



Un nuevo debate: el método científico. Una revisión de la polémica Haya de la Torre – Mariátegui

A new debate: the scientific method.

A review of Haya de la Torre - Mariátegui polemic



DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8275101>

Sebastián Esquives Bravo

Estudiante del 10mo ciclo de la carrera de Sociología en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y del diplomado de especialización Ciencia de Datos para las Ciencias Sociales y la Gestión Pública (QLAB-PUCP). Tiene como temas de concentración académica la crítica de la economía política, teoría sociológica (clásica), la historia política-económica del Perú y la ciencia de datos para las ciencias sociales.

E-mail: sesquives@pucp.edu.pe

ORCID: 0009-0008-5711-0004

Recibido: 26-04-2023

Aceptado: 06-08-2023

Como citar: Esquives B., Sebastián (2023), “Un nuevo debate: el método científico. Una revisión de la polémica Haya de la Torre – Mariátegui”, en *Minga. Revista de ciencias, artes y activismo por la transformación de América Latina*, Nro. 9, año 6, semestre I, 2023, pp. 39-59, DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8275101>



Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo revisar la llamada polémica entre Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. A nuestro juicio, el debate se ha tratado de manera equivocada, en tanto el foco de análisis se centraría en las formas políticas inmediatas a través de un análisis histórico de los documentos de ambos autores donde sustentan sus posiciones. Por el contrario, frente a la apariencia inicial, nos parece fundamental dar cuenta de los aspectos teóricos-científicos del método que ambos autores emplean. De esta manera, podremos comprender, hondamente, el porqué de sus propuestas y cómo llegan a ellas. Una vez revisado ambos planteamientos, observamos que la preocupación por realizar la revolución es transversal; sin embargo, en ambos casos, por su propio método, encuentran límites en su fundamentación política. Proponemos, así, una perspectiva alternativa para dar cuenta de la posibilidad revolucionaria siguiendo el método dialéctico a través de los trabajos de Juan Iñigo Carrera y Guido Starosta. Esta perspectiva busca, así, mostrar un diferente modo de enfrentar la subjetividad revolucionaria, el sujeto que realiza este proceso y un modo sistemático de dar cuenta del despliegue de las determinaciones del análisis mismo.

Palabras clave:

Fundamentación política, José Carlos Mariátegui, método dialéctico polémica, revolución, Víctor Raúl Haya de la Torre

Abstract

The purpose of this paper is to revisit the so-called polemic between Haya de la Torre and José Carlos Mariátegui. In our opinion, the debate has been treated in the wrong way, because the focus of analysis is centered on the immediate political forms through a historical analysis of the documents of both authors where they support their positions. On the contrary, as opposed to the initial appearance, it seems fundamental to us to account for the theoretical-scientific aspects of the method used by both authors. In this way, we will be able to understand, in depth, the reason for their political proposals and how they arrive at them. Having reviewed both approaches, we observe that the concern for carrying out the revolution is transversal; however, in both cases, due to their own method, they find limits in their political foundation. We propose, therefore, an alternative perspective to account for the revolutionary possibility following the dialectical method through the works of Juan Iñigo Carrera and Guido Starosta. This perspective seeks, thus, to show a different way of facing revolutionary subjectivity, the subject that carries out this process and a systematic way to account for the unfolding of the determinations of the analysis itself.

Keywords:

Political foundation, Jose Carlos Mariategui, dialectical method, polemic, revolution, Victor Raul Haya de la Torre

Introducción

Los debates de los diversos pensadores peruanos a lo largo de la historia republicana han generado distintas preocupaciones, énfasis e interpretaciones. No es, sin embargo, sorpresa alguna, pues las mismas corrientes de pensamiento involucran diversas aristas, desde lo llamado “social y político”, hasta “la moral y el arte”. Por lo cual, para algunos estudiosos, el pensamiento peruano, sobre todo del siglo XX, presenta la constante tensión de estar vinculado a un *qué hacer* político con respecto a su momento histórico (Castro, 2006).

Al enfocarnos en la década 1920, nos encontramos con tres intelectuales claves de aquellos años: Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde. Específicamente, los primeros dos, intelectuales de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y el socialismo peruano, respectivamente, suscitaron un amplio debate que tensionaba la acción política inmediata de la población peruana, que pasó a la historia con el nombre *Polémica Haya-Mariátegui*. Esta polémica no se realizó de manera directa entre un pensador y otro, sino que aparecían en publicaciones sueltas, contestaciones en artículos, cartas o referencias en libros. Por lo cual, diversos investigadores discutieron, posteriormente, cuál era el eje principal de aquella polémica. De manera breve, se encuentran distintas posiciones: para Germaná, lo crucial de este debate se encontraba en la caracterización de la sociedad peruana y la revolución. Así, el autor observa en este debate que se expresa teóricamente los enfrentamiento y alternativas que iban desarrollando dos clases: la pequeña burguesía y la clase obrera (1977). Por otro lado, se encuentran los autores que señalan que la polémica no yacía en esta caracterización, sino en la cuestión del partido/alianza política; en otras palabras, la manera de organizar determinadas “clases” para la acción política, con su respectivo programa y forma de operar, era el asunto central (Balbi, 1980; Caffera, 1982; Meseguer, 1970). En líneas generales, la polémica encontraría su fundamento base en la discusión sobre el poder y su forma de concebirlo (Flores Galindo, 1994).

No obstante, los diversos investigadores se han centrado, propiamente, a una revisión histórica sobre por qué surge esta polémica. El problema que observamos yace no en un mero debate teórico abstracto, como si los planteamientos de Mariátegui y Haya de la Torre fuesen problemáticas plenamente especulativas/filosóficas. Lo que se encuentra en el contenido del debate es la cuestión de la unidad entre el proceso de conocimiento, la apropiación virtual del medio y el proceso de apropiación efectiva del mismo. En otras palabras, nos enfrentamos al proceso de reconocimiento de las propias determinaciones de los sujetos sociales como parte de su propia acción política. Por lo cual, tenemos un debate “histórico” sin conocer, de manera extensa y detallada, cuáles son las ideas de estos autores, y de qué manera se fundamenta y fundamentan el quehacer político de su época.

El presente trabajo tiene doble objetivo. Se buscará reenfocar la polémica entre Haya y Mariátegui ya no a través de una revisión historiográfica y centrada en, lo que los diversos autores llaman, el tema del poder (ya sea la cuestión del partido, caracterización de la sociedad peruana o la revolución), sino en un punto particular para entender el por qué, articu-

lado, de su posición y práctica política: el método de análisis (conocimiento científico). Por otro lado, se propondrá una perspectiva distinta para la comprensión de las potencias revolucionarias, específicamente, de la clase obrera. Consideramos que, tanto como Haya de la Torre como Mariátegui encuentra límites científicos al momento de fundamenta su perspectiva de cambio revolucionario, por lo cual surge la necesidad de mostrar un enfoque alternativo que demuestre, siguiendo el despliegue de las determinaciones de manera inmanente de las relaciones sociales capitalistas, por qué la clase obrera encierra potencias transformadores y de qué manera llega a ellas.

El trabajo se dividirá en tres partes. La primera desarrollará la teoría del *espacio-tiempo-histórico* de Haya de la Torre, presentándose como una superación del método dialéctico materialista y cómo esta permite una perspectiva política para el Perú. La segunda ahondará en la visión de Mariátegui y su interpretación del marxismo en clave latinoamericana e indigenista, como una filosofía de la *praxis*. Finalmente, a través de los aportes de Juan Íñigo Carrera y Guido Starosta, se fundamentará otra forma de concepción científica entendida como *crítica-práctica*, capaz de dotar (dotarnos) de conocimiento para la superación de la forma social capitalista.

1. Haya de la Torre: la teoría del espacio-tiempo-histórico y la superación del marxismo como forma de conocimiento

El tema del método para Haya de la Torre no es menor. Por el contrario, fue fundamental en sus escritos, pues enfrentarse a la cuestión metodológica implicaba una manera de sustentar su posición y, en ese sentido, una crítica a los llamados *marxistas criollos* y *ortodoxos*. “Haya se mostraba interesado en el desarrollo que había realizado Marx en sus años y que serían para Europa, pero consideraba que era insuficiente para explicar la situación de América Latina y, en particular, el Perú. En la introducción a *Espacio-tiempo-histórico* inicia con lo siguiente:

“La Historia propiamente dicha de un pueblo -escribía Hegel en la Introducción Especial de sus Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal- comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia”. Como el hombre, los grupos sociales llegan y pasan el lindero del uso de razón. Lo alcanzan acaso en el momento en que la mera memoria asociativa y la imaginación reproductiva de que hablan los psicólogos se convierten en orgánicos elementos intelectuales de relación colectiva. Estos ya no son, solamente, recuerdos y tradiciones incipientemente coordinados [...], sino actividad reflexiva, función integral del pensamiento, dinámica total de la inteligencia creadora, de las emociones de la voluntad en plenitud consciente. Vale decir, conciencia histórica” (Haya de la Torre, 1935c: 383).

Desde un inicio, podemos observar su influencia de Hegel y su preocupación de la conciencia (revolucionaria) como una forma de conciencia históricamente dada. En realidad, su influencia de Hegel no es casualidad si la entendemos como un regreso a este autor para cuestionar la perspectiva marxista. Para Haya de la Torre, una “concepción materialista de la historia” encierra, en sí misma, el problema de la unilateralidad. Por el contrario, en lugar de “poner el problema de clase”, como mencionaba, “en primera instancia”, se debía regresar al punto de partida de la propuesta hegeliana de la conciencia plasmada en la cuestión de Estado-nación (Castro, 2006). De esta forma, lo que busca Haya de la Torre no es negar,

como él señala, el pensamiento de Marx en sí mismo, sino que la misma dialéctica, como una contraposición metodológica necesaria, significaría lo contrario a lo unilateral: dinámico e histórico (Haya de la Torre, 1935c). Así, el problema principal yacería en que aquel método de Marx, para América Latina, se encuentra limitado por una “visión europea” (útil para el espacio y tiempo de Marx). Por lo cual, aquella conciencia histórica que señala no sería una conciencia “determinista” y “dogmática”, propia de los comunistas de su época, sino que sería una conciencia revolucionaria en tanto entiende su momento histórico y su espacio geográfico; reconoce las particularidades de su realidad de manera plena y consciente, con sus propias formas epistemológicas, lo cual le permite actuar políticamente de manera organizada y direccionada.

La teoría del espacio-tiempo-histórico presenta como elemento fundamental un diálogo entre la teoría de la relatividad de Einstein y la dialéctica hegeliana. Como señala el autor.

“Nada más antidogmático que el Relativismo, que no acepta principios universales inflexibles y válidos para todos los espacios-tiempos. Pero nada más dialéctico también. El relativismo fortalece y comprueba la dialéctica de Hegel que Marx adaptó a su concepción genial. Solo el Relativismo a la luz de la dialéctica y ésta a la luz del Relativismo, invalidan a ese marxismo absoluto, innegable y fijo como un cuerpo sólido mirando con retina euclidiana [...]” (Haya de la Torre, 1935c: 405).

Para Haya de la Torre, el relativismo había logrado superar las dimensiones clásicas de la filosofía y los principios euclidianos. Así, nos encontramos con la llamada dimensión Espacio-Tiempo. Estas reflexiones de sobre la física y las dimensiones existentes producto de la teoría de la relatividad le permiten articular una idea de evolución histórica con respecto al humano y su dominio de la naturaleza (su realidad social). Frente a esto, su análisis no se detiene. No se queda en la dimensión del Espacio-Tiempo, sino que realiza una aplicación de la relatividad a la historia:

“[...] como primera norma de la actitud mental aprista, la de la relatividad aplicada a la Historia y el nuevo modo de interpretarla como una vasta coordinación universal de procesos, inseparables cada uno de su propio Espacio-Tiempo y movimiento [...] actúan y se influyen entre sí, integran una continuidad dinámica constituyente de una categoría filosófica que puede calificarse como la cuarta dimensión histórica” (Haya de la Torre, 1935c: 411).

Se construye la idea de espacio-tiempo-histórico como una síntesis del papel subjetivo, en el cual existiría una intuición del tiempo “individual y social” vinculados de manera consciente y funcional al modo de realizar la vida humana. A su vez, busca dar cuenta de las determinaciones objetivas como expresión de ese modo de concebir y utilizar el tiempo, que es observado e interpretado en su trayectoria histórica (Haya de la Torre, 1935c). Por lo cual, “no hay objetividad en el tiempo. El tiempo es posibilidad y manifestación de la conciencia subjetiva” (Castro, 2006: 42). La conciencia histórica, de esta manera, se determinaría por la exigencia del individuo de construir su destino en un momento y lugar dado. Del espacio-tiempo-histórico surge la siguiente tesis:

“[...] así como hay un Espacio-Tiempo físico, tanto objetivo como subjetivo, o sea tanto de perspectiva cuanto de conciencia o mente; del mismo modo hay un Espacio-Tiempo histórico objetivo y subjetivo, vale decir, de perspectiva y conciencia” (Haya de la Torre, 1935b: 322).

Los pueblos de América Latina, para Haya de la Torre, cuando alcanzan esa subjetividad, adquieren conciencia de su escenario cuatridimensional, con lo cual pueden iniciar a aprehender la historia y transformarla. Retomando la cita inicial y su influencia de Hegel, la historia de un pueblo iniciaría y se realizaría cuando este eleva su conciencia. El contenido de esa nueva conciencia es la comprensión del espacio-tiempo-histórico. Aquella nueva conciencia revolucionaria sería la síntesis de una trayectoria histórica de la vida humana, por la cual, de manera plena, los humanos actúan conscientemente sobre su medio.

En términos más específicos, esta conciencia social (autoconciencia del pueblo) se enfrenta a sus problemáticas en un tiempo y lugar dado, por lo que se enfrenta, particularmente, a los problemas “políticos”, “sociales”, “culturales” y “económicos” de su “realidad”. Con “realidad”, se refiere Haya de la Torre, al problema nacional y, en general, al problema continental. Existiría, así, un espacio y tiempo histórico latinoamericano como peruano (el último insertado en el primero). El problema aparecería en la necesidad de interpretar de manera adecuada nuestro momento histórico regional y nacional para saber cómo actuar sobre este.

En este nuevo tiempo y contemporaneidad para América Latina, a los ojos de Haya de la Torre, se encuentran las determinaciones invertidas. Cuando analizamos uno de sus trabajos más importantes, *El antiimperialismo y el Apra*, el problema principal por el cual *Indoamérica* se encuentra sometido es, justamente, el imperialismo por parte de los países capitalistas desarrollados (1935a). Haya de la Torre observa que, históricamente, el capitalismo comienza a desarrollarse en los países europeos adquiriendo un fuerte desarrollo en los Estados Unidos posteriormente. Así, la industrialización en estos países comienza a desarrollarse en búsqueda de nuevos mercados, lugares de materias primas y mano de obra. Latinoamérica, por su parte, presentaría una historia completamente distinta a la europea. En Latinoamérica no se gestaría, propiamente, las relaciones sociales capitalistas; por el contrario, estas aparecerían, de manera externa, por parte de Europa y Estados Unidos en el momento de la expansión de sus mercados. En otras palabras, América Latina adquiere estas relaciones de producción en el momento histórico del imperialismo. Así, lo que para estos países desarrollados e industrializados el imperialismo es su “última fase”, para las regiones indoamericanas sería la primera.

Como menciona Haya de la Torre, en el imperialismo, fase inicial del capitalismo en Latinoamérica, se presentan dos aspectos: el “económico” y el “político”; de otra manera, aspectos progresistas y destructivos de la misma situación. Con la llegada del capital a la región se logra un desarrollo industrial positivo, capaz de producir a mayor escala en costos más baratos. Lo negativo sería, por lo tanto, la explotación de los pueblos desarrollados hacia los pueblos no desarrollados. Así, la lucha, tal y como se plantea, no sería contra el capital en sí mismo, ni tampoco entre países, sino contra el “sistema” económico y político predominante y la manera que se usa para sojuzgar a los países no desarrollados (Haya de la Torre, 1935a).

Cuando se ahonda con respecto a cómo se manifiesta esta lucha y contra quiénes se realiza, Haya de la Torre abandona momentáneamente su crítica directa al imperialismo para situarse en un plano todavía más específico:

“En esta lucha, nuestros enemigos más grandes son la ignorancia, la corrupción y el individualismo. La primera hace a los incomprensivos de nuestro problemas a los que los mal interpretan y los indiferentes; la segunda hace a los traficantes a nuestras “rapaces burguesías”, a los políticos que aluden arrogantemente a sus traiciones diciendo que “solo los asnos no cambian”; la tercera nos da a los desviados y a los miedosos de tomar una bandera, porque creen perder su libertad; cuando con ese falso concepto de independencia no son sino esclavos de sí mismos y siervos de los enemigos que nos amenazan” (1935d: 199-200).

Como menciona Castro, “para Haya de la Torre, es una lucha contra nuestra propia incapacidad política. Aparece la sombra de Hegel nuevamente; la lucha del espíritu contra sí mismo es la que define la libertad y la que va plasmando y forjando un Estado libre e independiente” (2006: 63). Así, el APRA, como movimiento político, aparece con la intención de reconstruir y brindar, finalmente, una manera de vivir en libertad y como ciudadanos de un Estado-nación capaz de regir, de forma consciente, por el reconocimiento de su espacio-tiempo-histórico, su modo de vida.

El problema central que encontramos en la perspectiva de Haya es su concepción sobre el método dialéctico en Marx. La teoría del Espacio-Tiempo-Histórico es una fundamentación para que cada espacio político-nacional de acumulación de capital tenga su propia problemática independiente del modo de producción capitalista global. Así, aparece una escisión completa entre el “problema indoamericano” y el “problema europeo”. Diferenciados por la “separación” temporal, geográfica e histórica, los distintos continentes (e inclusive puede señalarse entre países de la misma región) se enfrentarían a situación completamente diversas entre sí. Las formulaciones “teóricas” generadas desde Europa tendrían poco que decir sobre Indoamérica, desde este punto de vista.

Al señalar a Marx como un pensador europeo que, como tal, solo puede explicar su realidad geográfica e histórica inmediata, omite que el desarrollo científico de este busca dar cuenta de las determinaciones más simples (a las más complejas) del individuo en tanto reproduce su vida apropiándose de su medio. El trabajo, como característica humana de transformar el medio en un medio para sí, no es particular de alguna región o país, sino que es propio de la historia humana y su capacidad de mantenerse en vida como especie. Partiendo de este punto, se observa cómo el propio sujeto se apropia de su medio desde antes de intervenir, en tanto proyecta los medios y el producto final en su mente antes de la aplicación y gasto de su fuerza de trabajo. Es decir, es un sujeto consciente de sí mismo y sus potencias sobre el medio inmediato. El desarrollo de estas potencias lo lleva a mejorar aquella pericia para apropiarse de la naturaleza, objetivándose en herramientas e insumos para aplicarlos a este, desarrollando mayores capacidades productivas. Así, el ser humano cuenta con un instinto de trabajo o *saber hacer* de actividades particulares como algunos animales, sino que se apropia de su mundo exterior virtualmente, planificando y mejorando su capacidad de producir y consumir. No obstante, esto solamente adquiere su potencia real en términos sociales. Los humanos individuales poseen estas potencias, pero se realizan de forma social en tanto coordinación y trabajo conjunto con otros. Los trabajos individuales forman una facción del proceso de metabolismo social por la cual los conocimientos, técnicas, apoyos y comunicaciones se ven realizadas.

Todo ello, base fundamental de Marx con la cual parte y sigue desarrollando las determinaciones más complejas, entendiendo el momento histórico humano, es decir, el modo de producción capitalista no es un “problema europeo” (como diría Haya de la Torre). La necesidad de la constante producción de valores (específicamente plusvalores) adquiere un matiz global conforme revoluciona las fuerzas productivas. Para Haya, habría capitalismo (en plural), en un lugar de un mismo modo de producción con diferentes espacios políticos de acumulación de capital. Se pierde, en ese sentido, la inmanencia de lo que él mismo llama: el método dialéctico. Los países y continentes se vinculan de manera externas, posteriormente. No serían, por lo tanto, una unidad misma que difiere dentro del modo de producción capitalista, sino economías totalmente dispares que chocarían entre sí por el afán de una “burguesía imperialista”.

En esta línea, la conciencia revolucionaria de “los pueblos oprimidos de Indoamérica” posee como contenido una abstracta voluntad de querer cambiar las condiciones reales. Más allá del reconocimiento espacial-temporal-histórico no existe mediaciones sobre cómo este “despertar del pueblo” implicaría un cambio social. Habría que evaluar, asimismo, qué tipo de cambio encierra este reconocimiento del “pueblo Indoamericano”. Lo que sí se tiene más claro es que esta conciencia revolucionaria sí implicaría una transformación de valores, de “la ignorancia”, “corrupción” e “individualismo”. No obstante, nuevamente cae en la voluntad de los propios individuos (configuración de valores) y no explica por qué su propuesta carga con contenido revolucionario (y hacia dónde apunta) más allá de un pleno reconocimiento de la situación. Finalmente, habría que preguntar cómo esta conciencia revolucionaria, desde Haya, nutre la capacidad revolucionaria; el tener consciencia de los problemas cómo lleva a estas personas a una necesidad de cambiar aquella situación que vive.

El autor se salta varias determinaciones e invierte la situación, pasando de frente al “problema nacional y continental”, sin propiamente conocer el propio despliegue de la conciencia (fundamental en su cambio revolucionario), separando el modo de producción capitalistas en partes diferencias en lugar de su unicidad (no observando el carácter global del modo de producción capitalista) y, finalmente, desconociendo cómo su propia perspectiva nutriría con un contenido particular de cambio social (revolucionario).

2. José Carlos Mariátegui: el mito y la ética revolucionaria en su filosofía de la *praxis*

José Carlos Mariátegui, a lo largo de su vida intelectual, estuvo presente en diversos debates, ya sea con otros socialistas o con posiciones conservadoras y socialdemócratas. Su posición, nueva y, por lo mismo, bastante polémica, lo llevó a distintos escritos donde fundamentara sus posiciones. Aquella perspectiva se basaba en una lectura “novedosa” del marxismo. Frente al llamado problema de la “unilateralidad” por parte de los comunistas soviéticos, aparentemente ignorantes de las particularidades de la situación en América Latina, Mariátegui buscó proponer nuevas visiones sobre cómo entender a Marx en esta región. Así, era un intento de revisión del pensamiento de Marx en clave latinoamericana. A diferencia de Haya de la Torre, que también es un lector de Marx y Hegel, Mariátegui presenta una defensa del llamado “marxismo” y, en ese sentido, de una propuesta socialista, para la región, en general, y para el Perú, en particular.

Mariátegui (1964b) realiza una *revisión* del marxismo con el objetivo de entender la situación de los países latinoamericanos. Por lo cual, su preocupación por el método aparece de manera crucial para fundamentar su posición. Esta revisión del método, según el mismo autor, se alejaría de las propuestas socialdemócratas (ligadas al consenso político entre clase, como postulaba Bernstein (1982)) pues partiría de otro enfoque, “radical e histórico” (abrazando la lucha de clases como motor de la historia y observando particularidades históricas de los países), para asumir los planteamientos centrales de Marx para América Latina. Para ello, Mariátegui parte de Sorel (teórico del sindicalismo revolucionario), pues ve en él una restauración viva del marxismo:

“A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y adquisiciones sustanciales de las corrientes filosóficas posteriores a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido” (1964b: 16-17).

Así, Sorel separaría lo fundamental y contingente de Marx. No obstante, esto se logra porque Sorel vincula aquel sentimiento revolucionario de los sindicatos con un pensamiento vivo y *dinámico*, capaz de nutrir el pensamiento revolucionario de Marx. Por lo cual, cuando en Mariátegui encontramos la palabra de *filosofía*, no es entendida como una pregunta por el *ser*, sino por el *qué hacer*, una preocupación sobre el futuro y la capacidad de actuar sobre la realidad inmediata. El pensamiento, la filosofía, así, no es un tema de intelectuales apartados, sino de un conjunto de pensadores capaces de reflexionar alrededor del papel político y su dirección. De esta manera, observa en Sorel no a un filósofo, sino a un revolucionario; en otras palabras, un *filósofo de la praxis* (en tanto, en palabras de Sánchez Vázquez, brinda una reflexión filosófica y una intención de transformar el mundo; sería la unidad de la práctica y teoría (2009)). Así, el lograr unir el clamor y emociones de los sindicalistas, junto con una perspectiva de cambio y construcción socialista, Sorel brindaría herramientas teóricas para vitalizar el pensamiento de Marx. No se alejaría de los planteamientos revolucionarios, se los apropia y piensa en su momento histórico particular:

“Georges Sorel [...] representó en los dos decenios del siglo actual, más acaso que la reacción del sentimiento clasista de los sindicatos contra la degeneración evolucionista y parlamentaria del socialismo, el retorno a la concepción dinámica y revolucionaria de Marx y su inserción en la nueva realidad intelectual y orgánica” (Mariátegui, 1964b: 16).

Lo importante de este punto, en el cual asume la perspectiva de Sorel, es dar cuenta de una entrada idealista al pensamiento marxista. Así, habría que notar cuál es el contenido de aquella acción política que fundamenta, específicamente, a la clase obrera como clase revolucionaria. Un elemento fundamental, a partir de esta entrada, sería dar cuenta de la emoción de aquellos sujetos en procesos de lucha (proletariado), y la ética presente y la que estaría por desarrollarse (ética revolucionaria). Así, la defensa del marxismo, y la perspectiva de Mariátegui en sí, sería la defensa de lo que sería una nueva emoción y posibilidad de cambio, un *pathos* revolucionario. En sus discusiones con Henry de Man le reprocha la ausencia

de este *pathos*, en el que, por la ausencia del mismo, implicaría una desconexión necesaria con el pensamiento marxista (Mariátegui, 1964b). Así, las ideas de Marx estarían plenamente vinculadas a una emoción de la clase proletaria necesaria para la construcción del socialismo. Aquellas emociones, lejanas del sentimiento revolucionario, serían inútiles al momento de llevar una práctica revolucionaria, como observará posteriormente en su análisis de la revolución rusa (Mariátegui, 1964d).

La necesidad de esta emoción, la cual sería contenido de la acción revolucionaria marxista, implicaría un sentido de voluntad, tanto “individual” como “colectiva”. Sería una emoción dinámica, en tanto realiza una acción, consciente y voluntaria, de generar un cambio revolucionario de su medio inmediato. Mariátegui plantea el tema de la voluntad desde una óptica socialista, como menciona:

“La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. En la lucha de clases, donde residen todos los elementos de lo sublime y heroico de su ascensión, el proletariado debe elevarse a una ‘moral de productores’, muy distante y distinta de la ‘moral de esclavo’, de que oficiosamente se empeñan en proveerlo sus gratuitos profesores de moral, horrorizados de su materialismo” (1964e: 60-61).

Por lo presentado, esta voluntad de carácter socialista se reflejaría en la lucha de clases, espacio donde se realizaría tanto el aspecto “ético” como “político” del proletariado. Es importante señalar, justamente, que nos encontramos, ahora, con una moral, una ética revolucionaria, que se realizaría en la lucha entre clases. Frente a la “degradación del sistema capitalista”, Mariátegui observaba que esta lucha con emociones contenidas se lograría un proceso civilizador por parte del proletariado. Así, ese nuevo *pathos*, que se realizaría en la lucha de clases, producto de la voluntad de la clase proletaria, lograría civilizar, moralizar a la sociedad con la que se disputa, es decir, la capitalista.

Castro (2006) es sugerente al mencionar que nos encontramos frente a un idealismo materialista, o una espiritualización del marxismo. La crítica de Mariátegui al racionalismo y al positivismo llegó a que se dé un énfasis al espíritu. Como se mencionó, el capitalismo habría perdido toda espiritualidad, por lo que el socialismo tendría la labor de realizar un proceso civilizatorio y espiritual, retornándolo. Es, a partir de una crítica del sistema capitalista, la que permitiría dar cuenta de esta necesidad y una fundamentación de una ética revolucionaria. Por lo que, cuando Mariátegui retoma a Sorel, este espíritu revolucionario se podría ver con mayor claridad en los líderes y constructores del socialismo, como lo fue Lenin para Rusia (Mariátegui, 1964a).

Finalmente, si la emoción es el camino que permite dar cuenta de la construcción del socialismo, y por lo tanto de sus valores, queda pendiente saber cuál es la mediación entre ambos. Mariátegui, siguiendo a Bergson y Sorel, considera que esa emoción debe pasar a la construcción del mito. La construcción del mito implicaría una disputa contra la estabilización capitalista. Por lo cual, la teoría del mito buscaría establecer bases para una filosofía revolucionaria: es la construcción de un nuevo horizonte como sociedad, una utopía social. Un primer elemento de aquel mito es que buscaría ser la imagen de la revolución. Sería la revolución misma imaginada, pensada y compartida. De esta forma, el mito no solo sería una revolución por la toma del poder, sino también el proceso por el cual los trabajadores,

de manera colectiva, siguen un futuro utópico donde el control de la vida social esté en ellos. La segunda característica yace en la pregunta de quién o quiénes son los portadores del mito. Mariátegui ve en Marx el descubridor de la clase proletaria, la cual se adhiere a ese mito socialista. Para construir el mito peruano, Mariátegui debe inventar, no a la clase proletaria, como hizo Marx, sino a otro sujeto histórico propio. Aquel sujeto es el indio, el cual será el encargado de transformar el Perú y adherirse al mito socialista. (Castro, 2006; Mariátegui, 1964e, 1984).

La justificación de este nuevo sujeto revolucionario aparece como un análisis de la historia peruana, específicamente partiendo de la llamada época colonial. Mariátegui observa en los incas una sociedad de economía colectiva y eficiente que, con la llegada de los españoles y las relaciones de producción feudal, destruyeron lo obtenido hasta el momento, dejando a los incas de aquellos años, y posteriormente lo que serán los indios, en una situación de misera, tanto física como moral:

“Los caracteres fundamentales de la economía incaica [...] eran los siguientes ‘Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos’. La destrucción de esta economía [...] es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas, sino por no haber traído consigo su sustitución por formas superiores [...]; bajo una aristocracia extranjera los nativos se redujeron a una dispersa y anárquica masa de un millón de hombres, caídos en la servidumbre y el ‘falahismo’” (1984: 54-55).

Los llamados indios serían los portadores de la fuerza de los incas. Encierran, por sus costumbres y forma de relacionarse, dinámicas contrarias al individualismo capitalista. Siguen con una visión colectivista ligada a la tierra, junto con una amalgama de tradiciones y espiritualidades. Conviene observar las siguientes palabras de Mariátegui, en tanto busca dar cuenta de por qué los indios, en su contemporaneidad, presentaban la potencia revolucionaria:

“Estas diferencias se han venido elaborando no por evolución o degeneración natural de la antigua ‘comunidad’, sino al influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad y, sobre todo, por efecto de la expropiación de las tierras comunales en favor del latifundismo. Demuestran, por ende, la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación. El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo” (1984: 83).

Entendido así, el indio poseería, por sus costumbres e historia, la potencia revolucionaria de plantear distintas relaciones de producción a la capitalista. En lugar del trabajo realizado de manera privada e indepen-

diente, produciendo mercancías que se comprarán en mercados, generando un excedente que se irá acrecentado, el indio poseería, por tradición histórica, la capacidad de oponer relaciones de producción comunitarias, basadas en el agro, la solidaridad y relaciones de dependencia personal.

Un problema fundamental que encontramos con este planteamiento es la escisión entre la *teoría* y la *práctica*; la unión externa entre ambas sería la llamada *praxis*. Mariátegui, en su intento de revitalización de Marx para Latinoamérica, subraya la urgencia del *qué hacer*. Existe una necesidad inmediata de cambiar la situación social, por lo cual, este busca mostrar un Marx útil para la lucha de los trabajadores. Así, las ideas importantes de Marx deberían ser aquellas que sean un insumo necesario para la lucha de clases. Sin embargo, esta separación entre el pensar y hacer, hace que Mariátegui no logre observar el carácter científico de la obra de Marx. No se trata de agarrar “las ideas” más importantes, sino de seguir un legado científico de manera crítica conforme a nuestra necesidad histórica. La “revitalización de Marx” implica aquellos que es contingente de lo que no. Habría que preguntarnos qué es lo importante de Marx en Mariátegui y por qué se selecciona aquellos planteamientos. No es casualidad, en ese sentido, que no se hable de la especificidad peruana en la acumulación de capital (producción y apropiación de plusvalores). La cuestión del valor, tal como se plantea en *El Capital*, no aparece como su “revitalización” y menos como una posible entrada para saber el contenido revolucionario de la clase obrera.

Continúa Mariátegui resaltando la cuestión de las emociones en el proletariado. Hay una voluntad política, una ética de clase, sentimientos que moverían a la clase trabajadora. No obstante, al igual que Haya de la Torre, los valores y la emoción de sus propios sujetos revolucionarios sería el elemento central de transformación radical del modo de producción históricamente determinado. Con distinto matiz, el planteamiento es similar en tanto la transformación se daría en la abstracta voluntad de los individuos de *querer hacer*. Sin embargo, el despliegue de esta emoción y ética encuentra un espacio claro: la lucha de clases. El problema con ello es observar a esta como el eje transformador de la historia y no como la unidad general del capital total de la sociedad. La lucha de clases encierra como contenido el asegurar la venta de la fuerza de trabajo por su valor en su determinación más simple (Marx, 2008; Starosta y Caligaris, 2017). Así fuesen las emociones más fuertes y ampliamente compartidas por el proletariado, la lucha de clases no presenta un antagonismo en sí con el capital total de la sociedad, sino contra capitales privados, lo que termina regulando el valor de la fuerza de trabajo en el mercado laboral. En ese sentido, contrario a una noción contradictoria con el modo de producción capitalista, es la unidad propia por la cual se asegura su reproducción con respecto a las partes contrapuestas. La clase obrera como capitalista es tal en tanto relaciones de solidaridad entre mismos poseedores de mercancías (dinero-capital y fuerza de trabajo). Las relaciones de solidaridad entre ellas buscan resolver la competencia interna por la cual se ven expuestos, defendiendo sus intereses contrapuestos. Marx despliega esta determinación mostrando que, frente a la desregulación por parte de los capitales privados, la masa obrera comienza a verse fuertemente disminuida por las largas jornadas laborales, fuerte explotación de la mano de

obra y condiciones poco propicias para su reproducción como vendedores de fuerza de trabajo. Es a través de las relaciones de solidaridad que busca dar cuenta una resolución capaz de asegurar un ejército de trabajadores con el objetivo que el capital social total siga reproduciéndose (Iñigo Carrera, 2013; Marx, 2008).

3. La ciencia como crítica práctica: perspectivas para la comprensión del sujeto revolucionario

Llegados a este punto, hemos podido observar las perspectivas científicas que sustentaron las posiciones tanto de Víctor Raúl Haya de la Torre como de José Carlos Mariátegui. El objetivo de ambos era proponer una perspectiva de sociedad y la forma, revolucionaria, de lograrlo. Por el contrario, proponemos un enfoque alternativo frente a la misma cuestión que toma la cuestión científica a partir del método dialéctico que buscar alcanzar, de manera unitaria, las síntesis de múltiples determinaciones, desde las más particulares hasta las más generales. Como menciona Starosta, “se trata de un desarrollo del método dialéctico que, por cuanto se autoreconoce en su condición material intrínseca como momento organizacional inmanente a la acción humana, da a la ciencia la forma específica de “crítica práctica” (2019: 237). Por lo cual, el punto de partida necesario para realizar esta tarea es preguntarnos por la organización consciente de aquella acción capaz de revolucionar las relaciones sociales existentes. Lo que se plantea aquí, así, es una investigación científica acerca de la organización consciente de los sujetos individuales sobre su propia acción capaz de revolucionar las relaciones dadas, entendida como un momento orgánico individual de una acción revolucionaria colectiva. Lo que estaría presente es el conocimiento objetivo pleno de nuestras determinaciones, aquella necesidad inmanente, de la propia acción individual (Iñigo Carrera, 1992). Es, a partir de este conocimiento, que se puede alcanzar la transformación, consciente y voluntaria, de manera revolucionaria.

Haya de la Torre se considera un crítico y superador del marxismo, al asumir elementos de este, retornar a Hegel y su dialéctica (entendida como un método dinámico y multidireccional, en lugar de dogmático y determinista como el de los marxistas criollos) para una propuesta “verdaderamente latinoamericana”. Mariátegui, por el contrario, se asume dentro de la posición marxista, un comunista comprometido, pero también crítico a las “miradas unilaterales”. En lugar de proponer una superación del marxismo, busca en Sorel, el mito social y las emociones, el contenido revolucionario de Marx para América Latina. Lo interesante de este debate, a pesar de recurrir y siempre preocuparse por el método de Marx (buscando superarlo y adaptarlo) es la gran ausencia del proceso de conocimiento por el cual adquirimos conciencia del contenido humano que se encuentra “detrás” de las potencias sociales objetivadas en su determinación más simple, es decir, en la mercancía (en el modo de producción capitalista; por lo tanto, en nuestro momento histórico). La mercancía no aparece jamás en las preocupaciones de los autores ni pareciese importante adentrarnos a ella. Por lo cual, la respuesta de en dónde yace aquella potencia revolucionaria de los sujetos no puede brotar de aquí, lo que lleva a estos dos autores a fundamentar sus posiciones de manera antagónica. Sea cual sea la génesis de aquel poder revolucionario, de esta manera, no podría brotar jamás de la mercancía misma.

Sin embargo, al retomar la centralidad de la mercancía como momento específico inicial, habría que preguntarnos por el motivo de este, y Marx nos lo responde en el inicio de su exposición en *El Capital*. La mercancía es su punto de comienzo al inicio de su investigación. Se le presenta la mercancía, como manifestación inmediata, de manera aislada, como la célula que contiene múltiples determinaciones formales (Marx, 2008). No como un concepto en sí, pues el inicio partiría de un camino ideal, exterior a la mercancía misma que busca conocerse. Como menciona Iñigo Carrera: “Si quisiera partirse de cualquier producto del pensamiento mismo, sea una concepción, un supuesto, una definición, una categoría, etc., el curso a seguir estaría regido desde el vamos por la necesidad ideal que da coherencia a esa construcción de manera exterior a la necesidad real que se trata de conocer” (2007: 211).

Una vez dado ello, se debe continuar profundizando en la mercancía para dar cuenta, analíticamente, de sus propias determinaciones abstractas. Así, Marx señala dos cualidades de la mercancía: su valor de uso y su valor (sustancia de valor). Dentro de la multiplicidad de trabajos, es decir, trabajos concretos, se producen mercancías diferenciadas. Cada mercancía, por lo tanto, es producto de un trabajo en particular, que requiere cierto tiempo de conocimiento y pericia para que sea realizado y disponible para el consumo (inmediato o mediato) como valor de uso. Cuando las mercancías se intercambian, no obstante, no se realiza por la especificidad de cada valor de uso. Requieren un tercer elemento que pueda igualar la masa de mercancías producidas como medio de intercambio. Así, si bien cada mercancía es un valor de uso en particular, lo que encuentran de manera común es el trabajo en su forma abstracta. Independientemente de las formas que adquiere el trabajo, las mercancías comparten el trabajo abstracto (realizado de manera privada e independiente). El despliegue de esta determinación nos lleva a dar cuenta que la forma de valor que adquiere los productos del trabajo humano es la manera en que se realiza la organización de la producción y consumo en términos sociales. De esta manera, en la mercancía descansa nuestra relación social más simple, dentro del modo de producción capitalista, por el cual reproducimos nuestra vida (Marx, 2008).

Es importante observar que, una vez descubierta nuestra relación social más simple, el trabajo de Marx sigue el curso de análisis, dando cuenta de las relaciones fetichizadas de aquella relación. No obstante, y como lo llega a observar claramente Starosta, distintas corrientes marxianas encuentran su límite analítico en este punto. En otras palabras, se limitan al movimiento analítico por el cual descubren el origen humanos de aquellas formas objetivadas de nuestras relaciones sociales capitalistas (2019). Este enfoque que proponemos busca trascender este punto, en tanto, si buscamos entender de donde brota aquellas potencias revolucionarias, no pueden realizarse fuera de esta relación social más simple que hemos señalado, es decir, la mercancía. Dicho de otro modo, si existe la posibilidad de trascendencia del modo de producción capitalista, aquel poder radica en la forma concreta de la mercancía en sí. En el momento analítico de conocer las determinaciones más abstractas de la mercancía hemos realizado un avance en el proceso de conocimiento dialéctico, pero encuentra su propio límite si nos limitamos solo a este momento.

Si la mercancía es la forma objetivada que toma nuestro ser social históricamente dado, es decir, como forma enajenada del ser social, la potencia revolucionaria yacería, por lo tanto, en esta misma enajenación. Por lo cual, siguiendo el desarrollo que realiza Marx en el tomo 1 del *El Capital*, debemos enfrentarnos a la conciencia productiva de aquel sujeto enajenado, que realiza su trabajo de manera privada e independiente, inconsciente de sus propias determinaciones. Observamos una subjetividad cosificada en el que el mismo productor de mercancías queda determinado como personificación de estas relaciones sociales (objetivadas) que se realizan detrás de su conciencia y voluntad. De esta manera, estamos frente a una inversión real de las cosas producto del autodesarrollo de aquellas mismas formas enajenadas en el proceso de metabolismo social. La personificación de los propietarios de mercancías emerge en el proceso de circulación como si portaran “máscaras”; responden, actúan y relacionan como sujetos portadores de los poderes objetivados de sus mercancías (Marx, 2008).

A partir del presente método, la comprensión de las subjetividad y objetividad en el modo de producción capitalista presenta la posibilidad de dar cuenta, de un modo inmanente, las formas de conciencia al movimiento de las relaciones sociales. Así, el llamado sujeto político revolucionario se debe desplegar inmanentemente como forma más desarrollada de la existencia misma del productor de mercancías privado. El sujeto revolucionario, así, no aparece capaz de ser “revolucionario” por sus antepasados y costumbres, o naciones (y sus regiones) por su sentir espacio-histórico-temporal. Como menciona Starosta.

“El fundamento inmanente de la subjetividad revolucionaria no es simple o no mediado. Al contrario, es una ‘unidad de múltiples determinaciones’, lo cual significa que su comprensión científica sólo puede resultar de una investigación dialéctica compleja que incluye tanto el movimiento analítico de lo concreto a lo abstracto, como el retorno sintético, mediado, al punto de partida concreto del proceso de conocimiento, esto es, la acción transformadora revolucionaria [...] la acción revolucionaria debe personificar una determinación concreta de la práctica productora de valor misma, cuya realización, sin embargo, consista precisamente en la abolición de la producción de valor” (2019: 237).

El sujeto revolucionario, que encuentra en la mercancía su relación social más simple, cambia, constantemente, de “máscara” (categoría económica) en el proceso de circulación. No obstante, en el transcurso del despliegue de determinaciones del proceso investigativo, estas transformaciones de los propietarios de mercancías no se limitan al proceso simple de circulación. Esta es trascendida al momento propio de la circulación de capital. El capital pasa a ser la relación social general fetichizada que media la interacción entre los productores privados e independientes. Sin embargo, este sigue su transcurso. Ya no es solo la mediadora de esta relación, sino que adquiere su propia “objetividad”: el capital llega a convertirse en un sujeto, sujeto enajenado de nuestro proceso de metabolismo social. En otras palabras, el fetichismo expuesto se desarrolla con un nuevo sujeto autónomo. Por lo cual, con esta objetivación del capital, todo momento de la vida humana se convierte en un ciclo de reproducción del mismo, en el que la autovalorización (cuantitativa) tiene como única determinación (cualitativa). La producción de plusvalores se vuelve el fin de la vida misma (Iñigo Carrera, 2013; Starosta, 2019).

En la incesante producción de plusvalores, van apareciendo determinaciones más concretas que se objetivan en nuevas categorías económicas: dinero-capital y mercancía fuerza de trabajo. Devienen en dos facciones; estas personificaciones individuales, en su conjunto, se constituyen como dos clases sociales distintas (Starosta y Caligaris, 2017). Estas dos clases aparecen como dos antagonismos por la disputa de la compra y venta de la mercancía fuerza de trabajo: uno desea el mayor pago posible, mientras que el otro el menor. El antagonismo se resuelve en la llamada lucha de clases (Iñigo Carrera, 2013). En este sentido, la lucha de clases sería la forma necesaria y directa entre las personificaciones colectivas de mercancías, la cual está subsumida a la relación indirecta de producción y consumo social capitalista. No obstante, si es una forma necesaria del propio sujeto capital, que resuelve el antagonismo de la compra y venta de la fuerza de trabajo, es una reproducción de la enajenación capitalista, mas no una superación (revolucionaria) del mismo.

Finalmente, en el desarrollo de las fuerzas de trabajo humano en el proceso capitalista, la producción de plusvalores, específicamente de plusvalores relativo, realizado históricamente por el acrecentamiento de la industria, encierra potencias específicamente transformadoras. Esto se debe a que, en la producción de plusvalor relativo, el proceso de trabajo, es decir, de producción de la vida misma, está en constante desarrollo y cambio, y, en ese sentido, la subjetividad misma de los vendedores de la fuerza de trabajo. El capital, como sujeto enajenado, transforma la subjetividad de la clase trabajadora de manera contradictoria. Por un lado, los trabajadores devienen en “trabajadores universales”: el obrero colectivo se constituye como sujeto plenamente consciente de las determinaciones sociales de sus potencias individuales. Sin embargo, esta situación se presenta contradictoria a la forma capitalista que, inicialmente, produce productores que realizan su trabajo de manera privada e independiente que observan su interdependencia como los otros de manera indirecta, por lo cual enfrentan al capital (como sujeto enajenado) de manera exterior y natural. Las relaciones objetivadas de la forma capitalista no encuentran, así, mayor necesidad de existencia. La incesante producción de plusvalor, específicamente a través de plusvalor relativo, dota a la clase obrera esta potencia de coordinar, de manera directa y consciente, la producción y el consumo. En otras palabras, el mismo despliegue del capital dota a la clase obrera con una subjetividad capaz de superar la forma social capitalista. La asociación de individuos libres encuentra, así, un camino producto de la conciencia productiva de la clase obrera subsumida en las relaciones fetichizadas (Iñigo Carrera, 2013; Starosta, 2015).

4. Conclusiones

El presente trabajo buscó reenfocar la polémica entre los pensados peruanos del siglo XX Haya de la Torre y Mariátegui a través, de lo que nosotros consideramos, un debate que atañe temas más profundos: el método científico. Los científicos sociales que estudiaron el tema se dividen en dos posiciones: aquellos que consideran que el debate se basa en cómo actuar políticamente, partido político clasista o alianza amplia, y aquellos que consideran que la discusión se basa en la concepción de la revolución. En ambos casos, lo que estaría, en primera instancia, en polémica sería el poder. Por nuestra parte, la cuestión del poder, político, no es sino la forma que expresa una concepción de la realidad mucho más amplia. Lo que está en discusión no es la actuación política organizativa o cómo hacer la revolución, en tanto estos se presentan de manera inmediata. De manera menos aparente, se encuentran métodos científicos y objetos de conocimiento dispares, que los llevan a fundamentar posiciones políticas diferentes y, en ese sentido, explicarían este debate aparente.

Con respecto a Haya de la Torre, observamos la llamada teoría del espacio-tiempo-histórico. Cada región y cada nación enfrentan problemas particulares, por lo cual requieren soluciones propias y creativas para su espacio y momento. Las llamadas “teorías europeas” podrían tener alcances en sus continentes, pero no en América Latina. Lo que encontramos en la región latinoamericana es, por el contrario, el inicio del capitalismo cuando en los países desarrollados se encuentran en su última fase: el imperialismo. Así, lo último, para unos, es lo primero para otros. Para Haya de la Torre, el problema no sería el capitalismo en sí, sino el imperialismo, en tanto subyuga a los países menos desarrollados. Por lo cual, el cambio revolucionario encuentra base en una conciencia revolucionaria de los países del continente indoamericano. Esta es una conciencia que reconoce su momento histórico, el tiempo por el cual actual y se desarrolla, dando cuenta de su realidad inmediata. Al encontrarse en esta posición, inicial, puede reconocer los problemas específicos por los cuales ocurre su nación y región, dotándole la capacidad de avanzar en una política revolucionaria que los acerque a un cambio que permita la libertad de su pueblo Estado-Nación-Continental.

Mariátegui, por su parte, presenta una espiritualización del marxismo entendido como una *filosofía de la praxis*. Los valores y las emociones de los trabajadores no son elementos pequeños; contrariamente, serían uno de los pilares fundamentales para la revolución. Se requiere una emoción por parte de estos, en tanto sería lo que les permite actuar, políticamente, en contra del modo de producción capitalista. En ese sentido, el proletariado realiza una actividad fundamental, que es fundamentar una ética contraria a la capitalista. Nos encontramos con la necesidad y aparición de una ética revolucionaria, de carácter solidaria y colectiva, diferente a la individualista y destructiva de las formas sociales capitalistas. Por lo cual, en la lucha de clases, entendida como el enfrentamiento directo entre dos clases, específicamente en formas de manifestación y/o huelga, sería el lugar por el que la clase trabajadora adquiere esta conciencia y ética. Sobre todo, adquiere el elemento principal de esta conciencia revolucionaria: el mito social. Un mito compartido que le permite imaginar un horizonte utópico compartido que los nutre para la lucha. El sujeto revolucionario de aquella

época, para Mariátegui, que cumplía y podía cumplir lo previamente señalado, era el indio. Por sus antepasados incas, de economía colectivista, y sus costumbres actuales, colectivas y solidarias, encierra la potencialidad de cambiar las relaciones de producción capitalistas.

Contrariamente a estas perspectivas, buscamos proponer otra que solucione el problema de dónde surge la potencia revolucionaria capaz de cambiar las relaciones actuales. En ese sentido, pensamos, opuestamente, la ciencia como una *crítica-práctica* capaz de nutrirnos sobre nuestras propias determinaciones, desde las más simples hasta las más complejas, en nuestro proceso de metabolismo social capitalista. Retomamos los aportes desarrollados por Iñigo Carrera y Starosta producto de sus distintas investigaciones alrededor del método dialéctico materialista y la subjetividad revolucionaria. El punto inicial por el cual partimos fue la mercancía, como relación social más simple en el modo de producción capitalista. Continuando con el despliegue de las determinaciones, damos cuenta de la forma valor que adquiere los productos del trabajo, mediando una forma de socialización históricamente específica, por el cual tenemos productores que realizan su trabajo de manera privada e independiente. Ello mismo encierra que, al no existir una unidad entre la producción y el consumo, nuestras relaciones sociales se muestran de manera objetivadas, fuera de nosotros mismos y con potencias exteriores. Si la mercancía es nuestra relación social más simple y esta es, a su vez, objetivada (fetichizada), significa que la potencia revolucionaria debe brotar, no de otro lugar, sino de la mercancía misma. La potencialidad revolucionaria brotaría, por lo tanto, de esta misma conciencia fetichista. El mismo transcurso de las determinaciones nos lleva a observar que, en el proceso de circulación, los productores privados cambian de categorías económicas constantemente (como comprador y vendedor), pero esto llega a un desarrollo más complejo cuando la forma capital aparece y adquiere, a su vez, una objetividad propia: un sujeto capital. Así, el proceso de realización de la vida misma estaría subsumido en esta relación enajenada del capital, por el cual se requiere producir plusvalores de manera constante e ilimitada. Esta misma situación es la que permite la potencia revolucionaria. En la producción de plusvalor, específicamente el relativo, la subjetividad de los trabajadores se desarrolla constantemente, dotándolo, como clase social, una subjetividad capaz de reconocer sus determinaciones sociales de manera individual, haciendo posible la capacidad de coordinar la producción sin la necesidad del acrecentamiento ilimitado del capital. Las relaciones de producción privado e independientes no encuentran, así, mayor sentido, permitiendo a la clase obrera, ahora dotada de una subjetividad revolucionaria (por su capacidad de eliminar estas relaciones sociales), la asociación libre entre trabajadores.

Notas

1. Flores Galindo (1994), por ejemplo, al observar que el debate se desarrolla de manera indirecta, encuentra como fuente fundamental de análisis el estudio de cartas enviadas. A partir de esto, el autor concluye que el tema fundamental de la polémica es el poder, tanto por las intenciones políticas de Haya y Mariátegui, como temas de discusión que se daban en publicaciones, mensaje y referencias en libros.
2. Un elemento fundamental que resalta Haya de la Torre, al momento que estudia la revolución rusa, es la voluntad e ímpetu del “pueblo ruso” y la dirección de los grandes cuadros revolucionarios, como Lenin y Trotski. Por lo cual, si bien esta conciencia revolucionaria tiene como contenido el reconocimiento del momento histórico, existen estos dos elementos claves: la voluntad y fuerza de aquellos que se encuentran en lucha, y cuadros políticos capaces de dirigir una revolución. Flores Galindo (1994) critica a Haya de la Torre justo por el último punto, en tanto no podía observar una revolución surgida de las masas de manera espontánea. Para el autor, era una forma de justificar su posición como líder del APRA, en tanto su figura se volvía necesaria para la obtención del poder política, un Lenin latinoamericano.
3. Un punto central de esta entrada es analizar la forma de validación del pensamiento de Marx. No nos enfrentamos a una coherencia interna o verificación posterior. Ligado a este pathos revolucionario, la descalificación de Marx, o no, yacería en el proceso mismo de la revolución. Como Mariátegui anota: “Marx está vivo en la lucha que, por la realización del socialismo libran, en el mundo, innumerables muchedumbres, animadas por su doctrina. La suerte de las teorías científicas o filosóficas que él usó (...) no compromete en lo absoluto la validez y la vigencia de su idea” (1964c: 37). En todo caso, la crítica marxista sigue viva en tanto, al estudiar la sociedad capitalista, mientras este siga presente, por lo tanto las ideas de Marx también lo seguirán (1964c: 37). La revolución rusa sería el ejemplo culminante, que soluciona los problemas teóricos como prácticos, de la vigencia del pensamiento de Marx.

Bibliografía

- Balbi, C. R. (1980), *El partido comunista y el APRA*, G. Herrera.
- Bernstein, E. (1982), *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia: Problemas del socialismo, el revisionismo en la socialdemocracia*, (José. Aricó, Ed.), Siglo XXI.
- Cafferata, A. (1982), *La polémica Haya Mariátegui. Pequeña burguesía y proletariado ante la cuestión de partido*, Instituto de Estudios Sociales «Naymlap».
- Castro, A. (2006), *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde*, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Flores Galindo, A. (1994), “Un viejo debate: El poder. La polémica Haya-Mariátegui”, *Obras Completas* (Vol. 4), Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Germaná, C. (1977), “La polémica Haya-Mariátegui”, «Análisis» *Cuadernos de Investigación*, 23.
- Haya de la Torre, V. R. (1935a), “El antiimperialismo y el Apra”, *Obras completas* (Vol. 4), Editorial Juan Mejía Baca.
- Haya de la Torre, V. R. (1935b), “Enfoque aprista de imperialismo, antiimperialismo y marxismo”, *Obras completas* (Vol. 1), Editorial Juan Mejía Baca.
- Haya de la Torre, V. R. (1935c), “Espacio-tiempo-histórico”, *Obras completas* (Vol. 4), Editorial Juan Mejía Baca.
- Haya de la Torre, V. R. (1935d), “Teoría y Táctica del aprismo”, *Obras completas* (Vol. 1), Editorial Juan Mejía Baca.
- Iñigo Carrera, J. (1992), *El conocimiento dialéctico: La regulación de la acción en su forma de reproducción de la propia necesidad por el pensamiento*, CICP, Centro para la Investigación como Crítica Práctica.
- Iñigo Carrera, J. (2007), *Conocer el capital hoy: Usar críticamente El capital*, (1. ed), Editorial Imago Mundi.
- Iñigo Carrera, J. (2013), *El capital: Razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia* (2a ed), Imago Mundi.
- Mariátegui, J. C. (1964a), “El idealismo materialista”, *Defensa del marxismo. Polémica Revolucionaria*, (Vol. 5), Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1964b), “Henri de Man y la «crisis» del Marxismo”, *Defensa del marxismo. Polémica Revolucionaria*, (Vol. 5), Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1964c), “La filosofía moderna y el marxismo”, *Defensa del marxismo. Polémica Revolucionaria*, (Vol. 5), Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1964d), “La tentativa revisionista de Más Allá del Marxismo”, *Defensa del marxismo. Polémica Revolucionaria*, (Vol. 5), Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1964e), “Sentido heroico y creador del socialismo”, *Defensa del marxismo. Polémica Revolucionaria*, (Vol. 5), Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1984), “El problema de la tierra”, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (Vol. 12), Amauta.

Marx, K. (2008), *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo 1*, (Vol. 1), Siglo XXI.

Meseguer, D. (1970), *Mariátegui y su Pensamiento Revolucionario*, Instituto de Estudios Peruano.

Sánchez Vázquez, A. (2009), *Filosofía de la Praxis*, Siglo XXI Ediciones.

Starosta, G. (2015), *Marx's Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*, (Vol. 112), Brill.

Starosta, G. (2019), "Método dialéctico, fetichismo y emancipación en la crítica de la economía política", *Sujeto capital—Sujeto revolucionario. Análisis crítico del sistema capitalista y sus contradicciones* (pp. 211-246), Universidad Autónoma Metropolitana.

Starosta, G., & Caligaris, G. (2017), *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo*, Universidad Nacional de Quilmes.