
**Consideraciones sobre la dialéctica
del mito desde el pensamiento de José
Carlos Mariátegui y Hegel¹**
**Considerations on the Dialectics
of Myth based on the Thought
of José Carlos Mariátegui and Hegel**

ERNESTO RUIZ-ELDREDGE MOLINA

Universidad de Poitiers, Universidad Goethe de Fráncfort, Centro
Marc Bloch de Berlín

ALEXEY WEISSMÜLLER

Universidad Goethe de Fráncfort, Universidad de Potsdam

1 Versión abreviada. Ensayo terminado de redactar el 02 de julio del 2020.

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.

Abstract: José Carlos Mariátegui (1894-1930) was a Peruvian Marxist thinker who not only made a genuine contribution to an understanding of Peruvian reality based on its economic structure, but also reflected on the subjective conditions of revolution, taking seriously the psychology and imaginaries that are present in the social life of the masses. One category that helped him to think about this is precisely the category of myth. In order to carry out an analysis of the as yet little studied concept of myth found in José Carlos Mariátegui's work, we first reconstruct Mariátegui's specific understanding of myth, while considering its problematic aspects. In doing so, we focus, in a second step, on the material constitution of myth. Finally, we confront Mariátegui's concept of myth with Hegel's exposition of it. We will see that Mariátegui's conceptualisation is proper to a philosophy confronted not only with revolution but also with barbarism and the disenchantment of the world, in affinity with and complementary to the theorisations of Walter Benjamin, Theodor Adorno and Max Horkheimer. At the culmination of this process, we assess to what extent Mariátegui's myth defends the Hegelian dialectic against itself and reopens the discussion between speculative dialectics and negative dialectics with respect to the problems of political practice.

Keywords: José Carlos Mariátegui, Revolutionary myth, Hegelian Dialectics, Negative Dialectics.

José Carlos Mariátegui¹ (1894-1930) fue un pensador marxista peruano cuyo legado se plasmó no solo a través de su obra escrita sino también de su actividad política revolucionaria. El mismo año en que publicó su obra más importante, los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en 1928, fundó el Partido Socialista del Perú que más tarde se denominaría Partido Comunista del Perú. Mariátegui puede ser concebido como el tipo de hombre “pensante” y “operante” que él mismo reivindicaba como uno de los legados de la Revolución Rusa, de Lenin y de Trotsky², pues nunca renunció a ver consubstanciados su pensamiento teórico y su obra política, por ejemplo al fundar también la Central General de Trabajadores del Perú, al dotar de un programa al partido que fundó³, o al teorizar los principios del Frente Único.

Pero Mariátegui no sólo contribuyó de manera genuina a una comprensión de la realidad peruana a partir de su estructura económica. También reflexionó con ahínco acerca de las condiciones subjetivas de la revolución, procurando tomar 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, procederemos en tres momentos. En primer lugar, reconstruiremos la comprensión específica de Mariátegui acerca del mito, considerando a su vez sus aspectos problemáticos. Al hacerlo, nos concentraremos, en un segundo momento, en la constitución material del mito. En un tercer

- 1 O “Juan Croniqueur”, pseudónimo que adoptó Mariátegui al publicar su primer artículo, a la edad de diecisiete años, en el diario *La Prensa* de Lima, para el que trabajaba ya desde hacía tres años como “alcanzarejones”.
- 2 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La filosofía moderna y el marxismo”, en *Defensa del marxismo: Polémica revolucionaria, Obras completas*, Vol. 5, Lima.
- 3 Ver: MARIÁTEGUI, José Carlos, *Ideología y política, Obras completas*, Vol. 13, Lima.

momento, confrontaremos el concepto de mito sostenido por Mariátegui a la exposición que de él hace Hegel. Intentaremos mostrar así cómo el concepto de mito, recobrado de esta manera, tiene importantes consecuencias en la relación entre la unidad y la diferencia, entre la parte y el todo. 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, en afinidad y complemento con las teorizaciones de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer. Al culminar este proceso, estaremos en condiciones de evaluar 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.

I. Mito, representación y religión

El estatus tradicional del mito suponía una narración fabulosa y atemporal, que recurría con frecuencia a toda clase de símbolos e imágenes con el fin de representar aspectos de la realidad natural y humana de algún modo universalizables. Su principal rol social fue, por lo general, netamente educativo y cohesionador. Si bien históricamente se supuso un abandono progresivo de ese tipo de mito dando lugar al despliegue de una racionalidad lógica, comunicable, apta para el conocimiento del mundo y su modificación consciente, las teorizaciones acerca de la mitología no desaparecieron, y, por el contrario, cobran una nueva fuerza y sentido en el pensamiento moderno. En la modernidad, en efecto, la proliferación de una suerte de inquietud por el mito formará parte no ya de un puro asunto de creencia, sino de una indagación teórica acerca de los límites de la razón. Así, Kant comprenderá que la “mitología” juega un determinado papel para la conciencia humana, y para Sorel los mitos llegarán a ser instrumentos de contenido falso, pero movilizados de la gran masa moderna. Como se sabe, además, el mito llegó a ser, a despecho o no de sus genuinos teóricos, utilizado en las experiencias políticas más sombrías de la historia moderna, el fascismo y el nazismo. Se declinarán así dos comprensiones distintas del mito en su aprehensión política: una comprensión romántica, propia de la modernidad burguesa, en la que el mito aparece como un retorno a la naturaleza; y, no necesariamente menos reaccionaria, el mito como instrumento para la movilización de las masas⁴.

Ahora bien, una característica tal vez compartida entre el mito tradicional y el mito de la crítica a la razón moderna sea la separación radical entre el

4 Para una reconstrucción de los orígenes intelectuales de estos dos sentidos del mito político en el siglo XX, véase MINELLI, Sara, “Qu’est-ce qu’un mythe en politique? Quelques remarques sur l’histoire d’une relation ambiguë”, *Trajectoires*, 13, 2020.

plano de la representación y el del curso de la realidad natural y social. Así, la noción de “verdad” o “verdades” estaría en las antípodas del mito y no podría serle atribuida. La concepción de Mariátegui acerca del mito bebe sin duda de todas estas y más variantes teóricas y filosóficas, mas no se reduce a ninguna de ellas, y logra, a nuestro juicio, producir una interpretación singular. En esta primera parte de nuestro ensayo intentaremos reconstruir dicha concepción mariateguiana en relación con algunos de sus interlocutores y a partir de algunos de sus principales aspectos y problemáticas.

Consideremos, para ello, en primer lugar, que en un contexto de convulsión social, como el que vivieron, salvando las distancias temporales, tanto Hegel como Mariátegui⁵, se vuelve notoria la falta de un conjunto de pautas tanto teóricas como prácticas que señalen un posible sentido de la vida social, opuesto al sentido dominante en la tradición que va entrando en declive. En adelante, dicho declive podría partir la historia en dos: una nueva realidad pugna por liberarse de la vieja realidad. Sin embargo, para lograr este tramonto, la fe y la creencia tienen un rol importante que cumplir. Ahora bien, si la creencia y la fe pueden responder ante la falta de orientación, a partir de la modernidad ilustrada también será un hecho social el que ambas se vean progresivamente abandonadas, cuando no directamente desacreditadas. Una parte importante de la vida social en la modernidad manifestará poco aprecio por dichas actitudes o disposiciones anímicas. Así, forma parte del *ethos* filosófico moderno y racionalista, el oponerlas a la racionalidad, y ciertamente no le han faltado motivos: basta recordar aquí el amplio historial de inquisiciones, persecuciones, oscuras alianzas, guerras y fanatismos, todo cuanto ha podido ser de algún modo insuflado o aceptado por todo tipo de creencias religiosas.

Empero, para Mariátegui, “[l]a crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia”⁶. Con miras a la transformación de la sociedad, ningún insumo teórico o espiritual puede ser mezquinado⁷ ni quedar en sí mismo inalterado. La religión, destaca el pensador peruano, ha ocupado un lugar importante en procesos históricos. Es lo que nos muestra en su ensayo titulado “El factor religioso”: a diferencia del catolicismo, la religión incásica no tuvo una

5 La corta vida de Mariátegui se detuvo en 1930, lo que ciertamente impidió que conociera fenómenos tales como el nazismo y sus campos de exterminio, además del fracaso de la experiencia socialista en varios países del mundo, pero sí conoció –y de cerca– todo el proceso de aparición y formación del fenómeno fascista en Italia, la crisis de la democracia parlamentaria, etc., sobre los que elaboró agudos ensayos y conferencias.

6 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El factor religioso”, en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, Obras completas*, Vol. 2, Lima, p. 162.

7 “Vitalismo, activismo, pragmatismo, relativismo, ninguna de estas corrientes filosóficas, en lo que podían aportar a la revolución, han quedado al margen del movimiento intelectual marxista”, MARIÁTEGUI, José Carlos, “La filosofía moderna y el marxismo”, op. cit., p. 39.

dimensión propiamente metafísica, sino principalmente moral, razón por la que no pudo resistir eficazmente ante el Evangelio cristiano, el cual prometía un reino y una vida ultraterrenos; el decisivo papel ideológico jugado por la Iglesia católica en el proceso de la conquista es igualmente abordado en su singularidad; finalmente, la configuración del Estado peruano como atrasado (“semifeudal”), respecto del desarrollo capitalista norteamericano, lo interpreta en directa relación con el papel que jugaron el catolicismo español y el protestantismo.

Además, la religión no puede seguir siendo entendida como simple hecho institucional, ni siquiera meramente ritual. Para él, “[e]l concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad”⁸. La significación del sentimiento religioso parece alcanzar en Mariátegui un sentido más elevado que el que cobraba ante la filosofía de las luces, como, por ejemplo, en Kant para quien Dios es un postulado de la razón práctica, un objeto metafísico incognoscible, con lo que lo convertía solo en un ideal regulador de la acción humana y no en parte de su experiencia, dejando de ser, por tanto, fundamento de la ley moral. Significación sin duda más elevada también que en el materialismo vulgar, que pretendía reducir todo fenómeno ideal, incluido el religioso, a un mero *epifenómeno*⁹, o incluso más elevado que el materialismo de Feuerbach, para quien la esencia humana se encontraría falsamente proyectada en imágenes celestiales y ultraterrenas. Si bien Marx bebió de la fuente feuerbachiana, radicalizándola incluso a través de la frase —ya un lugar común en la época— según la cual “la religión es el *opio* del pueblo”, él mismo indicaba la ambigüedad de este “opíáceo”: revela, por un lado, la inversión del mundo material trastocado en imágenes erróneamente divinizadas, que a su vez cobran un poder sobre dicho mundo. En esto, Feuerbach indicó el camino de la crítica *irreligiosa*. Empero el efecto opíáceo según Marx no menoscaba por sí mismo la causa de aquella ilusión: “la religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu”¹⁰.

Es este otro aspecto del fenómeno religioso que Mariátegui destacará entre sus ensayos, oponiéndose así al entonces vetusto espíritu positivista que había pretendido elevar a rango de *fundamentum inconcussum* su propia idea de ciencia, razón y progreso. En otras palabras, Mariátegui se interesó por un aspecto ‘irracional’ que, sin embargo, se encontraba presente, antes que en cualquier elucubración teórica, en la configuración social misma. Nos interesa aquí entender en primer lugar qué es lo que, en el marco de esta crítica antipositivista del pensador peruano, se puede entender por mito y mística; por qué

8 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El factor religioso”, op. cit., p. 162.

9 “Los nervios, he ahí el hombre entero”, solía decir el materialista francés Cabanis.

10 MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-44), trad. Analía Melgar, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2004, p. 50.

Mariátegui le atribuyó tanta importancia, y cuáles son las consecuencias más notables de la teorización que hace Mariátegui acerca del mito.

Si hemos dicho que Mariátegui destacó el aspecto dinámico del fenómeno religioso, no podemos pasar por alto el sentimiento de rareza que esto puede despertar considerando que se trata de un pensador “marxista-leninista convicto y confeso”¹¹, que por consiguiente suscribe a lo que se ha conocido como el materialismo dialéctico. Como veíamos más arriba, por lo menos en 1843-44 Marx revelaba una comprensión más fina que la del materialismo ilustrado y el de su época, al reconocer la base material a la que respondía la religión. Podemos, sin embargo, recordar esta vez un texto de “madurez” de Marx, cuando su crítica se vuelve menos “especulativa” al contar ya con los resultados de un laborioso y pormenorizado estudio de los elementos de la economía política. Se trata de una célebre nota a pie de página en *El Capital*, en la que, luego de esbozar lo que debería ser el enfoque del “único método materialista, y por consiguiente científico”, Marx escribe:

(...) hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de [su] base material, será acrítica. Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, *desarrollar* las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones [*ihre ver-himmelten Formen zu entwickeln*]¹².

La historia de las religiones que pueda preciarse de ser *crítica*, debe, según Marx, atender a la base material que consiste en las relaciones sociales de vida del hombre y sus procesos de producción. Es esta la única forma de penetrar hacia el “núcleo terrenal” de la religión. Así como el enfoque materialista de las ciencias naturales no puede estar divorciado del “*proceso histórico*”, de igual manera al estudiar la religión no se la puede concebir como un producto abstraído de la base material. En otras palabras, las “sutilezas metafísicas” de la religión no constituyen un mundo aparte que tenga un correlato material externo, como si se tratase de representaciones flotantes por encima del objeto representado. Esto es lo que se puede notar especialmente en el texto original, que no se habla de “formas divinizadas *correspondientes* a las condiciones reales de vida imperantes”¹³, sino de *sus* formas divinizadas¹⁴. Estas

11 Se refirió a sí mismo de esta forma en los *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 62.

12 MARX, Karl, *El capital*, t. I, vol. 2, trad. Pedro Scaron, Siglo veintiuno editores, 2009, p. 453, nota 1.

13 El subrayado es nuestro.

14 Cabe subrayar que Marx no habla aquí realmente de formas “divinizadas”, en un sentido propiamente religioso, sino de formas “celestializadas” (*verhimmelt*). El sentido literal refiere al resultado de un proceso de idealización o glorificación que conduce ‘hacia arriba’ despegándose del “núcleo terrenal” (*irdisches Kern*).

formas tumefactas con las que se ve asociado el fenómeno religioso no constituyen un mundo aparte, pues, hasta cierto punto, dichas formas se encuentran *ahí*, entre la base material de una época determinada. De manera que, en la concepción materialista de madurez de Marx, perdura la comprensión acerca de la religión que ya manifestaba en textos de juventud.

Ahora bien, si Marx expresaba una comprensión no simplemente laicizante del fenómeno religioso, y no reducía su punto de vista al del ateísmo de los enciclopedistas franceses, tampoco llegó a afirmar explícitamente una tesis acerca de la importancia del mito y de su uso en los procesos políticos decisivos para una época. Incluso podemos llegar a encontrar en otro autor una referencia importante a la mística en la actividad política. Se trata esta vez de un texto de Walter Benjamin (1892-1940):

(...) hay que tener en cuenta que a este movimiento [del partido comunista] le son propios ciertos elementos místicos, si bien de un tipo completamente distinto. Desde luego es aún más importante no confundir estos elementos místicos, pertenecientes a la corporalidad [*Leiblichkeit*], con los religiosos¹⁵.

Para Benjamin, la férrea disciplina de los comunistas con frecuencia debe ser entendida como la puesta en práctica de un racionalismo exacerbado, debido a la elaboración de programas, planes, proyecciones, etc., con exactitud matemática, cuyo fin exclusivo es el de garantizar la consecución del propósito revolucionario. Esto no puede ocultar, sin embargo, que un elemento que está en juego también es la mística de los comunistas, aunque enseguida subraya que es fundamental no confundir esta mística con un tipo de sentimiento religioso, el cual, podemos sobreentender, estaría ligado al poder alienado de instituciones eclesiales. En una vena marxista, Benjamin distingue aquí religión y religiosidad, atribuyendo a los comunistas la segunda. Su enfoque, sin embargo, es fundamentalmente descriptivo por cuanto refiere aquí a lo que es y lo que ha sido históricamente, sin destacar su necesidad en aras de un proceso de transformación de la vida social. En sentido estricto, Benjamin no llega a recomendar una fe, solo la constata.

Aquí podemos reconocer la singularidad de Mariátegui, para quien el mito “es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar”¹⁶. Él no solo constata el rol y el efecto del mito en culturas pretéritas, ni, como Marx, la ambigüedad del sentido opiáceo de la religión (que sea una ilusión a desechar, pero que dicha ilusión tenga un motivo

15 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Akal, Madrid, 2005, p. 708.

16 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Prólogo a *Tempestad en los Andes*” (1927), en VALCÁRCEL, Luis E., *Tempestad en los Andes*, Perú, 1927.

terrenal), o, como Benjamin, la mística exhibida en la acción militante, sino que destacará la mística como elemento fundamental del acto y deseo revolucionario en la civilización capitalista, lo que consecuentemente exigirá de él no contentarse con la recomendación de una fe o mito popular, sino también *proponer* una fe, un mito revolucionario. El mismo año en el que funda el Partido Socialista Peruano, de forma osada y controvertida, Mariátegui afirmó:

[p]oco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos”. El comunismo es esencialmente religioso¹⁷.

Aquí resulta notable que Mariátegui, revelando el carácter religioso del comunismo, desbarata la crítica vulgar que desmerecía el comunismo por no ser más que una “nueva religión”. Mariátegui no impugna lo que se puede oponer al comunismo a modo de crítica, sino que lo afirma críticamente. A partir de lo que hemos logrado exhibir de los textos de Marx y Benjamin, podemos encontrar en este controvertido pasaje de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* la singularidad del pensamiento de Mariátegui, que no anula la “filiación” con el corpus originario (en este caso, el marxismo), sino que lo desarrolla. Esto mismo precisamente: el desarrollo de una concepción o pensamiento es lo que no podría entender apeándose a la letra de Marx, pero alejados de su espíritu. El pasaje antes citado de *El capital* de Marx y aun el texto de Benjamin nos descubría una comprensión de las formas divinizadas [*verhimmelten Formen*] o tumefactas que difería de un materialismo reduccionista. Se trataba de un progreso en la comprensión materialista del fenómeno religioso. En ellos, sin embargo, todavía no quedaba del todo claro que hubiera un uso recomendado o no del mito y la mística en el proyecto de superación del orden establecido. Ya en la filosofía hegeliana, la religión es finalmente, dentro del proceso mismo del espíritu absoluto, una esfera limitada, dependiente de un soporte, por muy supremo e inmaterial que este fuera (la idea de Dios), pues resultaba todavía del orden de la representación¹⁸, que es al fin y al cabo una abstracción de múltiples determinidades del espíritu (*Geist*). Así, la religión para Hegel permanece una esfera destinada a ser remontada en nombre de una reconciliación del espíritu que solo podría ocurrir en la experiencia del concepto, esto es, en la esfera del pensamiento puro que se piensa a sí mismo, la filosofía. Podemos decir que, para la línea de un materialismo reduccionista, el vacío o laguna antes referida debe conducir a un cierre de la

17 MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 264.

18 Para una interpretación que pone el acento sobre la singularidad del momento de la religión en el espíritu absoluto hegeliano, cf. BOURGEOIS, Bernard, “Statut et destin de la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 55, 2007, pp. 313-336.

teoría y, por tanto, también de la acción política. Para Mariátegui, sin embargo, el mito y la mística son un ingrediente fundamental para la levadura espiritual necesaria en el proceso de renovación de la sociedad entera. Al hacer justicia a la representación de la ilusión de las masas, Mariátegui también dialectiza el concepto. De ahí que dirigiera una crítica a quienes quisieran medir la fervorosa entrega a la actividad revolucionaria a partir de lo que al fin y al cabo eran envejecidos instrumentos mitológicos¹⁹:

[l]a inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! 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 Mito²⁰.

Mariátegui se ocupa, por tanto, de una dimensión inédita desde este mismo enfoque materialista, realizándolo él mismo. No por ello se reduce la dimensión religiosa al estado previo de la fuente teórica, ni tampoco el origen teórico se reduce a la nueva dimensión que se ha abierto: ni alejamiento religioso del marxismo, ni marxismo religioso, sino desarrollo del marxismo en su dimensión espiritual. Para Mariátegui es importante incorporar al “dogma” la “herejía” del análisis crítico, activo y viviente. Como hemos visto, se basa en el pensamiento de Marx, asumiendo a su vez la necesidad de un “retorno al sentido original de la lucha de clases”²¹ –que Mariátegui cree encontrar en Sorel. El proceso creativo que opera el pensamiento de Mariátegui no es el de un devenir heraclíteo en el que el germen de origen perduraría como tal e inalterado en sus tallos, sus frutos, etc., sino que dicho devenir se muestra aquí también hegeliano, por cuanto su desarrollo se lleva a cabo a través de negaciones intransigentes que pueden asimismo reafirmar la idea viva y móvil de una tradición²².

Así, Mariátegui escribe que “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 la razón”²³. En efecto, una tradición filosófica y cultural como la del racionalismo hizo hincapié en el rol fundamental de la

19 “La Ciencia, la Razón, el Progreso, fueron los mitos del siglo diecinueve (...)”, MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 260.

20 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, op. cit., p. 22.

21 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El proceso a la literatura francesa contemporánea”, en *Defensa del marxismo*, op. cit., p. 105.

22 Véase MARIÁTEGUI, José Carlos, “Heterodoxia de la tradición” (1927), en *Peruanicemos al Perú. Obras completas*, Vol. 11, Lima, 1978.

23 MARIÁTEGUI, José Carlos, *El Alma Matinal...*, op. cit., p. 18.

Razón como facultad para entender y modificar el mundo. Según los aportes de la “filosofía contemporánea”²⁴ a la que alude Mariátegui, el cartesianismo se desvinculó de las concreciones encarnadas de la realidad, contentándose, como en operaciones matemáticas, con pruebas ideales de su conocimiento del mundo. Él ha hecho de la ciencia moderna el paradigma exclusivo de la metafísica. Pero fundamentalmente, el racionalismo, al igual que sus correlativos escepticismo y relativismo, omite el elemento subjetivo de la realidad humana. La moderna crítica de la razón buscará precisamente poner en cuestión estos procesos que nivelan el mundo exclusivamente según sus aspectos cuantitativos. Mariátegui es en este sentido también un crítico de la racionalidad de la civilización burguesa, a la que opondrá una fuerte subjetividad combativa, nutrida por el mito de la revolución social.

Mas todavía, ¿qué relación podemos encontrar entre el pensamiento de Mariátegui y los motivos propios a una metafísica de la historia? ¿Se encuentra acaso en su obra una filosofía de la historia y una teleología?

Al referirse a la necesidad del mito, Mariátegui, parafraseando a Schopenhauer, recuerda que el hombre es “un animal metafísico” que no puede colmar su inquietud vital con los resultados –inestables, cuando no ultra-técnicos– de la ciencia moderna. De igual manera, la conceptualidad filosófica moderna, aunque en resuelto acompañamiento de la experiencia científica, no puede captar la energía del hombre involucrado en las tareas de su tiempo. La Razón y la Ciencia se quedan a mitad de camino, en cuyo resto el hombre habrá de transitar abrazando la emoción de su tiempo.

En esta crítica a los ideales de la filosofía decimonónica, Mariátegui converge con la “filosofía contemporánea”: el mito positivista perdió fuerza durante el siglo XIX y dejó de servir al progreso social; sus ideales de racionalidad y científicidad suscitaron primero el escepticismo y dieron pase, luego, al advenimiento de una filosofía relativista. Ambas filosofías, escéptica y relativista, tienen dificultad para encontrar su camino. Al fin y al cabo, como escribe el poeta Henri Frank²⁵, “la Razón no es el universo”. A ojos de Mariátegui, por más que la relativización filosófica resulte un aporte conceptual significativo frente al positivismo y al escepticismo decadente de la sociedad burguesa, resulta ella misma insuficiente para conmover a la masa:

este lenguaje relativista no es asequible, no es inteligible para el vulgo. El vulgo no sutaliza tanto. El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no

24 Mariátegui lo dice sin duda pensando en Bergson, pero no solo en filósofos de profesión: está pensando también en el periodista Sorel, en el dramaturgo Pirandello, en el poeta Henri Frank, etc.

25 Citado por MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, en *El Alma Matinal Y Otras Estaciones Del Hombre*, p. 20.

la cree absoluta y suprema. Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción. Hay que proponerle una fe, un mito, una acción²⁶.

Al ser desalojados en su pretensión a convertirse en absolutos, los ideales positivistas de Razón, Ciencia y Progreso, o los de su correlativa “revolución liberal: la Libertad, la Democracia, la Paz”, dejan lugar para ideales que estén en sintonía con las vibrantes emociones de la época. En esto, Mariátegui coincide también sorprendentemente con Hegel, aunque en un sentido inverso. No solo por cuanto a la filiación de un pensador, y en realidad, de todo hombre, con su época²⁷ —lo que probablemente ya se había convertido en lugar común para la teoría social del siglo xx. Para Hegel, la filosofía no es profética, pues tiene su centro de gravedad en la experiencia, que es siempre experiencia *pasada*, por tanto, experiencia de la efectividad [*Wirklichkeit*] histórica²⁸. En otras palabras, para el filósofo alemán, la racionalidad es siempre racionalidad *histórica*, esto es, racionalidad consumada. Para Mariátegui, intelectuales y filósofos no lograron captar la emoción de la época, sencillamente porque su trabajo residía en la codificación de los hechos de modo ulterior a su efectua-ción. El trabajo intelectual siempre es, ante la actuante creación de las masas, *postfestum*²⁹. De manera que no carece de sentido afirmar que, acorde con la necesidad de un mito social, Mariátegui esté aquí pensando en la necesidad de algo así como una subjetividad profética (después de todo, *Amauta* —el título de la revista que fundó Mariátegui y que quedaría en la memoria colectiva como su propio sobrenombre— puede significar en quechua no solo maestro u hombre sabio, sino también profeta). Por lo pronto, constatemos que aquí la inversión de Hegel efectuada por Mariátegui no significa la cancelación de aquel, sino más bien su realización, lo que es también su validación.

Entonces, si la emoción de la época, que es aquí la emoción revolucionaria, es la que puede saciar el ánimo insondable del hombre, si puede, en pocas palabras, llenar un vacío, ¿podría ser que al esgrimir esto Mariátegui esté incurriendo en una hipostatización de la dimensión de la “falta” en el hombre,

26 Ibid., p. 19.

27 En un célebre pasaje, Hegel escribe: “[e]n lo que respecta al individuo, cada uno es desde luego *hijo de su tiempo*; así también la filosofía es su *tiempo captado en pensamientos*”, HEGEL G. W. F., *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca de Grandes Pensadores de Gredos, Madrid, t. II, 2010, p. 14.

28 Cf. *ibid.*, p. 15.

29 “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, José Carlos, “El hombre y el mito”, *op. cit.*, p. 23.

la misma con la que pretendería trascender toda determinación histórica humana? ¿Podría acaso hablarse de una “falta” paradójicamente sustantiva, inherente a todo ser humano, a la que responda el mito mariáteguiano? Es a lo que parece apuntar aquella definición que recuerda Mariátegui, según la cual el hombre es un animal metafísico, cuya vida no puede carecer de una “concepción metafísica”, y que esta sería precisamente el mito. A pesar de esta constatación, creemos poder responder por la negativa, antes bien señalando que la pregunta a plantearse —y que en cierto modo ya es la justificación de nuestra negativa— sería: ¿quién es, en suma, el “hombre” en *El hombre y el mito*?

Para poder aportar una respuesta, es importante resaltar que para Mariátegui no se trata de presuponer una *finitud* ínsita al hombre y a su pensamiento. En efecto, uno de los rasgos del pensamiento de Mariátegui es que la idea verdadera parece siempre reunirse con la idea aproximativa; es lo que nos revela la singular interpretación que tiene acerca del surrealismo³⁰. Para él, los escritores son los portavoces de su tiempo. Esto lo lleva a entender que el surrealismo es mucho más que un fenómeno literario: se trata de una “protesta del espíritu” contra el hecho de que el realismo burgués “nos alejaba en la literatura de la realidad. La experiencia realista no nos ha servido sino para demostrarnos que solo podemos encontrar la realidad por los caminos de la fantasía”³¹. No es que el pensador deba caer en las garras de una fantasía ilimitada en franco divorcio con la “realidad”, sino que se apoya en la fantasía para encontrar la realidad³². De modo que, lejos de menoscabar el sentido del verdadero realismo socialista en la literatura, el surrealismo coincide con él en su propósito, aunque lo hace por vía propia: alejarse de la realidad para llegar mejor a ella.

La “convicción matinal”, de la que habla Mariátegui, característica de la emoción revolucionaria, aquella disposición del hombre por superar los más grandes desafíos de su tiempo, tiene que ver con la creencia en una verdad *absoluta*. Esto desde luego resulta problemático desde el punto de vista de la actividad intelectual, que concibe a la realidad en un devenir histórico, en cambio permanente. Precisamente, si algo pudo extraer Marx de la filosofía hegeliana, de acuerdo con Mariátegui, es la comprensión de la realidad en sus conflictos internos, en sus fluctuaciones y sus antagonismos a lo largo del tiempo. En breve, la lección que el marxismo habría tomado de Hegel sería su idea de *dialéctica* y, por consiguiente, también su comprensión de la historicidad del ser en general.

30 Véase MARIÁTEGUI, José Carlos, “La realidad y la ficción” (1926), en *El Artista Y La Época, Obras completas*, Vol. 6, Lima, p. 23.

31 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La realidad y la ficción” (1926), op. cit., p. 23.

32 No se trata tampoco de sobredimensionar el rol de la fantasía. El sentido justo de la ficción es crear una nueva realidad para el hombre. Pues “[l]a fantasía no tiene valor sino cuando crea algo real. Esta es su limitación. Este es su drama”. Ídem.

¿Cómo la crítica teórica de la sociedad capitalista, emprendida por Mariátegui a inicios del siglo XX, cristalizándose en una idea del mito de la revolución, puede comprender y movilizar no solo una cuestión de fe, creencia o mística, sino sobre todo una convicción en una *verdad absoluta*, válida *sub specie aeternitatis*? ¿No es precisamente aquello que, en primer lugar el materialismo anticlerical, y luego el materialismo marxista –al que Mariátegui decididamente suscribe–, buscaría rechazar?

II. El mito, ¿un *no man's land* para la teoría de la sociedad?

Durante el siglo XX, en diversos episodios y en distintas latitudes se ha podido constatar la ausencia de la emoción revolucionaria descrita por Mariátegui. Al perderse la fuerza de la subjetividad politizada, quedó sin duda un enorme vacío que podía ser suturado por todo tipo de organización mortífera y decadente. La reflexión de Mariátegui acerca del mito puede entenderse en oposición a esta ausencia subjetiva y a este panorama convulso.

Recordemos, en primer lugar, que de lo que habla Mariátegui, aquí en línea directa con las reflexiones de Sorel, es del mito *revolucionario* y no del mito a secas. Se trata pues, de un mito estrechamente vinculado con un aspecto político: es un elemento dinámico y animador de las grandes movilizaciones de masas. Se trata de la expresión de aspiraciones sociales que se traduce en movilización social. Como hemos dicho, la preocupación por el mito surge en relación con el intento de colmar la ausencia de subjetividades politizadas a través de una conciencia colectiva y la firmeza de sus principios, aportándoles una finalidad.

No se puede, empero, dejar de problematizar el uso mismo de la idea de mito según Mariátegui en la crítica teórica de la sociedad, y menos aún en sus exigencias prácticas. En efecto, los riesgos que conlleva la aceptación del papel del mito en la sociedad, tanto en pensamiento como en acción, no son menores: el abandono de instancias conscientes; la asunción ecléctica de principios lógicos, éticos y políticos, contradictorios entre sí; la tendencia a la irreflexividad, la propaganda y la demagogia; la proclividad a la manipulación de las masas a través de una liberación frustrada de energía libidinal, etc.; todo cuanto puede constituir una forma regresiva del mito. De hecho, la enunciación misma del mito en cuanto tal supone necesariamente el mantener también una posición exterior respecto al mito efectivo, lo cual nos permite reconocer, como observa Mariátegui, su relatividad, y, por tanto, su fragilidad. Así, una versión de la instrumentalización regresiva del mito puede ser la interpretación del mito soreliano por el jurista nazi Carl Schmitt, quien creía encontrar en aquel una elaboración del decisionismo estatal, correspondiente a la sustancia “pueblo”, que considera, por ello, una potente herramienta para la

superación del parlamentarismo y la democracia liberales hacia una verdadera democracia. En ese sentido, escribe Schmitt, “forma parte, necesariamente, de la [verdadera] democracia, primero, la homogeneidad y, segundo –en caso necesario–, la separación o aniquilación de lo heterogéneo”³³.

La reflexión crítica respecto de las formas regresivas en modo alguno fue ajena a Mariátegui, quien no solo reconoce el carácter relativo de cada mito humano, incluido el propio mito revolucionario, sino que tuvo preclara conciencia de la ambigüedad de la crítica al mito anticuado. A este respecto, resulta ilustrativa su crítica a lo que considera un mito burgués por excelencia: el mito de la democracia. Para el amauta, la democracia es “la forma política del capitalismo”. No se trata, desde luego, de una caracterización *ahistórica* acerca de esta forma de organización política, sino que la ‘democracia’ designa ahora “El Estado demo-liberal-burgués”³⁴.

Mariátegui ha explicado la decadencia de este sistema político llamado “democracia” por una falla en la idea misma de democracia que veía plenamente vinculada con su realización histórica, esto es, su realización en el marco del capitalismo. El diagnóstico de Mariátegui partía de un síntoma muy palpable en aquel contexto histórico: tanto los fascistas (en cuya experiencia se inspiraría Schmitt) como los revolucionarios, descalificaban la “vieja democracia” en la medida en que ambos propugnaban “métodos dictatoriales”. La razón de los revolucionarios residía en que, explica Mariátegui, los distintos poderes del Estado no servían ya a ningún tipo de mediación eficaz entre las fuerzas productoras de la sociedad: la burguesía y el proletariado. El parlamento perdía su autoridad en la medida en que no podía intervenir con eficacia en el papel de intermediario entre las fuerzas que ya entonces aseguraban la producción económica en la sociedad. Los inicios del siglo xx se encontraban, pues, predeterminados por pulsiones históricas ya incontenibles: existía la necesidad histórica de una nueva organización política mucho más adecuada a la “nueva realidad humana”, esto es, de un nuevo mito que hiciera justicia a la “nueva estructura económica de la sociedad”. Este era el diagnóstico de la situación política y cultural que daba Mariátegui a inicios del siglo xx, lo que da cuenta de que la concepción que tiene acerca del mito revolucionario le permite precisamente distinguir entre un mito que está en crisis, en decadencia, y un mito naciente, portador de esperanza en una liberación real.

Veamos con mayor detalle algunos “puntos muertos” o escollos a los que podría conducir una filosofía del mito.

33 SCHMITT, Carl, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, 2008, pp. 22-23.

34 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La crisis de la democracia” (1925), en *El Alma Matinal y Otras Estaciones Del Hombre De Hoy*, op. cit., p. 32.

Menos de dos décadas después de la muerte de Mariátegui, los pensadores Adorno y Horkheimer elaboran la *Dialéctica de la Ilustración*, obra sin duda duramente determinada por los efectos de la barbarie. Ahí entienden el mito como una figura de aquello que pretende permanecer igual a sí mismo, ajeno a lo diverso, extraño y desconocido; una figura de aquello que se ubica por tanto en un más allá del tiempo histórico. Por esta misma razón, el mito es un instrumento de escamoteo de lo “no-idéntico”, y que de esa manera excluye toda posible utopía de reunión no coercitiva de lo no-idéntico. “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”³⁵, escribieron. La concepción del mito de Adorno y Horkheimer apunta así a señalar, no la inviabilidad del mito, sino su propia falta de autoconciencia a propósito de la violencia irracional contra lo no-idéntico, que se puede desprender de ello. De ahí que el mito no se salve del malestar de la civilización ilustrada, pues aquel no es impermeable a la lógica de dominio de esta.

A pesar de ser claramente un enfoque crítico acerca de lo que caracteriza al mito en la civilización, aquí se revela una interesante afinidad con el diagnóstico que había dado Mariátegui acerca de la relatividad del mito, la cual, según él, había sido señalada por la filosofía contemporánea. Los pensadores francforteanos precisamente constatan a mediados de los años 40 el sucumbir de la creencia mística ante “la crítica demoledora”³⁶ de la Ilustración. Se trataba pues, de un enfoque distinto en torno al mito, que conducirá a Horkheimer y a Adorno a subrayar incansablemente la importancia de la actividad teórica entendida como autorreflexión crítica de la razón. Se trata de una reflexión posible a partir de los eventos históricos que, instalados en la palestra de la historia, constituyeron una regresión tal que no podía dejar sombra de duda sobre la amalgama de la racionalidad con su propia autodestrucción. Sin una crítica teórica fortalecida, el núcleo de la racionalidad seguiría siendo burguesa, esto es, inherentemente autodestructiva.

Ahora bien, en la noción específicamente mariáteguiana, el mito es el que da el sentido y valor a la vida del hombre (siendo el “hombre iletrado” la más nítida expresión material de esta necesidad, sin que no obstante queden realmente excluidos del mito intelectuales y filósofos³⁷). Esta idea se resume en

35 HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 35.

36 *Ibid.*, p. 66.

37 Tal como indirectamente lo deja entrever esta cita, la necesidad del mito se encuentra también, aunque con distinta reacción, entre los intelectuales: “[e]l impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre iletrado no se preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pero generalmente encuentra, mejor que el literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate”. MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final” (1925), en *El Alma Matinal...*, op. cit., p. 27.

que “[s]in un mito la existencia del hombre no tiene *ningún sentido histórico*”³⁸. La revolución social es el sentido histórico de la “nueva generación”, según Mariátegui, y esta es tanto consecución metódica y proyectiva como la irrupción de una nueva temporalidad. Lo muestra un comentario crítico que hace a la obra de Rainer Maria Rilke, “último poeta del romanticismo finito”, que considera carente de “épica revolucionaria” y marcado por el “lirismo puro”. Nos deja ver, en primer lugar, de qué manera los sentimientos y la individualidad pueden ponerse en relación con la dimensión histórica, más allá de una suerte de relativismo historicista. Mariátegui encuentra en Rilke una poesía lograda únicamente por la experiencia personal, olvidando lo siguiente:

[e]l poeta sumo no es solo el que, quintaesenciados, guarda sus recuerdos, convierte lo individual en universal. Es también, y ante todo, el que recoge un minuto, por un golpe milagroso de intuición, la experiencia o la emoción del mundo. En los períodos tempestuosos, es la antena en la que se condensa toda la electricidad de una atmósfera henchida³⁹.

Mariátegui concibe la fuerza del mito a partir de la irrupción radical desde lo singular que quebranta el tiempo del mero *continuum* o tiempo unilineal, y, a su vez, lo intenta concebir en el horizonte de la revolución social. Con el mito, no deja de consubstanciar intuición y método. Pues, mientras que en los análisis de Benjamin, Adorno y Horkheimer, el propósito es sobre todo el desarticular críticamente el poder de la ideología de quienes detentan el poder económico, cultural y político en la sociedad precisamente también a través de sus mitos, lo que Mariátegui no deja de subrayar es la necesidad de una fe o mística propia a los oprimidos y subalternos, con plena conciencia del avance contrario de una subjetividad regresiva en el panorama convulso en el que se encuentra.

Si, como hemos dicho, el mito mariáteguiano es el mito de la revolución social, cabe destacar ahora que, al hablar del “hombre”, Mariátegui no parte de una definición esencialista u ontológica de la existencia humana, allende a toda determinación espacio-temporal. Este último enfoque pertenecería más bien, en términos de Mariátegui, al mito burgués de un hombre universal abstracto y ahistórico. La oposición al mito burgués —que en el contexto de Mariátegui es especialmente el mito fascista— la tiene fundamentalmente gracias al mito revolucionario. Para él, no se trata de postular un sentido trascendente a la historia y fuera del mundo social. Su presupuesto material es precisamente el antagonismo social, basado en la división de la sociedad en

38 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, op. cit., p. 19 (el subrayado es nuestro).

39 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Rainer Maria Rilke” (1927), en *El Artista Y La Época*, op. cit., p. 125.

clases sociales. Es así como su pensamiento se inscribe plenamente en la crítica social. Mariátegui escribió:

La emoción revolucionaria [...] es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales⁴⁰.

En consonancia con proyectos filosóficos más tardíos, Mariátegui logra captar una pérdida de centralidad del “Yo” que puede ocurrir en medio de —y gracias a— ciertas emociones⁴¹. Comprende el carácter “acontecimental” de la emoción revolucionaria, la cual quiebra el entendimiento de determinada situación histórica trayendo al mundo *verdades* no contempladas previamente por el entendimiento de dicha situación⁴².

Una lectura atenta de los textos en los que Mariátegui se ocupa de forma más explícita acerca del mito revolucionario, nos revela que, para él, el mito es la expresión espiritual de aquellas condiciones materiales que constriñen al individuo miembro de la masa. Así, por ejemplo, en el canto de Eugène Potier (la Internacional), Mariátegui interpreta el sentir popular y proletario a partir del anhelo de “la lucha final”⁴³. De aquel canto que llama a hombres y mujeres a alistarse a la “lucha final”, podría decirse que comparte el punto de vista de una filosofía de la historia positivista y burguesa, según la cual la historia de la humanidad ha de llegar a un estadio último y supremo, el de la racionalidad humana que alcanzó su zénit en el capitalismo. La filosofía positivista de la historia sería, en última instancia, la forma filosófica del Apocalipsis bíblico. Pero, según la interpretación de Mariátegui, habría que decir de dicho canto —y la ilusión que lo caracteriza— que tiene tanto de positivista y burgués como de dialéctico y de revolucionario. Pues el carácter “finalista” del mito mariateguiano está lejos de perecer ante una suerte de crítica spinozista contra el finalismo. El carácter definitivo que el hombre contemporáneo atribuye al combate que libra no tiene que ver con una irracionalidad esencial a su ser, ni a su tendencia natural a la superstición escatológica. En la concepción que Mariátegui tiene del hombre, este siempre se encuentra recorriendo un itinerario, con pausas más o menos cortas o prolongadas, pero al fin y al cabo deteniéndose solamente para volver a partir. El alma matinal es más el alma

40 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El hombre y el mito”, op. cit., p. 22.

41 En esta línea también, el francés Georges Didi Huberman señala incluso que ya en el siglo XVI el vocablo *émotion* indicaba el inicio de una sublevación.

42 Véase en especial: BADIOU, Alain, *L'Être et l'Événement*, Éditions du Seuil, Paris, 1988. También desde la fenomenología posthusserliana se ha valorado el concepto de lo acontecimental como aventura temporal, se puede ver a este respecto: ROMANO, Claude, *L'événement et le temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.

43 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final”, op. cit., p. 23.

de aquel que está pasando por un umbral, que la disposición anímica de un pueblo elegido para concluir la historia humana. Y, sin embargo, cada itinerario describe un tipo de autoconciencia particular, y si se trata de los desposeídos, oprimidos, explotados, estos no pueden, las más de las veces, resolver el curso de la historia para recién entonces echarse a andar. Mariátegui escribió:

[n]ada sabe [el hombre iletrado] de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. Su instinto lo desvía de la duda estéril. No ambiciona más que lo que puede y debe ambicionar todo hombre: cumplir bien su jornada⁴⁴.

La ambición de “cumplir bien su jornada”: he ahí la base material que quiebra aquella exigencia puramente intelectual según la cual, quienes encarnen el mito revolucionario deben concebir la relatividad del mismo. El vulgo, que no alcanza a reconocer los límites de su más grande ideal, atribuye a éste un carácter absoluto. Aquí no se puede dejar de notar una afinidad con la filosofía de la historia hegeliana, si es que rescatamos a esta última de cierta crítica posthegeliana: el “fin” de la historia, lejos de ser la última página del drama humano, no es sino el acabamiento de un ciclo del espíritu, que ya mismo se ha desplegado en otro nuevo curso de la historia⁴⁵. El espíritu hegeliano llega para partir de nuevo.

Sí hay, pues, una filosofía de la historia en Mariátegui, pero que ha dejado de ser escatológica, justo como lo que Mariátegui describió acerca de la cultura incásica: la religión de los incas consistía en una concepción sobre todo moral y poco metafísica que no propugnaba realmente una vida ultraterrena. La concepción mariáteguiana del mito nos permite afirmar que la contribución del pensamiento del amauta a la teoría crítica de la sociedad no podría ser entendida en términos de una elaboración de un “sistema filosófico de interpretación histórica”⁴⁶. Este no podía ser su propósito. Su contribución se puede entender tal vez en los términos que él mismo utilizara al referirse a “una nueva y sagaz filosofía de la historia” que “nos propone otro concepto: ilusión y realidad”⁴⁷. Así, Mariátegui escribió:

la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para

44 Ibid., p. 27.

45 Véase por ejemplo MARMASSE, Gilles, “Hegel y los desafíos de la historia”, trad. José Duarte Penayo y Ernesto Ruiz-Eldredge, en *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*, Lima, 2018, pp. 280-300.

46 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La filosofía moderna y el marxismo”, op. cit., p. 36.

47 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final”, op. cit., p. 24.

la teoría humana en marcha, es la meta final. El mesiánico milenio no llegará nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva⁴⁸.

Llegados a este punto de nuestra reflexión, podemos decir que el centro neurálgico de la concepción del mito en Mariátegui, aquello que vivifica esta idea, es la parcialidad y partidismo que proviene de los que anhelan “cumplir bien su jornada”. Sobre ello volveremos hacia el final de este ensayo.

III. Herir la dialéctica del mito

Hegel hiere su propio concepto de dialéctica –al que habría que defender de él mismo– al no herirlo, sino encerrarlo en una suprema unidad libre de contradicción. *Summum ius summa iniuria*.

– Th. Adorno, “Skoteinos o cómo habría de leerse”⁴⁹

Para confrontar el concepto de mito sostenido por Mariátegui a la exposición que Hegel hace del mito, recurriremos aquí a Benjamin como *passer* entre ambas conceptualidades. Después de todo, como escribió Adorno en su *Caracterización de Walter Benjamin*, “la reconciliación del mito es el tema de la filosofía de Benjamin”⁵⁰. Enfrentar a Mariátegui con Hegel y Benjamin nos permitirá resaltar la comprensión anti-regresiva del mito mariateguiano.

En sus *Lecciones sobre estética*, Hegel trata de manera ejemplar la esencia del mito y su relación con el espíritu. Allí discute dos exposiciones acerca del mito. La primera exposición interpreta el mito como “meras historias exteriores” cuya actualidad siempre ya ha pasado y que, en ese sentido, son “meramente históricas”⁵¹. Pero lo contrasta con una segunda perspectiva:

[e]l otro punto de vista, por el contrario, no quiere conformarse con lo meramente exterior de las figuras y narraciones mitológicas, sino que pretende encontrar en ellas un más profundo sentido general⁵².

48 Ídem.

49 ADORNO, Theodor W., “Skoteinos o cómo habría de leerse” (1962/3), trad. Joaquín Chamorro Mielke (traducción modificada), e: *Tres estudios sobre Hegel, Obra completa*, vol. 5, Ediciones Akal, Madrid, 2012.

50 ADORNO, Theodor W., “Caracterización de Walter Benjamin” (1950), trad. Carlos Fortea (traducción modificada), en *Sobre Walter Benjamin*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995, p. 18.

51 HEGEL, G. W. F., *Lecciones de estética*, vol. I, trad. Raúl Gabas, Ediciones Península, Barcelona, 1989, p. 275.

52 Ídem.

En lo sucesivo, Hegel seguirá esta perspectiva que entiende el mito como “simbólico”, en la medida en que habite en él una “racionalidad interna” o “verdad interior”⁵³. ¿Pero cómo se puede determinar con mayor precisión esta verdad del mito?

En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel responde a esta pregunta con toda claridad. Allí, al abordar la filosofía platónica, explica que, en su función educativa, el mito tiene una necesidad solo condicional: “el mito forma parte de la pedagogía del género humano. Una vez que el concepto ha crecido, ya no lo necesita”⁵⁴. El mito es necesario porque educa a la especie humana para la realización del espíritu. De esta manera, sin embargo, no solo es una ayuda molesta, sino que está también dotado de su propio resplandor. Según Hegel, la forma mítica constituye incluso el “encanto” de los diálogos platónicos⁵⁵. Al mismo tiempo, para Hegel esta forma mítica tiene un defecto decisivo, a saber, su sensorialidad:

[e]l mito es siempre una exposición que hace uso de los sentidos. [...] Es una impotencia del pensamiento mismo que aún no sabe cómo sostenerse, cómo arreglárselas. La exposición mítica, como todas las exposiciones anti-guas, es la exposición donde el pensamiento todavía no es libre: es la impurificación del pensamiento por la forma sensorial⁵⁶.

El mito es, por lo tanto, constitutivamente un “todavía no”: todavía no libre, todavía no pensamiento puro, todavía no concepto. Según Hegel, su deficiencia sensorial se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que no representa la misma universalidad y unidad de pensamiento, sino que sigue siendo una “fuente de equívocos”. Sin embargo, en su función educativa es una forma necesaria mientras el concepto no se haya realizado todavía, o, como dice Hegel, no haya “crecido” [*erwachsen*] aún. Así pues, Hegel y Mariátegui comparten la idea de que el mito es necesario como momento de desarrollo del concepto. El mito puede ser leído como un signo de la incompletitud de la razón en la historia. De esta manera, es un signo histórico negativo que, a diferencia del signo histórico en Kant, no indica el progreso de la historia de la humanidad, sino que señala la aún pendiente realización del espíritu⁵⁷.

53 Ibid., p. 276.

54 HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, trad. Wenceslao Roces (traducción ligeramente modificada), Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 151.

55 Ídem.

56 Ídem., traducción modificada.

57 Véase: KANT, Immanuel, *El conflicto de las Facultades*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza editorial, Madrid, 2003, p. 153.

Este significado del mito aparece en primer plano con más claridad aun cuando se le entiende, no como simbólico (como en Hegel), sino –apoyándonos en la distinción de Walter Benjamin– como alegórico. La distinción entre lo simbólico y lo alegórico no solo remite a una denominación diferente, sino a una temporalidad específica y a una relación específica con la totalidad. El símbolo es “totalidad momentánea” y, en este sentido, la “medida temporal de la experiencia simbólica es el instante [*Nú*] místico”⁵⁸. Por su parte, la alegoría es una exposición de la falsa apariencia de la totalidad y como tal tiene una “referencia [...] a lo fragmentario”⁵⁹. Representa una estructura a la que se le niega la capacidad de “encontrar en sí mismo lo que es el cumplimiento de su sentido”⁶⁰. Mientras que el símbolo expone un todo, la alegoría se refiere a la ausencia de un todo: “[...]a alegoría ve que la existencia está bajo el signo de la ruptura y de la ruina”⁶¹. Sin embargo, esta “renuncia a la idea de una totalidad armónica” no debe entenderse como una actitud negativa o regresiva que se opone a la realización de la totalidad y defiende lo fragmentario por sí mismo y hasta el final de los tiempos. Por el contrario, Benjamin entiende esta renuncia a la presencia y a la totalidad precisamente como la “tendencia progresiva de la alegoría”⁶². De esta manera, dicha renuncia corresponde a una temporalidad que se opone a la presencia mística del símbolo e insiste en una serie de momentos históricos en el sentido de una dialéctica de la historia natural. Así, en la medida en que el mito puede leerse como un signo histórico negativo, como una indicación del espíritu aún no realizado plenamente, de la totalidad que aún no ha ocurrido, puede ser descrito como alegórico.

Del carácter alegórico del mito se derivan importantes consecuencias para la cuestión de la práctica política. El hecho de que el mito no pueda encontrar el “cumplimiento de su sentido” en sí mismo significa que, para ser realizado, tiene que ir más allá de sí mismo. Esta es la dialéctica del mito: para ser él mismo, no puede seguir siendo el mismo. ¿Pero cómo pensar la salida del mito de sí mismo? En este lugar sistemático, toman contacto de manera especial el pensamiento de Mariátegui y Benjamin. Lo que en Mariátegui, como ya se ha mencionado, se plantea como la cuestión de una subjetividad profética, se encuentra en el Benjamin tardío como la cuestión de una dialéctica del despertar. Esto se ejemplifica con una explicación que ilustra la forma en que Benjamin, a pesar de todo su interés teórico por el surrealismo, al mismo tiempo apunta más allá de él:

58 BENJAMIN, Walter, *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, Obras, libro I, vol. 1, Abada Editores, Madrid, 2007, p. 382.

59 Ibid., p. 407.

60 Ibid., p. 447.

61 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 338.

62 Ibid., p. 339.

mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar [en este trabajo] la constelación del despertar. Mientras que en Aragon permanece un elemento impresionista –la «mitología»–, [...] este trabajo trata sobre la disolución de la «mitología» en el espacio de la historia⁶³.

En lugar de quedarse en los sueños o en el mito, Benjamin busca la constelación del despertar. Pero el despertar no es un estado despierto que se opone abstractamente al mito, sino que precisamente es el despertar *de* este mito. Así, por un lado, el mito es necesario como un momento. Por otro lado, solo es indispensable en la medida en que es necesario despertar *de él*. De lo contrario, se mistificaría el mito al perder su carácter alegórico, porque el carácter alegórico es lo que en él empuja más allá de sí mismo. Esto también puede expresarse de tal manera que dentro del mito hay una “antítesis entre alegoría y mito” que, según Benjamin, conduce al “abismo del mito” cuando el despertar del mismo falla⁶⁴. La dialéctica del despertar está así, por un lado, ligada al mito. Comparte esto con enfoques como el surrealismo o como la psicología analítica de Jung. Pero mientras el despertar persigue la llamada tendencia progresiva de lo alegórico, el surrealismo y también Jung, de acuerdo con Benjamin, toman una actitud regresiva y mistificadora: “Jung quiere mantener a los sueños alejados del despertar”⁶⁵. La dialéctica del despertar se dirige esencialmente contra esta persistencia del mito y apunta a superarlo como realización. En lugar de “dejarse acunar cansinamente en lo «onírico» o en la «mitología»”⁶⁶, trae a colación la constitución dialéctica del mito, el cual entre otras cosas consiste en el hecho de que, desde el principio, se encuentra relacionado con su propio despertar. De esta manera, podemos decir, en una variación de una frase de *Sobre el concepto de historia*, que el mito lleva consigo un “secreto índice” por el cual es remitido a su propio despertar⁶⁷.

¿Pero en qué consiste la dialéctica del despertar? La reconexión del despertar con el mito no se restringe al hecho de que este último esté precedido por un momento temporal que desaparece completamente después del despertar. En lugar de eso, el despertar como tal también se encuentra internamente relacionado con el sueño o el mito. No se trata, pues, de una espontaneidad desenfadada y activista, sino de una cierta manera de relacionarse con uno mismo, incluso de recordar:

63 Ibid., p. 460.

64 Ibid., p. 281.

65 Ibid., p. 488. Cf. también p. 474. Sobre la relación de la psicología jungueana y el fascismo, cf. p. 952 y ss.

66 Ibid., p. 992.

67 Cf. BENJAMIN, Walter, *Sobre el concepto de historia*, trad. Pablo Oyarzún Robles, en *La dialéctica en suspenso*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009, p. 40.

[e]l nuevo método dialéctico de la historiografía se presenta como el arte de experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que en verdad se refiere ese sueño que llamamos ‘lo que ha sido’ [*Gewesenes*]. (...) Recordar y despertar son íntimamente afines⁶⁸.

El despertar del mito no consiste en reprimirlo y sustituirlo por una conciencia anti-mítica, sino en recordarlo de determinada manera. Recordar el mito no significa permanecer en él y deleitarse con él (como Jung o el surrealismo), sino despertar de él. La dialéctica del mito corresponde a la dialéctica del despertar y viceversa, de modo que el mito y el despertar solo pueden entenderse en su mutua interpenetración.

Al mismo tiempo, ambos conceptos, mito y despertar, no están definidos religiosamente sino políticamente. Esto se muestra, por ejemplo, en el siguiente comentario de Benjamin: “[m]ientras haya un mendigo, habrá mito”⁶⁹. Esta cita nos recuerda ahora que Mariátegui no estableció la necesidad de la forma mítica en general, sino que defiende un mito muy específico, a saber, el mito de la revolución social. Por lo tanto, no se trata de un significado surrealista, arquetípico o mistificante del mito, sino de algo que se puede designar, en términos de Freud, como “los *sueños seculares* de la humanidad joven”⁷⁰. La realización aún pendiente de este mito como el despertar de él está ligada a las respectivas condiciones sociales concretas y a los momentos prácticos que tienen lugar en ellas. Se trata, retomando la ya citada formulación de Benjamin, de una disolución del mito en el espacio de la historia y “la política obtiene el primado sobre la historia”⁷¹.

Esta dialéctica entre mito y despertar está directamente relacionada con la forma en que Mariátegui entiende la tradición:

[p]orque la tradición es, contra lo que desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza⁷².

Lo que aquí se dice en general vale en particular para el mito. Permanecer fiel a la racionalidad mítica sedimentada significa superarla. Querer persistir en ella, por el contrario, significa prolongar una forma del pasado en un presente

68 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., traducción modificada, p. 394.

69 Ibid, p. 405.

70 FREUD, Sigmund, “El poeta y la fantasía” (1907), en *Obras completas*, vol. IX, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 134.

71 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 394.

72 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Heterodoxia de la tradición” (1927), op. cit., p. 117.

sin fuerza. La fuerza del mito reside en su no-identidad. Esta no-identidad se refiere a la temporalidad del mito como un pasado que no puede detenerse en ningún presente sin perderse a sí mismo, sino que más bien lleva en sí mismo un índice de futuro. En este sentido, Mariátegui escribe: “[q]uien no puede imaginar el futuro, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado”⁷³.

Pero, ¿cómo se relaciona exactamente esta dialéctica del mito y el despertar, con las ideas de Mariátegui acerca del mito?

Si en el mito mariateguiano hemos podido ubicar una filosofía de la historia no escatológica ni apocalíptica, que concibe en interacción dialéctica las categorías de ilusión y realidad, relativo y absoluto, resulta decisivo entender que dicha dialéctica, propia al mito, tiene por punto de partida el punto de vista *parcializado* de Mariátegui.

Sin duda alguna, en sus interpretaciones Mariátegui no se entregó a un ejercicio diletante. Su pensamiento, estrechamente ligado a la acción práctica, no excluye una noción de verdad. Esbochemos una nueva confrontación con la filosofía hegeliana para entender el sentido de la parcialidad que pone en práctica Mariátegui en su idea de mito, y cómo esta no es ajena a una noción de verdad objetiva sino que, por el contrario, la implica y la realiza.

El vocablo “parcialidad” remite a la noción de “parte”, y ésta última en Hegel cobra sentido en relación dialéctica con la noción de “totalidad”. El Todo es el principio unificador de las partes de un fenómeno: sin totalidad, solo tenemos partes yuxtapuestas. Ahora bien, lo que para Hegel constituye un pensamiento unilateral es lo que él llama “abstracción”. En un breve texto titulado “¿Quién piensa abstractamente?”, Hegel ilustra lo que sería un pensamiento abstracto. Al referirse al caso de un criminal juzgado por “el común de la gente” como *nada más* que un criminal, Hegel destaca enfáticamente: “[e]sto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y mediante esta simple propiedad anular en él *todo remanente de la esencia humana*”⁷⁴. No pensar abstractamente implicaría revelar una multiplicidad de aspectos: que el hombre juzgado por la plebe es también un “buen padre”, un hombre que paga sus deudas, un ciudadano ejemplar, etc. Abstraer es subsumir la totalidad de determinaciones de un fenómeno, por un solo aspecto del mismo. La exigencia de hallar la multiplicidad concreta plantea, sin embargo, una dificultad: quedarse en una sempiterna búsqueda de factores causales (que el individuo en cuestión fue golpeado en su infancia, que haya tenido una vida austera, etc.). El “mal infinito” que Hegel siempre recusa podría reaparecer como problema conceptual en la oposición dialéctica que Hegel establece entre lo unilateral y lo

73 Ibid., p. 119.

74 HEGEL, G. W. F., “¿Quién piensa abstractamente?”, en *Ideas y Valores*, n° 133, 2007, p. 154. El subrayado es nuestro.

multilateral. ¿Acaso aquella plebe enardecida no podría ser suficientemente experta como para saber que aquel criminal lo era precisamente *a pesar* de ser un buen padre, un buen pagador, etc.?

El *leitmotiv* mariáteguiano según el cual sus juicios “se nutren de [sus] ideales, de [sus] sentimientos, de [sus] pasiones”⁷⁵ es bastante determinado como para permitirnos extraer algunas conclusiones en torno a esta noción dialéctica de lo abstracto y lo concreto. Mariátegui es un pensador que no oculta su identidad política e ideológica, y ofrece en cierto modo su propio autorretrato para anunciarnos con qué ojos ve el mundo. Esto, nos dice el amauta, en modo alguno debe ser óbice para recibir y asimilar juicios y propuestas teóricas provenientes de ángulos y posturas diversas. Por el contrario, de acuerdo con Mariátegui, sentar posición no es imponerse sino dar apertura:

[n]o he fundado “Amauta” para imponer un programa ni un criterio sino para elaborarlos, con el aporte de todos los hombres dignos de participar en esta empresa. (...) Traigo mis puntos de vista —ya bastante notorios, pues no disimulo ni escamoteo mi posición— pero quiero confrontarlos con los puntos de vista afines o próximos⁷⁶.

Ahora bien, si Mariátegui acostumbra advertir acerca de la posición ideológica y política con la que ve el mundo, esto no se debe a un mero perspectivismo, el cual podría conducir a una suerte de escepticismo.

Como hemos visto, el escepticismo y el relativismo, de acuerdo con Mariátegui, solo alcanzan a profesar una fe ficticia, intelectual, pragmática. Para el amauta, esta dificultad es propia a un momento de decadencia social; así, él encuentra en particular un vínculo directo entre la fe pragmática y relativista, demasiado débil, y el surgimiento del fascismo. Un ejemplo de este vínculo entre relativismo y fascismo lo encuentra Mariátegui en Pirandello, a quien describe como “un pequeño-burgués siciliano, carece de aptitud psicológica para comprender y seguir el mito revolucionario”⁷⁷:

Pirandello, relativista, ofrece el ejemplo adhiriéndose al fascismo. El fascismo seduce a Pirandello porque mientras la democracia se ha vuelto escéptica y nihilista, el fascismo representa una fe religiosa, fanática, en la jerarquía y la Nación⁷⁸.

75 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Advertencia”, en *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 13.

76 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Nota polémica a «El conflicto minero» por César Falcón”, en *Ideología y política*, op. cit., p. 299.

77 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La lucha final”, op. cit., p. 27.

78 *Ibid.*, pp. 26-27.

Este vínculo nos acerca a la explicación benjaminiana del fascismo como una revolución fallida. Pero no solo el fascismo surge como consecuencia de la débil fe pragmática del escepticismo. Pues, según Mariátegui, “de la crítica de este escepticismo y nihilismo, nace la ruda, la fuerte, la perentoria necesidad de una fe y de un mito que mueva a los hombres a vivir peligrosamente”⁷⁹. Así,

[L]os 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 quijotesco⁸⁰.

En textos como este, una lectura rápida podría convencernos de la imprecisión del pensamiento de Mariátegui en torno a la diferencia fundamental entre fascismo y revolución. A partir de ahí, si la parcialidad, como hemos sugerido, es un elemento esencial para comprender la categoría de mito en Mariátegui, no podría sino sucumbir ante la crítica de Hegel a la abstracción, asustando el tiro de gracia al mito revolucionario por su indistinción con el mito fascista. Una lectura más atenta nos permite entender que, por el contrario, nos encontramos aquí ante una distinción fundamental.

En efecto, una analogía no consiste meramente en señalar la similitud entre dos realidades o aspectos, sino también la diferencia: debe conducir a confrontar los sentidos. En este caso, Mariátegui no identifica a los revolucionarios con los fascistas. Los distingue, ciertamente indicando primero el aparente punto en común, aunque fuera solo como provocación: revolucionarios y fascistas se mueven en base a un mito. El mito los moviliza. En ellos “se advierte análogo impulso romántico, análogo humor quijotesco”. La diferencia entre revolucionarios y fascistas está en el impulso, en el humor.

A mediados de los años 30, Walter Benjamin escribió que el fascismo consiste en la estetización de la política⁸¹; con él podemos agregar ahora, consistió en una mitologización de la política, a lo que Mariátegui responde politizando el mito.

Pero más allá de señalar la analogía entre el mito fascista y el mito de la revolución, debemos referirnos a las experiencias que registra Mariátegui, preguntándonos si hay en ellas un sentido de lo “alégorico”, esto es, un sentido fuertemente reflexivo acerca de las fisuras o heridas de la vida social, que tal vez complejicen la posibilidad de un mito tal como lo ha definido Mariátegui.

79 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Dos concepciones de la vida” (1925), en *El Alma Matinal...*, op. cit., p. 18.

80 *Ibid.*, p. 17.

81 BENJAMIN, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en *Gesammelte Schriften*, Vol. I, p. 508.

Consideremos en primer lugar un extenso pasaje extraído de una carta dirigida a la célula aprista en México, en la que Mariátegui pone en cuestión el deseo de los miembros de dicha célula de crear un Partido Nacionalista. Este rechazo a la creación de un partido político provino del hecho de haber sido impulsado de forma unilateral por la célula aprista, violentando el carácter de Frente Único de una alianza con fines pragmáticos, inmediatos. Este texto nos sirve para ver hasta qué punto el mito mariateguiano no escapa a la alegoría, pues nos revela que hay, por parte de Mariátegui, una anticipación a la catástrofe. Atento a las fauces de la realidad histórica, a las pulsiones sociales y sus destinos, así como al modo en que todo esto se encarna en los hombres y sus proyectos, Mariátegui no profetiza aquí un futuro posible de liberación, que quebraría así la ley del tiempo causal dominante, sino que anticipa la barbarie como uno de los destinos que el retorno-a-lo-mismo impone en la civilización capitalista:

Creo que nuestro movimiento no debe cifrar su éxito en engaños ni señuelos. (...) He visto formarse al fascismo. ¿Quiénes eran, al principio, los fascistas? Casi todos elementos de la más vieja impregnación e historia revolucionaria que cualquiera de nosotros, socialistas de extrema izquierda, como Mussolini, actor de la semana roja de Boloña; sindicalistas, revolucionarios, de temple heroico, como Carridoni, formidable organizador obrero; anarquistas de gran vuelo intelectual y filosófico como Máximo Rocca; futuristas, de estridente ultraísmo, como Marinetti, Settimelli, Bottai, etc. Toda esa gente era o se sentía revolucionaria, anticlerical, republicana, “más allá del comunismo” según la frase de Marinetti. Y Uds. saben cómo el curso mismo de su acción los convirtió en una fuerza diversa de la que a sí mismos se suponían⁸².

El rechazo a la creación del Partido Nacionalista por violar el carácter de Frente Único de la organización nos permite ver también que Mariátegui no suscribe cualquier forma de unilateralidad y de espontaneísmo. Ese no es el espíritu de aventura que reivindica Mariátegui.

Así como en Benjamin el sueño (por tanto, el mito) del colectivo no es realmente reflejo de su base material, esto es, de las condiciones de vida del hombre, de la masa, del vulgo, sino que es su *expresión*⁸³, el mito mariateguiano es el que “reclama derecho”⁸⁴ sobre la liberación de todo lo que encadena la vida de las masas. El mito es la expresión de un mundo de explotación en el que los hombres se ven aherrojados al centro de trabajo, a la rutina laboral,

82 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Carta a la célula aprista en México” (16 de abril de 1928), en *Correspondencia*, t. II, primera edición, Lima, pp. 371-372.

83 BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., p. 397.

84 La expresión es de Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, op. cit., p. 40.

al labrado de la tierra, etc., y con inversa capacidad de acceder al fruto de su actividad productiva. Estas condiciones coercitivas de vida son las más de las veces una hiperbolización de los límites del hombre de la masa oprimida, y que, en el colmo de la incomprensión, llegan a ser postulados por los intelectuales como su esencia *finita*. Pero el mito, que como se ha dicho es expresión de las condiciones materiales de vida, es igualmente una manifestación palmaria de que la representación del hombre como animal finito es inadecuada y caduca, pues el mito involucra al hombre en el combate por franquear los límites pretéritos. La fatalidad del mito de la revolución social es la de mostrar un posible despertar, y ello gracias al carácter absoluto que adquiere la fe redentora en los hombres que abrazan la emoción de su época.

Mariátegui vio, pues, de cerca, los orígenes del fascismo, y cómo el mito movilizador de masas ha jugado un papel contrario a los intereses de la revolución. Su experiencia le lleva a advertir una posible regresión incluso en quienes creen luchar por un mejor futuro para la humanidad. Las lecciones de Maquiavelo son excedidas por los eventos que la historia ha puesto en escena: es necesario entender, señala enfáticamente Mariátegui en esta carta, que los medios también pueden determinar los fines. El mito mariateguiano puede acusar un humor “análogo” al del fascismo, pues implica con frecuencia inquietud, beligerancia, y hasta “vivir peligrosamente”. Pero todas ellas son al fin y al cabo solo disposiciones anti-liberales. El mito revolucionario es más que eso: de acuerdo con Mariátegui, el mito revolucionario exige actuar con la verdad de principio a fin. Al respecto, no hay concesiones ni medias tintas.

Mas todavía, ¿de dónde proviene esta determinación del pensamiento de Mariátegui, y dónde lo vemos plasmado?

Criticando la tendencia al confinamiento de los intelectuales en “torres de marfil”, Mariátegui se refiere al poeta francés Baudelaire. Sobre Baudelaire, Benjamin escribirá, en el *Libro de los pasajes*, que su mitología solo es salvada por el elemento alegórico que hay en su poesía. En una vena similar, Mariátegui escribió:

toda la obra de Baudelaire está llena del dolor de los pobres y de los miserables. Late en sus versos una gran emoción humana. Y a estos resultados no puede arribar ningún artista clausurado y benedictino⁸⁵.

Podemos decir que, al igual que en Baudelaire, el elemento alegórico en Mariátegui proviene de su experiencia personal y política del “dolor de los pobres y de los miserables”, de su sensibilidad por las grandes emociones humanas latentes y manifiestas en su época. Este es el elemento que, en el mito, empuja más allá de sí mismo.

85 MARIÁTEGUI, José Carlos, “La Torre de Marfil” (1924), en *El Artista Y La Época*, op. cit., p. 28.

Ahora bien, una las experiencias fundamentales en las que se plasmó la determinación del pensamiento de Mariátegui, esto es, la parcialidad característica del mito, es la teorización y creación del Frente Único en el Perú.

Dentro del frente único cada cual debe conservar su propia filiación y su propio ideario. Cada cual debe trabajar por su propio credo. Pero todos deben sentirse unidos por la solidaridad de clase, vinculados por la lucha contra el adversario común, ligados por la misma voluntad revolucionaria, y la misma pasión renovadora. Formar un frente único es tener una actitud solidaria ante un problema concreto, ante una necesidad urgente⁸⁶.

Se trata de una realización práctica de una dialéctica negativa: es el intento de formar unidades que no repriman ni excluyan la diferencia y la no-identidad⁸⁷. Esto es fundamental para la acción política mariáteguiana: el aglutinar y movilizar a las masas en un frente con miras a la abolición del capitalismo.

El mito de Mariátegui puede ser interpretado como una práctica no idéntica. En él lo no idéntico no es una categoría epistemológica o lingüístico-filosófica, sino que remite al hecho de que una forma de sociedad que puede ser realizada en la práctica precisamente todavía no ha sido realizada en la práctica. Aquí, sin embargo, surge una pregunta decisiva: ¿cuál es la relación entre el mito y el concepto, entre la alegoría y la totalidad? ¿Es el mito sólo un marco educativo, y educa al ser humano hasta que el concepto finalmente se cumple, o el mito sigue educando al concepto mismo? Para responder a esta pregunta debemos volver a la observación de Hegel según la cual el mito sigue siendo una “fuente de equívocos”. Hegel lo califica así al principio sólo en la delimitación negativa ante el concepto. Debido a su naturaleza sensorial, el mito no puede representar la misma generalidad y unidad que el concepto. El concepto suprime [*aufhebt*] esta sensorial falta del mito y así supera su ambigüedad. Ahora bien, si nos detenemos en esta declaración, perdemos el significado integral del concepto de *Aufhebung*. Si el concepto no se opone al mito de manera abstracta, sino que en realidad lo supera [*aufhebt*],

86 MARIÁTEGUI, José Carlos, “El 1° de Mayo y el Frente Único” (1924), en *Ideología y política*, op. cit., p. 109.

87 Esta realización práctica de una dialéctica negativa se puede encontrar desplegada también en la concepción del espacio que subyace en la obra de Mariátegui. Lo que hizo el imperio Inca, según la interpretación que de él ofrece Mariátegui, al imponerse sobre comunidades locales, es poner en práctica una idea de Estado que no excluye la diferencia de dichas comunidades, pues las preserva en su singularidad y coexiste con ellas. Véase: LEMA HABASH, Nicolás, “The Problem of Enclosure in José Carlos Mariátegui’s *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality*”, en BAKER, Peter, FELDMAN, Irina, GEDDES, Mike, LAGOS, Felipe, PAREJA, Roberto (eds.), *Latin American Marxisms in Context: Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, 2019, pp. 91-112.

entonces la unidad que presenta el mito no puede ser completamente diferente a la del concepto. En este sentido, el concepto corre el riesgo de volverse abstracto si no se deja “educar” por el mito. ¿Pero qué unidad representa el mito y dónde reside su ambigüedad? En otras palabras, ¿qué puede aprender el concepto del mito?

Como hemos intentado señalar, Mariátegui no se contenta con postular la necesidad de un mito: *proponer* un mito exige de él conocer de cerca lo alegórico, la *facie hipocrática* de la historia, esto es, los posibles destinos pulsionales aún de la más oscura entraña de la realidad humana. En otras palabras, está lejos de sostener un punto de vista ingenuo o excesivamente entusiasta acerca de la mitología política moderna, pues conoce bien su peligrosa ambigüedad, lo que le lleva a oponer las fuerzas de un lado a las resistencias regresivas del otro. La parcialidad de Mariátegui, como él mismo enfatizaba, tiene que ver no solamente con su “declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano”⁸⁸; se explica, además, de manera irremplazable y en coherencia plena con lo anterior, por la posición que asume por las masas oprimidas, explotadas, marginadas, dominadas, del Perú y del resto del mundo. A diferencia de la “totalidad” de la “esencia humana” presupuesta por la dialéctica de lo abstracto y lo concreto en Hegel, en Mariátegui encontramos un énfasis práctico y teórico por descubrir y realizar lo universal desde lo singular y particular, organizando lo alegórico del mundo, esto es, aquello que solo ha conocido hasta el momento las ruinas y miserias de la sociedad humana.

Así como años más tarde lo formularía Adorno, para Mariátegui la pretensión de acceder a lo particular por medio del Todo resulta ilusoria e ilegítima, pues la posesión de ese “Todo” es ficticia. No es posible, escribe Mariátegui,

fijar en una teoría [el] movimiento [del mundo contemporáneo]. Tenemos que explorarlo y conocerlo, episodio por episodio, faceta por faceta. Nuestro juicio y nuestra imaginación se sentirán siempre en retardo respecto de la totalidad del fenómeno⁸⁹.

Mientras Hegel dice ser “el combate mismo” (*der Kampf selbst*)⁹⁰, Mariátegui, hombre de fe y de acción, polemista y *agonista*, es un hombre cuyo principio confeso es combatir. Señala que en su época —la de la civilización capitalista entrada en un periodo de crisis insalvable— la inquietud latente y manifiesta ha dejado de ser racionalista: el hombre nuevo ha de adoptar el principio

88 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Advertencia”, en *Siete Ensayos...*, op. cit., p. 13.

89 MARIÁTEGUI, José Carlos, “Presentación” (1924), en *La escena contemporánea*, op. cit., p. 111.

90 HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 1, *Werke*, t. 16, Suhrkamp, 1990, p. 69.

filosófico “combato, luego existo”⁹¹. Pues bien, ¿no podría ser acaso más *concreta* la ilusión ultraísta de poder ocuparse de tareas inmediatas –en el sentido que le da Mariátegui a lo inmediato– que el prurito hegeliano de creer que la mediación universal puede realmente desaparecer incluso al ser negada o renegada? La mediación *está* ahí. Un combatiente no puede siempre justificar su obra ante la historia rebuscando causas y fundamentos *ad infinitum*, previo a su combate.

Así pues, si bien como hemos visto en Hegel ya se esboza una dialéctica del mito, es solo con Mariátegui con quien ella monta realmente a la escena de la historia. De esta manera, con la dialéctica del mito en Mariátegui (apoyándonos en los aportes de Benjamin) hemos podido llegar a un campo concreto de teoría y acción política, que sin duda requerirá de nuevas investigaciones para profundizar en su sentido e interrogar su actualidad.

Reflexión final

El mito según Mariátegui nos ha permitido entender, primero en su fortaleza y luego en su fragilidad, que él mismo requiere ser dialectizado para no recaer en mitología reaccionaria, esto es, en el retorno permanente de lo Mismo. En sus distintas facetas (que incluyen una concepción del tiempo, del espacio y de las formas de organización política), el concepto de mito en Mariátegui implica una realización práctica de una dialéctica negativa. Ahí, el aporte de Hegel para mantener viva la dialéctica del mito es el de la fuerza del pensamiento como capacidad auto-reflexiva que permite esclarecer las fallas, los errores y los aciertos en el *combate* por una nueva configuración de la sociedad. El enfoque hegeliano puede, en ese sentido, aportar a una desromantización del mito. A su vez, y he aquí su fortaleza, la subjetividad profética subyacente al mito mariateguiano nos permite reactualizar la dialéctica (hegeliana) misma en la medida en que nos esclarece su sentido: ser negación radical del orden existente, esto es, sin concesiones a la reproducción de una “lógica” inherente, y de ese modo afirmar la llegada de un mundo nuevo, sin perder en radicalidad y ganando en liberación.

91 “La fórmula filosófica de una edad racionalista tenía que ser: «Pienso, luego existo». Pero a esta edad romántica, revolucionaria y quijotesca, no le sirve ya la misma fórmula. La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa”. MARIÁTEGUI, José Carlos, “Dos concepciones de la vida”, op. cit., p. 17.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., “Caracterización de Walter Benjamin” (1950), trad. Carlos Fortea, en *Sobre Walter Benjamin*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995.
- _____, “Skoteinos o cómo habría de leerse” (1962/3), trad. Joaquín Chamorro Mielke (traducción modificada), en *Tres estudios sobre Hegel, Obra completa*, vol. 5, Ediciones Akal, Madrid, 2012.
- BENJAMIN, Walter, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, en *Gesammelte Schriften*, vol. I.
- _____, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán, Obras*, libro I, vol. 1, Abada Editores, Madrid, 2007.
- _____, *Libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Akal, Madrid, 2005.
- _____, *Sobre el concepto de historia*, trad. Pablo Oyarzún Robles, en *La dialéctica en suspenso*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, “Carta a la célula aprista en México” (16 de abril de 1928), en *Correspondencia*, t. II, primera edición, Lima.
- _____, “La filosofía moderna y el marxismo”, “El proceso a la literatura francesa contemporánea”, en *Defensa del marxismo: Polémica revolucionaria, Obras completas*, Vol. 5, Lima.
- _____, “Dos concepciones de la vida” (1925), “El hombre y el mito”, “La crisis de la democracia” (1925), “La lucha final” (1925), en *El Alma Matinal Y Otras Estaciones Del Hombre De Hoy, Obras Completas*, Vol. 3.
- _____, “La realidad y la ficción” (1926), “La Torre de Marfil” (1924), “Rainer Maria Rilke” (1927), en *El Artista Y La Época, Obras completas*, vol. 6, Lima.
- _____, “El 1° de Mayo y el Frente Único” (1924), “Nota polémica a «El conflicto minero» por César Falcón”, en *Ideología y política, Obras completas*, Vol. 13, Lima.
- _____, “Presentación” (1924), en *La escena contemporánea, Obras completas*, Vol. 1, Lima.
- _____, “Heterodoxia de la tradición” (1927), en *Peruanicemos al Perú, Obras completas*, Vol. 11, Lima, 1978.
- _____, “Advertencia”, “El factor religioso”, en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, Obras Completas*, Vol. 2, Lima.
- _____, “Prólogo a *Tempestad en los Andes*” (1927), en Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Perú, 1927.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones de estética*, vol. I, trad. Raúl Gabas, Ediciones Península, Barcelona, 1989.
- _____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- _____, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca de Grandes Pensadores de Gredos, t. II, Madrid, 2010.

- _____, “¿Quién piensa abstractamente?”, en *Ideas y Valores*, n° 133, 2007.
- _____, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 1, *Werke*, t. 16, Suhrkamp, 1990.
- HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- MARX, Karl, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-44)*, trad. Analía Melgar, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2004.
- _____, *El capital*, t. I, vol. 2, trad. Pedro Scaron, Siglo veintiuno editores, 2009.

Literatura secundaria

- BADIOU, Alain, *L'Être et l'Événement*, Éditions du Seuil, Paris, 1988.
- BOURGEOIS, Bernard, “Statut et destin de la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 55, 2007.
- FREUD, Sigmund, “El poeta y la fantasía” (1907), en *Obras completas*, vol. IX, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.
- MARMASSE, Gilles, “Hegel y los desafíos de la historia”, trad. José Duarte Penayo y Ernesto Ruiz-Eldredge, en *Iconoclasia. Investigaciones sobre y desde Marx*, Lima, 2018, pp. 280-300.
- KANT, Immanuel, *El conflicto de las Facultades*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza editorial, Madrid, 2003.
- LEMA HABASH, Nicolás, “The Problem of Enclosure in José Carlos Mariátegui's *Seven Interpretative Essays on Peruvian Reality*”, en BAKER, Peter, FELDMAN, Irina, GEDDES, Mike, LAGOS, Felipe, PAREJA, Roberto (eds.), *Latin American Marxisms in Context: Past and Present*, 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”, *Trajectoires*, 13, 2020
- ROMANO, Claude, *L'événement et le temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.
- SCHMITT, Carl, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, 2008.