

O SENTIDO DA PRÁXIS EM MARIÁTEGUI: CONFLUÊNCIA DA DIALÉTICA HISTÓRICA PARA A SUPERAÇÃO DA ALIENAÇÃO

Leonardo Sartoretto¹

Resumo

Este artigo tem por objetivo debater o pensamento político e a prática militante mariateguiana em consonância com a teoria da alienação de Marx. Concebido como revolta antipositivista, o marxismo de Mariátegui configura importante avanço na luta pela retomada da ação histórica do indivíduo. Uma vez que a autoalienação humana é a expressão de necessidades que lhe são estranhas, explorado nas relações modernas de produção, todo o esforço de vida do intelectual peruano, guiado pelo fio condutor da revolução socialista, desagua no sentido dessa superação, precisamente numa práxis que procura devolver ao homem sua liberdade criadora, congênera, portanto, ao objetivo da transcendência proposta por Marx.

Palavras-chave: Teoria da alienação de Marx. Socialismo indo-americano. Homem criador.

THE MEANING OF PRAXIS IN MARIÁTEGUI: CONFLUENCE OF THE HISTORICAL DIALECTIC FOR THE OVERCOMING OF ALIENATION

Abstract

This article aims to discuss the political thought and militant practice of Mariátegui in consonance with the theory of the alienation of Marx. Conceived as an anti-positivist revolt, mariategui's marxism constitutes an important advance in the struggle for the resumption of the historical action of the individual. Since human self-alienation is the expression of needs that are foreign to him, explored in modern relation of production, the whole life-struggle of the Peruvian intellectual, guided by the guiding principle of the socialist revolution, flows in the direction of this overcoming, precisely in a praxis that seeks to give back to man his creative freedom, thus congruent to the goal of transcendence proposed by Marx.

Keywords: Theory of the alienation of Marx. Indo-American-Socialism. Creative human.

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP/Marília. E-mail: leonardosartoretto@hotmail.com

INTRODUÇÃO

As reflexões de Mariátegui, inerentemente profícuas, tornaram-se, logo após sua morte, elemento de disputa político-ideológica por diversas forças sociais peruanas. Mesmo se em parte esse movimento é devido à diversidade de referências teórico-filosóficas retidas pelo autor em seus escritos, essa postura de cisão de seu legado só é possível ao não considerarmos sua obra enquanto unidade e se descartarmos também todo seu empenho prático-político.

Visando não desmembrar o legado mariateguiano, partiremos da seguinte postura metodológica: tornar histórico e determinado, entendido aqui em suas mediações dialéticas, o marxismo de Mariátegui é a primeira medida prudente para evitar interpreta-lo mecânica e unilateralmente. A outra é não dissociar sua ação de sua reflexão. Ancorado nessa perspectiva que compreende o real como “unidade do diverso” é que fundaremos um diálogo entre a práxis social realizada pelo conjunto teórico-prático político de Mariátegui com a teoria marxista da alienação. Terreno escorregadiço, sabemos, mas obra não menos necessária pela urgência do resgate do pensamento do intelectual peruano que se põe no bojo da exigência premente de negação da realidade reificada em que o capitalismo, em seu estágio monopolista e açambarcador de todos os espaços individuais de resistência, molda o inteiro cotidiano de nossas existências.

Não é objetivo nosso procurar o conteúdo da pena de Mariátegui *ipsis litteris* nos escritos leninistas e marx-engelsianos, mas inquirir dele se responde aos requisitos da teoria social marxiana, isto é, como uma postura crítica frente ao movimento da realidade que se propõe superar os elementos negativos de exploração e coisificação do homem, em específico o sociometabolismo do capital. Em nossas investigações, tomamos ciência de trabalhos competentes como o de Germaná (1995) que distancia Mariátegui de Lenin ao atribuir à sua concepção de partido uma identidade antivanguardista e legatária do antiestatismo de Sorel; como o de Paris (1995) que afirma que a ambiguidade de Mariátegui teria sua razão de ser no campo cultural extremamente restrito que teria dado à Lenin, à III Internacional e ao próprio Marx. Sem desqualifica-las, inserir-nos-emos num campo interpretativo diverso e que, para utilizar um termo do próprio Germaná, postulará Mariátegui e o “sentido de

conjunto de sua reflexão” numa postura radical e inconciliável com qualquer programa político-estratégico que não tenha como objetivo o socialismo.

Dentro desse escopo três seções conformam nosso texto. Na primeira parte, a analítica procurará identificar a especificidade do marxismo de Mariátegui, elaborado no contato *in loco* com a escola marxista italiana, sem, contudo, descartar as determinações que a realidade peruana lhe imprimiu antes desse itinerário. Num segundo momento faremos breve incursão aos marcos da teoria marxista da alienação que proclama que a propriedade privada e o assalariamento tornam o ser humano estranhadamente distante de sua natureza bem como a necessidade de superar tal estado de coisas. Por último, tomaremos a luta de Mariátegui pela realização do socialismo onde almeja restituir a faculdade criadora própria do homem, confluindo assim exatamente para o objetivo marxiano: transcender a alienação.

VIVIFICAÇÃO E REJUVENESCIMENTO: O LUGAR DO MARXISMO MARIATEGUIANO

José Carlos Mariátegui, nascido em 1894, embora tenha passado suas duas primeiras décadas no contato com a realidade peruana, apenas tomou consciência da verdadeira natureza desse concreto quando estagiou durante mais de três anos na Europa (1919-1922), a maioria deles na Itália. Essa relação paradoxal, aparentemente desconexa, que coloca a primeira fase de sua vida como sendo a “idade da pedra”, segundo conceituação própria (ESCORSIN, 2006), só se torna compreensível se vista como um processo *continuum*, uma dialética entre elementos de continuidade e de ruptura. A palavra “Amauta”, com que nomeia uma revista (1926) e que na cultura Inca designa o homem que tem consciência de si e do mundo, indica, portanto, com larga coerência, traço marcante de sua vida, a fase madura de Mariátegui, onde põe em prática seu projeto revolucionário para a realidade andina.

O Peru de Mariátegui experimentou processos semelhantes aos de todos os países frutos da expansão europeia. De sorte que nem a independência, proclamada em 1821, nem a República erigida seis anos depois romperam com sua estrutura colonial. A economia se baseava no latifúndio - os chamados “gamonales”, ou

representantes da particularidade feudal que ali se desenvolvia e que exercia a dominação sobre grupos indígenas de tradição Inca - e em um comércio elementar, ambos subordinados ao Imperialismo, primeiro inglês, depois americano. Entretanto, substância própria do imperialismo, a modernização também teve sua vez no Peru, claro que de forma conservadora, traço inerente daquela realidade periférica. Industrialização, incipiente é verdade, imigração onde preponderam povos asiáticos e legislação liberal, fenômenos próprios do desenvolvimento capitalista passam a agregar-se à estrutura colonial coadunando o dinamismo peruano.

Na política esse período corresponde ao domínio “criollo” do Partido Civilista que hegemonizou o poder de 1899 até 1919 e que propunha um projeto de desenvolvimento calcado em bases nacionais, mas que enfrentara muitas dificuldades para reconstruir o país, devastado após a Guerra do Pacífico (1879-1883). Augusto Leguía, antigo civilista que já havia sido presidente por esse partido (1908-1912), com auxílio dos militares, assume o poder mediante um golpe de estado antes das eleições de 1919. Ao optar por um caminho de articulação dependente entre capital monopolista interno e hegemonia imperialista americana, o antigo dirigente impõe nova orientação à organização societária. Entretanto, é importante destacar a base de luta sob a qual desmorona a hegemonia civilista:

Na sua crise, combinam-se três vetores:

- as lutas camponesas, nas quais a questão da terra e a do indígena aparecem entrelaçadas: contam-se as sublevações de impacto nacional em 1915, 1921 e 1927;
- as lutas estudantis, que salientam o desassossego e a insatisfação das camadas médias urbanas, e que eclodem em 1918/1919 catalisadas pelo movimento de Reforma Universitária;
- as lutas operárias, que explodem no vale do Chicama em 1912 e chegam ao auge em janeiro de 1919, com a greve geral em Lima – que conduz à queda do governo Pardo; dirigidas inicialmente por vanguardas anarquistas e anarcossindicalistas, essas lutas vão redundar na constituição de novas organizações político-partidárias no curso dos anos de 1920. (ESCORSIN, 2006, p. 23-24).

Esse breve esboço do desenvolvimento da formação socioeconômica peruana, sem qualquer pretensão aqui além de um empenho norteador, quer demonstrar que o pensamento de Mariategui não é mera consequência de uma síntese intelectual das ideias com que travaria contato na Europa. Deve-se usar aqui o mesmo critério que aplica Florestan ao analisar o modo de pensar de Marx e Engels. Afigura-se absurdo conceber que uma teoria que postule a luta de classe como parâmetro histórico tenha

saído da cabeça de dois homens. Só se entende a obra de um pensador em relação com sua época. Por mais que sua árvore genealógica seja importante, sua genialidade “não se explica como um parto da razão, um simples produto do intelectualismo radical” (1989, p. 115). O “marxismo de Mariátegui”, que muitos procuram determinar, é uma teoria crítica e orgânica resultante da busca em expressar o movimento histórico da realidade peruana no qual estava inserido.

Bombardeado pelas exigências práticas de uma nova época revolucionária, que se manifesta no Peru de modo muito particular, é que Mariátegui segue para a Itália² onde vai encontrar não apenas uma fonte teórica, a filosofia italiana, mas, principalmente, um interlocutor para definir, por oposição, seu marxismo. Em seus escritos deixa claro que seu debate é com o “materialismo simplista e elementar de muitos catequistas ortodoxos. Conheço muitos assim; eu mesmo passei por esta experiência nas primeiras etapas da minha investigação do fenômeno revolucionário” (MARIATEGUI, 2005, p. 219). O ortodoxismo a que se refere é o marxismo positivista, em especial da Segunda Internacional, que faz do Homem mera engrenagem de uma estrutura que lhe nega a ação histórica. Segundo Mariátegui, a nulidade dessa concepção se expressa pelo julgamento que dá da Grande Guerra: “A tragédia da Europa é essa: o capitalismo já não pode mais e o socialismo não pode ainda”. Mariátegui é mordaz na crítica: “é a frase de um reformista, é uma frase saturada de mentalidade evolucionista, e impregnada da concepção de um passo lento, gradual e beatífico, sem convulsões e sem sacudidelas, da sociedade individualista à sociedade coletivista” (1973, p. 24). É essa concepção generosa da luta de classes, parlamentarista e reformista, que destituiu o proletariado de sua ação revolucionária e a espera ou por dádiva da burguesia ou de uma transformação por não se sabe que meios mecânicos da estrutura, que Mariátegui repudia.

Também é verdade que Mariátegui faz uso de epígrafes como “nos sentimos religiosamente idealistas” ou então sobre a “afirmação do poder espírito”. Porém, selecioná-las como pechas definidoras de seu marxismo beira a desonestidade. O

² O golpe dado em 1919 por Leguía, nomeado, inclusive, “maestro de la juventude” pelo movimento estudantil limenho enquanto fazia oposição ao civilismo, figurou como novo ambiente político. Porém, logo revelou sua face repressora. Mariátegui, mesmo pela crítica obreirista e popular de caráter jornalístico, foi escolhido por Leguía como grande opositor. Ofereceu a ele um trabalho de “agente de propaganda jornalística” do Peru na Europa com bolsa mensal. Na prática, a alternativa a esse “exílio dissimulado” era a prisão. Mariátegui aceitaria convencido de que faria aprendizado no centro da política mundial (PERICÁS, 2007).

sentido de tais colocações precisa ser entendido dentro dos debates que efetivamente trava como, por exemplo, com Henri de Man, líder do Partido Operário Belga, que estaria empenhado em espiritualizar o marxismo suprindo, assim, sua pobreza de determinações, que seriam apenas econômicas. Ora, “a primeira posição falsa nesta meditação é a de supor que uma concepção materialista do universo não seja capaz de produzir grandes valores espirituais” (2005, p. 220). Em contraposição ao sistema liberal burguês, Mariategui encontra no marxismo precisamente o meio ético, político, estético, filosófico, cultural e espiritual de desenvolvimento humano. O homem é liberto por Mariategui para lutar contra o destino pela própria prática social, quer dizer, “valem à medida que atuamos e nós é que fazemos nossa história” (Ibid, p. 221).

José Aricó é incisivo quando qualifica a obra de Mariátegui como uma “interpretação tendencialmente antieconomicista e antidogmática” do marxismo (1978, p.xiv). Nesse sentido, o esforço mariateguiano se equivale, em termos qualitativos, ao de Gramsci na luta pela conquista da hegemonia proletária, ao de Rosa Luxemburgo pela ação autônoma do movimento de massas geradora de vanguardas, ao de Lukács de retomar a categoria totalidade e reencontrar a ontologia do ser social, e encontra analogias claras com pensadores marxistas não clássicos como Sartre, que também procurou demonstrar as possibilidades do indivíduo frente ao sistema capitalista tendo como preocupação universal a busca pela liberdade³, pensadores que lutaram pela recuperação de uma concepção dialética do homem perante a história. Todos eram, em alguma medida, críticos ao marxismo positivista ou à sua versão oficial hegemônica, o stalinismo. Ainda nesse viés, Mariategui também se coloca ao lado desses protagonistas históricos em radical oposição a um contemporâneo seu, já que como Weber, ele procede a uma crítica vigorosa da sociedade moderna, mas diametralmente vai além da “crítica e resignação” (COHN, 1979).

³ Uma análise mais detida do edifício teórico-prático de Mariátegui poderia encontrar nele o pressuposto meszariano: “os elementos estruturadores de uma obra global original podem ser percebido com toda a clareza em idade relativamente precoce” (2012, p. 30). Na medida em que um verdadeiro engajamento que desafie a opinião estabelecida e os valores institucionalizados de sua época exige do autor “não apenas um conjunto de crenças firmemente mantidas, mas também um ego muito forte” (Ibid, p. 23-24), sendo, concomitantemente, condição para a realização da unidade interna da obra, manifesta mesmo em suas divergências formais, tal qual se fazem presentes em Sartre, não é desarrazoado levantar essa hipótese também para Mariátegui.

Contudo, é necessário que se concorde com Gabriel Cohn em que Weber não é um pensador simplório, tampouco vulgar. Ao contrário, suas análises são profundamente complexas. É preciso, pois, especificar de que trata essa crítica resignadora. Ela está ancorada em uma perspectiva metodológica que concebe a “autonomia das esferas de ação” (COHN, 1979, p. 149). No sistema weberiano a única esfera que teria capacidade de permear todas seria a da racionalidade do indivíduo por meio da ação de sentido social. Um grande evento como o capitalismo só seria possível pelo encontro racional de duas ou mais órbitas como foi a do protestantismo, pela da ética, e do capitalismo, na da economia. São as tais “afinidades eletivas” de Goethe. A consequência mais importante disso é que, para o pensador alemão, a ciência, embora inerentemente crítica, não poderia ultrapassar o seu front:

O pensamento de Weber tematiza o particular sem ter como articulá-lo ao geral, que repele. Sua crítica científica é metodológica, não é do objeto e nem o transcende. Daí a ênfase na dimensão do poder em suas análises. O objeto particular apresenta-se assim e não de outro modo, igualmente possível, porque há uma força que o constrange a ser assim, e essa força é social e também particular: dominação, poder. Daí também a contrapartida valorativa disso, no que concerne à tomada de posição extracientífica, que é a negação heroica, individual, marca de adesão à ideia de uma autonomia cuja realização efetiva não se concebe em termos universais, mas que não admite ver sufocada no particular. Nesse contexto a ciência é o domínio da resignação, mas é preciso lembrar que, se ela não pode prescrever formas específicas de ação, tampouco prescreve a resignação. Ela não prescreve nada fora do seu domínio. Weber não quer a resignação, mas também não quer abrir mão da racionalidade; e não tem como conceber uma crítica racional com validade objetiva e capaz de ministrar diretrizes práticas. Assim *a crítica racional fica confinada ao domínio do conhecimento*. Cumpre, portanto, não ter ilusões quanto ao alcance da ciência e ficar atento para as lutas que se desenrolam na arena dos valores e dos interesses inconciliáveis, não para ficar inerte, mas para tomar posição de maneira adequada. Na realidade, *a ciência não prescreve nada salvo fazer ciência* (COHN, 1979, p. 148). [grifos nossos]

Fundamentado no “método individualista” (WEBER, 2000, p. 11), a teoria social de Weber, ao sistematizar a *incomunicabilidade dos domínios humanos*, descritos como rígidas antinomias, apenas se interessando por “constelações individuais” (WEBER, 2003, p. 33) de fenômenos que procura captar através de agrupamentos arquitetados num tipo ideal lógico que por definição deve ser distinto da realidade, configura, assim, enorme contribuição contemporânea no sentido de legitimar a alienação (separação) do indivíduo, fragmentando-o e o *impedindo de ser portador de uma totalidade orgânica*⁴. De fato, o ser humano alienado vive precisamente cindido

⁴ Profundo conhecedor da obra weberiana, Gabriel Cohn nos oferece importantes aportes de convergência entre a teoria social de Weber e a alienação das relações humanas. Leve-se em conta,

em suas esferas de vida e entre sua vida intelectual e prática, como se verá a seguir. Antes, entretanto, vejamos se o ideário político de Mariátegui, objetivo central deste debate, realmente deve ser tornado inconciliável como enquadramento da crítica resignadora weberiana.

Estudando a Grande Guerra ao lado do proletariado peruano e, dentro da teoria lenineana do imperialismo⁵, apreendendo suas causas nas necessidades de expansão sistêmica da sociabilidade burguesa, com ares proféticos, clama-os a pensar sobre o abismo social em que lançara a humanidade: “que diga o proletariado se vale a pena reconstruir a sociedade capitalista, reconstruir a sociedade burguesa, para dentro de quarenta ou cinquenta anos, antes talvez, voltar a acender-se no mundo outra conflagração e a produzir-se outra carnificina” (1973, p. 28). Embora conciso, o registro se qualifica para apreender o caráter de sua recusa a aceitar tomar como legítima uma abordagem que desvela a natureza social de um sistema que não dissocia progresso de destruição material, social e humana, mas que não se permite daí tirar proposições cientificamente políticas.

Pinça-se aí a ideia de que não basta exercer a crítica de um sistema considerado caduco, desumano e alienante se ela não vier acompanhada da prática superadora. Ora, na medida em que se entende práxis como relação dialética de realização prática da teoria, uma vez que a teoria não é abstração absoluta, mas uma correta expressão do processo histórico-concreto visando sua intervenção é pertinente situar Mariátegui dentro da filosofia que concebe o tipo de homem que une organicamente ação e pensamento⁶. “Vivificação e rejuvenescimento” (KOSIK, 1982,

por exemplo, o que apresenta como o caráter dualista de seu pensamento, onde “o recurso aos tipos ideais de ação com sentido pressupõe o caráter dividido do sujeito-agente; mas o estabelecimento de relações entre eles e o recurso à compreensão pressupõem a sua integridade, embora tensa e mesmo contraditória. *Difícilmente haverá caso mais nítido de tradução dos dilemas de uma época e de uma formação social para o plano conceitual*” (Ibid, p. 142). [grifos nossos].

⁵ A influência de Lenin em Mariátegui se apresenta num crescendo cada vez mais nítido nos derradeiros anos de sua vida. É desta maneira que, em 1928, designado pelo Partido Socialista Peruano para redigir seu programa ele faz questão de deixar a olhos vistos sua orientação político-ideológica: “A práxis do socialismo marxista neste período é a do marxismo-leninismo. O marxismo-leninismo é o método revolucionário da etapa do imperialismo e dos monopólios. O Partido Socialista do Peru o adota como método de luta” (MARIÁTEGUI, 1986b, p. 160).

⁶ “Marx deu início a este tipo de homem de ação e de pensamento. Mas, nos líderes da Revolução Russa, aparece, com traços mais definidos, o ideólogo realizador. Lenin, Trotsky, Bukharin, Lunatcharski filosofam na teoria e na práxis. Lenin deixa, ao lado dos seus trabalhos de estrategista da luta de classes, o Materialismo e empirocriticismo. Trotsky, em meio às lides da guerra civil e da discussão de partido, permitiu-se o tempo para as meditações de Literatura e revolução. E será que em Rosa Luxemburgo não se identificam, em todo momento, a combatente e a artista?” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 200-201).

p.115) são os conceitos em que a filosofia clássica alemã caracteriza o movimento dialético da práxis humana e também é por eles que qualificamos o esforço criador do marxismo mriateguiano: como antítese direta e radical da atomização e mortificação do homem.

Vejamos agora o que é essa alienação e que trata a teoria de Marx sob a qual se encontram as relações sociais de produção da vida humana para, em seguida, tercemos notas sobre alguns elementos propostos pela prática ideopolítica mriateguiana, identificando a capacidade de oferecerem um caminho para a sua superação.

POR UMA ONTOLOGIA NECESSÁRIA

Destaquemos de antemão que a teoria da Alienação em Marx não pode ser descolada do entendimento da relação recíproca existente entre homem e sistema. A questão de saber quem veio primeiro, indivíduo ou sociedade, está posta de maneira equivocada. Só existe indivíduo em sociedade. “O caráter social é o caráter universal de todo o movimento; assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por ele” (MARX, 2008, p. 106). Ainda que todo homem só possa ser entendido dentro de um sistema, que determina a dimensão e as possibilidades de sua ação, é o próprio ser social que movimenta e mantém em movimento esse sistema. Tem-se assim que o homem, embora exista sempre no sistema, é algo além do sistema.

A relação primeva, o primeiro ato histórico da humanidade ocorreu por uma atividade criadora do homem. Segundo uma abordagem dialética, ele pode ser localizado na atividade produtiva de transformar a natureza mediante o trabalho. Nesta atividade, o homem transforma não apenas a própria natureza para produzir sua vida material, mas também a si, já que se eleva da natureza em ser social e consciente. Exteriorizando uma ideia preconcebida, ele cria tanto o objeto como a si próprio. Objetiva-se. Definimos aí, pois, “a natureza humana em termos de uma relação necessariamente tríplice de reciprocidade dialética” (MÉSZÁROS, 2006, p. 100): homem, natureza e atividade produtiva ou trabalho.

Segundo Mészáros, Marx também “reconhece que ‘a vida humana necessitou da propriedade privada para sua efetivação” (Ibid, p. 107). Significa isto que existiu um momento histórico onde a humanidade teria requisitado uma indústria mais elaborada, portanto, mediada pela propriedade privada, para desdobrar sua vida social. Essa autoalienação, que retira do homem sua objetivação, inevitável dos primórdios da civilização, configura-se como seu aspecto positivo. Contudo, posta no século XIX, a análise marxiana percebe que o desenvolvimento da sociabilidade humana alcançara naquele momento um grau tão rico que essa automediação do trabalho descolado do homem passa a se tornar anacrônica, indefensável. Temos então seu elemento negativo.

Ocorre que a forma moderna, burguesa, de organização social da vida humana esta mediada por elementos que tornam o homem um ser reificado, um simples meio de um fim que lhe é estranho às suas necessidades internas, a valorização do capital - forma de produzir riqueza sobre o trabalho de outrem. Trata-se da contradição social da propriedade privada e do trabalho assalariado, fundamentos produção capitalista. Essa relação de produção à qual o homem tem de se submeter para sobreviver, vendendo sua força de trabalho, essa coisificação torna-o um ser estranhado à natureza e a si mesmo. A alienação da humanidade – processo que expressa variadas relações⁷– tem, assim, sua raiz na alienação da atividade produtiva.

Portanto, toda corrente filosófica que procura responder á pergunta “porque o homem não é feliz no mundo”? e que crê haver uma ligação orgânica entre a existência humana e a criação de sentidos no mundo, e o marxismo aí se localiza, não pode ignorar que o problema da moral deve ser discutido segundo a assertiva de que o homem é um tipo específico de ser.

A crítica materialista é um confronto entre aquilo que o homem, como indivíduo neste ou naquele sistema, pode fazer, deve fazer e realmente faz, e os atos que lhe são prescritos ou a interpretação dos atos pelos códigos de moral. Nesse sentido, é necessário reconhecer como absolutamente correta a opinião segundo a qual a sociedade moderna está ancorada na economia, naturalmente, compreendida não no sentido vulgar de fator econômico, mas no sentido de sistema histórico da produção e reprodução das riquezas sociais. Um certo código moral declara que o homem é bom por natureza e que as relações humanas se baseiam sobre a mútua confiança; mas o sistema de

⁷ Nos manuscritos econômico-filosóficos Marx descreve quatro aspectos principais: as duas primeiras como manifestações de alienação do homem da natureza e de si mesmo, configurações estranhadas do processo de trabalho, e as duas últimas como suas expressões nas relações humanas, isto é da alienação do homem com a espécie humana e com os outros homens (2008, p. 79-90).

relações reais entre os homens, ancorado neste ou naquele modelo de economia, de vida política ou pública, ao contrário, se baseia na desconfiança em relação aos homens e só pode sobreviver graças ao fato dela exaltar os lados ruins do caráter humano (KOSIK, 1982, p. 106-107).

O marxismo desmistifica, na sociedade capitalista, as múltiplas contradições de sua dinâmica social, é a “crítica reveladora” das “situações-conflito” (KOSIK, 1982) em que a vida cotidiana transcorre. Isto só se torna possível quando se parte de uma concepção de totalidade do homem e da sociedade, de determinações recíprocas. Diversamente, portanto, da filosofia e da economia política que o concebem, respectivamente, como ser abstratamente ético e como *homo economicus*. Este último é o ponto de vista da propriedade privada e como tal reflete em sua esfera teórica uma forma necessariamente alienada das relações sociais de produção, aquela do sistema da mercadoria. Não só ela, mas todas as outras esferas “fixam a sua atenção ‘em um círculo particular da atividade essencial estranhada’” (MÉSZÁROS, 2006, p. 106). O homem é continuamente arrastado, em cada relação que trava, por leis incongruentes e incoerentes entre si nos vários níveis de sua vida social, compartimentalizando-o. Deriva disto que cada sistema de relações termina por tencionar o homem para uma esfera particular da atividade alienada do ser, ao mesmo que tempo que toma uma atitude alienada no que diz respeito á outra.

Se em determinado momento civilizatório essa autoalienação teve sua relativa necessidade, logo, sua positividade, como superar seu aspecto negativo, agora nefasto? De forma um tanto sintética, por uma teoria do homem, pelo projeto do homem total. Na medida em que a alienação não é apenas uma ilusão ideológica, falsa consciência das determinações reais que parametram a vida social, mas desumanização objetiva da relação de trabalho é possível definir a sua transcendência eliminando o elemento do mito, pois não se trata de separarmo-nos “daquelas coisas que existem no nosso mundo para tentar, em vão, provar a existência daquilo que só existiria num outro mundo, significa, simplesmente, explorar todas as dimensões da realidade humana” (GARAUDY, 1982, p. 28).

Um correto posicionamento neste debate pode nos poupar de cometer equívocos que Marx no século XIX já denunciava. Vejamos, por exemplo, por onde o filósofo francês André Comte-Sponville conduz suas reflexões ao desejar saber se *O capitalismo é moral*. Sua problemática parte de que “as ciências não têm moral; as

técnicas tampouco. Porque a economia, que é ao mesmo tempo uma ciência e uma técnica, teria”? (2011, p. 72). Adiantemos que daqui ele chegará à conclusão de que o capitalismo é amoral, que a forma social de vida moderna é destituída de moral. Essa afirmação se põe de acordo com a teoria marxista do homem no sentido de que caso “a vida humana se desenvolva no claro-escuro do bem e do mal, isto é, na não distinção entre eles, em que o bem e o mal se mesclam numa totalidade ruim, tem-se uma vida que transcorre do lado de fora da moral” (KOSIK, 1982, p. 109). Entretanto, a discussão das bases teóricas de Sponville demonstrará que não se trata de identificação com o projeto de homem total marxiano.

Criticando aquilo que designa como sendo o objetivo de Marx, “que no fundo, era moralizar a economia” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 79), num claro equívoco de compreensão que não se distancia de uma interpretação positivista e cientificista, que vê no marxismo apenas uma análise unicausal da economia para os valores do espírito—e que faz menção à sua concepção dialética, cerne de seu método, de modo meramente sucinto e em nota de rodapé -, ele assenta sua concepção de natureza humana, bastante reveladora:

A jogada genial do capitalismo, ao contrário – ou melhor (já que ninguém a inventou), sua lógica própria, sua essência atual e ativa, como diria Espinosa, sua potência intrínseca (seu conato), esta em não pedir aos indivíduos, para que ele possa funcionar mais ou menos, nada além de serem exatamente o que são: ‘sejam egoístas, cuidem do seu interesse, se possível de forma inteligente, e não é que tudo correrá às mil maravilhas no melhor dos mundos possíveis, o que não passa de um sonho, mas de maneira mais ou menos aceitável no mais eficaz dos mundos econômicos reais, que é o mercado’”. (p. 81). [Grifos nossos].

Percorrendo o mesmo caminho que a economia política clássica, Comte-Sponville toma o homem como ser em geral, segundo um modelo abstrato, destituído de sua historicidade. Ora, uma das principais contribuições metodológicas de Marx (2008) à crítica da economia política foi a de distinguir categorias simples de categorias concretas, quer dizer, o que é universal e que se manifesta em todas as épocas da produção humano que é elemento específico de cada momento histórico, *a differentia specifica*. É essa distinção que se ausenta do tratado “O capitalismo é moral”. Abre-se o espaço, desta forma, para que se compreenda o homem egoísta não como uma forma particular de ser, essência burguesa, historicamente determinada, mas como sua verdadeira natureza, existente ontem,

hoje e sempre, “exatamente o que são”. Essa visão indica, portanto, que é o capitalismo que se adapta à natureza humana e não que um sistema, por meio de múltiplas, recíprocas e complexas mediações, determina sociedade e indivíduo.

Na medida em que não partirmos de uma estrutura global, concebendo a práxis como unidade dialética das antíteses que conformam a vida social, permanecendo na compreensão de antinomias rígidas a transcendência continuará sendo um mero postulado moral inalcançável, novamente o momento da ruptura radical de Marx com seus predecessores. Assim, a realização de uma ciência humana exige a integração recíproca das várias esferas do conhecimento numa prática que descaracterize a alienação das relações de produção. À especialização burguesa das ciências, ao ponto de vista empírico da economia política, ao especulativo e ético da filosofia, etc., contrapõe Marx, como percebeu Florestan (1989), uma concepção unitária de ciência, figurando a história como a ciência da síntese do desenvolvimento civilizatório, ou seja, humano.

Na acepção da teoria social de Marx e daqueles que a peculiarizam, a moral não é um momento final da história, nem uma instância privilegiada do real. A moral não constitui uma esfera, mas uma relação entre elas, por onde se constitui a “ascensão ao humano-genérico” e ao “inteiramente homem” (NETTO, 1994.). Compreende-se assim porque Lukács (2003) já em 1923 afirmara que a totalidade, categoria que Marx recupera mediante crítica protocolar da dialética de Hegel, é não apenas o método revolucionário, mas o que distingue o marxismo da ciência burguesa que explica a história pela predominância das causas econômicas. A transcendência é assim uma *ontologia necessária*. Perceba que ela não é definida em termos de um encontro alçado fora da humanidade, não é um horizonte a se chegar. Como se trata de uma complexa relação social ela só poder ser nascimento, desdobramento e desenvolvimento de uma práxis e enquanto tal “conjunção de um projeto concreto e de uma necessidade real” (GARAUDY, 1982, p. 25), ou nas palavras de Kosik “conexão existente entre a revelação das contradições e a possibilidade de resolvê-las” (1982, p. 116). A transcendência como atividade especificamente humana se torna o contrário da alienação: a criação.

Essas breves notas não tiveram a pretensão de sumariar a teoria da alienação em Marx, mas apenas de sugerir nela marcos centrais. Retomemos agora o momento

de maior tensão do artigo e tentemos demonstrar a ideia, aparentemente um disparate, de que é possível encontrar em Mariategui uma concepção ideopolítica crítica que conflua no sentido de superar a forma alienada em que se encontram as relações humanas de produção da vida social.

A RESTITUIÇÃO DO HOMEM CRIADOR

Conforme indicamos acima, que não se procure a teoria da alienação ou os fundamentos da ontologia do ser social de Marx em Mariategui. Não se encontrará. Então o que se tenta apontar com essa discussão? A tarefa que Mariategui se propôs não é sistematizar o marxismo, mas aplica-lo á realidade peruana. O esforço de vida de Mariategui pode ser compreendido como portando o sentido de reconciliação da atividade humana com seu próprio produto, criação autônoma e destituída de intermediários estranhos. Era assim que a nação quéchua, com seus 10 milhões de habitantes, mediante a propriedade comunal familiar da terra e dos demais elementos necessários para a vida – o Ayllu, “célula do estado” incaico –, se apresentava (MARIÁTEGUI, 1984, p. 66). Organização socialista da propriedade de uma civilização agrária, verdade, mas obra que pertenceu à massa daquele império. Assim, com relação ao comunismo moderno, que deve necessariamente ser industrial pelo aproveitamento do desenvolvimento das forças produtivas burguesas, trata-se de uma “incorpórea semelhança essencial, dentre de uma diferença essencial e material de tempo e de espaço” (Ibid, p. 78).

Vejamos isso de uma forma mais detalhada, começando pelo tratamento que dá ao problema das raças no Peru. Ainda que adote a conceituação de raça, Mariátegui é muito claro quanto à sua posição: encarar a questão indígena do ponto de vista puramente étnico é claramente discussão que favorece os interesses gamonales e burgueses (MARIÁTEGUI, 1974, p. 26). O problema, em sua raiz, diz respeito à forma pela qual uma sociedade se desenvolve, ou mais exatamente, liga-se intimamente as relações sociais de produção. E no Peru tais são localizáveis na *feudalidad*. Somente por um viés analítico que coloque a *feudalidad* como fulcro de toda a problemática social é que se conseguirá captar o todo da realidade peruana.

Para tanto, Mariátegui vai retomar a análise histórica da conquista espanhola, já que ali se criaram as bases da economia feudal, destruidora da forma comunal incaica: “não renegamos, propriamente, a herança espanhola; renegamos a herança feudal” (1974, p. 54). A independência, como fato político, não rompeu com este sentido colonial herdado, ou seja, ao trocar o ciclo do ouro e da prata pelo do guano e do salitre não fez senão mudar a época histórica. Contudo, essa ilusão de prosperidade trazida pelo comércio que agora se situava não mais dentro dos Andes, mas no litoral e que atendia interesses diretos dos países em industrialização por matérias primas germinou relações capitalistas. Criar-se-ia ali uma burguesia “confundida e enlaçada em sua origem e estrutura com a aristocracia, formada principalmente por sucessores do encomenderos e latifundiários da colônia, porém obrigada por sua função a adotar os princípios fundamentais da economia e a política liberal” (1974, p. 22). Essa metamorfose da classe dominante, segundo conceitua, ou subsunção formal ao capital conforme critério mais adequado à fonte marxiana, traria consequências colossais. As relações burguesas acabariam por penetrar não mais do que a costa mantendo uma dualidade onde o outro polo demarcaria a brutal exploração feudal dos grupos indígenas pelos senhores gamonales na serra.

Tampouco os desdobramentos da forma política da República objetivaram na formação socioeconômica peruana os elementos mais coetâneos do desenvolvimento burguês. Não houve estímulo para reforma agrária, o assalariamento se fez parco e o desenvolvimento industrial não ganhou vigor suficiente. Ao invés disso, a legislação burguesa permaneceu letra morta e o latifúndio não apenas se conservou como foi exatamente na República que se expandiu, à custa da propriedade comunal indígena. Do fato de que nem as tarefas burguesas básicas foram implementadas no Peru, decorre que o indígena não pode se converterem trabalhador assalariado, o que seria um avanço importante, pois se “essa mudança lhe desnaturalizaria um pouco; entretanto lhe colocaria em condições de organizar-se e de emancipar-se como classe, pela mesma via dos demais proletariados do mundo” (1974, p. 77).

Essa robusta análise que Mariátegui sistematiza nos seus sete ensaios de interpretação da realidade peruana, além de elucidar a colossal tarefa daquela luta emancipatória, lhe dá a constatação de que na aurora do século XX, no Peru, as mesmas massas indígenas que na tradição americana representam “a mais avançada organização socialista primitiva que a história registra” (2005, p. 120), os herdeiros da

tradição inca, a maioria da população, três quartos ou quatro milhões, encontram-se numa situação onde são exploradas, ridicularizadas, embrutecidas e desvalorizadas como elementos no progresso social por um sistema pauperizador, dissolutor material e moral do homem (2005, p.87).

Podemos inferir então que prega Mariátegui seu socialismo pela via de retorno aos moldes em que a organização social se apresentava no Tahuatinsuyo, o estado Inca, sob um poder autocrático? Decerto que não. Sua proposta não toma a forma metodológica que inspira a filosofia espiritualista de Plínio Salgado, quer dizer, não propõe ele “violiar a história”, para que se tenha um reencontro da realidade peruana com suas verdades essenciais baseadas em uma “etgonia”, no caso brasileiro, a tupi, como se apresenta no anticapitalismo do ideólogo integralista (CHASIN, 1978). Não é essa afirmação do homem que propõe Mariátegui quando procura *recuperar o sentido* do comunismo incaico. O debate com Valcárcel, escritor de Cuzco que empreende uma “interpretação total do espírito da civilização Inca”, reiterada por Mariátegui em seus elementos líricos, dá o tom:

Valcárcel vai longe demais, como quase acontece quando se dá rédeas soltas à imaginação. Nem a civilização ocidental está tão esgotada e putrefata como Valcárcel supõe; nem, uma vez adquirida sua experiência, sua técnica e suas ideias, o Peru pode renunciar misticamente a instrumentos tão válidos e preciosos do engenho humano, para retornar, com áspera intransigência, aos seus antigos mitos agrários. A Conquista, por mais negativa que tenha sido, foi um fato histórico. A República, tal como existe, é outro fato histórico. Contra os fatos históricos pouco ou nada podem as especulações abstratas da inteligência nem as concepções puras do espírito. A história do Peru é apenas uma parcela da história humana. Em quatro séculos, formou-se uma realidade nova. [...] É uma realidade frágil, mas de todo modo, é uma realidade. Seria excessivamente romântico decidir ignorá-la hoje (2005, p. 92).

Mariátegui realiza aqui um procedimento dialético exemplar. Ele não apenas retira de Marx a ideia de que a função histórica do capitalismo é desenvolver as forças produtivas sociais (1984, p. 103) - tampouco essa tarefa estaria cumprindo no Peru -, como percebe que a totalidade da vida material e cultural indígenas não tinha ainda sido subsumida pelo individualismo burguês. Não há como agir fora, fugir ou violar as condições e possibilidades dadas pelo processo histórico. O homem faz a sua história, mas a faz segundo condições herdadas. Essa frase lapidar de Marx (2011), muito citada, mas pouco apreendida em seu sentido orgânico, engendra uma relação deveras complexa de interação recíproca entre homem e sistema que Mariátegui demonstra ter tido a sensibilidade necessária para captar quando teoriza que o

socialismo deve se aproveitar do movimento universal promovido pelo capitalismo em seu momento imperialista e articular as demandas democráticas com a tarefa da revolução emancipadora.

A ideia que tem Mariátegui do caráter da história humana desagua na concepção de movimento processual onde se imbricariam tendências passadas ainda não superadas, presentes em desenvolvimento e futuras em estado germinal. Todo o esforço que empreende em sua obra máxima, os sete ensaios, remontando à colonização pelo viés econômico, político, educacional, racial, religioso e literário, portanto, uma tentativa global de análise, é para apreender o sentido do desenvolvimento histórico das contradições sociais daquela realidade. Seu esquema não enfatiza apenas o antagonismo principal da sociedade do capital em geral, proletariado e burguesia, mas desvela também as várias formas particulares de conflito peruanas. Por conseguinte, procura demonstrar que constitui uma saída revolucionária socialista no Peru a incorporação da “idiosincrasia ayllu” (MARIÁTEGUI, 1984, p. 81) existente ainda nas comunidades indígenas, principalmente na serra, e de sua elevação em uma forma superior, em aliança com o operariado e incorporando até mesmo setores estudantis, movimento que estava de acordo com a dinâmica do real como vimos em seu itinerário pré-Europa.

Devem restar poucas dúvidas de que a posição que toma Mariátegui é pautada pelo ponto de vista radical do trabalho, nem unilateral, nem reformista, nem evolucionista, nem conciliador, mas revolucionário. O único ator social que pode levar a cabo essa ruptura é a própria classe que se encontra na base dessa exploração. No Peru “seus realizadores devem ser os próprios índios” (2005, p.88). A defesa de Mariátegui dessa herança ocorre porque nela “subsistem ainda, robustos e tenazes, hábitos de cooperação e solidariedade que são a expressão empírica de um espírito comunista” (1984, p. 83).

Não haveria que lutar pela incorporação do índio aos valores individualista-burgueses. Tampouco o problema seria resolvido por um movimento humanista de caridade como desejava a Associação Pró-Índigena, organização de cunho filantrópico que buscava organizar as comunidades indígenas por meio de intelectuais e funcionários do estado. Nas palavras de Mariátegui, tratava-se de um “*corpo protetor estranho* a ela e que gratuitamente e por vias legais tem procurado servir-lhe como

advogado” (1986c, p.147) [grifos nossos] mancomunando com o gamonalismo. O caráter da questão da libertação do indígena era socioeconômico e estaria todo envolto na articulação entre feudalidade, capitalismo anêmico e imperialismo americano. É por isso que para Mariátegui a afirmação do ponto de vista do homem, sem interferências, é o socialismo. Sua pasmosa frase o atesta: “o índio não se sentiu nunca menos livre do que quando se sentiu só” (1984, p. 83).

Pondo-se de forma ainda mais meridiana neste compasso de radicalidade, pela capacidade de síntese e elaboração teórica a que chegava naquela altura da vida, estão as poucas páginas da sua tese apresentada à Primeira Conferência Comunista Latino-Americana de 1929⁸ que “nos legou, aos latino-americanos, passagens essenciais da história de nosso pensamento crítico a respeito do imperialismo” (GALASTRI, 2015, p. 29). Ali se encontram não apenas suas posições sobre o caráter das supostas burguesias nacionais, mas também o suprassumo do embate que leva a cabo com o aprismo⁹ e com Haya De La Torre.

Naquele contexto histórico, as burguesias latino-americanas já haviam rompido seus laços políticos coloniais e suas independências se manifestavam exatamente em suas formalidades de soberania nacional, de modo que se apresentavam donas de seus destinos. Instaladas no poder político, governando segundo interesses próprios, ainda que de forma dependente e subordinada ao imperialismo, que proveito encontrariam essas burguesias sem promover uma segunda independência e em lutar por um suposto nacionalismo revolucionário? Mariátegui faz a análise concreta: o caráter da luta anti-imperialista não é anular “o antagonismo entre as classes, [ele] não suprime a diferença de interesses entre elas” (2005, p. 133). Ao contrário, as contradições entre as classes e frações de classes apenas se exacerbaram numa luta de fator nacionalista, à qual a pequena burguesia com seu moralismo e confucionismo ideológico era a mais suscetível. Ignorando essas reflexões, a organização aprista passa a articular o anti-imperialismo exatamente ao nível de

⁸ Mariátegui viria a falecer aos 35 anos, idade em que se encontrava na Secretária Geral do Partido Socialista e na direção da revista *Amauta*, em 16 de abril de 1930 decorrente dos problemas de saúde que lhe acometeram desde a infância.

⁹ Fazemos referência à APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana) que no decorrer do ano de 1924, em seu exílio, foi criado por Haya de La Torre. Mariátegui, que participava do movimento enquanto este era uma frente única, ao perceber a orientação adotada de transformação em partido e de conciliação com frações tidas como nacionalistas da burguesia peruana, rompe com a organização (LOWY, 2012).

partido, ou seja, enquanto estratégia e programa. Demarquemos que Mariátegui não se postava contra uma luta de caráter anti-imperialista. Sua militância política, inclusive, a abarcava, mas a fazia como elemento de tática e enquanto frente única, o que é substancialmente diferente da proposta de Haya de la Torre de que “antes da revolução socialista, que levará a classe trabalhadora ao poder, nosso povo deve passar por etapas prévias de transformação econômica e política e, talvez, por uma revolução social. [...] A revolução proletária virá depois” (Apud LOWY, 2012, p. 11).

Ao parecer que se crê socialista por ser anti-imperialista, Mariátegui opõe o seu “somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionários, porque opomos ao capitalismo o socialismo como sistema antagônico, chamado a sucedê-lo, (...) cumprimos nossos deveres de solidariedade para com as massas revolucionárias da Europa” (Ibid, p. 137). Esse mesmo antagonismo irreconciliável entre propriedade privada e trabalho postula Mariátegui em todas suas discussões feitas em conjunto ao proletariado sobre a crise mundial, sobre a revolução russa e todas as outras experiências revolucionárias do período demonstrando que, mais ainda na época imperialista, cada formação particular deve optar entre o conservadorismo, o reformismo e a revolução socialista. E novamente encontramos aqui a negação por Mariátegui de uma postura metodológica de neutralidade axiológica:

Tenho falado, companheiros, destas questões, igualmente distante de toda francofilia e de toda germanofilia. Não sou, nem posso ser germanófilo nem francófilo. Minhas simpatias não estão com uma nação nem com outra. Minhas simpatias estão com o proletariado universal. Minhas simpatias acompanham do mesmo modo o proletariado alemão e o proletariado francês. Se falo da França oficial com alguma agressividade de linguagem e de léxico é porque meu temperamento é um temperamento polêmico, beligerante e combativo. Eu não sei falar brandamente, eufemisticamente, mesuradamente, como falam os catedráticos e diplomáticos. Tenho perante as ideias e perante aos acontecimentos uma posição polêmica. Estudo os fatos com objetividade; porém me pronuncio sobre eles sem me limitar, sem coibir minha sinceridade subjetiva. Não aspiro ao título de homem imparcial; porque me ufano, ao contrário, de minha parcialidade que coloca meu pensamento, minha opinião e meus sentimentos ao lado dos homens que querem construir, sobre os escombros da velha sociedade, o harmonioso edifício da nova sociedade. (MARIÁTEGUI, 1973, p. 118).

Dirigente político, intelectual e vanguarda das classes subalternas: Mariátegui peculiariza todas estas categorias sociais com sua práxis na luta pelo socialismo peruano.

Já se faz hora de coser os dois fios que viemos traçando em nossa incursão teórica. O ponto, segundo cremos, que nos permite afirmar que Mariátegui, no conjunto de sua obra, mas também em várias manifestações particulares, na atuação propriamente política, na crítica jornalística, adota uma ótica superadora da alienação é a assertiva meszariana de que “apenas pelo ponto de vista criticamente adotado do trabalho em sua universalidade autotranscendente” (2012, p.107) é que são desveladas as contradições sociais entre propriedade privada e trabalho. Somente na identificação com uma determinada classe social, revolucionária, é que se pode realizar a necessária ontologia de superação da alienação. Claro que não se trata da degradação em obreirismo e tampouco no assentamento de um voluntarismo subjetivista. A obra prático-revolucionária que Mariátegui realizou em vida e que se expressa pela criação da Confederação Geral dos Trabalhadores do Peru (CGTP), do Partido Socialista Peruano, de uma “Oficina de Autoeducação trabalhadora”¹⁰, pelas revistas de debate teórico, para citar as obras mais significativas, é o exemplo máximo que evidencia que em Mariátegui não há adesão espontânea e parcial com o trabalho.

O prisma pelo qual Mariátegui decodifica o ser humano revela-o como ser eminentemente genérico. Quando os homens vivem em momentos como o da decadência burguesa “em que sua potência criadora se debilita, a vida adormece, estancada, dentro de uma forma rígida, decrépita, caduca” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 63). De nada adianta buscar um desenvolvimento integral das faculdades do homem dentro do capitalismo, ele é o sistema da mercadoria, “é natural, portanto, que não esteja organizado, espiritual e materialmente [por exemplo,] para a atividade estética, mas para a atividade prática” (Ibid, p.232). Sua análise comparativa entre o modo como a vida burguesa trata o artista e como a tratava a sociedade feudal, idênticas enquanto formas de servidão, desemboca na conclusão apontada por Oscar Wilde de

¹⁰ É sabida a importância que Mariátegui atribui a autoeducação indígena e trabalhadora (PERICÁS, 2007). Um trabalho de maior fôlego, inviável nos espaços deste artigo poderia relacionar também o peso educacional dado pelo Amauta na superação da alienação, elemento igualmente presente na teoria da alienação de Marx: “o órgão da moral como automediação do homem em sua luta pela auto-realização é a educação. E a educação é o único órgão possível de automediação humana, porque a educação – não num limitado sentido institucional - abarca todas as atividades que podem se tornar uma necessidade interna para o homem, desde as funções humanas mais naturais até as mais sofisticadas funções intelectuais. A educação é uma questão inerentemente pessoal, interna; ninguém pode educar-nos sem nossa própria participação ativa no processo. O bom educador é alguém que inspira a auto-educação” (MÉSZÁROS, 2006 p. 172).

que somente a libertação do trabalho libertará a arte (Ibid, Ibidem). Novas relações de produção conduziram a novas formas de sociabilidade.

É preciso negar essa realidade escravizadora do gênero humano. Para modifica-la é preciso afirmar outras realidades. O sentido da história humana em Mariátegui é o da filosofia da práxis, do homem que atua no mundo de forma transformadora, que luta pela “criação de novas realidades”. E o socialismo é a retomada desse impulso, do homem criador. A instrumentalização do elemento do mito que absorve de Sorel e as afirmações religiosas e de fé, sob essa interpretação, ganham um significado mais rigoroso na obra mariateguiana.

Por conseguinte, mesmo que concordemos com Robert Paris quando afirma que a ordenação teórica de Mariátegui enfatiza as “possibilidades de ascensão moral, espiritual e filosófica implícitas no marxismo” (1973, p. 43-44), trata-se menos aqui de uma abordagem bergsoniana, religiosa, ainda que existam traços dela, de não precisar justificar as razões que deveriam nos levar ao socialismo, como complementa em seguida Paris. O postulado moral do socialismo, segundo cremos, existente em Mariátegui é a realização de uma obra calcada na mais legítima tradição crítica marxista, quer dizer, é uma necessidade prática a ser retomada, segundo uma tendência existente concretamente no mundo, é, portanto, um vigoroso movimento de superação, de ruptura com conservação. É destruição, mas também é “criação heroica”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos com relativa facilidade declinar a alegação de que as interpretações mariateguianas da realidade peruana tenham sido empreendidas por um diapasão marxista ortodoxo, mas muito mais difícil – ou duvidoso - é negar que o sentido e a posição que tomaram não eram as partidárias do ponto de vista radical da revolução socialista e da superação do capitalismo. O conceito de sentido pode ser entendido, alicerçado na teoria social de Marx, como um termo lógico-dialético, ou seja, como uma categoria que se abstrai a partir do real. Pensadores importantes como Caio Prado Junior o utilizaram para determinar a essência de um fenômeno, entendida

como processo histórico levado a cabo por uma linha mestra, segundo orientação bastante precisa. O mesmo se dá com a unidade entre teoria e prática da obra de Mariátegui.

Sua preocupação com a construção de um “homem novo”, que pode ser encontrada mesmo antes de viajar para a Europa e aderir ao comunismo (PERICÁS, 2007, p. 24), sofrerá, até o fim de sua vida, precoce, de fato, metamorfoses, entretanto, no interior de uma permanência. Universal e particular recebem um tratamento dialético e são ambos imbricados na determinação do socialismo indo-americano que propõe (LOWY, 2005). Uma vez que encontra sua filosofia política no socialismo marxista e o torna cerne estruturador de sua obra, pensador, projeto e prática política ganham uma coerência cada vez maior. Assim como na investigação marxiana da alienação a tomada de posição pela transcendência aparece como conformadora da sua unidade interna, em Mariátegui ocorre o mesmo com sua orientação para o socialismo, é ele que figura como elemento predominante de sua obra. Dito categorialmente, o socialismo é o núcleo estruturante da totalidade da reflexão e da práxis mariateguiana.

O objetivo da obra de Mariátegui passa exatamente por um projeto de, mediante o estudo profundo da realidade peruana, encontrar possibilidades de recuperação do sentido comunal da propriedade ayllu, herança atávica e idiossincrásica Inca. Trata-se da elevação do homem rumo ao socialismo, restituindo-lhe a faculdade criadora. Unidade orgânica entre estudo e transformação da realidade, por um lado, e convergência manifesta de sua concepção profundamente dialética da história e aquilo que a teoria marxista define como necessidade ontológica de transcendência da autoalienação da atividade produtiva, por outro, conformam o sentido da práxis em Mariátegui. Recupera-se, assim, a sua essência como esfera própria do ser humano, pois coloca em “evidência o autêntico caráter da criação humana [...] como um processo ontocriativo” (KOSIK, 1976, p. 222). Estudar o pensamento e a obra mariateguiana como um esforço de libertação do homem seja das contradições do capitalismo em geral, seja em seu projeto concreto para a formação social peruana, é também entendê-la como uma herança que devemos reivindicar e tornar consequente. Independente de adotarmos sua concepção filosófica, partilhemos de sua meta. Guiemo-nos por princípios, sejamos coerentes e lutemos pela libertação e reinvenção do homem, possível apenas no socialismo.

REFERÊNCIAS

- ARICO, J. (org.). **Mariátegui y los orígenes del marxismo latino americano**. México D.F.: Passado y presente, 1978.
- CHASIN, J. **O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio**. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1978.
- COHN, G. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia da Max Weber**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.
- COMTE-SPONVILLE, A. **O capitalismo é moral?: sobre algumas coisas ridículas e as tiranias do nosso tempo**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- ESCORSIM, L. **Mariátegui**. vida e obra. São Paulo: Expressão popular, 2006.
- FERNANDES, F. Introdução. In: MARX, K.; ENGELS, F. **História**. São Paulo: Ática, 1989.
- GALASTRI, L. O. Mariategui e a tradução latino-americana do leninismo. In: DEO, A. et. al. (org.). **Lenin: teoria e prática revolucionária**. Marília: Oficina universitária, 2015. p. 281-298.
- GARAUDY, R. Por uma discussão sobre o fundamento da moral. In: Volpe, G. D. [et al]. **Moral e Sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 5-29.
- GERMANA, C. El poder político em el socialismo indo-americano. In: Volpe, G. D. [et al]. **El socialismo indo-americano de José Carlos Mariategui**. Lima: Amauta, 1995. p. 142-168.
- KOSIK, K. A dialética da moral e a moral da dialética. In: Volpe, G. D. [et al]. **Moral e Sociedade: atas do convênio promovido pelo Instituto Gramsci**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.99-117.
- KOSIK, K. A. **A dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976.
- LOWY, M. Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In: MARIÁTEGUI, J.C. **Por um socialismo indo-americano**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- MARIÁTEGUI, J.C.. (Org.). **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012.
- LUKÁCS, G. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- MARIATEGUI, J. C. **História de la crisis mundial**. Lima: Amauta, 1986a.

- MARIATEGUI, J. C.. **La escena contemporânea**. Lima: Amauta, 1975.
- MARIATEGUI, J. C.. **7 ensaios de interpretación de la realidade peruana**. Lima: Amauta, 1984.
- MARIATEGUI, J. C.. **Ideologia y política**. Lima: Amauta, 1986b.
- MARIATEGUI, J. C.. **Peruanicenosal Perú**. Lima: Amauta, 1986c.
- MARIATEGUI, J. C.. **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos**. seleção e introdução: Michael Lowy. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.
- MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão popular, 2008.
- MARX, K.. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MESZAROS, I. **A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história**. São Pauo: Boitempo, 2012.
- MESZAROS, I.. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- NETTO, J. P. Para a crítica da vida cotidiana. In: CARVALHO, M. C. B.; NETTO, J. P. **Cotidiano: conhecimento e crítica**. São Paulo: Cortez, 1994. p. 64-93.
- PARIS, R.El marxismo de Mariategui. In: CARVALHO, M. C. B.; NETTO, J. P.. et ali (orgs). **El marxismo latino-americano de Mariategui**. Buenos Aires: Crisis, 1973. p. 9-44.
- PERICÁS, L. B. Mariátegui e a questão da educação do Peru. In: MARIÁTEGUI. J. C. **Mariátegui sobre educação**. São Paulo: Xama, 2007.
- WEBER, M. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**, Brasília: Editora da universidade de Brasília, 2000.
- WEBER, M. **Ensaio sobre a teoria das ciências sociais**. São Paulo: Centauro, 2003.