

# CONSIDERAÇÕES SOBRE A DIALÉTICA DO MITO A PARTIR DO PENSAMENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI E HEGEL

Ernesto Ruiz-Eldredge Molina\*  
e Alexey Weißmüller\*\*

*Tradução: Kadú Firmino\*\*\**

## RESUMO

José Carlos Mariátegui (1894-1930) foi um pensador marxista peruano que não apenas contribuiu genuinamente para a compreensão da realidade peruana a partir de sua estrutura econômica, como também refletiu sobre as condições subjetivas da revolução, levando a sério a psicologia e os imaginários presentes na vida social das massas. Uma categoria que o auxiliou a pensar sobre isso foi precisamente a de mito. Com o objetivo de realizar uma análise do ainda pouco estudado conceito de mito presente na obra de José Carlos Mariátegui, reconstruímos, em primeiro lugar, a compreensão específica de Mariátegui sobre o mito, considerando também seus aspectos problemáticos. Em seguida, concentramos nossa atenção

\* Université de Poitiers, Goethe Universität – Frankfurt; Centre Marc Bloch – Berlin.

\*\* Goethe Universität – Frankfurt; Universität Potsdam.

\*\*\* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do ABC. Artigo original: Ruiz-Eldredge Molina, E., & Weißmüller, A. (2024). Consideraciones sobre la dialéctica del mito desde el pensamiento de José Carlos Mariátegui y Hegel. *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (6), 207–240. <https://doi.org/10.15366/antitesis2023.2.008>

na constituição material do mito. Por fim, confrontamos o conceito de mito defendido por Mariátegui com a exposição feita por Hegel. Veremos que a conceitualização de Mariátegui é própria a uma filosofia que enfrenta não apenas a revolução, mas também a barbárie e o desencantamento do mundo, possuindo afinidade e sendo complementar com as teorizações de Walter Benjamin, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Ao concluir esse processo, avaliamos até que ponto o mito de Mariátegui defende a dialética hegeliana contra si mesma e retoma a discussão entre a dialética especulativa e a negativa com relação aos problemas da prática política.

## PALAVRAS-CHAVE

José Carlos Mariátegui; mito revolucionário; dialética hegeliana; dialética negativa

---

# CONSIDERACIONES SOBRE LA DIALÉCTICA DEL MITO DESDE EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y HEGEL

## RESUMEN

José Carlos Mariátegui (1894-1930) fue un pensador marxista peruano quien no solamente contribuyó de manera genuina a una comprensión de la realidad peruana a partir de su estructura económica, sino que también reflexionó acerca de las condiciones subjetivas de la revolución, tomando en serio la psicología y los imaginarios que se presentan en la vida social de las masas. Una categoría que le ayudó a pensar esto es precisamente la categoría de mito. Con el fin de llevar a cabo un análisis del todavía poco estudiado concepto de mito que se encuentra en la obra de José Carlos Mariátegui, reconstruimos, en primer lugar, la comprensión específica de Mariátegui acerca del mito, considerando a su vez sus aspectos problemáticos. Al hacerlo, nos concentramos, en un segundo

momento, en la constitución material del mito. Finalmente, confrontamos el concepto de mito sostenido por Mariátegui a la exposición que de él hace Hegel. Veremos que la conceptualización de Mariátegui es propia a una filosofía enfrentada no solo a la revolución sino también a la barbarie y al desencantamiento del mundo, afinidad y complemento con las teorizaciones de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Al culminar este proceso, evaluamos hasta qué punto el mito de Mariátegui defiende la dialéctica hegeliana contra sí misma y reanuda la discusión entre la dialéctica especulativa y la negativa con respecto a los problemas de la práctica política.

## PALABRAS CLAVE

José Carlos Mariátegui; mito revolucionario; dialéctica hegeliana; dialéctica negativa

---

José Carlos Mariátegui<sup>1</sup> (1894-1930) foi um pensador marxista peruano cujo legado se consolidou não apenas por meio de sua obra escrita, mas também de sua atividade política revolucionária. No mesmo ano em que publicou sua obra mais importante, os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, em 1928, ele fundou o Partido Socialista do Peru, que mais tarde seria chamado de Partido Comunista do Peru. Mariátegui pode ser considerado o tipo de homem "*pensante*" e "*operante*" que ele próprio defendia como um dos legados da Revolução Russa, de Lenin e Trotsky,<sup>2</sup> pois nunca separou seu pensamento teórico de

---

1 Ou "Juan Croniqueur", pseudônimo adotado por Mariátegui ao publicar seu primeiro artigo aos dezessete anos, no jornal *La Prensa* de Lima, onde já trabalhava há três anos como "alcanzarejones" (N.T.: O autor usa o termo "alcanzarejones", que, no contexto jornalístico, se refere a uma função auxiliar, como a de um assistente na redação, comum na época. O termo tem conotações ligadas ao serviço inicial em uma carreira, quase como um *office boy* ou ajudante geral na redação).

2 Ver "La filosofía moderna y el marxismo" (Mariátegui 1994 vol. I: 1300).

sua ação política. Exemplos disso são a fundação da Central Geral de Trabalhadores do Peru, a formulação de um programa para o partido que criou<sup>3</sup> e a teorização dos princípios da Frente Única.

Mas Mariátegui não só contribuiu de forma genuína para uma compreensão da realidade peruana a partir de sua estrutura econômica. Ele também refletiu com afincos sobre as condições subjetivas da revolução, buscando levar a sério a psicologia e os imaginários que se apresentam na vida social das massas. Uma categoria que o ajudou a pensar sobre isso foi precisamente a categoria de mito. Com o objetivo de realizar uma análise do ainda pouco estudado conceito de mito presente na obra de José Carlos Mariátegui, procederemos em três momentos. Em primeiro lugar, reconstruiremos a compreensão específica de Mariátegui a respeito do mito, considerando também seus aspectos problemáticos. Ao fazê-lo, em um segundo momento, nos concentraremos na constituição material do mito. Por fim, confrontaremos o conceito de mito defendido por Mariátegui com a exposição feita por Hegel. Tentaremos mostrar como o conceito de mito, recuperado dessa maneira, tem importantes consequências para a relação entre unidade e diferença, entre parte e todo. Veremos que a conceitualização de Mariátegui é própria de uma filosofia que enfrenta não apenas a revolução, como

3 Ver "Ideología y política" (Mariátegui 1994 vol. I: 159).

também a barbárie e o desencantamento do mundo, possuindo afinidades e sendo complementar com as teorizações de Walter Benjamin com as teorizações de Walter Benjamin, Theodor Adorno e Max Horkheimer. Ao final desse processo, estaremos em condições de avaliar até que ponto o mito de Mariátegui defende a dialética hegeliana contra si mesma e retoma a discussão entre a dialética especulativa e a negativa com relação aos problemas da prática política.

## **I. Mito, representação e religião**

O estatuto tradicional do mito supunha uma narrativa fabulosa e atemporal, que recorria frequentemente a símbolos e imagens para representar aspectos da realidade natural e humana de algum modo universalizáveis. Seu principal papel social era, claramente, educativo e de coesão. Embora historicamente se tenha suposto que haveria um abandono progressivo desse tipo de mito em favor de uma racionalidade lógica, comunicável, que fosse apta para o conhecimento do mundo e sua modificação consciente, as teorizações sobre a mitologia não desapareceram. Pelo contrário, elas adquiriram uma nova força e sentido no pensamento moderno. Na modernidade, com efeito, a proliferação de um tipo de inquietude acerca do mito deixa de ser uma mera questão de crença, se tornando uma investigação teórica sobre os limites da

razão. Deste modo, Kant compreendeu que a “mitologia” desempenha um papel determinado para a consciência humana, e Sorel viu que os mitos são instrumentos de conteúdo falso, mas capazes de mobilizar a grande massa moderna. Além disso, como se sabe, o mito foi, a despeito ou não de seus genuínos teóricos, empregado nas experiências políticas mais sombrias da história moderna, como o fascismo e o nazismo. Surgem, assim, duas compreensões distintas do mito no que diz respeito à sua apropriação política: uma visão romântica, própria da modernidade burguesa, na qual o mito aparece como um retorno à natureza; e outra, não menos reacionária, que o trata como um instrumento para a mobilização das massas.<sup>4</sup>

Agora, uma característica talvez compartilhada entre o mito tradicional e o mito da crítica à razão moderna seja a separação radical entre o plano da representação e o do curso da realidade natural e social. Assim, a noção de “verdade” ou de “verdades” estaria nas antípodas do mito e não poderia ser atribuída a ele. A concepção de Mariátegui sobre o mito bebe, sem dúvida, dessas e de outras variantes teóricas e filosóficas, mas não se reduz a nenhuma delas, produzindo, ao nosso ver, uma interpretação singular. Nesta primeira parte do ensaio, tentaremos reconstruir a concepção mariáteguiana de mito em relação a alguns de seus interlocutores e a partir de seus principais aspectos e problemáticas.

---

4 Para uma reconstrução das origens intelectuais desses dois sentidos do mito político no século XX, veja Minelli 2020.

Consideremos, para isso, em primeiro lugar, que, em um contexto de convulsão social, como o que viveram, resguardando as distâncias temporais, tanto Hegel quanto Mariátegui,<sup>5</sup> se torna notória a ausência de um conjunto de diretrizes teóricas e práticas que apontem para um possível sentido da vida social, que se oponha ao sentido dominante da tradição que começa a entrar em declínio. Este declínio poderia dividir a história em duas: uma nova realidade que luta para se libertar de uma realidade velha. No entanto, para realizar esse processo, a fé e a crença têm um importante papel a cumprir. Ora, mas embora a crença e a fé possam oferecer uma resposta à falta de orientação, a partir da modernidade iluminista elas são progressivamente abandonadas, quando não totalmente desacreditadas. Uma parte importante da vida social na modernidade expressa pouco apreço por essas atitudes ou disposições anímicas. Faz parte do *ethos* filosófico moderno e racionalista opô-las à racionalidade, algo que, certamente, não carece de fundamentos: basta recordar o vasto histórico de inquisições, perseguições, alianças obscuras, guerras e fanatismos, que foram, de algum modo, insuflados ou aceitos por todo tipo de crenças religiosas.

---

5 A curta vida de Mariátegui foi interrompida em 1930, o que certamente o impediu de conhecer fenômenos como o nazismo e seus campos de extermínio, além do fracasso da experiência socialista em vários países do mundo. No entanto, ele conheceu – e de perto – todo o processo de surgimento e formação do fenômeno fascista na Itália, a crise da democracia parlamentar, entre outros, sobre os quais elaborou ensaios e conferências incisivos.

Contudo, para Mariátegui, “a crítica revolucionária não deprecia ou contesta às religiões, nem mesmo às igrejas, seus serviços à humanidade ou seu lugar na história” (Mariátegui 1994 vol. I: 73). Com vistas à transformação da sociedade, nenhum recurso teórico ou espiritual deve ser subestimado<sup>6</sup> ou permanecer inalterado em si mesmo. A religião, como destaca o pensador peruano, ocupou um lugar importante em processos históricos. Ele o demonstra em seu ensaio intitulado “O fator religioso”: ao contrário do catolicismo, a religião inca não possuía uma dimensão propriamente metafísica, mas principalmente moral, razão pela qual não conseguiu resistir eficazmente diante do Evangelho cristão, que prometia um reino e uma vida supraterranos. O papel ideológico decisivo desempenhado pela Igreja Católica no processo de conquista é igualmente analisado em sua singularidade. Finalmente, a configuração do Estado peruano como atrasado (“semifeudal”), em relação ao desenvolvimento capitalista norte-americano, é interpretada em conexão direta com o papel desempenhado pelo catolicismo espanhol e pelo protestantismo.

Além disso, a religião não pode continuar sendo entendida como um simples fato institucional, nem como

---

<sup>6</sup> “Vitalismo, ativismo, pragmatismo, relativismo: nenhuma dessas correntes filosóficas, no que podiam aportar à revolução, ficou à margem do movimento intelectual marxista” (Mariátegui 1994 vol. I: 1300).



fato meramente ritual. Para ele, “o conceito de religião cresceu em extensão e profundidade” (Mariátegui 1994 vol. I: 73). O significado do sentimento religioso parece alcançar, em sua obra, uma dimensão mais elevada do que aquela atribuída pela filosofia iluminista, como em Kant, para quem Deus é um postulado da razão prática, um objeto metafísico incognoscível; algo que o converte apenas em um ideal regulador da ação humana, e não em uma parte de sua experiência, deixando de ser, portanto, o fundamento da lei moral. Este significado, sem dúvida, é também mais elevado em relação ao materialismo vulgar, que buscava reduzir todo fenômeno ideal, incluindo o religioso, a um mero *epifenômeno*,<sup>7</sup> ou mesmo em relação ao materialismo de Feuerbach, para quem a essência humana estava falsamente projetada em imagens celestiais e supraterras. Embora Marx tenha bebido da fonte de Feuerbach, radicalizando-a ao ponto de cunhar a célebre frase – já comum em sua época – de acordo com a qual “a religião é o ópio do povo”, ele próprio indicava a ambiguidade desse “opíáceo”. Por um lado, ele revela a inversão do mundo material transformado em imagens errôneas e divinizadas, que, por sua vez, ganham poder sobre esse mesmo mundo. Nesse aspecto, Feuerbach pavimentou o caminho para a crítica *irreligiosa*. Contudo, o efeito opíáceo, para Marx, não diminui a causa daquela ilusão: “a religião é o suspiro da criatura atormentada, a

7 “Os nervos, eis aí o homem inteiro”, costumava dizer o materialista francês Cabanis.

alma de um mundo desalmado, e também o espírito de situações carentes de espírito” (Marx 2004: 50).

É esse outro aspecto do fenômeno religioso que Mariátegui destacará em seus ensaios, opondo-se, assim, ao então envelhecido positivismo, que buscava elevar sua própria ideia de ciência, razão e progresso ao patamar de um *fundamentum inconcussum*. Em outras palavras, Mariátegui se interessou por um aspecto “irracional” que, no entanto, estava presente na própria configuração social antes de qualquer elaboração teórica. Importa-nos entender, primeiramente, o que, no contexto da crítica antipositivista de Mariátegui, pode ser compreendido como mito e mística; por que ele atribuiu tanta importância a esses conceitos; e quais são as consequências mais notáveis de sua teorização sobre o mito.

Se dissemos que Mariátegui destacou o aspecto dinâmico do fenômeno religioso, não podemos ignorar o sentimento de estranheza que isso pode provocar, considerando que ele era um pensador “marxista-leninista convicto e confesso”,<sup>8</sup> que, conseqüentemente, se alinhava ao materialismo dialético. Como vimos anteriormente, Marx, pelo menos em 1843-44, demonstrava uma compreensão mais refinada do que a do materialismo iluminista de sua época, ao reconhecer a base material pela

---

8 Se referiu a si mesmo desta forma nos *Sete ensaios* (Mariátegui 1994 vol. I: 30).

qual a religião respondia. Podemos lembrar também de um texto de “maturidade” de Marx, em que sua crítica se torna menos especulativa ao ser embasada por um detalhado estudo da economia política. Trata-se de uma célebre nota de rodapé em *O Capital*, onde Marx escreve:

Mesmo toda história da religião que se abstrai dessa base material é acrítica. De fato, é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, suas correspondentes formas celestrializadas [*ihre verhimmelten Formen zu entwickeln*] (Marx 2013: 1294).

Para Marx, uma história das religiões que se pretende crítica deve atender à base material que consiste nas relações sociais da vida do homem e seus processos produtivos. Este é o único meio de penetrar no “núcleo terreno” da religião. Assim como o enfoque materialista das ciências naturais não pode estar separado do “*processo histórico*”, o estudo da religião também não deve concebê-la como um produto abstraído de sua base material. Em outras palavras, as “sutilezas metafísicas” da religião não constituem um mundo separado que tenha um correlato material externo, como se fossem representações flutuantes acima do objeto representado. Isso é o que se pode notar, sobretudo no texto original, no qual não se fala de “formas divinizadas *correspondentes* às condições reais de vida

imperantes”,<sup>9</sup> mas de *suas* formas divinizadas.<sup>10</sup> Essas formas túrgidas, às quais se associa o fenômeno religioso, não constituem um mundo à parte. Pois, até certo ponto, elas estão inseridas *aí*, na base material de uma época específica. De modo que, na concepção materialista madura de Marx, persiste a compreensão da religião que já estava presente em seus textos de juventude.

Agora, embora Marx não expressasse uma compreensão meramente laicizante do fenômeno religioso, nem reduzisse seu ponto de vista ao ateísmo dos enciclopedistas franceses, ele também não chegou a afirmar explicitamente uma tese sobre a importância do mito e de seu uso em processos políticos decisivos para uma época. É possível, no entanto, encontrar em outro autor uma referência relevante à mística na atividade política. Trata-se de um texto de Walter Benjamin (1892-1940):

Há de se ter em conta que são próprios a este movimento [do partido comunista] certos elementos místicos, ainda que de um tipo completamente diferente. Certamente, é ainda mais importante não confundir esses elementos místicos, pertencentes à corporalidade [*Leiblichkeit*], com os religiosos (Benjamin 2005:708).

---

9 Grifo nosso.

10 É importante destacar que Marx não fala aqui realmente de formas “divinizadas” no sentido propriamente religioso, mas de formas “celestializadas” [*verhimmelt*]. O sentido literal refere-se ao resultado de um processo de idealização ou glorificação que conduz ‘para cima’, afastando-se do “núcleo terrenal” [*irdisches Kern*].

Para Benjamin, a disciplina férrea dos comunistas frequentemente deve ser entendida como a prática de um racionalismo exacerbado, devido à elaboração de programas, planos, projeções, etc., com exatidão matemática, cujo fim exclusivo é o de garantir o sucesso do propósito revolucionário. No entanto, isso não oculta o fato de que um dos elementos em jogo é a mística dos comunistas. Ainda que ele sublinhe que é fundamental não confundir essa mística com um sentimento religioso que, como podemos inferir, estaria ligado ao poder alienado de instituições eclesiásticas. Seguindo uma perspectiva marxista, Benjamin distingue religião de religiosidade, atribuindo aos comunistas a segunda. Sua abordagem, contudo, é fundamentalmente descritiva, ao referir-se ao que é e ao que foi historicamente, sem destacar sua necessidade para um processo de transformação da vida social. Em sentido estrito, Benjamin não chega a recomendar a fé, ele apenas a constata.

Aqui podemos reconhecer a singularidade de Mariátegui, para quem o mito "é um aspecto da luta que, dentro do mais perfeito realismo, não devemos negligenciar nem subestimar." (Mariátegui 1927). Ele não só constata o papel e o efeito do mito em culturas passadas, e, como Marx, a ambiguidade do sentido opiáceo da religião (que é uma ilusão a ser descartada, mas que também tem um motivo terreno), mas também, como Benjamin, percebe a

mística exibida na ação militante. Mas, para além disso, Mariátegui também enfatiza a mística como um elemento fundamental do ato e do desejo revolucionário na civilização capitalista, o que exige dele, conseqüentemente, que não se contente em recomendar uma fé ou mito popular, mas também *proponha* uma fé, um mito revolucionário. No mesmo ano em que funda o Partido Socialista Peruano, Mariátegui (1994 vol. I: 118) afirma de forma ousada e controversa: “Pouco importa que os sovietes escrevam em seus cartazes de propaganda que ‘a religião é o ópio dos povos’. O comunismo é essencialmente religioso”.

Aqui se torna notável que, revelando o caráter religioso do comunismo, Mariátegui descarta a crítica vulgar que desmerece o comunismo por este não ser nada além de “uma nova religião”. Mariátegui não refuta o que pode ser objetado ao comunismo como crítica, mas o afirma criticamente. A partir do que vimos nos textos de Marx e Benjamin, podemos encontrar, nesse polêmico trecho dos *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, a singularidade do pensamento de Mariátegui, que não rompe com sua “filiação” ao corpus originário (neste caso, ao marxismo), e sim o desenvolve. Precisamente: o desenvolvimento de uma concepção ou pensamento é o que não poderia ser entendido apegando-se à letra de Marx, mas distanciando-se de seu espírito. A passagem citada

acima de *O Capital* de Marx e mesmo o texto de Benjamin revelam uma compreensão das formas divinizadas (*verhimmelten Formen*) ou túrgidas que se distancia de um materialismo reducionista. Trata-se de um progresso na compreensão materialista do fenômeno religioso. Em ambos, contudo, ainda não fica totalmente claro se haveria ou não um uso recomendado do mito e da mística no projeto de superação da ordem estabelecida. Já na filosofia hegeliana, a religião é, dentro do processo do espírito absoluto, uma esfera limitada, dependente de um suporte – por mais supremo e imaterial que este seja (*a ideia de Deus*), pois resultava ainda da ordem da representação,<sup>11</sup> que é, afinal de contas, uma abstração das múltiplas determinações do espírito (*Geist*). Assim, para Hegel, a religião é uma esfera destinada a ser remontada em nome de uma reconciliação do espírito que só poderia ocorrer na experiência do conceito, ou seja, na esfera do pensamento puro que se pensa a si mesmo: a filosofia. Podemos dizer que, para a linha de um materialismo reducionista, o vazio ou a lacuna antes mencionados deveriam levar a um fechamento da teoria e, portanto, também da ação política. Para Mariátegui, no entanto, o mito e a mística são ingredientes fundamentais para a fermentação espiritual necessária ao processo de renovação da sociedade como um todo. Ao fazer justiça à representação da ilusão das massas,

---

11 Para uma interpretação que enfatiza a singularidade do momento da religião no espírito absoluto hegeliano, cf. Bourgeois (2007).

Mariátegui também torna o conceito dialético. Daí que dirija uma crítica àqueles que medem a fervorosa entrega à atividade revolucionária a partir do que ao fim e ao cabo eram instrumentos mitológicos envelhecidos:<sup>12</sup>

A inteligência burguesa se entretém em uma crítica racionalista do método, da teoria, da técnica dos revolucionários. Que incompreensão! A força dos revolucionários não está em sua ciência; está em sua fé, em sua paixão, em sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito (Mariátegui 1994 vol. I: 499).

Mariátegui aborda, portanto, uma dimensão inédita dentro desta perspectiva materialista, apresentando-a ele mesmo. Nem por isso a dimensão religiosa é reduzida ao estado inicial da fonte teórica, ou o ponto de origem teórico é reduzido à nova dimensão aberta: não se trata de um afastamento religioso do marxismo nem de um marxismo religioso, mas do desenvolvimento do marxismo em sua dimensão espiritual. Para Mariátegui, é importante incorporar ao “dogma” a “heresia” da análise crítica, ativa e vivente. Como vimos, ela se baseia no pensamento de Marx, assumindo ao mesmo tempo a necessidade de um “retorno ao sentido original da luta de classes” (Mariátegui 1994 vol. I: 1326) – que Mariátegui acredita encontrar em Sorel. O processo criativo no pensamento de Mariátegui

---

12 “A ciência, a razão, o progresso, foram os mitos do século dezenove” (Mariátegui 1994 vol. I: 116).



não é como o de um devir heracliteano em que o germe da origem permanece inalterado em seus ramos e frutos. Em vez disso, esse devir se mostra também hegeliano, pois seu desenvolvimento ocorre através de negações intransigentes que podem, assim mesmo, reafirmar a ideia viva e móvel de uma tradição.<sup>13</sup>

Assim, Mariátegui escreve que “a experiência racionalista teve essa eficácia paradoxal de conduzir a humanidade à desconsolada convicção de que a Razão não pode lhe oferecer qualquer caminho. O racionalismo não serviu senão para desacreditar a razão” (Mariátegui 1994 vol. I: 497). De fato, uma tradição filosófica e cultural como a do racionalismo enfatizou o papel fundamental da Razão como faculdade para entender e modificar o mundo. Segundo as contribuições da “filosofia contemporânea”,<sup>14</sup> às quais Mariátegui alude, o cartesianismo desvinculou-se das concreções encarnadas da realidade, contentando-se, como em operações matemáticas, com provas ideais de seu conhecimento do mundo. Ele transformou a ciência moderna no paradigma exclusivo da metafísica. Mas fundamentalmente, o racionalismo, assim como seus correlatos – o ceticismo e o relativismo –, omite o elemento subjetivo da realidade humana. A crítica moderna da razão

---

13 Ver “Heterodoxia de la tradición” (Mariátegui 1994 vol. I: 324-325).

14 Mariátegui diz isso, sem dúvida, pensando em Bergson, mas não apenas em filósofos de profissão: ele está pensando também no jornalista Sorel, no dramaturgo Pirandello, no poeta Henri Frank, etc.

buscará precisamente colocar em questão esses processos que nivelam o mundo exclusivamente segundo seus aspectos quantitativos. Nesse sentido, Mariátegui também é um crítico da racionalidade da civilização burguesa, à qual opõe uma subjetividade combativa e vigorosa, alimentada pelo mito da revolução social.

Mas ainda, que relação podemos encontrar entre o pensamento de Mariátegui e os motivos próprios de uma metafísica da história? Sua obra contém, acaso, uma filosofia da história e uma teleologia?

Ao se referir à necessidade do mito, Mariátegui, parafraseando Schopenhauer, recorda que o homem é “um animal metafísico” (Mariátegui 1994 vol. I: 497) que não pode satisfazer sua inquietude vital apenas com os resultados – instáveis, ou mesmo ultra-técnicos – da ciência moderna. De forma semelhante, a conceitualidade filosófica moderna, embora em estreita relação com a experiência científica, não é capaz de captar a energia do homem envolvido nas tarefas de seu tempo. A Razão e a Ciência ficam a meio caminho, restando ao homem transitar pelo restante abraçando a emoção de sua época.

Nessa crítica aos ideais da filosofia do século XIX, Mariátegui concorda com a “filosofia contemporânea”: o mito positivista perdeu força no decorrer do século XIX e deixou de servir ao progresso social. Seus ideais de

racionalidade e cientificidade suscitaram, primeiro, o ceticismo e, depois, deram lugar ao advento de uma filosofia relativista. Ambas – o ceticismo e o relativismo – encontram dificuldades para estabelecer um caminho claro. Afinal, como escreveu o poeta Henri Frank, “a Razão não é o universo”.<sup>15</sup> Para Mariátegui, por mais que a relativização filosófica represente uma contribuição significativa contra o positivismo e o ceticismo decadente da sociedade burguesa, ela é insuficiente para comover a massa:

Essa linguagem relativista não é acessível nem inteligível para o vulgo. O vulgo não refina tanto. O homem resiste a seguir uma verdade enquanto não a considera absoluta e suprema. É em vão recomendar-lhe a excelência da fé, do mito, da ação. É preciso propor a ele uma fé, um mito, uma ação (Mariátegui 1994 vol I: 498).

Deslocados de sua pretensão de se tornarem absolutos, os ideais positivistas de Razão, Ciência e Progresso, ou os da correlata "revolução liberal: a Liberdade, a Democracia, a Paz" dão lugar a ideais mais afinados às emoções vibrantes de uma época. Nesse aspecto, Mariátegui surpreendentemente coincide com Hegel, embora em um sentido inverso. Não apenas por considerar a relação intrínseca entre o pensador (e de todo homem) e sua época<sup>16</sup> – o que provavelmente já havia se

---

15 Citado por Mariátegui (1994 vol. I: 498).

16 Em uma célebre passagem, Hegel (2010: 14) escreve: “[e]m relação ao indivíduo, cada um é, sem dúvida, filho de seu tempo; assim também a filosofia é o seu tempo apreendido em pensamentos”.

tornado um lugar comum para a teoria social do século XX. Para Hegel, a filosofia não é profética, pois tem seu centro gravitacional na experiência, que é sempre uma experiência *passada* e, portanto, da efetividade (*Wirklichkeit*) histórica.<sup>17</sup> Em outras palavras, para o filósofo alemão, a racionalidade é sempre histórica, ou seja, racionalidade consumada. Para Mariátegui, os intelectuais e filósofos não conseguiram compreender a emoção de sua época, simplesmente porque seu trabalho consistia em codificar os fatos posteriormente à sua consumação. O trabalho intelectual sempre é, frente à criação atuante das massas, *post festum*.<sup>18</sup> Assim, não carece de sentido afirmar que, de acordo com a necessidade de um mito social, Mariátegui parece pensar em algo como uma subjetividade profética. Afinal, o termo “*Amauta*” – título da revista que fundou e que se tornaria sua alcunha – pode significar, em quechua, não apenas “mestre” ou “homem sábio”, mas também “profeta”. Por ora, contatemos em assumir que aqui a inversão de Hegel efetuada por Mariátegui não significa o cancelamento do primeiro, senão a sua realização, o que também é sua validação.

---

17 Hegel (2010: 15).

18 “A própria filosofia que nos ensina a necessidade do mito e da fé geralmente se mostra incapaz de compreender a fé e o mito dos novos tempos. 'Miseria da filosofia', como dizia Marx. Os profissionais da inteligência não encontrarão o caminho da fé; este será encontrado pelas multidões. Caberá aos filósofos, mais tarde, codificar o pensamento que emergirá da grande gesta multitudinária. Acaso os filósofos da decadência romana souberam compreender a linguagem do cristianismo? A filosofia da decadência burguesa não pode ter melhor destino” (Mariátegui 1994 vol. I: 499).

Assim, se a emoção de uma época – aqui, a emoção revolucionária – é capaz de saciar a alma insondável do homem, se pode, em poucas palavras, preencher um vazio, poderia isso significar que, ao propor o mito revolucionário, Mariátegui estaria incorrendo em uma hipostasiação da dimensão da “falta” no homem, a mesma com a qual ele pretendia transcender toda a determinação história humana? Seria possível, por acaso, falar de uma “falta” paradoxalmente substantiva, inerente a todo ser humano, a que responde o mito mariateguiano? É para isso que parece apontar aquela definição lembrada por Mariátegui, segundo a qual o homem é um animal metafísico, cuja vida não pode prescindir de uma “concepção metafísica”, e que esta seria precisamente o mito. Apesar dessa constatação, cremos possível a resposta pela negativa, antes bem sinalizando que a pergunta a ser feita – e que de certo modo já é a justificativa de nossa negativa – seria: quem é, em suma, o “homem” em *O homem e o mito*?

Para poder contribuir com uma resposta, é importante ressaltar que, para Mariátegui, não se trata de supor uma finitude intrínseca ao homem e ao seu pensamento. Com efeito, um dos traços do pensamento de Mariátegui é que a ideia verdadeira parece sempre se reunir com a ideia aproximativa; é o que nos revela a singular interpretação que ele faz sobre o surrealismo.<sup>19</sup> Para ele, os escritores são

---

19 Ver “La realidad y la ficción” (1926) (Mariátegui 1994 vol. I: 555-556).

os porta-vozes de seu tempo. Isso o leva a entender que o surrealismo é muito mais do que um fenômeno literário: trata-se de um “protesto do espírito” contra o fato de que o realismo burguês “nos afastava, na literatura, da realidade. A experiência realista somente nos serviu para demonstrar que só podemos encontrar a realidade pelos caminhos da fantasia”(Mariátegui 1994 vol. I: 555). Não se trata de que o pensador deva cair nas garras de uma fantasia ilimitada, divorciada da “realidade”, mas de que ele se apoie na fantasia para melhor alcançar a realidade.<sup>20</sup> Dessa forma, longe de desvalorizar o sentido do verdadeiro realismo socialista na literatura, o surrealismo coincide com ele em seu propósito, embora o faça por caminhos próprios: afastar-se da realidade para melhor chegar até ela.

A “convicção matinal”, da qual fala Mariátegui, característica da emoção revolucionária – essa disposição do homem em superar os maiores desafios de sua época – está vinculada à crença em uma verdade *absoluta*. Isso, sem dúvida, é problemático do ponto de vista da atividade intelectual, que concebe a realidade como um devir histórico, em constante mudança. Se algo pôde ser extraído por Marx da filosofia hegeliana, segundo Mariátegui, foi precisamente a compreensão da realidade em seus conflitos

---

20 Também não se trata de superdimensionar o papel da fantasia. O sentido exato da ficção é criar uma nova realidade para o homem. Pois, “[a] fantasia só tem valor quando cria algo real. Essa é sua limitação. Esse é seu drama” (Mariátegui 1994 vol. I: 555).

internos, em suas flutuações e antagonismos ao longo do tempo. Em suma, a lição que o marxismo teria tomado de Hegel seria a ideia de *dialética* e, conseqüentemente, a compreensão da historicidade do ser em geral.

Como a crítica teórica da sociedade capitalista, empreendida por Mariátegui no início do século XX, cristalizando-se em uma ideia de mito da revolução, pode compreender e mobilizar não apenas uma questão de fé, crença ou mística, mas sobretudo uma convicção em uma verdade absoluta, válida *sub specie aeternitatis*? Não é precisamente isso que, em primeiro lugar, o materialismo anticlerical e, depois, o materialismo marxista – no qual Mariátegui decididamente se inscreve – buscaram rejeitar?

## **II. O mito: uma terra-de-ninguém para a teoria da sociedade?**

Durante o século XX, em diversos episódios e em diferentes regiões, foi possível constatar a ausência da emoção revolucionária descrita por Mariátegui. Com o desaparecimento da força da subjetividade politizada, surgiu, sem dúvida, um enorme vazio, que pôde ser preenchido por todo tipo de organização mortífera e decadente. A reflexão de Mariátegui sobre o mito pode ser

entendida como uma resposta a essa ausência subjetiva e a esse panorama convulsivo.

Lembremos, em primeiro lugar, que Mariátegui fala do mito *revolucionário* e não do mito em si, em linha direta com as reflexões de Sorel. Trata-se, portanto, de um mito estreitamente vinculado a um aspecto político: ele é um elemento dinâmico e animador das grandes mobilizações de massas. Trata-se da expressão de aspirações sociais que se traduz em mobilização social. Como dissemos, a preocupação com o mito surge em relação à tentativa de preencher a ausência de subjetividades politizadas por meio de uma consciência coletiva e da firmeza de seus princípios, conferindo-lhes uma finalidade.

Não se pode, contudo, deixar de problematizar o uso mesmo da ideia de mito de Mariátegui na crítica teórica da sociedade, e menos ainda em suas exigências práticas. Com efeito, os riscos associados à aceitação do papel do mito na sociedade, tanto no pensamento quanto na ação, não são irrelevantes: o abandono de instâncias conscientes; a assimilação eclética de princípios lógicos, éticos e políticos contraditórios entre si; a tendência à irreflexividade, à propaganda e à demagogia; a propensão à manipulação das massas por meio de uma liberação frustrada de energia libidinal, etc. Tudo isso pode configurar uma forma regressiva do mito. De fato, a própria formulação do mito enquanto tal pressupõe necessariamente a manutenção de



uma posição externa em relação ao mito efetivo, permitindo-nos reconhecer, como observa Mariátegui, sua relatividade e, portanto, sua fragilidade. Assim, uma versão da instrumentalização regressiva do mito pode ser encontrada na interpretação do mito soreliano pelo jurista nazista Carl Schmitt, que o concebia como uma elaboração do decisionismo estatal correspondente à substância “povo” e, por isso, uma poderosa ferramenta para superar o parlamentarismo e a democracia liberal em direção a uma democracia verdadeira. Nesse sentido, Schmitt escreve: “faz parte, necessariamente, da [verdadeira] democracia, primeiro, a homogeneidade e, segundo – se necessário –, a separação ou aniquilação do heterogêneo” (Schmitt 2008: 22-3).

A reflexão crítica sobre as formas regressivas de mito não foi, de forma alguma, estranha a Mariátegui, que não apenas reconhece o caráter relativo de cada mito humano, incluindo o próprio mito revolucionário, mas também estava plenamente consciente da ambiguidade presente na crítica ao mito antiquado. A esse respeito, é ilustrativa sua crítica ao que considera um mito burguês por excelência: o mito da democracia. Para Mariátegui, a democracia é “a forma política do capitalismo”. Não se trata, evidentemente, de uma caracterização *a-histórica* dessa forma de organização política, “democracia” designa aqui “o Estado demo-liberal-burguês” (Mariátegui 1994 vol. I: 503).

Mariátegui explicou a decadência desse sistema político chamado “democracia” por meio de uma falha na ideia mesma de democracia, que via plenamente vinculada à sua realização histórica, isto é, sua realização no âmbito do capitalismo. O diagnóstico de Mariátegui partia de um sintoma muito evidente naquele contexto histórico: tanto os fascistas (nos quais Schmitt se inspiraria) quanto os revolucionários desqualificavam a “velha democracia”, à medida que ambos propunham “métodos ditatoriais”. Para os revolucionários, a razão disso residia no fato de que, como explica Mariátegui, os diversos poderes do Estado não serviam mais como mediadores eficazes entre as forças produtivas da sociedade: a burguesia e o proletariado. O parlamento perdia sua autoridade na medida em que não conseguia intervir de forma eficaz como intermediário entre as forças que, então, asseguravam a produção econômica da sociedade. O início do século XX se encontrava, portanto, pré-determinado por pulsões históricas já incontroláveis: havia a necessidade histórica de uma nova organização política, mais adequada à “nova realidade humana”, ou seja, de um novo mito que fizesse justiça à “nova estrutura econômica da sociedade”. Este era o diagnóstico da situação política e cultural que Mariátegui apresentava no começo do século XX, e que fez com que sua concepção de mito revolucionário lhe permitisse

distinguir entre um mito em crise, decadente, e um mito nascente, portador de esperança para uma libertação real.

Vejamos com mais detalhe alguns “pontos mortos” ou obstáculos ao quais uma filosofia do mito poderia conduzir.

Menos de duas décadas após a morte de Mariátegui, os pensadores Adorno e Horkheimer elaboraram a *Dialética do Esclarecimento*, uma obra sem dúvida duramente influenciada pelos efeitos da barbárie. Nela, o mito é entendido como uma figura daquilo que pretende permanecer idêntico a si mesmo, alheio ao diverso, estranho e desconhecido; uma figura aquilo que está, portanto, além do tempo histórico. Por essa mesma razão, o mito é um instrumento para ocultar o “não-idêntico” e, dessa forma, exclui qualquer utopia de uma reunião não coercitiva do diverso. Como escreveram: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (Horkheimer; Adorno 1998: 15). A concepção do mito em Adorno e Horkheimer visa, desse modo, assinalar não a inviabilidade do mito, e sim a sua própria falta de autoconsciência em relação à violência irracional contra o não-idêntico, que dele pode derivar. Por isso, o mito não escapa ao mal-estar da civilização esclarecida: ele não é impermeável à lógica de dominação que a caracteriza.

Embora seja claramente um enfoque crítico sobre o que caracteriza o mito na civilização, há aqui uma afinidade interessante com o diagnóstico de Mariátegui sobre a

relatividade do mito, relatividade que, segundo ele, havia sido apontada pela filosofia contemporânea. Os pensadores da Escola de Frankfurt constataam, nos anos 1940, o colapso da crença mística diante da “crítica demolidora” do esclarecimento (Horkheimer; Adorno 1998: 66). Tratava-se de um enfoque distinto em relação ao mito, que levou Horkheimer e Adorno a enfatizarem incansavelmente a importância da atividade teórica como autorreflexão crítica da razão. Trata-se de uma reflexão possível a partir dos eventos históricos que, instalados na arena da história, constituíram uma regressão tal que não podia deixar sombra de dúvida sobre a amálgama da racionalidade com a sua própria autodestruição. Sem uma crítica teórica fortalecida, o núcleo da racionalidade permaneceria burguês, ou seja, inerentemente autodestrutivo.

Agora, na concepção especificamente mariáteguiana, o mito é o que confere sentido e valor à vida do homem (sendo o "homem iletrado" a mais clara expressão material dessa necessidade, embora intelectuais e filósofos também não fiquem realmente excluídos do mito).<sup>21</sup> Essa ideia pode ser resumida na afirmação de que "sem um mito, a

---

21 Como esta citação deixa indiretamente entrever, a necessidade do mito também se encontra, embora com reações distintas, entre os intelectuais: “[o] impulso vital do homem responde a todas as interrogações da vida antes da investigação filosófica. O homem iletrado não se preocupa com a relatividade de seu mito. Ele sequer seria capaz de compreendê-la. Mas, geralmente, encontra melhor do que o literato e o filósofo o seu próprio caminho. Posto que deve agir, age. Posto que deve crer, crê. Posto que deve combater, combate” (Mariátegui 1994 vol. I: 501).

existência do homem não possui *nenhum sentido histórico*" (Mariátegui 1994 vol. I: 497, grifo nosso). A revolução social, para Mariátegui, é o sentido histórico da "nova geração". Essa revolução é tanto uma realização metódica e projetiva quanto a irrupção de uma nova temporalidade. Isso é demonstrado em um comentário crítico sobre a obra de Rainer Maria Rilke, que Mariátegui considera o "último poeta do romantismo finito", desprovido de "épica revolucionária" e marcado por um "lirismo puro". Ele nos mostra, em primeiro lugar, de que modo os sentimentos e a individualidade podem ser relacionados à dimensão histórica, além de um tipo de relativismo historicista. Mariátegui observa que a poesia de Rilke se fundamenta apenas na experiência pessoal, esquecendo que:

O poeta supremo não é apenas aquele que, em seu esplendor, registra suas memórias, convertendo o individual em universal. Ele é também, e acima de tudo, aquele que capta, por um golpe milagroso de intuição, a experiência ou emoção do mundo. Em períodos tempestuosos, ele é a antena em que toda a eletricidade de uma atmosfera carregada se condensa. (Mariátegui 1994 vol. I: 643).

Mariátegui concebe a força do mito como uma irrupção radical que emerge do singular, quebrando o mero *continuum* do tempo linear, e ao mesmo tempo procura concebê-lo no horizonte da revolução social. Com o mito, ele combina intuição e método. Nos textos de Benjamin, Adorno e Horkheimer, o objetivo principal é desarticular

criticamente o poder da ideologia de quem detém o poder econômico, cultural e político na sociedade precisamente através de seus mitos. Mariátegui, por outro lado, não deixa de destacar a necessidade de uma fé ou mística própria aos oprimidos e subalternos, plenamente consciente do avanço contrário de uma subjetividade regressiva no cenário turbulento em que se encontra.

Se, como dissemos, o mito mariateguiano é o mito da revolução social, é importante destacar que, ao falar do "homem", Mariátegui não parte de uma definição essencialista ou ontológica da existência humana que vá além de toda determinação espaço-temporal. Este último enfoque estaria mais associado, segundo Mariátegui, ao mito burguês de um homem universal abstrato e a-histórico. A oposição ao mito burguês – que, no contexto de Mariátegui, é especialmente o mito fascista – é fundamentada no mito revolucionário. Para ele, não se trata de postular um sentido que exceda à história e ao mundo social. Seu pressuposto material é precisamente o antagonismo social, baseado na divisão da sociedade em classes. Assim, seu pensamento está plenamente inscrito na crítica social. Mariátegui (1994 vol. I: 499) escreve: “A emoção revolucionária [...] é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos foram deslocados do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais”.

Em consonância com projetos filosóficos posteriores, Mariátegui é capaz de captar uma perda de centralidade do "Eu" que pode ocorrer em meio a – e graças a – certas emoções.<sup>22</sup> Ele compreende o caráter "acontecimental" da emoção revolucionária, que quebra o entendimento de uma determinada situação histórica ao trazer ao mundo *verdades* não contempladas previamente pelo entendimento da situação em questão.<sup>23</sup>

Uma leitura atenta dos textos em que Mariátegui se ocupa mais explicitamente do mito revolucionário nos revela que, para ele, o mito é a expressão espiritual das condições materiais que constroem o indivíduo pertencente à massa. Assim, por exemplo, no canto de Eugène Pottier (A Internacional), Mariátegui (1994 vol. I: 499-501) interpreta o sentir popular e proletário a partir do anseio pela "luta final". Aquele canto, que convoca homens e mulheres a se alistarem na "luta final", poderia ser lido como compartilhando a visão de uma filosofia da história positivista e burguesa, segundo a qual a história da humanidade deve culminar em um estágio último e supremo, representado pela racionalidade humana plenamente realizada no capitalismo. A filosofia positivista da história seria, em última instância, a forma filosófica do

---

22 Nesse sentido, o francês Georges Didi-Huberman aponta que, já no século XVI, o vocábulo *émotion* indicava o início de uma sublevação.

23 Vide, em especial: Badiou (1988). Também a partir da fenomenologia pós-husserliana, o conceito de "acontecimental" foi valorizado como uma aventura temporal. A esse respeito, pode-se consultar: Romano (2012).

Apocalipse bíblico. No entanto, de acordo com Mariátegui, é preciso compreender que tal canto – e a ilusão que o caracteriza – possui algo tanto de positivista e burguês quanto de dialético e revolucionário. Pois o caráter “finalista” do mito mariateguiano está longe de sucumbir diante de uma crítica spinozista contra o finalismo. O sentido definitivo que o homem contemporâneo atribui ao combate que trava não se vincula a uma irracionalidade essencial de seu ser nem a uma tendência natural à superstição escatológica. Na concepção que Mariátegui tem do homem, este está sempre percorrendo um itinerário, com pausas mais ou menos curtas ou prolongadas, mas que, ao fim, servem apenas para retomar sua marcha. A alma matinal é mais a alma daquele que atravessa um umbral do que uma disposição anímica de um povo eleito para concluir a história humana. E, no entanto, cada itinerário descreve um tipo particular de autoconsciência, e, no caso dos despossuídos, oprimidos ou explorados, estes não podem, na maioria das vezes, resolver o curso da história para só então começar a andar. Mariátegui escreve:

[o homem iletrado] nada sabe da relativa insignificância de seu esforço no tempo e no espaço. Seu instinto o desvia da dúvida estéril. Ele não aspira a mais do que o que pode e deve aspirar todo homem: cumprir bem sua jornada (Mariátegui 1994 vol. I: 501).

A ambição de “cumprir bem sua jornada”: está aí a base material que rompe com a exigência puramente



intelectual, segundo a qual aqueles que incorporam o mito revolucionário deveriam conceber sua relatividade. O vulgo, que não consegue reconhecer os limites de seu maior ideal, atribui a este um caráter absoluto. Aqui não se pode deixar de notar uma afinidade com a filosofia da história hegeliana, se resgatarmos esta última de certas críticas pós-hegelianas: o “fim” da história, longe de ser a última página do drama humano, é o encerramento de um ciclo do espírito, que já se desdobra em um novo curso da história.<sup>24</sup> O espírito hegeliano chega para partir novamente.

Com efeito, há uma filosofia da história em Mariátegui, mas ela deixou de ser escatológica, então como aquilo que Mariátegui descreveu sobre a cultura inca: a religião dos incas consistia em uma concepção sobretudo moral e pouco metafísica, que não propunha realmente uma vida supraterrena. A concepção mariáteguiana do mito nos permite afirmar que a contribuição do pensamento do Amauta à teoria crítica da sociedade não poderia ser entendida em termos de uma elaboração de um “sistema filosófico de interpretação histórica” (Mariátegui 1994 vol. I: 1298). Esse não podia ser seu propósito. Sua contribuição pode ser compreendida, talvez, nos termos que ele mesmo emprega ao se referir a “uma nova e sagaz filosofia da história”, que “nos propõe outro conceito: ilusão e

---

<sup>24</sup> Ver, por exemplo, Marmasse (2018).

realidade” (Mariátegui 1994 vol. I: 500). Assim, Mariátegui escreve:

A humanidade tem perenemente a necessidade de se sentir próxima de uma meta. A meta de hoje não será, seguramente, a meta de amanhã; mas, para a teoria humana em marcha, é a meta final. O milênio messiânico nunca chegará. O homem chega para partir de novo. Contudo, ele não pode prescindir da crença de que a nova jornada é a jornada definitiva (Mariátegui 1994 vol. I: 500).

Chegando a este ponto de nossa reflexão, podemos dizer que o núcleo da concepção do mito em Mariátegui, aquilo que vivifica essa ideia, é a parcialidade e a tomada de partido vindos dos que anseiam por “cumprir bem sua jornada”. A esse respeito nos debruçaremos até o final deste ensaio.

### III. Ferir a dialética do mito

Hegel fere seu próprio conceito de dialética – que deveria ser defendido contra ele mesmo – ao não feri-lo, mas sim encerrá-lo em uma suprema unidade livre de contradições. *Summum ius, summa iniuria* (Adorno 2012).

Para confrontar o conceito de mito sustentado por Mariátegui com a exposição que Hegel faz do mito, recorreremos aqui a Walter Benjamin como um *passeur*

entre ambas as concepções. Afinal, como escreveu Adorno em sua *Caracterização de Walter Benjamin*, “a reconciliação do mito é o tema da filosofia de Benjamin” (Adorno 1995: 18). Colocar Mariátegui diante de Hegel e Benjamin nos permitirá destacar a compreensão antirregressiva do mito mariateguiano.

Em suas *Lições sobre Estética*, Hegel aborda de forma exemplar a essência do mito e sua relação com o espírito. Ali, ele discute duas exposições possíveis acerca do mito. A primeira o interpreta como “meras histórias exteriores”, cuja atualidade já passou, e que, nesse sentido, são “meramente históricas” (Hegel 1989: 275). No entanto, Hegel contrasta essa visão com outra perspectiva:

o outro ponto de vista, pelo contrário, não se conforma com o que há de meramente exterior nas figuras e narrativas mitológicas, mas busca nelas um sentido geral mais profundo (Hegel 1989: 275).

No que sucede, Hegel adere a essa segunda perspectiva, segundo a qual o mito é simbólico, na medida em que nele habita uma “racionalidade interna” ou “verdade interior” (Hegel 1989: 276). Mas como determinar com maior precisão essa verdade do mito?

Nas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel responde a essa pergunta com clareza. Ali, ao abordar a filosofia platônica, ele explica que o mito, em sua função educativa, tem uma necessidade apenas condicional: “o

mito faz parte da pedagogia do gênero humano. Uma vez que o conceito amadurece, ele já não é necessário” (Hegel 1995: 151). O mito é necessário porque educa a humanidade para a realização do espírito. Deste modo, contudo, essa necessidade não o reduz a um mero artifício: o mito também possui um esplendor próprio. Segundo Hegel, a forma mítica constitui até mesmo o “encanto” dos diálogos platônicos (Hegel 1995: 151). Ao mesmo tempo, essa forma mítica possui, para ele, um defeito fundamental, a saber, sua sensorialidade:

O mito é sempre uma exposição que recorre aos sentidos. [...] Trata-se de uma impotência do pensamento que ainda não sabe se sustentar por si mesmo. A exposição mítica, como todas as exposições antigas, é aquela em que o pensamento ainda não é livre: é a impureza do pensamento na forma sensorial (Hegel 1995: 151).

O mito é, portanto, constitutivamente um “ainda não”: ainda não livre, ainda não pensamento puro, ainda não conceito. Segundo Hegel, essa limitação sensorial também se manifesta na, dentre outras coisas, incapacidade do mito de representar a universalidade e a unidade do pensamento, permanecendo uma “fonte de equívocos”. Entretanto, em sua função educativa, o mito é uma forma necessária enquanto o conceito ainda não se realizou, ou, como diz Hegel, ainda não “cresceu” (*erwachsen*). Assim, Hegel e Mariátegui compartilham a ideia de que o mito é necessário

como um momento no desenvolvimento do conceito. O mito pode ser lido como um sinal da incompletude da razão na história. Dessa forma, apresenta-se como um signo histórico negativo que, diferentemente do signo histórico em Kant, não aponta para o progresso da história da humanidade, mas para a realização ainda pendente do espírito.<sup>25</sup>

Este significado do mito aparece em primeiro plano com ainda mais nitidez quando não é entendido como simbólico (como em Hegel), mas – com base na distinção de Walter Benjamin – como alegórico. A distinção entre o simbólico e o alegórico não é apenas uma diferença entre denominações distintas, mas envolve uma temporalidade específica e uma relação peculiar com a totalidade. O símbolo é uma “totalidade momentânea” e, nesse sentido, sua “medida temporal é o instante [*Nu*] místico” (Benjamin 2007: 382). Em contraste, a alegoria é uma exposição da falsa aparência da totalidade e, como tal, possui uma “relação [...] com o fragmentário” (Benjamin 2007: 407). A alegoria representa uma estrutura que é incapaz de “encontrar em si mesma o cumprimento de seu significado” (Benjamin 2007: 447). Enquanto o símbolo expõe uma totalidade, a alegoria aponta para a ausência de um todo: “a alegoria revela que a existência está marcada pela ruptura e pela ruína” (Benjamin 2005: 338). No entanto, essa

---

25 Ver: Kant (2003: 153).

“renúncia à ideia de uma totalidade harmônica” não deve ser entendida como uma atitude negativa ou regressiva que se opõe à realização da totalidade e defende o fragmentário por si mesmo e até o fim dos tempos. Pelo contrário, Benjamin entende essa renúncia à presença e à totalidade precisamente como a “tendência progressiva da alegoria” (Benjamin 2005: 339). Deste modo, essa renúncia corresponde a uma temporalidade que se opõe à presença mística do símbolo e insiste em uma série de momentos históricos no sentido de uma dialética da história natural. Assim, na medida em que o mito pode ser lido como um signo histórico negativo, como uma indicação do espírito ainda não plenamente realizado, da totalidade que ainda não ocorreu, pode ser descrito como alegórico.

Do caráter alegórico do mito derivam-se importantes consequências para a questão da prática política. O fato de que o mito não possa encontrar “o cumprimento de seu sentido” em si mesmo significa que, para ser realizado, ele precisa ir além de si mesmo. Esta é a dialética do mito: para ser ele mesmo, não pode permanecer o mesmo. Mas como pensar a saída do mito de si mesmo? Neste ponto sistemático, entram em contato, de maneira especial, o pensamento de Mariátegui e Benjamin. Aquilo que em Mariátegui, como já mencionado, é colocado como a questão de uma subjetividade profética, encontra-se no Benjamin tardio como a questão de uma dialética do

despertar. Isso se exemplifica com uma explicação que ilustra como Benjamin, apesar de todo seu interesse teórico pelo surrealismo, aponta para além dele:

Enquanto Aragon se apega aos domínios do sonho, deve-se encontrar [neste trabalho] a constelação do despertar. Enquanto em Aragon permanece um elemento impressionista – a ‘mitologia’ –, [...] este trabalho trata da dissolução da ‘mitologia’ no espaço da história (Benjamin 2005:460).

Em vez de permanecer nos sonhos ou no mito, Benjamin busca a constelação do despertar. Mas o despertar não é um estado de vigília que se opõe abstratamente ao mito, e sim precisamente o despertar *desse* mito. Assim, por um lado, o mito é necessário como um momento. Por outro lado, ele só é indispensável à medida que é necessário despertar *dele*. Do contrário, o mito se mistificaria ao perder seu caráter alegórico, pois o caráter alegórico é o que, nele, o impulsiona para além de si mesmo. Isso também pode ser expresso de tal maneira que, dentro do mito, há uma “antítese entre alegoria e mito” que, segundo Benjamin, conduz ao “abismo do mito” quando o despertar dele fracassa (Benjamin 2005: 281). Por um lado, portanto, a dialética do despertar está ligada ao mito. Abordagens como o surrealismo ou a psicologia analítica de Jung compartilham disso. Mas enquanto o despertar persegue a chamada tendência progressiva do alegórico, o surrealismo e também Jung, de acordo com Benjamin, têm

uma atitude regressiva e misticadora: “Jung quer manter os sonhos afastados do despertar” (Benjamin 2005: 448).<sup>26</sup> A dialética do despertar dirige-se essencialmente contra essa persistência do mito e visa superá-lo como realização. Em vez de “se deixar embalar languidamente no ‘onírico’ ou na ‘mitologia’” (Benjamin 2005: 992), ela traz à tona a constituição dialética do mito, que, entre outras coisas, consiste no fato de que, desde o início, está relacionado com seu próprio despertar. Dessa maneira, podemos dizer, em uma variação de uma frase de *Sobre o conceito de história*, que o mito carrega consigo um “índice secreto” pelo qual é remetido ao seu próprio despertar.<sup>27</sup>

Mas em que consiste a dialética do despertar? A reconexão do despertar com o mito não se restringe ao fato de que este último seja precedido por um momento temporal que desaparece completamente após o despertar. Em vez disso, o despertar, como tal, também se encontra internamente relacionado com o sonho ou o mito. Não se trata, portanto, de uma espontaneidade desenfreada e ativista, mas de uma certa maneira de se relacionar consigo mesmo, e mesmo de recordar:

o novo método dialético da historiografia apresenta-se como a arte de experimentar o presente como o mundo da vigília ao qual, na verdade, se refere esse sonho que

---

26 Cf. também Benjamin (2005: 474). Sobre a relação da psicologia junguiana e o fascismo cf. Benjamin (2005 :952 e seguintes).

27 Cf. Benjamin (2009: 40).



chamamos de ‘o que foi’ [Gewesenes]. [...] O recordar e o despertar são intimamente ligados (Benjamin 2005: 394).

O despertar do mito não consiste em reprimi-lo e substituí-lo por uma consciência anti-mítica, mas em recordá-lo de uma determinada maneira. Recordar o mito não significa permanecer nele e deleitar-se com ele (como fazem Jung ou o surrealismo), mas despertar dele. A dialética do mito corresponde à dialética do despertar e vice-versa, de modo que o mito e o despertar só podem ser compreendidos em sua mútua interpenetração.

Ao mesmo tempo, ambos conceitos, mito e despertar, não estão definidos religiosamente, mas politicamente. Isso se evidencia, por exemplo, no seguinte comentário de Benjamin: “enquanto houver um mendigo, haverá mito” (Benjamin 2005: 405). Esta citação nos lembra agora que Mariátegui não estabeleceu a necessidade da forma mítica em geral, mas defende um mito muito específico, a saber, o mito da revolução social. Portanto, não se trata de um significado surrealista, arquetípico ou mistificante do mito, mas de algo que pode ser designado, em termos de Freud, como “os *sonhos seculares* da humanidade jovem” (Freud 1992: 132). A realização ainda pendente desse mito como o seu despertar está vinculada às respectivas condições sociais concretas e aos momentos práticos que ocorrem nelas. Trata-se, retomando a já citada formulação de

Benjamin, de uma dissolução do mito no espaço da história, em que “a política obtém o primado sobre a história” (Benjamin 2005: 394).

Esta dialética entre o mito e o despertar está diretamente relacionada com a forma em que Mariátegui entende a tradição:

Porque a tradição é, ao contrário do que desejam os tradicionalistas, viva e móvel. Ela é criada por aqueles que a negam para poderem renová-la e enriquecê-la. Ela é morta por aqueles que a querem morta e fixa, uma prolongação de um passado em um presente sem força (Mariátegui 1994 vol. I: 324).

O que aqui se diz em geral vale, em particular, para o mito. Permanecer fiel à racionalidade mítica sedimentada significa superá-la. Querer persistir nela, pelo contrário, significa prolongar uma forma do passado em um presente sem força. A força do mito reside em sua não-identidade. Essa não-identidade refere-se à temporalidade do mito como um passado que não pode se deter em nenhum presente sem perder a si mesmo, mas que, na verdade, carrega em si um índice de futuro. Nesse sentido, Mariátegui escreve: “quem não pode imaginar o futuro, geralmente também não pode imaginar o passado” (Mariátegui 1994 vol. I: 325).

Mas como exatamente se relaciona essa dialética do mito e do despertar com as ideias de Mariátegui sobre o mito?

Se pudemos localizar, no mito mariateguiano, uma filosofia da história não escatológica nem apocalíptica, que concebe em interação dialética as categorias de ilusão e realidade, relativo e absoluto, então torna-se decisivo entender que essa dialética, própria ao mito, tem como ponto de partida o ponto de vista *parcializado* de Mariátegui.

Sem sombra de dúvidas, em suas interpretações, Mariátegui não se entregou a um exercício diletante. Estreitamente ligado à ação prática, seu pensamento não exclui uma noção de verdade. Esboçemos uma nova confrontação com a filosofia hegeliana para entender o sentido da parcialidade que Mariátegui põe em prática em sua ideia de mito e como essa parcialidade não é alheia a uma noção de verdade objetiva, mas, ao contrário, a implica e a realiza.

O vocábulo "parcialidade" remete à noção de "parte", e esta última, em Hegel, adquire sentido em relação dialética com a noção de "totalidade". O Todo é o princípio unificador das partes de um fenômeno: sem totalidade, temos apenas partes justapostas. Agora, o que para Hegel constitui um pensamento unilateral é o que ele chama de "abstração". Em um breve texto intitulado "Quem pensa

abstratamente?", Hegel ilustra o que seria um pensamento abstrato. Ao se referir ao caso de um criminoso julgado pelo "homem comum" como nada mais que um criminoso, Hegel destaca enfaticamente: "isso significa pensar abstratamente: não ver no assassino mais que isso, o abstrato, que ele é um assassino, e, por meio dessa simples propriedade, anular nele todo *resquício da essência humana*" (Hegel 2007: 154, grifo nosso). Não pensar abstratamente implicaria revelar uma multiplicidade de aspectos: que o homem julgado pela plebe é também um "bom pai", um homem que paga suas dívidas, um cidadão exemplar, etc. Abstrair é subsumir a totalidade de determinações de um fenômeno a um só aspecto dele. A exigência de encontrar a multiplicidade concreta apresenta, contudo, uma dificuldade: permanecer em uma busca interminável de fatores causais (como o fato de o indivíduo em questão ter sido agredido na infância, ter tido uma vida austera, etc.). O "mal infinito" que Hegel sempre recusa poderia reaparecer como problema conceitual na oposição dialética que Hegel estabelece entre o unilateral e o multilateral. Por acaso, aquela plebe enfurecida não poderia ser suficientemente esperta para saber que aquele criminoso o era precisamente *apesar* de ser um bom pai, um bom pagador, etc.?

O *leitmotiv* mariáteguiano, segundo o qual seus juízos "se nutrem de [seus] ideais, de [seus] sentimentos, de [suas] paixões" (Mariátegui 1994 vol. I: 13), é

suficientemente determinado para nos permitir extrair algumas conclusões em torno dessa noção dialética do abstrato e do concreto. Mariátegui é um pensador que não oculta sua identidade política e ideológica e oferece, de certo modo, seu próprio autorretrato para nos anunciar com que olhos vê o mundo. Isso, nos diz o *Amauta*, de forma alguma deve ser um obstáculo para receber e assimilar juízos e propostas teóricas provenientes de ângulos e posturas diversas. Pelo contrário, de acordo com Mariátegui, assumir uma posição não é impor-se, mas abrir-se:

Não fundei “Amauta” para impor um programa nem um critério senão para elaborará-los, com o aporte de todos os homens dignos de participar deste projeto. (...) Trago meus pontos de vista – já bastante notórios, pois não dissimulo nem escamoteio minha posição – mas quero confrontá-los com os pontos de vista afins ou próximos (Mariátegui 1994 vol. I: 253).

Agora, se Mariátegui costumava advertir sobre a posição ideológica e política com a qual vê o mundo, isto não se deve a um mero perspectivismo, o qual poderia conduzir a um tipo de ceticismo.

Como vimos, o ceticismo e o relativismo, de acordo com Mariátegui, alcançam apenas professar uma fé fictícia, intelectual, pragmática. Para o *Amauta*, essa dificuldade é característica de um momento de decadência social; assim, ele encontra, em particular, um vínculo direto entre a fé

pragmática e relativista, excessivamente fraca, e o surgimento do fascismo. Um exemplo desse vínculo entre relativismo e fascismo é encontrado por Mariátegui em Pirandello, a quem descreve como “um pequeno-burguês siciliano, desprovido de aptidão psicológica para compreender e seguir o mito revolucionário” (Mariátegui 1994 vol. I: 501).

Pirandello, relativista, oferece o exemplo ao aderir-se ao fascismo. O fascismo seduz Pirandello porque enquanto a democracia se tornou cética e niilista, o fascismo representa uma fé religiosa, fanática, na hierarquia e na nação (Mariátegui 1994 vol. I: 501).

Esse vínculo nos aproxima da explicação benjaminiana do fascismo como uma revolução fracassada. Contudo, não é apenas o fascismo que surge como consequência da fraca fé pragmática do ceticismo. Pois, segundo Mariátegui, “da crítica a esse ceticismo e niilismo nasce a rude, forte e imperiosa necessidade de uma fé e de um mito que levem os homens a viver perigosamente” (Mariátegui 1994 vol. I: 497). Assim,

[o]s revolucionários, assim como os fascistas, se propõem a viver perigosamente. Nos revolucionários, como nos fascistas, percebe-se um impulso romântico análogo, um análogo humor quixotesco (Mariátegui: 1994 vol. I: 497).

Em textos como este, uma leitura rápida poderia nos convencer da imprecisão do pensamento de Mariátegui em

relação à diferença fundamental entre fascismo e revolução. A partir disso, se a parcialidade, como sugerimos, é um elemento essencial para compreender a categoria de mito em Mariátegui, ela não poderia senão sucumbir diante da crítica de Hegel à abstração, desferindo o golpe final no mito revolucionário por sua indistinção em relação ao mito fascista. Uma leitura mais atenta, no entanto, nos permite entender que, pelo contrário, estamos aqui diante de uma distinção fundamental.

De fato, uma analogia não consiste meramente em apontar a semelhança entre duas realidades ou aspectos, mas também em destacar a diferença: deve levar à confrontação dos sentidos. Neste caso, Mariátegui não identifica os revolucionários com os fascistas. Ele os distingue, certamente indicando primeiro o aparente ponto em comum, ainda que fosse apenas como provocação: revolucionários e fascistas são movidos à base de um mito. O mito os mobiliza. Neles “percebe-se um impulso romântico análogo, um humor quixotesco semelhante”. A diferença entre revolucionários e fascistas está no impulso, no humor.

Em meados dos anos 1930, Walter Benjamin escreveu que o fascismo consiste na estetização da política (Benjamin 1974: 508); a isso podemos adicionar agora, consistiu em uma mitologização da política, à qual Mariátegui responde politizando o mito.

Mas, além de apontar a analogia entre o mito fascista e o mito da revolução, devemos nos referir às experiências que Mariátegui registra, perguntando-nos se há nelas um sentido do “alegórico”, isto é, um sentido fortemente reflexivo sobre as fissuras ou feridas da vida social, que talvez complexifiquem a possibilidade de um mito tal como definido por Mariátegui.

Consideremos, em primeiro lugar, um extenso trecho extraído de uma carta dirigida à célula aprista no México (16 de abril de 1928), na qual Mariátegui questiona o desejo dos membros dessa célula de criar um Partido Nacionalista. Esse repúdio à criação de um partido político decorreu do fato de ter sido impulsionado de forma unilateral pela célula aprista, violando o caráter de Frente Única de uma aliança com fins pragmáticos e imediatos. Esse texto nos permite observar até que ponto o mito mariateguiano não escapa à alegoria, pois revela que há, por parte de Mariátegui, uma antecipação da catástrofe. Atento às entrnhas da realidade histórica, às pulsões sociais e seus destinos, bem como ao modo como tudo isso se encarna nos homens e seus projetos, Mariátegui não profetiza aqui um futuro possível de libertação, que quebraria a lei do tempo causal dominante, mas antecipa a barbárie como um dos destinos que o retorno-ao-mesmo impõe na civilização capitalista:



Creio que nosso movimento não deve depositar seu êxito em enganos nem em iscas. [...] Vi o fascismo se formar. Quem eram, no início, os fascistas? Quase todos eles, elementos da mais velha impregnação e história revolucionária que qualquer um de nós, socialistas de extrema-esquerda, como Mussolini, protagonista da semana vermelha de Bolonha; sindicalistas, revolucionários de temperamento heroico, como Carridoni, formidável organizador operário; anarquistas de grande envergadura intelectual e filosófica, como Máximo Rocca; futuristas, de estridente ultraísmo, como Marinetti, Settimelli, Bottai, etc. Toda essa gente era ou se sentia revolucionária, anticlerical, republicana, 'além do comunismo', segundo a frase de Marinetti. E vocês sabem como o próprio curso de sua ação os converteu em uma força diversa daquela que eles mesmos supunham ser. (Mariátegui 1994 vol. I: 1899).

Assim como, em Benjamin, o sonho (e, portanto, o mito) do coletivo não é realmente reflexo de sua base material, isto é, das condições de vida do homem, da massa, do vulgo, mas sua expressão (Benjamin 2005: 397), o mito mariateguiano é aquele que “reclama direito” sobre a libertação de tudo o que aprisiona a vida das massas. O mito é a expressão de um mundo de exploração no qual os homens estão acorrentados ao local de trabalho, à rotina laboral, ao cultivo da terra, etc., e têm acesso inversamente proporcional ao fruto de sua atividade produtiva. Essas condições coercitivas de vida são, na maioria das vezes, uma hiperbolização dos limites do homem da massa oprimida e que, no auge da incompreensão, chegam a ser postuladas pelos intelectuais como sua essência finita. Mas

o mito, que, como se disse, é a expressão das condições materiais de vida, é igualmente uma manifestação evidente de que a representação do homem como animal finito é inadequada e obsoleta, pois o mito envolve o homem no combate por superar os limites pretéritos. A fatalidade do mito da revolução social é a de mostrar um possível despertar, e isso graças ao caráter absoluto que adquire a fé redentora nos homens que abraçam a emoção de sua época.

Mariátegui viu de perto as origens do fascismo e como o mito mobilizador de massas desempenhou um papel contrário aos interesses da revolução. Sua experiência o leva a alertar para uma possível regressão, mesmo entre aqueles que acreditam estar lutando por um futuro melhor para a humanidade. As lições de Maquiavel são superadas pelos eventos que a história colocou em cena: é necessário compreender, destaca enfaticamente Mariátegui nesta carta, que os meios também podem determinar os fins. O mito mariateguiano pode acusar um humor “análogo” ao do fascismo, pois frequentemente implica inquietação, beligerância e até “viver perigosamente”. Mas todos esses elementos são, no fim das contas, apenas disposições antiliberais. O mito revolucionário é mais do que isso: de acordo com Mariátegui, o mito revolucionário exige agir com a verdade do começo ao fim. A esse respeito, não há concessões nem meias tintas.

Mas ainda, de onde provém esta determinação do pensamento de Mariátegui, e onde o vemos expresso?

Criticando a tendência ao confinamento dos intelectuais em “torres de marfim”, Mariátegui se refere ao poeta francês Baudelaire. Sobre Baudelaire, Benjamin escreverá, no *Livro das passagens*, que sua mitologia é salva apenas pelo elemento alegórico presente em sua poesia. Em uma veia semelhante, Mariátegui escreveu:

Toda a obra de Baudelaire está cheia da dor dos pobres e dos miseráveis. Ressoa em seus versos uma grande emoção humana. E a esses resultados nenhum artista enclausurado e beneditino pode chegar (Mariátegui 1994 vol. I: 557).

Podemos dizer que, assim como em Baudelaire, o elemento alegórico em Mariátegui provém de sua experiência pessoal e política do “sofrimento dos pobres e dos miseráveis”, de sua sensibilidade às grandes emoções humanas latentes e manifestas em sua época. Este é o elemento que, no mito, o impulsiona para além de si mesmo.

Ora, uma das experiências fundamentais em que se plasmou a determinação do pensamento de Mariátegui, isto é, a parcialidade característica do mito, é a teorização e criação da Frente Única no Peru.

Dentro da Frente Única, cada qual deve conservar sua própria filiação e seu próprio ideário. Cada qual deve trabalhar por seu próprio credo. Mas todos devem se

sentir unidos pela solidariedade de classe, vinculados pela luta contra o adversário comum, ligados pela mesma vontade revolucionária e pela mesma paixão renovadora. Formar uma Frente Única é adotar uma atitude solidária diante de um problema concreto, diante de uma necessidade urgente (Mariátegui 1994 vol. I: 205).

Se trata de uma realização prática de uma dialética negativa: é a tentativa de formar unidades que não reprimem nem excluem a diferença e a não-identidade.<sup>28</sup> Isso é fundamental para a ação política mariáteguiana: agregar e mobilizar as massas em uma frente com vistas à abolição do capitalismo.

O mito de Mariátegui pode ser interpretado como uma prática não-idêntica. Nele, o não-idêntico não é uma categoria epistemológica ou linguístico-filosófica, mas remete ao fato de que uma forma de sociedade que pode ser realizada na prática precisamente ainda não foi realizada na prática. Aqui, no entanto, surge uma pergunta decisiva: qual é a relação entre o mito e o conceito, entre a alegoria e a totalidade? O mito é apenas um quadro educativo, que educa o ser humano até que o conceito finalmente se cumpra, ou o mito continua educando o próprio conceito?

---

28 Essa realização prática de uma dialética negativa também pode ser encontrada na concepção de espaço subjacente à obra de Mariátegui. O que o império Inca fez, segundo a interpretação que Mariátegui oferece sobre ele, ao se impor sobre comunidades locais, foi colocar em prática uma ideia de Estado que não exclui a diferença dessas comunidades, pois as preserva em sua singularidade e coexiste com elas. Veja: Lema Habash (2019: 91-112).

Para responder a essa pergunta, devemos retornar à observação de Hegel, segundo a qual o mito continua sendo uma “fonte de equívocos”. Hegel o qualifica assim, a princípio, apenas na delimitação negativa em relação ao conceito. Devido à sua natureza sensorial, o mito não pode representar a mesma generalidade e unidade que o conceito. O conceito suprime (*aufhebt*) essa carência sensorial do mito e assim supera sua ambiguidade. Agora, se nos detivermos nesta declaração, perderemos o significado integral do conceito de *Aufhebung*. Se o conceito não se opõe ao mito de maneira abstrata, mas, na verdade, o suspende (*aufhebt*), então, a unidade que o mito apresenta não pode ser completamente diferente da do conceito. Nesse sentido, o conceito corre o risco de se tornar abstrato se não se deixar “educar” pelo mito. Mas que unidade representa o mito e onde reside sua ambiguidade? Em outras palavras, o que o conceito pode aprender com o mito?

Como tentamos indicar, Mariátegui não se contenta em postular a necessidade de um mito: *proponer* um mito exige dele conhecer de perto o alegórico, a *fácies hipocrática* da história, ou seja, os possíveis destinos pulsionais até mesmo das entranhas mais sombrias da realidade humana. Em outras palavras, ele está longe de sustentar um ponto de vista ingênuo ou excessivamente entusiasta sobre a mitologia política moderna, pois conhece

bem sua perigosa ambiguidade; algo que o leva a opor as forças, de um lado, às resistências regressivas, do outro. A parcialidade de Mariátegui, como ele mesmo enfatizava, não tem a ver apenas com sua “declarada e enérgica ambição: a de contribuir para a criação do socialismo peruano” (Mariátegui 1994 vol. I: 6). Ela se explica, além disso, de maneira irremovível e em plena coerência com o anterior, pela posição que assume em favor das massas oprimidas, exploradas, marginalizadas, dominadas, do Peru e do resto do mundo. Diferentemente da “totalidade” da “essência humana” pressuposta pela dialética do abstrato e do concreto em Hegel, em Mariátegui encontramos um enfoque prático e teórico em descobrir e realizar o universal a partir do singular e do particular, organizando o alegórico do mundo, isto é, aquilo que, até agora, só conheceu as ruínas e as misérias da sociedade humana.

Assim como Adorno formularia anos mais tarde, para Mariátegui a pretensão de acessar o particular por meio do Todo é ilusória e ilegítima, pois a posse desse “Todo” é fictícia. Não é possível, escreve Mariátegui,

fixar em uma teoria [o] movimento [do mundo contemporâneo]. Temos que explorá-lo e conhecê-lo, episódio por episódio, faceta por faceta. Nosso juízo e nossa imaginação sempre se sentirão em atraso em relação à totalidade do fenômeno (Mariátegui 1994 vol. I: 925).

Enquanto Hegel afirma ser “o próprio combate” (*der Kampf selbst*) (Hegel 1990: 69), Mariátegui, homem de fé e de ação, polemista e agonista, é um homem cujo princípio confessado é combater. Ele aponta que, em sua época – a da civilização capitalista imersa em um período de crise insolúvel –, a inquietude latente e manifesta deixou de ser racionalista: o homem novo deve adotar o princípio filosófico “combato, logo existo”.<sup>29</sup> Pois bem, não poderia ser, acaso, mais *concreta* a ilusão ultraísta do poder se ocupar de tarefas imediatas – no sentido que Mariátegui dá ao imediato – do que o anseio hegeliano de acreditar que a mediação universal pode realmente desaparecer, até mesmo quando negada ou renegada? A mediação *está aí*. Um combatente não pode justificar sempre sua obra perante a história buscando causas e fundamentos *ad infinitum* antes de seu combate.

Assim, se em Hegel já se esboça uma dialética do mito, é apenas com Mariátegui que ela realmente sobe ao palco da história. Dessa maneira, com a dialética do mito em Mariátegui (apoiados nas contribuições de Benjamin), conseguimos chegar a um campo concreto de teoria e ação política, que, sem dúvida, exigirá novas investigações para aprofundar seu sentido e interrogar sua atualidade.

---

<sup>29</sup> "A fórmula filosófica de uma era racionalista tinha que ser: 'Penso, logo existo'. Mas essa era romântica, revolucionária e quixotesca já não pode mais servir-se da mesma fórmula. A vida, mais do que pensamento, quer ser hoje ação, isto é, combate. O homem contemporâneo necessita de fé. E a única fé que pode ocupar seu eu profundo é uma fé combativa" (Mariátegui 1994 vol. I: 497).

## Reflexão final

O mito, segundo Mariátegui, nos permitiu entender, primeiro em sua força e depois em sua fragilidade, que ele mesmo necessita ser tornado dialético para não recair em uma mitologia reacionária, isto é, no permanente retorno do Mesmo. Em suas diferentes facetas (que incluem uma concepção de tempo, de espaço e das formas de organização política), o conceito de mito em Mariátegui implica uma realização prática de uma dialética negativa. Aqui, a contribuição de Hegel para manter viva a dialética do mito está na força do pensamento como capacidade autorreflexiva, que permite esclarecer as falhas, os erros e os acertos no *combate* por uma nova configuração da sociedade. O enfoque hegeliano pode, nesse sentido, contribuir para uma desromantização do mito. Por sua vez, e aqui reside sua força, a subjetividade profética subjacente ao mito mariáteguiano nos permite reatualizar a própria dialética (hegeliana) ao esclarecer o seu sentido: ser a negação radical da ordem existente, isto é, sem concessões à reprodução de uma “lógica” inerente, e, desse modo, afirmar a chegada de um mundo novo, sem perder em radicalidade e ganhando em libertação.



## Referências

- ADORNO, Theodor W. “Caracterización de Walter Benjamin”. Tradução de Carlos Fortea. In: *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Skoteinos o cómo habría de leerse”. Tradução de Joaquín Chamorro Mielke. In: *Tres estudios sobre Hegel*. Obra completa, vol. 5. Madrid: Ediciones Akal, 2012.
- BENJAMIN, Walter. “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”. In: *Gesammelte Schriften*, vol. I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974 [1935].
- \_\_\_\_\_. *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*. Obras, livro I, vol. 1. Madrid: Abada Editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Libro de los pasajes*. Tradução de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera e Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Sobre el concepto de historia”. Tradução de Pablo Oyarzún Robles. In: *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2009.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. “Carta a la célula aprista en México” (16 de abril de 1928). In: *Correspondencia*, t. II. Lima, 1928.
- \_\_\_\_\_. “La filosofía moderna y el marxismo”; “El proceso a la literatura francesa contemporánea”. In: *Defensa del marxismo: Polémica revolucionaria*. Mariátegui Total, vol. I. Lima: 1994.
- \_\_\_\_\_. “Dos concepciones de la vida” (1925); “El hombre y el mito”; “La crisis de la democracia” (1925); “La lucha final” (1925). In: *El Alma Matinal Y Otras Estaciones Del Hombre De Hoy*. Mariátegui Total, vol. I. Lima: 1994.

- \_\_\_\_\_. “La realidad y la ficción” (1926); “La Torre de Marfil” (1924); “Rainer Maria Rilke” (1927). In: *El Artista Y La Época*. Mariátegui Total, vol. I. Lima: 1994.
- \_\_\_\_\_. “El 1° de Mayo y el Frente Único” (1924); “Nota polémica a ‘El conflicto minero’ por César Falcón”. In: *Ideología y política*. Mariátegui Total, vol. I. Lima: 1994.
- \_\_\_\_\_. “Advertencia” (1924). In: *La escena contemporánea*. Mariátegui Total, vol. I. Lima: 1994.
- \_\_\_\_\_. “Heterodoxia de la tradición” (1927). In: *Peruanicemos al Perú*. Mariátegui Total, vol. I. Lima: 1994.
- \_\_\_\_\_. “Advertencia”; “El factor religioso”. In: *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Mariátegui Total, vol. I. Lima: 1994.
- \_\_\_\_\_. “Prólogo a Tempestad en los Andes” (1927). In: VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Peru, 1927.
- \_\_\_\_\_. *Mariátegui Total*, volume I, 1ª. Ed. Conmemorativa del Centenario del Nacimiento de José Carlos Mariátegui, Lima, Biblioteca Amauta, 1994.
- HEGEL, G. W. F. *Lecciones de estética*, vol. I. Tradução de Raúl Gabas. Barcelona: Ediciones Península, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II. Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Biblioteca de Grandes Pensadores de Gredos, t. II. Madrid, 2010.
- \_\_\_\_\_. ¿Quién piensa abstractamente?. Trad. Gustavo de Macedo. In: *Ideas y Valores*, nº 133, 2007, p. 151-156.

- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 1. Werke, t. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Tradução de Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- MARX, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-44)*. Tradução de Analía Melgar. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política. Livro I – O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

### **Literatura secundaria**

- BADIOU, Alain. *L'Être et l'Évenement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- BOURGEOIS, Bernard. “Statut et destin de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit”. In: *Revue de métaphysique et de morale*, nº 55, 2007.
- FREUD, Sigmund. “El poeta y la fantasía” (1907). In: *Obras completas*, vol. IX. Tradução de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.

- MARMASSE, Gilles. “Hegel y los desafíos de la historia”. Tradução de José Duarte Penayo y Ernesto Ruiz-Eldredge. In: *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*. Lima, 2018, pp. 280-300.
- KANT, Immanuel. *El conflicto de las Facultades*. Tradução de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2003.
- LEMA HABASH, Nicolás. “The Problem of Enclosure in José Carlos Mariátegui’s Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality”. In: Peter Baker *et al.* (eds.). *Latin American Marxisms in Context: Past and Present*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2019, pp. 91-112.
- MINELLI, Sara. “Qu’est-ce qu’un mythe en politique? Quelques remarques sur l’histoire d’une relation ambiguë”. In: *Trajectoires*, n° 13, 2020.
- ROMANO, Claude. *L’événement et le temps*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- SCHMITT, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, 2008.