa del imperialismo, y de los monopolios. El Partido socialista del Perú lo adopta como método de lucha." (p. 160)

Queda clara entonces las razones por las cuales José Carlos Mariátegui valora los aportes de Georges Sorel y por qué es Lenin el líder revolucionario de su predilección. Su preferencia, como se ha visto, por el líder de la revolución rusa es debido a la importancia que Mariátegui le otorga a la práctica y de ahí su decantación por la idea de *mito.* Tiene plena conciencia de las repercusiones prácticas que representa la inserción del *mito* en la acción revolucionaria, y en la vida en general. Concibe a este, entre otras cosas, como a un catalizador de la acción revolucionaria, un movilizador político de primer orden. Como bien señala Depaz (1989) al respecto:

> La función del mito [para Mariátegui] no es pues estabilizar, sino más bien despertar la acción transformadora. Y, ello es así porque moldea arquetipos de los posible. Por eso el mito siempre apunta al futuro, a realizar un sueño inédito. El mito da curso y meta a la perpetua "búsqueda de dios", de un propósito para la existencia: de allí su carácter prospectivo, teleológico. El mito potencia así la intencionalidad inherente a la práctica humana" (p. 61)

El mito es, entonces, un recurso para la acción y este, quizás, sea uno de los aspectos que permiten vincularlo con el concepto de religión, como modo de vida, que hemos delineado en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Podemos afirmar que, para Mariátegui, existe una relación de identidad entre mito y religión, aunque para ambas categorías valdrán ciertos matices y connotaciones particulares. Para entender ello, veamos en la siguiente cita lo que el *Amauta* menciona en relación con estas categorías:

> El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo.

> Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos. (p. 193)

Parecería haber una redundancia al hablar de mito religioso, pero en este caso está utilizando el término *religión* con una connotación más institucionalizada, es decir, como referencia a un credo premoderno, reconocido dentro de una sociedad determinada, verbigracia el cristianismo; sin embargo, hay que recalcar que dicha acepción se infiere por la utilización del adjetivo *antiguo* como necesario para enmarcarse en el contexto de una fe tradicional, esto es, un mito pretérito. Por otro lado, recordemos que ya el *Amauta* nos advirtió que hablar de religión no equivale a hablar de iglesia; por lo tanto, cabría esperar una identificación más directa entre mito y religión. Dicha identificación efectivamente aparece en una cita que Mariátegui hace sobre Sorel, la misma en donde menciona que:

> 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 aún la reconstrucción del individuo para una obra gigantesca. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la región del yo profundo; los mitos revolucionarios pueden también ocuparla con el mismo título" (Mariátegui, 1988b, p.22)

Sorel menciona que religión y mito tienen la misma utilidad: *ocupar la región del yo profundo*. Sirven para lo mismo, cumplen el mismo rol en la psicología humana, por tanto, son prácticamente identificables, aunque, como ya dijimos, con algunos matices particulares. Esta visión soreliana de mito y religión, como se advierte en la cita, es suscrita por José Carlos Mariátegui y constituye uno de los pilares de su doctrina y en su visión que

tendrá de socialismo. Sin embargo, Mariátegui también señala que esto no será fácilmente perceptible por la gran mayoría de intelectuales que, imbuidos de ideas liberales, se muestran reacios a toda clase de religión y contrarios a la existencia de cualquier creencia que se aleje de la razón. Sobre este punto menciona que:

> La misma filosofía que nos enseña la necesidad del mito y de la fe, resulta incapaz generalmente de comprender la fe y el mito de los nuevos tiempos. "Miseria de la filosofía", como decía Marx. Los profesionales de la Inteligencia no encontrarán el camino de la fe; lo encontrarán las multitudes, A los filósofos les tocará, más tarde, codificar el pensamiento que emerja de la gran gesta multitudinaria. ¿Supieron acaso los filósofos de la decadencia romana comprender el lenguaje del cristianismo? La filosofía de la decadencia burguesa no puede tener mejor destino. (Mariátegui, 1988b, p.23)

A modo de resumen de este apartado, se menciona que es evidente todo lo vertido respecto a mito y religión, ambas obedecen a lo mismo, se establece una relación de identidad entre dichas categorías; si bien el término religión con una connotación más utilizado para referirse a creencias premodernas que le dan sentido a la vida y nos permiten actuar en el mundo; y por su parte, la connotación de mito como la de una forma secularizada de religión, tomando este término en un sentido más amplio. Ambas van a ser utilizadas por José Carlos Mariátegui casi de manera indistinta a lo largo de su obra y en ningún caso se observa una referencia negativa o despectiva hacia ellas sino todo lo contrario, una valorización no solo positiva sino imprescindible para la vida y específicamente para la acción política. En ello notamos el valioso aporte de George Sorel, como el introductor del mito revolucionario, incomprensible para los intelectuales, pero experimentado por las multitudes; Estimación aún más encomiosa hacia Lenin, *el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista*, por haber llevado

realmente a la práctica todos los postulados marxistas que hasta entonces eran solo teóricos. Mariátegui no observa una contradicción entre Marx, Sorel y Lenin sino más bien una continuidad de adaptación a cada contexto en particular. Religión y/o mito entonces serán la piedra angular para analizar el espíritu revolucionario de los comunistas, su entrega, su fe, su lucha y heroicidad, tal y como se verá más adelante.

5.3. La política como praxis revolucionaria.

Como ya se explicó anteriormente con el tratamiento marxista de política, desde la mirada de Marx y sus continuadores, no se concibe a la política como una actividad separada del conjunto de la actividad social. La política, tal y como se dijo, es aquella actividad que consiste en capturar y/o mantener el poder, es decir, el control del aparato Estatal. Es por esto mismo, que José Carlos Mariátegui no hace mucho hincapié en ello, a diferencia del tema del mito que es algo nuevo que necesita ser justificado. En el caso de la política como categoría particular, no hay un tratamiento especial que se haga de la misma, ello por circunscribirse dentro del contexto marxista. Sin embargo, se logra resaltar algunas ideas peculiares asociadas con dicha categoría. Así tenemos que Mariátegui (1971b) nos dice que:

> En los períodos tempestuosos de la historia, ningún espíritu sensible a la vida puede colocarse al margen de la política. La política en esos períodos no es una menuda actividad burocrática, sino la gestación y el parto de un nuevo orden social. Así como nadie puede ser indiferente al espectáculo de una tempestad, nadie tampoco puede ser indiferente al espectáculo de una Revolución. (p. 125)

Vemos que para José Carlos Mariátegui el significado de política va a depender del contexto en el que se enuncie. A partir de la cita se deduce que en tiempos de armonía social la política sería una actividad restringida a la administración pública, sin embargo, se

explicita que en tiempos convulsos la política se torna en una actividad revolucionaria, en la gestación de un orden nuevo. Esto, sin duda hace imposible disociar política de revolución. En palabras del propio Mariátegui (1980) “la política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria. Y la verdad de nuestra época es la Revolución” (p.158).

La política se convierte en praxis revolucionaria cuando la revolución es la verdad de nuestra época, es decir, en el acontecimiento más trascendente de la sociedad actual. Las otras formas de política quedan relegadas en favor de la acción transformadoramente combativa. Hacer política entonces, siguiendo la trayectoria marxista, es la práctica entregada a la toma del poder y, una vez en él, trastocar todo el orden vigente. Revolucionar la sociedad por medio de la violencia organizada en la captura del Estado y desde el aparato estatal, una vez que sea ha llevado a cabo la primera etapa. En definitiva, la política, en situaciones convulsas, se convierte en la actividad humana por excelencia, actividad creadora y transformadora.

A esta caracterización de la política como una práctica revolucionaria hay que añadirle nuevamente la impronta marxista en el análisis de esta categoría, esto es, el de un epifenómeno de la estructura económica. Como ya se estableció previamente, la política pertenece al campo de la superestructura de una sociedad. Es la expresión de determinadas condiciones materiales de vida, de relaciones sociales de producción. Marx (1989 [1859]) ya había dicho que el ser en el mundo, material, determina nuestra conciencia social, ideal. Así entonces, la forma de concebir la política debe ser la manifestación de un determinado orden económico vigente. Siguiendo esta lógica, Mariátegui (1988b) va a manifestar que:

> El poder político es una consecuencia del poder económico. La plutocracia europea y norteamericana no tienen ningún miedo a los ejercicios dialécticos de los políticos

> demócratas. Cualquiera de los "trusts" o de los "carteles" industriales de Alemania y Estados Unidos influye en la política de su nación respectiva más que toda la ideología democrática. (p.41)

Nos advierte claramente de la ingenuidad de creer que las ideas tienen mayor repercusión que los hechos. Los discursos no movilizan a los hombres, lo hacen las necesidades y los intereses puramente materiales; las necesidades empujan a las personas hacia la revolución, los intereses llevan a las empresas a la reacción. La democracia liberal no tiene nada que ofrecer si no se afianza en ninguna de estas dos materialidades; su postureo ideológico se vuelve puramente estéril, esencialmente inútil. Cualquier análisis político serio debe partir de esta perspectiva que no es otra cosa que el más puro realismo político. Al respecto, el marxismo se constituye en una forma más elaborada de realismo, o como el mismo Mariátegui (1971b) sentenciara: “La primera teoría y práctica de realpolitik es el marxismo” (p.86).

Por sobre este realismo es por donde gravita la figura de Lenin, hacia quién José Carlos Mariátegui no escatimará elogios, como el de un ejemplo de guía revolucionaria y de práctica consecuente; de mirada certera y acción precisa. Sobre la clarividencia realista de Lenin, Mariátegui (1970b) menciona:

> Trotsky quiso entonces que Rusia asumiera ante Alemania una actitud tolstoyana: que rasgase el tratado marcialmente dictado por los generales de Alemania y que desafiase románticamente la invasión de su territorio. Lenin, con ese sagaz y vidente sentido del deber histórico de la revolución que casi todos sus críticos le reconocen, sostuvo la necesidad dolorosa e inevitable de capitular. (p.65)

La necesidad de capitular es una consecuencia de poseer un espíritu práctico en las cosas inmediatas e idealista en la meta final. Características que se muestran con mucha claridad en la figura del gran líder de la revolución rusa. Esto, por supuesto, es un notable

ejemplo de *realpolitk*, el de proceder siempre con los pies en la tierra, por encima de cualquier emoción aventurera. En este caso en particular observamos de manera clara lo que Mariátegui entiende por política realista. Realista en las cosas que se pueden lograr y ello por ser expresión de una concepción que se sustenta en la verdad. En sintonía con esto, Alberto Flores Galindo, menciona que "Mariátegui no temía confesar su definición marxista y asumirla en voz alta, no podía procesar de otra manera para ser consecuente con los primeros editoriales de Amauta y con una concepción de la política compatible con la verdad". (Flores Galindo,1980b, p.20)

Política y verdad como hechos compatibles, algo que puede lograrse solo dentro de un espíritu marxista, de un ánima revolucionaria. Actuar con realismo, moverse en función a la verdad y acertar en cada medida que se toma; eso tendría que ser el proceder adecuado de una política netamente marxista. Sobre este punto justamente es que Mariátegui (1970d) deja al proletariado la tarea de "ayudar al triunfo de la revolución política, con la esperanza y la voluntad de transformarla en revolución social y económica" (p.22). Revolución política entendida como asalto al poder que preludia a la transformación total de la sociedad; siempre bajo una dirección de un partido y un líder realista, émulo de Lenin, así como "en Rusia existía, además de una profunda agitación del pueblo, un partido revolucionario, conducido por un genial hombre de acción, de miras claras y netas" (Mariátegui, 1970c, p.91).

Llegados al punto de considerar a la política como una actividad revolucionaria, Mariátegui (1970c) nos advierte nuevamente que "una revolución política no puede ser obra sino de un pensamiento político también" (p.92). Pensamiento político como el de un sistema de ideas que fundamentan el poder que se busca o se ejerce; una propuesta de toma del poder y de transformación de la sociedad; todo eso es justamente lo que ofrece el marxismo: doctrina y acción, teoría y práctica; ello debido a que "una forma política

constituye, en suma, todo el rendimiento posible de la idea que la engendró" (Mariátegui, 1988b, p.38). Se constituye, por tanto, en una concepción científica de la realidad y búsqueda activa en la concreción de sus postulados. En palabras de Flores Galindo (1980b) "El marxismo [para Mariátegui] era una práctica que envolvía a todo el hombre y a todos los hombres; desterraba el aislamiento y el individualismo de los intelectuales, para sumergirlos en la política, sinónimo de pasión". (p.54)

Podemos sintetizar entonces lo que se entiende por *política* en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Estamos ante una categoría que da cuenta de una acción humana cuyo significado específico varía de acuerdo con el contexto. En el tiempo de Mariátegui, tiempo de convulsa agitación social, *política* se convierte en praxis revolucionaria; es decir, en búsqueda activa de asaltar el poder y transformar la sociedad una vez que se haya efectuado con éxito dicho asalto. Captura y mantenimiento del poder, en torno a eso es por donde se elucida el significado de la categoría que estamos analizando. Mariátegui, influenciado bastante por la revolución rusa, y por la figura de Lenin, toma como paradigma a los héroes y hechos de la Revolución rusa para caracterizar el proceder político de todo revolucionario; es decir, el accionar que corresponde a una época de crisis, lo propicio a un ambiente de decadencia. La política, por tanto, se convierte en la actividad humana por excelencia, se explicita como una serie de acciones que son guiados por una doctrina clara y contundente y que se torna en una praxis que busca, coadyuva y lucha por una revolución.

5.4. Religión y política, síntesis heroica.

Explicadas las categorías de religión y política en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, pasemos ahora a ver la relación que existe entre ambas. Como ya se mencionó previamente, tanto religión como política están siendo usadas en un sentido más amplio del

que usualmente se entiende por ellas. Es por esto que no debería extrañar que su relación también revista un carácter peculiar, visto desde otras perspectivas, pero totalmente lógico en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. En este caso, para explicar dicha relación se va a servir de la postura de Miguel de Unamuno. Como se evidencia en la correspondencia de Mariátegui (1984), la comunicación epistolar entre ambos estuvo basada en la mutua admiración y respeto por el trabajo del otro, reconociendo, claro está, sus notables diferencias ideológicas. Para el *Amauta*, Unamuno había comprendido bien el espíritu agónico de lucha, de combate, imprescindible para cualquier empresa revolucionaria. Al respecto expresa lo siguiente:

> Unamuno concibe la vida como lucha, como combate, como agonía. Esta concepción de la vida que contiene más espíritu revolucionario que muchas toneladas de literatura socialista nos hará siempre amar al maestro de Salamanca. «Yo siento -escribe Unamuno- a la vez la política elevada a la altura de la religión y a la religión elevada a la altura de la política». Con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios. Aquellos en quienes el marxismo es espíritu, es verbo. Aquéllos en quienes el marxismo es lucha, es agonía. (Mariátegui, 1971b, p.120)

Observamos como punto notable la relación que hace, citando a Unamuno, entre religión y política; notamos claramente una identificación entre ambas categorías. José Carlos Mariátegui obviamente suscribe lo dicho por el filósofo español puesto que declara que *con la misma pasión hablan y sienten los marxistas, los revolucionarios.* El ser marxista entonces es ser luchador agónico, es sentir en espíritu el combate heroico, es hacer que el verbo espiritual se traduzca en praxis revolucionaria, es hacer que política se convierta en religión; consustanciales ambas, no se puede pretender solo una y soslayar la otra. Es en esta poderosa unidad que Mariátegui va a justificar el empleo de terminología

religiosa en el accionar revolucionario. Por tanto, siguiendo al Amauta, podemos decir que, en situaciones de extrema agudización de problemáticas sociales, ser político es actuar religiosamente por crear un mundo mejor. Al respecto, Ferretti (2015) complementa bien cuando indica que "en el pensamiento maduro de Mariátegui, la religión adquiere espesor político y la política se vuelve religiosa, vale decir, que marxismo y religiosidad se determinan mutuamente, predominando en esta determinación el componente inmanente e histórico aportado por el marxismo". (p.124)

Vemos que esta identificación entre política y religión actúa lógicamente con su noción de revolución. Pues para Mariátegui (1980) "la revolución más que una idea, es un sentimiento. Más que un concepto, es una pasión. Para comprenderla se necesita una espontánea actitud espiritual, una especial capacidad psicológica" (p.155). Así como no se puede concebir revolución sin disposición espiritual, no se puede admitir política sin religiosidad. Esto debido, como ya se explicó, que política es praxis revolucionaria y religión un componente vital de la acción. Ambas consustanciándose en el accionar por buscar transformar la sociedad; no puede haber una entrega tan grande sin una espiritualidad tan heroica. De esta manera es como se entiende que "millones de hombres trabajan con un ardimiento místico y una pasión religiosa, por crear un mundo nuevo" (Mariátegui, 1988b, p.34).

Como ya se explicó en el tema del mito, esto es importante para actuar en la vida, no se puede prescindir de ello. El colectivo social, por tanto, requiere una creencia para desenvolver su religiosidad política o en palabras de Mariátegui (1988) "la muchedumbre, más aún que el filósofo escéptico, más aún que el filósofo relativista, no puede prescindir de un mito, no puede prescindir de una fe" (p.32). No puede haber praxis revolucionaria si es que no hay fe, la creencia ciega, religiosa es el único camino para el accionar transformador; "los hombres han menester de certidumbre. ¿Qué importa que la

certidumbre de los hombres de hoy no sea la certidumbre de los hombres de mañana? Sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente" (Mariátegui, 1988b, p.32). El autor de Los *Siete ensayos* no está preocupado por la veracidad del mito, le interesa más las posibilidades de acción que puede desencadenar. La crítica de los intelectuales racionalistas al sentimiento religioso y revolucionario de las multitudes son una traba hacia el proceder transformador, dado que "ese racionalismo, ese criticismo, conducen generalmente al escepticismo Son adversos al **pathos** de la revolución" (Mariátegui, 1988c, p.105).

Vemos, por lo descrito en el párrafo anterior, que Mariátegui manifiesta una animadversión hacia los intelectuales racionalistas, escépticos y antirreligiosos. Al respecto nos menciona que:

> Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica "librepensadora" se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un "libre pensamiento" ortodoxamente ateo, laico y racionalista. (Mariátegui, 1994b, p.162).

Se presenta a la crítica "librepensadora" como inútil a la hora de ofrecer una alternativa al misticismo de las viejas religiones. Su única consecuencia ha sido el escepticismo que paraliza cualquier acción revolucionaria. El anticlericalismo liberal lo que ha producido en la práctica es un desencanto por la vida, extensión del miedo y presencia de la duda sobre la viabilidad de soñar con la utopía. Esto, desde luego, es contrario a lo que aspira José Carlos Mariátegui, él sabe muy bien que solo el dogma religioso es lo que hace avanzar hacia lo imposible; entiende bien que sin creencia decidida no hay avance posible, en palabras del propio Mariátegui (1988a) "sólo hay posibilidad de progreso y de libertad dentro del dogma" (p.125). Es de esperarse, por más que Mariátegui (1988a) refiera que "el dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje" (p.126), que

la palabra *dogma* asuste a más de un intelectual racionalista, a más de un liberal. Sin embargo, se está dejando claro que lo que se quiere es el avance, el progreso. Ante ello, la creencia certera y la manera religiosa de manifestarlo en una acción política es lo va a transformar la sociedad. Debido a esto es que menciona que:

> La herejía individual es infecunda. En general, la fortuna de la herejía depende de sus elementos o de sus posibilidades de devenir en dogma de incorporarse en un dogma. El dogma es entendido aquí como la doctrina de un cambio histórico. Y, como tal, mientras el cambio se opera, esto es, mientras el dogma no se transforma en un archivo o en un código de una ideología del pasado, nada garantiza como el dogma la libertad creadora, la función germinal del pensamiento. (Mariátegui, 1988a, p.125)

Queda claro la preferencia de José Carlos Mariátegui por el dogma, desea afirmación fructífera, avance revolucionario. Sabe que el proceder de los intelectuales laicos racionalistas ha sido estéril, negativa y escéptica; esto debido a que "la moral laica, como Sorel con profundo espíritu filosófico observaba, carece de los elementos espirituales indispensables para crear caracteres heroicos y superiores" (Mariátegui, 1986, p.24). Ello, desde luego, no es algo que busque el Amauta, sabe que este tipo de pensamiento está muy difundido "pero la historia no le da razón a esa gente negativa y escéptica, sino a la gente afirmativa, romántica, heroica, que pensó que son aptos para la libertad todos los pueblos que saben adquirirla" (Mariátegui, 2003, p.38). Afirmación, romanticismo y heroicidad son los requisitos que encuentra Mariátegui para cualquier acción revolucionaria y para cualquier manifestación religiosa de la misma. Esto nos hace pensar en la figura del líder revolucionario, ya dijimos que Lenin es el máximo ejemplo de conductor de una revolución, como aquel que esté alejado de todo espíritu de escepticismo y racionalidad vacías. Las circunstancias exigen algo diferente, dado que "en esta época de neo-

romanticismo, las muchedumbres no quieren estadistas sino caudillos, no quieren sagaces pensadores, sino bizarros, míticos y taumatúrgicos capitanes" (Mariátegui, 1980, p. 65). Es evidente su predilección, debido al contexto, por los caudillos revolucionarios que, con impetuosidad religiosa, dirijan a las masas hacia la captura del poder y transformación del mundo; sin embargo, para ser caudillo se necesitan ciertas características que no están presentes en todo hombre; así por ejemplo, Mariátegui (1980) refiriéndose al que fuera primer ministro británico en su época, el liberal Lloyd George, refiere que "Lloyd George no tiene aptitudes espirituales para ser un caudillo revolucionario ni un caudillo reaccionario. Le falta fanatismo, le falta dogmatismo, le falta pasión" (p.54). Lo dice el propio *Amauta*, ser caudillo requiere fanatismo, dogmatismo y pasión; elementos imprescindibles para cualquier líder revolucionario. Y lejos de ser esto algo negativo o despectivo, Mariátegui lo reivindica, según se observa en las citas anteriores, como lo que se necesita en estas épocas de *neo romanticismo,* de quijotismo y de epopeyas heroicas.

Luego de analizar todo lo relacionado con política y religión, se está en capacidad de mencionar que entre política y religión existe una relación de síntesis, a la que se le puede añadir el adjetivo de heroica por los caracteres de sacrificio noble y entrega desmedida que reviste. Se ha explicado que ambas categorías llegan al mismo punto: la acción transformadora de la realidad. *Política* es la praxis revolucionaria que busca crear un mundo nuevo y *religión* el componente vital de la acción, sin el cuál no se pude conseguir. Estos términos han sido utilizados en campos diferentes de la vida desde que hubo esa división entre religión, reducido al ámbito privado, y política, enfrascado en los asuntos de interés general. Sin embargo, para Mariátegui, esa división liberal no tiene cabida en estos tiempos de convulsión social y gestas revolucionarias. En épocas así, religión y política vuelven a representar una sola cosa: el conjunto de creencias y actitudes que van a transformar la sociedad, de manera clara, deliberada, consciente y entregada.

Esta síntesis se realiza plenamente en el socialismo como proyecto político, a la vez que religión de masas, tal y como se demostrará a continuación.

5.5. La religión socialista de Mariátegui

Ya hemos explicado el concepto de religión en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y su identidad con la política. Se ha puesto de manifiesto que ambas categorías coinciden en un corpus teórico – práctico que se manifiesta hacia la revolución. Se ha relacionado de manera prolija estos conceptos que justifican y explican el espíritu de combate que todo revolucionario debe poseer. Sin embargo, no hemos especificado de qué tipo de revolución estamos hablando, o lo que es lo mismo decir, la religión en particular, pues "¿acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa?" (Mariátegui, 1980, p.198), por la cual se decanta el *Amauta.* Esto debido a que el autor de los *Siete ensayos* no pretendía ser neutral en ningún caso sino, como él mismo afirmaba, "soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe" (Mariátegui, 1980, p.12). Vamos a ver que la fe, a la cual se suscribe Mariátegui no es otra que la fe del marxismo, es decir, la fe en la religión socialista. Para fundamentar ello, recordemos en primer lugar que, tal como vimos, él mismo se definió como un "marxista convicto y confeso" (Mariátegui, 1994b, p.62). Sin embargo, cabría preguntarse si es que es posible hablar del socialismo como religión. Ante ello la respuesta es afirmativa y es justamente eso lo que pretendemos demostrar en este apartado.

José Carlos Mariátegui va a llegar a mencionar o sugerir en reiteradas ocasiones que el socialismo es una religión. Ello debido a todas las características mostradas en el accionar del socialismo revolucionario, las mismas que son equiparables, o incluso superiores, al de las grandes religiones del pasado. Así, por ejemplo, en un artículo donde escribe acerca del laicismo en el contexto de la revolución mexicana, asevera que:

> Las formas políticas y sociales vigentes en México no representan una estación del liberalismo sino del socialismo. Cuando el proceso de la Revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista. Y entonces no será posible considerarlo anti-religioso. Pues el socialismo es, también, una religión, una mística. Y esta gran palabra religión, que seguirá gravitando en la historia humana con la misma fuerza de siempre, no debe ser confundida con la palabra Iglesia. (Mariátegui, 1988c, p.46)

Es evidente su postura: *el socialismo es una religión, una mística.* Se establece claramente una identificación entre estas categorías. Pero ¿a qué obedece tal semejanza? Pues lejos de creer que es una metáfora, Mariátegui lo va a fundamentar por el parecido práctico que hay entre los socialistas revolucionarios y los feligreses de cualquiera de las religiones conocidas. Al respecto menciona que:

> El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incomprensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. (Mariátegui, 1988b, p.27)

Notamos que la fuerza que anima a la revolución es eminentemente *religiosa*, *mística* y *espiritual*; producto de una *fe vehemente y activa* que se genera con el *mito* de la revolución social, mito proletario que se convierte en religión combativa. Es categórico entonces el análisis acerca de la emoción religiosa en una revolución y ello lo va a llevar a afirmar que “se constata el carácter religioso, místico, metafísico del socialismo”. (Mariátegui, 1988b, p.28)

El socialismo se va a mostrar entonces como la alternativa religiosa a la cual aspira José Carlos Mariátegui, ello sobre todo por las grandes agitaciones sociales de su época de madurez, periodo de entreguerras, momento de grandes convulsiones sociales que traerán como consecuencia el surgimiento del comunismo y el fascismo como propuestas viables en medio del caos imperante; ante esto, se va a plantear que:

> El socialismo aparece siempre en la decadencia, en el **Untergang**. Pero no es un síntoma de la decadencia misma; es la notoria y única esperanza de salvación. Una cultura, cuando naufraga, ha arribado a un punto en que el socialismo compendia todos sus recursos vitales. No le ha quedado sino aceptar el socialismo o aceptar la quiebra. (Mariátegui, 1988b, p.176)

Queda clara su predilección por el socialismo, como la religión que se necesita en los tiempos complicados, los tiempos de la decadencia. Es tan aguda la crisis que "todos sienten la necesidad de un orden, de una fe. Los que no son capaces de adherirse a un orden nuevo buscan con frecuencia su refugio un Roma. La Iglesia Católica les ofrece asilo contra la duda" (Mariátegui, 1988b, p.132). Obviamente que esta no es una salida viable para un espíritu revolucionario como el de José Carlos Mariátegui, la reacción, el conservadurismo o los refugios apolíticos no son ninguna opción digna de una conciencia elevada, dado que "la inteligencia y el sentimiento no pueden ser apolíticos. No pueden serlo sobre todo en una época principalmente política. La gran emoción contemporánea es la emoción revolucionaria" (Mariátegui, 1971b, p.125).

Aquella emoción revolucionaria corresponde a un socialismo que se basa en el "marxismo activo, viviente, de hoy" (Mariátegui, 1988a, p.125). Socialismo revolucionario, completamente disímil del socialismo domesticado, democratista y evolucionista de la Segunda Internacional, Mariátegui (1980) se va a decantar por el marxismo de la Tercera Internacional, el del marxismo heroico y transformador;

reconociendo que “la Segunda Internacional fue una máquina de organización y que la Tercera Internacional es una máquina de combate” (p.115).

La predilección, por tanto, por el socialismo es patente; para José Carlos Mariátegui, el socialismo es una construcción universal de la vida, proveedor de impulso y transformación. Así pues, en una polémica con el intelectual peruano Luis Alberto Sánchez, Mariátegui (1971a) va a reafirmar que “el socialismo es un método y una doctrina, un ideario y una praxis. Invito a Sánchez a estudiarlos seriamente, y no sólo en los libros y en los hechos sino en el espíritu que los anima y engendra” (p.222). Así mismo, refiriéndose a los prejuicios antimarxistas de Miguel de Unamuno dirá que “Unamuno modificaría probablemente su juicio sobre el marxismo si estudiase el espíritu -no la letra- marxista” (Mariátegui, 1988b, p.187). El socialismo entonces, más que teoría es una acción revolucionaria, eminentemente religiosa, es fuego y vida, pasión y transformación.

Evidentemente la propuesta de José Carlos Mariátegui es la de una espiritualización del socialismo marxista, aportar con la identificación de un ánima guerrera, mística, taumatúrgica y heroica en el revolucionario que combate por crear un mundo nuevo. Esto identificable, inclusive, en los mismos líderes del socialismo con los que él simpatiza. Al respecto Mariátegui (1988a) menciona que:

> La biografía de Marx, de Sorel, de Lenin, de mil otros agonistas del socialismo, no tiene nada que envidiar como belleza moral, como plena afirmación del poder del espíritu, a las biografías de los héroes y ascetas que, en el pasado, obraron de acuerdo con una concepción espiritualista o religiosa, en la acepción clásica de estas palabras (p.103)

Nos habla de espiritualismo y religiosidad *en la acepción clásica de estas palabras*, demostrando con esto que difícilmente se le puede negar a Mariátegui el intento por proponer un socialismo religioso, tal y como ello se entiende a en todo el sentido del

término. Nos muestra su preferencia por Lenin, Sorel y por el iniciador de todo: Marx. Se observa una mirada espiritualista en la obra del más grande todos los materialistas. Llegando al punto de afirmar que "la verdadera imagen de Marx no es la del monótono materialista que nos presentan sus discípulos. A Marx hace falta estudiarlo en Marx mismo. Las exégesis son generalmente falaces. Son exégesis de la letra, no del espíritu" (Mariátegui, 1971b, p. 118). Error sería, entonces, estudiar a Marx en sus textos, donde efectivamente se observa la letra de un conspicuo materialista. A Marx hay que estudiarlo en las repercusiones de su obra, en las transformaciones que ha generado, en las revoluciones que ha gestado. Es la obra de un profeta, de un anunciador de un mundo nuevo; a partir del cual, miles de hombre han salido completamente entregados hacia el combate; dotados de un espíritu guerrero, místico y religioso, a soñar con la utopía, a llenar su sed de infinito con la heroica lucha que implica ser parte de una epopeya revolucionaria.

Es claro que Marx es el iniciador de las grandes gestas por venir, pero a ello tendrían que sumarse otros hombres que aporten nuevas cosas de acuerdo con su época. Pues para Mariátegui (1971a) la evolución revolucionaria es clara: "Marx, Sorel, Lenin, he ahí los hombres que hacen la historia" (p.250). Sin embargo, la obra final a realizarse tendría que ser producto de una mente más práctica y audaz. Es así como llega a afirmar que "Lenin crea la revolución rusa, la iglesia y el Evangelio intransigentemente anti-burgueses que Sorel esperaba ver surgir del sindicalismo revolucionario." (Mariátegui, 1959, p.201). Es el líder de la revolución bolchevique entonces, y no Sorel, el heredero más fecundo de Marx, puesto que "Lenin nos prueba, en la política práctica, con el testimonio irrecusable de una revolución, que el marxismo es el único medio de proseguir y superar a Marx" (Mariátegui, 1988a, p.126).

El *testimonio irrecusable de una revolución* como la garantía fáctica que demuestra la verdad en el planteamiento de Lenin. Qué mayor prueba, que haber tenido éxito en una

revolución para demostrar la veracidad de los postulados leninistas. El gran líder ruso nos muestra además que la visión de Marx es posible concretizarla si es que se está en capacidad de contextualizarla al momento particular donde se desarrollan los hechos. Como consecuencia de ello es que “la Revolución rusa se impone a su sinceridad de espectador bien documentado de la escena occidental, como el acontecimiento más grande, como el fenómeno más trascendental, como la más heroica batalla de la época” (Mariátegui, 1971b, p.105). A pesar de la trascendencia práctica y evidente de la obra de los bolcheviques, no faltaba quienes denigraban la obra por considerarla voluntarista y antihistórica, sobre esto, Mariátegui (1988a) menciona que:

> A la mayoría de sus críticos, la Revolución rusa aparece, en cambio como una tentativa racionalista, romántica, antihistórica, de utopistas fanáticos. Los reformistas de todo calibre, en primer término, reprueban en los revolucionarios su tendencia a forzar la historia, tachando de "blanquista" y "putschista" la táctica de los partidos de la III Internacional. (p.67)

Lejos de estar en contra del voluntarismo romántico de los bolcheviques, José Carlos Mariátegui va a elogiar el papel de Lenin como la de alguien que sabe ponerse por encima de la crítica y avanzar sin el menor atisbo de miedo. Es así como Mariátegui (1988a) menciona que “a Lenin se le atribuye una frase que enaltece Unamuno en su **La Agonía del Cristianismo**; la que pronunciara una vez, contradiciendo a alguien que le observaba que su esfuerzo iba contra la realidad: "¡Tanto peor para la realidad!"”. Este es justamente el papel de los líderes revolucionarios, el de afirmar categóricamente, fanáticamente, una verdad que consideran absoluta; el voluntarismo, por tanto, es requisito para la acción religiosamente política, ello, desde luego, no es entendido por la crítica racionalista y la visión determinista del marxismo “incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a que se inclina el mundo moderno, después de la Guerra”

(Mariátegui, 1988a, p.65). La férrea voluntad de luchar por un mundo mejor es una de las características de un espíritu religioso y revolucionario, ello no solo no es contrario al socialismo, sino que es parte importante de este momento histórico. Pues como bien reafirma Mariátegui (1988a):

> El carácter voluntarista del socialismo no es, en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, dominada por el primer experimento de Estado socialista: la U.R.S.S. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista. (p.69)

Como vemos, en la mirada de José Carlos Mariátegui, tiene pleno sentido la presencia del voluntarismo en el ánima guerrera y religiosa del revolucionario. Estos luchadores, los bolcheviques, están convencidos de que son parte de una extraordinaria epopeya revolucionaria y por tanto tienen un lugar reservado en el panteón de héroes de la historia de la humanidad. Sin embargo, su gloriosa gesta heroica de conducirse hacia la utopía no despega los pies de la tierra, puesto que no podría haberse concretizado si estuviese anclada en meros deseos y sueñas ultraterrenos. Los bolcheviques son, a su vez que idealistas, hombres de acción, de sentido práctico y planteamientos realistas. Esto puede sonar contradictorio, pero es de la misma naturaleza que Mariátegui observa en la relación entre materialismo y religión. Como socialista se puede ser materialista, en la concepción científica de la realidad; a su vez que religioso, en la manera en la que se vive la creencia material en un mundo mejor. Así mismo, se puede avanzar voluntaristamente,

forzando la historia, a su vez que ser de lo más práctico y realista en el accionar cotidiano. Sobre este punto, Mariátegui (1970a) nos dice que:

> Los bolcheviques oponían un realismo activo y práctico al misticismo espirituoso e inconcluyente de la inteligencia dostoievskiana, una voluntad realizadora y operante a su hesitación nihilista y anárquica, una acción concreta y enérgica a su abstractismo divagador, un método científico y experimental a su metafísica sentimental. (p.166)

Voluntad realizadora y operante, *acción concreta y enérgica*; palabras de lo más encomiosas para hablar del proceder de los bolcheviques. Ello debido, sobre todo, por el tipo de líderes que dirigen estas gestas de manera decidida y realista. Hombres cuya teoría se corresponde con sus hechos, "Marx inició este tipo de hombre de acción y pensamiento. Pero en los líderes de la revolución rusa aparece, con rasgos más definidos, el ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharsky, filosofan en la teoría y la praxis" (Mariátegui, 1988a, p.44). Esta situación pone estos grandes hombres por encima de cualquier intelectual de cafetín que prenda entender o, peor aún, aplicar las ideas de Marx a partir del análisis de su obra escrita, esto, claro está, no basta; se requiere la dimensión práctica, guerrera y mística que los bolcheviques, como buenos revolucionarios, supieron encontrar; puesto que, "los revolucionarios, como los fascistas, se proponen por su parte, vivir peligrosamente. En los revolucionarios, como en los fascistas, se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco" (Mariátegui, 1988b, p.21). Se resalta, por tanto, el *humor quijotesco* en los luchadores bolcheviques y también en sus líderes, ese humor que impulsa a los revolucionarios a cargarse de idealismo y salir al mundo a luchar por su credo; esto se evidencia en todos los revolucionarios consecuentes y se destaca "con Lenin, con Trotsky, con todos los grandes donquijotes de la época" (Mariátegui, 1970a, p.132).

Los *grandes donquijotes* de la época son los líderes de la revolución rusa, los bolcheviques que trascienden por su teoría y, sobre todo, por su práctica. A estos personajes es que José Carlos Mariátegui les va a dotar de verdaderos portadores de un nuevo evangelio, realizadores de una gran obra religiosa. Así por ejemplo a Trotsky "se le imagina predestinado para llevar en triunfo, con energía y majestad napoleónicas, a la cabeza del ejército rojo, por toda Europa, el evangelio socialista" (Mariátegui, 1970d, p.31). Justamente hablando de Trotsky, es válido mencionar acá nuevamente el partido que asume Mariátegui, en el contexto de la disputa interna entre Trotsky y Stalin, en favor de este último. Es así como menciona que:

> La revolución rusa está en un período de organización nacional. No se trata, por el momento, de establecer el socialismo en el mundo, sino de realizarlo en una nación que, aunque es una nación de ciento treinta millones de habitantes que se desbordan sobre dos continentes, no deja de constituir por eso, geográfica e históricamente, una unidad. Es lógico que en esta etapa, la revolución rusa esté representada por los hombres que más hondamente siente su carácter y sus problemas nacionales. Stalin, eslavo puro, es de estos hombres. Pertenece a una falange de revolucionarios que se mantuvo siempre arraigada al suelo ruso. Mientras tanto Trotsky, como Radek, como Rakovsky, pertenece a una falange que pasó la mayor parte de su vida en el destierro. En el destierro hicieron su aprendizaje de revolucionarios mundiales, ese aprendizaje que ha dado a la revolución rusa su lenguaje universalista, su visión ecuménica. (Mariátegui, 1970d, p.30)

Se observa nuevamente como José Carlos Mariátegui apela a la contextualización para justificar su preferencia por un revolucionario en particular. Ya había mencionado que Sorel tiene el mérito de haber sido la vanguardia guerrerista en tiempos prebélicos y que luego de la guerra Lenin asume la posta como el de gran líder de la revolución mundial, a

través de la Tercer Internacional. Ahora, como continuador del fenecido Lenin, se decanta por Stalin, pero no por considerarlo como alguien con mejores cualidades que Trotsky, la oposición, sino por, simple y llanamente ser lo que corresponde en el momento de consolidar el socialismo dentro de un solo país; momento donde "Trotsky, desconectado personalmente del equipo stalinista, es una figura excesiva en un plano de realizaciones nacionales" (Mariátegui, 1970d, p.31). En ese momento, más bien, "Stalin y la mayoría, junto con la responsabilidad de la administración, poseen un sentido más real de las posibilidades" (Mariátegui, 1970d, p.28). Vemos claramente el sentido práctico de Mariátegui al momento de inclinarse hacia una postura socialista determinada. Su admiración por Trotsky no obstruye su ecuanimidad cuando tiene que reconocer a Stalin como el hombre del momento. Esta será una de las características del autor de los *Siete ensayos*, su apuesta por adaptar el socialismo a cada realidad, de acuerdo con el momento, conforme a las posibilidades de acción y reacción. De ahí su famosa frase de que "no queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica". (Mariátegui, 1971a, p.249)

Como hemos visto hasta aquí, el socialismo de José Carlos Mariátegui es eminentemente religioso, patentemente espiritualizado y mistificado. Es un socialismo que toma la visión soreliana de la revolución para analizar la que considera la más grande gesta revolucionaria de la época: la revolución bolchevique. Su postura a favor del marxismo se configura en la continuidad de Marx, Sorel, Lenin y Stalin; viendo en todos los casos ejemplos de grandes realizadores de una idea que abarca todo el espíritu humano. Los revolucionarios que se circunscriben en este tipo de socialismo demuestran un espíritu guerrero, místico, religioso y heroico en la trascendental empresa de buscar un mundo nuevo. Las características religiosas de los luchadores socialistas son de una semejanza innegable con los de los grandes religiosos del pasado. El socialismo solo se puede

concretizar de manera fructífera y práctica si es que, en vez de negar, atiende a este principio religioso básico: todos los hombres tienen la perentoria necesidad de un mito y el mito de hoy es el mito del socialismo revolucionario. En eso reside la fórmula de la religión socialista, la de elevarse como la creencia superior en tiempos de decadencia y necesidades impostergables. El socialismo conlleva dentro de sí la superación dialéctica entre materialismo e idealismo, es ciencia a su vez que religión. El socialismo, a ojos de Mariátegui, es sencilla y llanamente el camino hacia la salvación.

CONCLUSIONES

1. Acerca de la religión, se demuestra y explica la concepción que tiene José Carlos Mariátegui de la religión como la de un modo de vivir y demostrar una creencia en todas las dimensiones de la realidad. Este componente vital de la acción constituye parte fundamental en el impulso que requieren las personas para darle sentido a la vida. Se trata de una dimensión de la existencia que nadie puede darse el lujo de soslayar, dado que sin él simplemente no se puede avanzar hacia ningún lado en ningún caso. Además de dotarle de sentido a la vida, la religión es el catalizador de una acción transformadora de la realidad, elemento crucial que necesita poseer, con férrea convicción, todo revolucionario socialista.
2. En lo concerniente a mito y religión, se ha encontrado una identidad flexible entre ambas categorías, usado principalmente el término *mito* para referirse a aquella creencia que llena el vacío metafísico de todo ser humano, que colma la sed de infinito que tiene nuestra especie. Históricamente las religiones servían para tal fin, pero Mariátegui, siguiendo a George Sorel, utiliza el término *mito* como una forma secularizada de religión, por estar esta última más vinculada al concepto de iglesia. La introducción de la categoría *mito* entonces es una manera más amplia de entender la religión pero que en esencia es lo mismo.
3. En lo referido a la política, se demuestra y elucida como es que, para José Carlos Mariátegui, en épocas de convulsiones sociales, la política se convierte en la gesta heroica por crear un mundo nuevo; es vista, en otras palabras, como una praxis revolucionaria que se aboca a transformar la sociedad. Por otro lado, menciona que en épocas de estabilidad y armonía social le política se podría reducir a mera actividad administrativa. Sin embargo, no es esa la situación del mundo en el que

vive Mariátegui, por tanto, ser político, para él, es ser eminentemente revolucionario, es contribuir en gestar una nueva sociedad.

4. Respecto a la relación entre *religión* y *política* en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, se determina que existe una síntesis entra ambas categorías, síntesis a la que se ha agregado el adjetivo de *heroica* por estar revistada de caracteres especialmente combativos y abnegados. Dicha síntesis significa que, en los tiempos convulsos de Mariátegui, no se puede ser político sin demostrar cualidades religiosas en la práctica y no se puede ser religioso sin estar entregado a un proyecto político que tienen como objetivo transformar la sociedad. Tanto religión como política confluyen en un solo elemento: la revolución social. Ser religiosamente político entonces es ser revolucionario, es participar de manera heroica en la epopeya revolucionaria de cambiar el mundo.
5. Acerca de la religión socialista de Mariátegui, se pone en evidencia que para el *Amauta* el socialismo es una religión, la más grande religión. El autor de los *Siete ensayos* concibe que los hombres tienen la perentoria necesidad de un mito, una fe, una religión; a su vez que el mito más elevado es el mito socialista, es la religión socialista. En esto se refiere al socialismo revolucionario afín a la tercera Internacional, alineado a la continuidad de Marx, Sorel, Lenin y Stalin. Esta religión es la única que mezcla ciencia y misticismo, materialismo e idealismo, razón y pasión. Queda establecida entonces la relación entra ambas categorías, como la de aquella síntesis heroica que desemboca en la gran religión socialista a la que aspira Mariátegui, la única posible de llevarnos a un mundo mejor, a una sociedad más justa, más dichosa, más humana.

RECOMENDACIONES

1. Después de todo el estudio realizado y luego de haber expuesto sus resultados, no se podrías más que recomendar, en primer lugar, que se tome este trabajo como la de una aproximación sincera y desinteresada al sentido original de la obra y del espíritu de José Carlos Mariátegui. Seguramente se ha cometido más de un error u omisión en la realización de esta investigación, ante ello se afirma que en ningún caso ha sido voluntario. Desde este abordaje teórico se ha querido dar cuenta del gran valor que tiene la obra de uno de los pensadores más grandes de todo el continente americano; así como, poner de relieve que se trata de una inagotable fuente de inspiración.
2. Recomendamos también seguir estudiando y escribiendo acerca de José Carlos Mariátegui, dado que aún hay mucho que decir al respecto. Por ese mismo motivo, el autor de esta tesis insta a las principales instituciones académicas y culturales del Perú, en especial a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a no descuidar el legado de este gran pensador.
3. Así mismo, se recomienda la creación de centros y grupos de investigación que generen más publicaciones avocadas al estudio científico de la realidad nacional y el panorama internacional, tal como lo iniciara Mariátegui con la publicación de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* y *La escena contemporánea*. Esa sería una de las maneras de contribuir y continuar, de manera inmediata, con la obra de este fecundo intelectual.
4. Finalmente, se invita a toda la comunidad académica a llevar a cabo la revisión y crítica respectiva de este trabajo para que se puede continuar con el debate y el progresivo acercamiento a la verdad de la obra de uno de los autores más

importantes de Latinoamérica. La polémica, más que interesante, es necesaria para nutrir el corpus de ideas que hay en torno a José Carlos Mariátegui. Por tanto, el autor de esta tesis queda atento a cualquier comentario, duda o sugerencia que pueda surgir a partir de la publicación de esta investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aricó, J. (Ed.) (1980). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano.* Ediciones pasado y presente.

Bazán, A. (1964). *Mariátegui y su tiempo*. Empresa Editora Amauta.

Becker, M. (1993). *Mariátegui and Latin American Marxist theory*. Ohio University.

Bergson, H. (1963). La evolución creadora. En H. Bergson, *Obras escogidas* (pp. 433-755). Aguilar.

Borón, A. (2006). Teoría política marxista o teoría marxista de la política. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Cardoso, D. (2024). Como evangelio y método de movimiento de masas. Las raíces del marxismo «heterodoxo» de Mariátegui. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(2), 345-353. https://dx.doi.org/10.5209/ashf.88608

Cuadros, C. F. (1986). *El pensamiento científico de José Carlos Mariátegui*. Horizonte.

Cole, G. (1974). *Historia del pensamiento socialista. La Segunda Internacional 1889-1914*. (Vol. 3). Fondo de Cultura Económica

Del Prado, J. (1946). *Mariátegui y su obra*. Ediciones Nuevo Horizonte.

Del Prado, J. (1975). *El ejemplo de Mariátegui*. Ediciones Unidad

Depaz, Z. (1989). *Bases gnoseológicas de la categoría mito en la obra de J.C. Mariátegui*. [Tesis para optar el grado académico de bachiller]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Escuela Académica Profesional de Filosofía.

Durkheim, E. (2012 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento*). Fondo de Cultura Económica y Universidad Autónoma Metropolitana.

Eliade, M. (2001 [1949]*). El mito del eterno retorno*. Emecé Editores.

Eliade, M. (1998 [1957]). *Lo sagrado y lo profano.* Ediciones Paidós Ibérica.

Emmerich, G. (1993). Georges Sorel: un socialista romántico*. Convergencia Revista de Ciencias Sociales*. 1 (1), 92-99. https://convergencia.uaemex.mx/article/view/10603/8641

Empresa Editora Amauta (1971). *Poemas a Mariátegui. Prólogo de Pablo Neruda*. Empresa Editora Amauta.

Engels, F (1968 [1878]). *Anti – Düring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Düring*. Editorial Grijalbo.

Engels, F (1971[1880]). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Editorial Progreso.

Engels, F (1980 [1925]). *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*. Editorial Progreso

Engels, F (1979 [1884]). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado: en relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Editorial Progreso

Engels, F (1961 [1925]). *La dialéctica de la naturaleza*. Editorial Grijalbo.

Falcón: J. (1990). *José Carlos Mariátegui, Rememmoración y Ratificación en el sesenta aniversario de su fallecimiento: 1930-1990*. Empresa Editora Amauta.

Fernández, O (1991). Gramsci y Mariátegui: frente a la ortodoxia. *Nueva Sociedad*, 115, 135 – 144. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2039_1.pdf

Ferretti, P. (2015). *Del Misticismo Decadentista A La Religiosidad Revolucionaria. Estudio sobre el desarrollo de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos*

Mariátegui. [Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos]. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Postgrado. https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/136671/Del-misticismo-decadentista-a-la-religiosidad-revolucionaria.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Figueroa, N. (2018). *Marxismo, mística y política. Un análisis de los aportes de José Carlos Mariátegui y Walter Benjamin a la teoría política contemporánea.* [Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales]. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. https://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/1049

Flores Galindo, A (1980). *"Juan Croniqueur"*, en: Apuntes, Lima, N°10, pp. 81-98

Flores Galindo, A (1980b). *La agonía de Mariátegui, la polémica con el Komintern*. Desco Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Flores Galindo, A. & Portocarrero, R. (2005). *Invitación a la vida heroica: José Carlos Mariátegui, textos esenciales* (2da ed). Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Gadamer, H (1977). *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme.

García, H. (1984). *Sorel y Mariátegui: ubicación ideológica del amauta*. Enrique Delgado Valenzuela Editor.

Gargurevich, J (1978). *La Razón del joven Mariátegui*. Horizonte.

Germana, C. (1995*). El Socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui*. Empresa editora Amauta.

Goncharova, T. (1995). *La creación Heroica de José Carlos Mariátegui.* Empresa Editora Amauta.

Guibal, F. (1995). *Vigencia de Mariátegui.* Empresa Editora Amauta.

Hegel, G. (1968 [1821]). *Filosofía del derecho. Introducción de Carlos Marx.* Editorial Claridad.

Hernández, R. (6° ed.) (2014). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill

Hermida, J., & Quintana, L. (2020, mayo). La hermenéutica como método de interpretación de textos en la investigación psicoanalítica. *Perspectivas en Psicología*, 16 (2), 73-80. https://www.redalyc.org/journal/4835/483568603007/html/

Kapsoli, W. (1978). *Mariátegui y los congresos obreros*. Empresa Editora Amauta.

Lenin, V. I. (1985a [1917]). *El Estado y la revolución*. Editorial Progreso.

Lenin, V. I. (1985b [1902]). *¿Qué hacer?* Editorial Progreso.

Lenin, V. I. (1913 [1979]). *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo: Carlos Marx, Federico Engels.* Editorial Progreso.

Lenin, V. I. (1982). *Obras completas. Octubre de 1905- abril de 1906* (Vol. 12). Editorial Progreso

Lenin, V. I. (1983). *Obras completas. Marzo de 1908-junio de 1909* (Vol. 17). Editorial Progreso.

Lenin, V. I. (1987). *Obras completas. Marzo de 1922-marzo de 1923* (Vol. 45). Editorial Progreso

Lenin, V. I. (1958). *Obras Completas*. Editorial Cartago.

Leibner, G. (1999). *El mito del socialismo indígena en Mariátegui*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Löwy, M. (2005, enero-marzo). Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(28), 49-59. https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162005000100003

Mariátegui, J. C. (1959). *Historia de la crisis mundial Conferencias pronunciadas en 1923*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1969). Cartas de Italia. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1970a). *El artista y la época*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1970b). *Figuras y aspectos de la vida* mundial (I: 1923-1925). Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1970c*). Figuras y aspectos de la vida mundial (II: 1926-1928)*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1970d). *Figuras y aspectos de la vida mundial (III: 1929-1930)*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1986). *Peruanicemos al Perú*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1971a*). Ideología y Política*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1971b). *Signos y obras*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1980). *La escena contemporánea*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1984). *Correspondencia (1915-1930)*. Empresa Editora Amauta

Mariátegui, J. C. (1987). *Escritos juveniles: la edad de piedra*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1988a). *Defensa del marxismo*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1988b). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1988c). *Temas de nuestra América*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1994a). *Mariátegui Total*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1994b). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Lima: Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (1998). *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*. Empresa Editora Amauta.

Mariátegui, J. C. (2003). *Temas de Educación*. Empresa Editora Amauta.

Marx, K. (1968 [1844]). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Ediciones Grijalbo, S. A

Marx, K. (2012 [1841]). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*. Biblioteca Nueva.

Marx, K. (1974 [1932]). *La ideología alemana*. Ediciones Grijalbo, S. A.

Marx, K. (2009 [1844]). *La cuestión judía*. Anthropos Editorial y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Marx, K (1964 [1850]). *Las luchas de las clases en Francia, 1848 – 1850*. UBA.

Marx, K. (1980 [1932]). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial.

Marx, K (1980 [1859]). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI editores.

Marx, K (1989 [1859]). *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial Progreso.

Marx, K. (1970 [1844]a). Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En Marx, K. & Ruge, A. (Eds.), *Los anales franco-alemanes* (pp. 101- 116). Ediciones Martínez Roca, S. A.

Marx, K. (1974 [1932]). *Cuadernos de Paris*. Ediciones Era, S. A.

Marx, K. (1970 [1844]b). La cuestión judía. En Marx, K. & Ruge, A. (Eds.), *Los anales franco-alemanes* (pp. 223- 257). Ediciones Martínez Roca, S. A.

Marx, K. (1975 [1888]). Tesis sobre Feuerbach. En Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (pp. 71- 73). Cuadernos de Pasado y Presente.

Marx, K. & Engels, F. (2014 [1932]). *La ideología alemana*. Ediciones Akal, S. A

Marx, K. & Engel, F. (1967 [1845]). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalbo, S. A.

Marx, K. & Ruge, A. (1970 [1844]). *Los anales franco-alemanes*. Ediciones Martínez Roca, S. A.

Mate, R. & Zamora, J. (2018). *Karl Marx, sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Editorial Trotta.

Meseguer, D. (1974). *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Instituto de Estudios Peruanos.

Miró, C. (1989). *Mariátegui, el tiempo y los hombres*. Empresa editora Amauta.

Morata.

Moya, S. (2005). Mariátegui y la religión. *Temas de nuestra América*, 21(43), 93-125. https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/4573/4400

Nuñez, E. (1978). *La experiencia europea de Mariátegui*. Empresa Editora Amauta.

Oshiro, J. (2013). *Razón y mito en Mariátegui*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Paterson, M., & Higgs, J. (2005). Using Hermeneutics as a Qualitative Research Approach in Professional Practice. *The Qualitative Report*, 10(2), 339-357. https://doi.org/10.46743/2160-3715/2005.1853

Pesce, H. (1972). *El factor religioso*. Empresa Editora Amauta.

Plejanov, G. (1958 [1895]). El desarrollo de la concepción monista de la historia. Fondo de cultura económica.

Polo, M. (1999). La religión de la agonía de Unamuno. *Escritura y pensamiento*, 2(4), 11-27. https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/letras/article/view/7497/6516

Quijano, A. (1981). *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Mosca Azul Editores.

Rebaté, J. & Rebaté, C. (2009). *Miguel de Unamuno*. *biografía*. Taurus.

Rivero, A. (2023). Introducción: vida y obra de Henri Bergson. En Deleuze, G. (Ed.), *Henri Bergson memoria y vida*. (pp. 9-14). Alianza Editorial.

Sánchez de las Matas, M. (2005). Lenin: ateísmo y militancia marxista en la obra de 1905 socialismo y religión. *Reflexiones*, 84 (2), 103-113. https://www.redalyc.org/pdf/729/72920803009.pdf

Salinas (2022, enero-abril). José Carlos Mariátegui, el materialismo histórico-dialéctico del Sumak Kawsay: entre la religión y el mito. *História da historiografia*, 15(38), 253-282. https://doi.org/10.15848/hh.v15i38.1868

Sorel, G. (1921). *De l'utilité du pragmatisme*. Marcel Riviere.

Sorel, G. (1910). *Las ilusiones del progreso*. F. Sampere y compañía, Editores.

Sorel, G. (1978 [1906]). *Reflexiones sobre la violencia*. La pléyade.

Sosa , J. (2021). Mariátegui y su tiempo: La propuesta antropológica de un marxista heterodoxo. *Revista Internacional De Pensamiento Político*, *13*(1), 307–322. https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.4098

Tauro, A. (1969). *Amauta y su influencia*. Empresa Editora Amauta.

Tirres, C. (2017). At the Crossroads of Liberation Theology and Liberation Philosophy: José Carlos Mariátegui's 'New Sense' of Religion. Inter-American Journal of Philosophy, vol. 8(1), 1-16. https://ijp.tamu.edu/wp-content/uploads/2017/05/Tirres.Mariategui.pdf

Unamuno, M. (1913). *Del sentimiento trágico de la vida*. Renacimiento sociedad anónima editorial.

Unamuno, M. (1938 [1925]). *La agonía del cristianismo*. Editorial Losada.

Unamuno, M. (1910). *Mi religión y otros ensayos*. Renacimiento sociedad anónima editorial.

Vanden, H. (1975). *Mariátegui influencias en su formación ideológica*. Editora Amauta.

Weber, M. (2007 [1919]). *La política como profesión*. Biblioteca Nueva

Weber, M. (1977 [1922]). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

Wiese, M. (1971). *Biografía de José Carlos Mariátegui*. Empresa Editora Amauta.

Zucconi, M. (2015). *La formación teórica de José Carlos Mariátegui:Espiritualización y heterodoxia del marxismo.* [Tesina de Licenciatura]. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1210/te.1210.pdf