



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
ISSN: 2389-9387
Universidad del Valle

Expósito, Julia

Atravesar la dialéctica del capital. El encuentro de Marx con el método en estado práctico

Praxis Filosófica, núm. 52, 2021, Enero-Junio, pp. 99-118

Universidad del Valle

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i52.10665

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209066863005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i52.10665

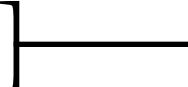


ATRAVESAR LA DIALÉCTICA DEL CAPITAL. EL ENCUENTRO DE MARX CON EL MÉTODO EN ESTADO PRÁCTICO



Julia Expósito

Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.



Resumen

Dialéctica y capitalismo revisten en el pensamiento de Marx un vínculo inquebrantable. La especificidad de la dialéctica marxista se expondría en la praxis como su base material pero también teórica, a través de la exposición de un problema práctico como lo es el capitalismo. Por tanto, la dialéctica no sería un método capaz de ser aplicado, sino que se descubriría justamente de las temporalidades mismas del capital y de sus resistencias. La meta es la exponer cómo las determinaciones del capitalismo -como la relación valor/trabajo- que Marx formula, presuponen a las categorías de la dialéctica –totalidad, contradicción, negatividad, objetividad– en el mismo devenir de las lógicas de capital para demostrar cómo el devenir de lo social lejos de responder a la lógica de un despliegue necesario estaría supeditado a la enigmática contingencia.

Palabras clave: *dialéctica; capital; método; capitalismo; totalidad.*

Cómo citar este artículo: Expósito, J. (2021). Atravesar la dialéctica del capital. El encuentro de Marx con el método en estado práctico. *Praxis Filosófica*, (52), 99-118. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i52.10665>

Recibido: 1 de junio de 2020. Aprobado: 7 de julio de 2020.

Praxis Filosófica, No. 52 enero - junio 2021: 11 - 118

ISSN (1): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Going Through Capital's Dialectics. Marx's Encounter with The Method in a Practical State

Julia Expósito¹

Abstract

Dialectics and capitalism in Marx's thinking are inextricably linked. The specificity of Marxist dialectic would be that the praxis constitutes both its material and theoretical foundation, through the display of a practical problem: capitalism. Therefore, dialectics would not be a method to be applied but something to be discovered in capital's temporalities and resistances. The aim of this article is to illustrate how the determinants of capitalism that Marx formulates –for example, the relation value/labor– presuppose dialectic's categories –totality, contradiction, negativity, objectivity– in the own development of capital's logic, in order to demonstrate how social becoming, far from answering to the logic of a necessary unfolding, would rely, in fact, upon an enigmatic contingency.

Keywords: *Dialectics; Capital; Method; Capitalism; Totality.*

¹ Docente investigadora de la Universidad Nacional de Rosario y Miembro Investigador del Centro de Investigaciones Feministas y Estudios de Género, Instituto de Investigaciones, Facultad de ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario. Posdoctora CONICET, Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Estudios Culturales y Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario. Sus temas de investigación son: Teoría Crítica, Marxismo y feminismo, Análisis Político, Filosofía política.

ORCID: 0000-0001-5671-1934 **E-mail:** expositojulia@gmail.com

ATRAVESAR LA DIALÉCTICA DEL CAPITAL. EL ENCUENTRO DE MARX CON EL MÉTODO EN ESTADO PRÁCTICO

Julia Expósito

Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.

El problema de la dialéctica, en los textos de Marx, se presenta de modo confuso puesto que, no se explicita de un modo teórico definido y presenta toda una serie de tensiones (entre progreso/proceso, Historia/historicidad). Sin embargo, es posible pensar también que la particularidad del método dialéctico reside justamente en esas tensiones, y al mismo tiempo supone una apuesta: la dialéctica ha de presentarse siempre en la *praxis*. Sostenemos entonces que es el análisis del *capitalismo* aquello que expondrá a la dialéctica como método. En este sentido, el problema de la dialéctica en el pensamiento de Marx, principalmente en *El capital*, se presenta de modo misterioso y paradojal, en consonancia con la realidad que atraviesa: el capitalismo. Así, los enigmas que Marx propone atravesar en *El capital* como el del *valor, dinero, trabajo, mercancía, capital*, entre otros, se desarrollan a partir de múltiples temporalidades y misteriosas relaciones que se *totalizan, se mueven, se contradicen, se objetivan*. Como sostienen M. Postone (2006; 2007), A. Jappe (2011) y R. Kurz (2014) la relación dialéctica/capitalismo es central en el pensamiento de Marx. Su método radica en comprender las lógicas del capital de modo dialéctico, pero asume una dialéctica que genera una ruptura con la hipótesis de una histórica universal. Como afirma Postone, “el análisis dialéctico de Marx no debería, en modo alguno, ser identificado con la fe positivista en el progreso científico lineal” (Postone, 2006, p. 38), por el contrario, la investigación de Marx admite pensar al

capitalismo en términos de una dialéctica que supone “el despliegue de esa lógica (...) como expresión real de las relaciones sociales alienadas que están constituidas por la práctica y, aun así, existen casi independientemente de ésta” (Postone, 2006, p. 71).

Para realizar esta compleja búsqueda, empezaremos analizando una incógnita que Marx arrastra constantemente en gran parte de sus obras: ¿es posible atribuirle verdades objetivas al pensamiento humano? La respuesta no supondrá una definición o una axiomática del método del conocimiento, sino que implicará la puesta en movimiento de toda una serie de relaciones sociales enigmáticas y contradictorias. La solución será, en efecto, dialéctica.

La pregunta por la objetividad del pensamiento humano no será resuelta, por Marx, mediante un desarrollo netamente teórico sino a partir de enunciar un problema práctico. De este modo, la posibilidad de *objetividad* y de *verdad* de tal o cual pensamiento se resolverá en las prácticas concretas de los seres humanos en un determinado momento histórico. Esto supone una comprensión de *lo social*, no como un fenómeno equilibrado y transparente, sino como la evidencia del conflicto, de la disputa sobre una *verdad* posible de ser pensada pero que se revela siempre opaca y huidiza. Marx retoma el problema a partir de una pregunta de herencia hegeliana, que no es otra sino la de indagar cómo captar y conocer el “objeto”, aquel que para el pensamiento kantiano era incognoscible. La superación que significó el pensamiento hegeliano sobre sus predecesores radicaba precisamente en el descubrimiento de un nuevo método de conocimiento: la dialéctica. El “objeto” no sólo dejaba de ser algo incognoscible, sino que era transformado en el propio proceso de conocimiento. Es decir, para Hegel era posible *conocer* la “cosa en sí”; no obstante, este *conocer* implicaba una construcción tanto del conocimiento como del objeto por medio del pensamiento como *actividad*. La dialéctica, por lo tanto, le permitió a Marx, por un lado, separar los fenómenos de su forma inmediata y encontrar las *mediaciones* por las cuales aquellos pueden ser referidos a sus relaciones y, por el otro, llegar a la comprensión de ese carácter fenoménico, de esa apariencia que se consideraba la forma de aparición necesaria de esos fenómenos. El “objeto”, entonces, no se presenta como algo cerrado y acabado, sino que se exhibe para el pensamiento como una *construcción*, como un proceso en movimiento, que parte de abstracciones que se van *sintetizando* en una totalidad cada vez más rica, que se configura a partir de múltiples relaciones y propiedades (concretas). No obstante, el error de Hegel era el de caer en la “ilusión de concebir lo real como resultado del Pensamiento” (Marx, 1973, p. 11).

La diferencia estriba en que mientras para Marx cada momento, como totalidad, muestra una forma particular de la producción y reproducción de la vida, y las relaciones que estas generan, para Hegel el acento está puesto en las formas particulares que adquiere el desarrollo de la conciencia, del espíritu, que se materializan en la religión y en la filosofía. De todo ello se desprende que, para ambos pensadores, ese desarrollo de la historia es un proceso que va transformando la historia en “historia universal”. Pero para Marx, esto no implica el desenvolvimiento de “un simple hecho abstracto de la ‘autoconciencia’, del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable” (Marx, 2004, p. 34). Y es sólo a partir del desarrollo del capitalismo que la historia puede comenzar a pensarse como “universal”, dado que el grado de desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que aparecen en este sistema trastocan el “aislamiento de las diferentes nacionalidades” (Marx, 2004, p. 34), internacionalizando las relaciones de producción y reproducción -capitalistas-, el desarrollo de las fuerzas productivas (capacidad y conocimiento de los trabajadores, tecnología, ciencia, condiciones naturales, medios de producción) y las lógicas socio-culturales operantes. Es importante comprender, de este modo, que la particularidad del método que Marx desarrolla se sustenta en un pensamiento material de la totalidad.

La totalidad se articula a partir del movimiento de las determinaciones inmediatas (ya dadas en el mundo capitalista) hasta avanzar hacia el conocimiento de una *totalidad concreta* como re-producción en el pensamiento de aquella realidad. Para Marx sería pues un error partir tanto de abstracciones que pretendan ser universalizadas más allá del propio proceso de la historia, como afirmar que existe la posibilidad de conocer lo concreto sin mediación, es decir, sin concebir su vinculación con lo abstracto. De este modo, la relación entre *lo abstracto* y *lo concreto*, no es más que una relación mediada, es decir dialéctica, que se afirma como tal a partir de pensar (construir) una totalidad. En este sentido, es fundamental “declarar desde el comienzo que estamos ante una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa” (Marx, 1973, p. 2), y que ésta presentará sus particularidades concretas en tanto formación social histórica de producción.

La dialéctica le habilita a Marx el arma de la crítica, de una crítica que se multiplica a innumerables sentidos y a varios niveles de referencia mostrando una temporalidad fracturada y conflictiva. La crítica de Marx se dirigirá, a partir de un recorrido por los espacios y tiempos silenciosos y misterios del capitalismo, contra una *economía política* que entiende a

lo social como equilibrado e igualitario. Es decir, la crítica dialéctica de Marx será dirigida contra la dinámica del *intercambio* como generador de la equivalencia de valores a través de la demanda y de la oferta, contra el equilibrio de individuos libres que venden y compran mercancías, contra el contrato social que vuelve a los “ciudadanos” iguales frente a la ley. El capitalismo, dice, es el sistema social que, unido por la ausencia de comunidad, ha hecho de la individuación de los seres humanos su arma de poder, a partir del ocultamiento de las relaciones sociales a partir de su *cosificación*. En este sentido, Marx propone buscar, desde un problema práctico, los procesos de producción y reproducción de la vida humana en un momento particular de su desarrollo. Para demostrar cómo el problema de la dialéctica se resuelve desde una cuestión práctica y conflictiva hemos decidido, en el presente artículo, abordar esta temática desde dos nudos problemáticos que conectarán finalmente a la categoría de temporalidad en el pensamiento de Marx. El primero de ellos indagará sobre la relación entre dialéctica y totalidad en el sistema capitalista y sus complejas relaciones. El segundo nudo abordará la categoría de valor para mostrar cómo se presenta a partir de una contradicción dialéctica en estado práctico la forma mercancía y su desarrollo capitalista. En este punto veremos como el conflicto capital /trabajo es inherente a esta relación.

I

Una de las lecturas que ha hegemónizada la historia del marxismo sostiene que el pensamiento de Marx se sustenta bajo una premisa que supone un tecnologicismo determinante de las relaciones sociales. El punto de partida, para develar este enigma, reside en la comprensión de la técnica y su desarrollo tecnológico como vínculo activo de los seres humanos con la naturaleza, pero también entre ellos mismos y con sus configuraciones mentales del mundo. De este modo, comenzar por el *desarrollo tecnológico* no supone a la técnica como determinante del proceso social, sino que implica una pregunta por el cómo es que se produce y reproduce la vida en un determinado momento histórico. Es decir, que aquello que le interesa pensar a Marx aquí no es tanto qué se produce, sino cómo es que se produce y bajo qué tipo de relaciones entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza en general se está produciendo el desarrollo técnico. O más específicamente, qué tipo de relaciones se asumen (de poder, de explotación, de dominación) y qué consecuencias conllevan (pobreza, violencia, destrucción ecológica) las generadas en las formaciones sociales capitalistas. El ámbito de la lucha social –de clases– que no representa de modo alguno un simple despliegue o envoltura de los procesos de desarrollo de las fuerzas productivas, sino que

interviene de manera decisiva en las relaciones de producción y en el proceso de producción y reproducción mismo del sistema capitalista. La ambición de Marx en este punto, es la de teorizar este problema práctico a partir de entender *lo social* como una totalidad con múltiples determinaciones. Esto no implica que la totalidad sea consistente al punto tal que podamos ver operando a lo social de modo total, el capitalismo nunca es visible de tal modo. No obstante, sí es posible comprenderla a través de sus síntomas sociales. Entonces, tecnología/ naturaleza/ proceso social de producción de trabajo/ reproducción de la vida/ relaciones sociales/ formaciones políticas y culturales suponen una totalidad conflictiva y en permanente movimiento contradictorio. Una sociedad determinada tiene diferentes prácticas de consumo, de producción, de cultura, etc. que se transforman en la medida en que cambian las tecnologías y sus condiciones, y el proceso social de producción y reproducción de trabajo. Pero a su vez, las formaciones políticoculturales -con sus cristalizaciones y sus prácticas de resistencia- también transforman las posibilidades tecnológicas, tanto en sus relaciones con la naturaleza, como en la reproducción de las relaciones sociales.

Encontramos en Marx, de este modo, una *totalidad* que se *destotaliza*, en relación al desenvolvimiento conceptual hegeliano, al romper con las nociones comunes de identidad, causalidad y tiempo, al derivar “de una lógica de las relaciones, en la que los elementos determinados de la totalidad se codeterminan a su vez mutuamente. Ese ‘saber en círculo’ participa de ese movimiento infinito que, ‘incluso si fuera posible conocer todo, (...) seguirá asegurando la eterna renovación del conocimiento’” (Bensaïd, 2013, p. 357). En este sentido, las mutaciones y las posibilidades de ruptura de lo instituido son inmanentes a la totalidad que Marx propone. Aquellas no están garantizadas por un elemento transcendente, sino que devienen de las propias relaciones conflictivas de la totalidad. El gesto que propone Marx es el de pensar la multiplicidad dentro de determinadas configuraciones de totalización, y el capitalismo es justamente eso: una serie de fenómenos que operan con determinado tipo de relaciones en momentos históricos específicos, pero los procesos de totalización no suponen *a priori* ningún tipo de determinismo. Es por la vinculación constante de todos los elementos desigualmente desarrollados, no por la determinación preponderante de alguno, que el capitalismo mueve su historia. Los elementos o partes, lejos de constituir identidades y determinaciones homogéneas o fijas, presentan múltiples mutaciones y toda una serie de posibilidades relacionales.

Así, el movimiento técnico del capital, que se manifestó desde la construcción de herramientas a la construcción de máquinas, de máquinas a máquinas que crean máquinas y, luego, a la industria maquinica de la

máquina, no es resultado de un determinismo tecnologicista. Es decir, no es resultado del simple desarrollo tecnológico mismo, sino que es producto de la complejidad del conjunto de elementos y relaciones sociales que intervienen de modo contradictorio y desigual en este desarrollo en un momento histórico dado: las relaciones con la naturaleza, las formas adquiridas en los procesos de producción, las relaciones de (re)producción, las formaciones político-culturales y sus resistencias. Tal como lo afirma Rubin (1974), el estudio de Marx en general y de *El Capital* en particular no atiende simplemente a un análisis de las relaciones entre las cosas o de los seres humanos con las cosas, sino que la clave radica en comprender las relaciones entre los humanos en el proceso de producción y reproducción del capitalismo. Es en este sentido que la relación de producción entre *trabajadores* y *capitalistas* se vuelve fundamental. Es decir que esta relación no adquiere relevancia porque devela una vinculación económico-técnica, sino porque afecta y es afectada por toda una serie de relaciones sociales que configuran lógicas operantes en el sistema capitalista.

Marx argumenta que la relación de producción que se desenvuelve entre trabajadores y capitalistas se encuentra siempre ya atravesada por un *problema político*. *Poder* y *resistencia* son las características constitutivas de estas relaciones. En este sentido, la *producción* de la fuerza de trabajo consiste en la misma capacidad de reproducirse; el *tiempo de trabajo necesario* para la producción y reproducción de aquella se reduce a la producción de los medios de vida necesarios en un determinado momento histórico, que precisan los trabajadores para subsistir. En palabras de Marx: “El tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de subsistencia, o, dicho de otra manera, el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia” (Marx, 2002, p. 133).

No obstante, si la lógica del poder del capital, del capitalista personificado, no es otra que la de obtención de su ganancia, termina por reducir la misma capacidad reproductora de la fuerza de trabajo en el instinto de acrecentar y crear la extracción de plus-valor: “El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que ha adquirido” (Marx, 2002, p. 195). Pero entonces *el trabajador* resiste a esta explotación en la venta de su única mercancía -fuerza de trabajo- mostrando cómo *el capitalista* la sobre-consume, siempre que paga la fuerza de trabajo de una jornada diaria, como dice Marx (2002), habiendo empleado la de tres. La resistencia de los trabajadores frente a los capitalistas no implica necesariamente que sus demandas se articulen de un modo socialista o revolucionario. Aquello que Marx quiere mostrar

aquí es precisamente lo contrario: no son las lógicas políticas socialistas las que conducen a los trabajadores a resistir, sino que el mismo proceso de explotación del capital y sus supuestos políticos de igualdad (que se basa en la libertad de compra y venta) conducen a mecanismos de resistencia.

Una vez que la *sanción de la ley* impone la reducción de la jornada de trabajo por la movilización de los trabajadores, “que crea ante todo la condición *subjetiva* para la condensación del trabajo, o sea, la capacidad del obrero para desplegar más fuerza dentro de un tiempo dado” (Marx, 2002, p. 345), los capitalistas generan un salto en el desarrollo técnico de la producción (desarrollo que encuentra como único límite la posibilidad de destrucción de los medios naturales), que se convierte “en las manos del capital, en un medio objetivo y empleado de manera sistemática para arrancar más trabajo en el mismo tiempo” (Marx, 2002, p. 345). En este sentido, con el surgimiento de la industria maquinaria, se produce un aumento en la extracción de *plusvalía relativa*, generando así el *fetiche del capitalista* frente a la máquina como productora de su ganancia. En definitiva, la *productividad* del trabajo aumenta por la incorporación de nueva tecnología, es decir, que en el mismo tiempo de trabajo se produce una cantidad mayor que incrementa la plusvalía en términos relativos y *aumenta la tasa de explotación* (que se produce por las relaciones entre el capital variable V, inversión de trabajo necesario para la subsistencia del obrero y la plusvalía P, trabajo excedente para el capitalista que genera capital). Este aumento de la plusvalía es relativo, puesto que, si el resto de los capitalistas van incorporando la misma tecnología, o una similar, que equilibre nuevamente los incrementos de productividad, esta producción de plusvalor desaparece. Es por esto que, según Marx, el capitalismo muestra la lucha fetichizada y descarnada por la competencia, puesto que cada *capitalista* se encuentra al acecho de nueva tecnología que posibilite incrementar la producción de plusvalía relativa. De este modo, la sociedad, regida bajo las *lógicas del capital*, no puede dejar de ser tecnológicamente dinámica dado que debe serlo para producir mayor cantidad de plusvalor, que es la lógica de su necesidad inmanente en el proceso de su propia subsistencia.

De este modo, cuando Marx analiza la *jornada de trabajo*, afirma que las relaciones que ésta genera no son determinadas y estáticas, sino dialécticas en tanto se basan en la tensión existente entre un tiempo de *trabajo necesario* y un tiempo de *trabajo excedente*, para acrecentar la extracción de plus-valor por parte de los capitalistas. La *prolongación del trabajo excedente* puede conducir a la *reducción del trabajo necesario*; es decir, puede generar que una parte del tiempo de trabajo que el *trabajador* venia empleando para sí, se convierta en tiempo de trabajo invertido para

el capitalista. Lo que varía no es necesariamente la *longitud de la jornada de trabajo*, sino su *división* en trabajo necesario y trabajo excedente. El proceso de producción en el capitalismo se desenvuelve en un constante litigio entre la extracción de *ganancia* por parte del *capitalista* y el derecho al *salario* como medio de subsistencia por parte del *trabajador*. Aquello que Marx (1873) quiere mostrar aquí es que *el capitalista* no hace más que afirmar y defender sus derechos de comprador cuando pretende extender la jornada de trabajo o aumentar su productividad; y por otra parte, el carácter específico de la mercancía vendida –fuerza de trabajo– entraña un límite opuesto a su consumo por el comprador y, al luchar por reducir a una determinada magnitud su jornada de trabajo, *el trabajador* no hace otra cosa que reivindicar sus derechos de vendedor de mercancía.

El estudio de las *relaciones de producción* en el capitalismo condujo a Marx a preguntarse por qué las relaciones entre las personas asumen la forma de relación entre cosas, al punto tal que la cosa misma parece poseer la propiedad, la *virtud* de establecer las mismas relaciones de producción; por qué el trabajo asume la forma del valor y los medios de producción la forma del capital. Marx nos advierte, entonces, que el problema radica en suponer que los elementos operantes en los procesos totalizadores sean identidades cerradas, fijas y consistentes. La multiplicidad que anunciaaba en la complejidad de las relaciones de la totalidad, se manifiesta también hacia dentro de la misma estructura de los elementos. Esta problemática se presenta como fundamental en el análisis del capitalismo puesto que las lógicas de mercado en que se desarrolla, implican la oscura ecuación de hacer equivalentes objetos disímiles. Así, la pregunta guía del análisis sobre *El Capital* radica en resolver el misterio sobre *cómo puede un objeto ser el equivalente de otro*; dado que entre dos objetos cualesquiera (por ejemplo una *chaqueta* y un trozo de *lienzo*) aquello que los iguala no puede ser ni una propiedad física, ni química, ni geométrica. La respuesta a esta incógnita será develada por un análisis de la categoría de *mercancía*.

II

El análisis de la mercancía revela que en los textos de Marx los conceptos mismos presentan, como unidad, el despliegue de relaciones contradictorias. Para comenzar a comprender el enigma que encierra la mercancía, Marx dirá que hay dos formas del *valor* que la componen. La primera, el *valor de uso*, hace referencia a las propiedades materiales de un objeto, que se definen en relación a su capacidad de ser objetos útiles según las circunstancias socio-históricas, lo que equivale a decir, que en tanto *valor de uso* las mercancías representan, ante todo, *cualidades distintas*. La segunda forma, el *valor de*

cambio, permite comprender que, si prescindimos completamente de las cualidades particulares de cada mercancía, la única forma de equipararlas es comprendiéndolas en tanto productos del *trabajo*. Pero ya no serían productos de un *trabajo concreto*, puesto que, si pensamos en el trabajo determinado, por ejemplo, el del tejedor, sería imposible equipararlo al trabajo de, por ejemplo, un carpintero, sino que constituirían productos del *trabajo humano abstracto*. Es decir, en tanto *valor de cambio* las mercancías son igualables en relación a un tercer término: el *trabajo humano abstracto*, que ya no representa ningún tipo de trabajo particular. Así, con la pérdida del “carácter útil de los productos del trabajo se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos y, por ende, se desvanecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; éstos dejan de distinguirse, reduciéndose (...) a trabajo abstractamente humano” (Marx, 2002, p. 27). Esta forma del trabajo, será medida, en función de equiparar objetos tan disímiles, como *tiempo de trabajo socialmente necesario*. El movimiento que se asume es el de suprimir las cualidades del trabajo concreto en una medida cuantitativa temporal de trabajo humano indiferenciado.

La categoría de *trabajo* no se define por características propias, naturales y ahistóricas que la sociedad capitalista tergiversa, sino que, por el contrario, el método de Marx supone comprender qué formas y contenidos ha asumido el trabajo en estas condiciones sociales específicas. De este modo, el método dialéctico le permite a Marx, por un lado, romper con un análisis abstracto y ahistórico de los conceptos y, por el otro, entender que el despliegue mismo de los conceptos no supone un despliegue inmanente del concepto mismo, por la presencia de toda una serie de configuraciones sociales operantes. El trabajo adquiere, en su forma capitalista de producción y reproducción, un *doble carácter*: es *trabajo concreto* –que otorga a la mercancía su posibilidad de ser un objeto de utilización social específica–, que se socializa al adquirir la forma de *trabajo socialmente igualado*; asumiendo, de este modo, la forma de *trabajo humano abstracto*. No obstante, este proceso no ocurre por un despliegue interno del mismo concepto de trabajo, sino que implica una relación con el concepto de *valor* y el de *mercancía*. Así, retomando la concepción desarrollada por la economía clásica, Marx afirma que el contenido del valor es el trabajo invertido en la producción de determinado producto.

El desdoblamiento de la mercancía entre valor de uso y valor de cambio para determinar su *valor social*, le permite a Marx allanar el misterio que representa la *forma del valor* en la sociedad capitalista, que en su movimiento socio-histórico se define desde una forma simple a una expandida y, luego, a una general que se expresa en la *forma-dinero*. Para

descifrar esta incógnita, es necesario comprender la forma simple del valor, dado que “el secreto de toda forma de valor yace oculto bajo esta forma simple de valor. Es su análisis, pues, el que presenta la verdadera dificultad” (Marx, 2002, p. 33). La forma simple del valor, sostiene que X mercancía A = Y mercancía B, o lo que es lo mismo, dice Marx, X mercancía A vale Y mercancía B. La mercancía A, se presenta en esta relación como *valor relativo*, y la mercancía B como *valor equivalencial*. Estos dos semblantes, que constituyen la forma simple del valor, “son aspectos interconectados e inseparables, que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor; se reparten siempre entre las distintas mercancías que la expresión del valor pone en interrelación” (Marx, 2002, p. 33). Por lo tanto, en la fórmula arriba planteada, se estaría expresando sólo el *valor* de la mercancía A al compararla con una mercancía B, que es de una especie distinta de la primera. No obstante, al afirmar la expresión, B se postula como el equivalente de A, y por lo tanto se afirma que el trabajo contenido en B es idéntico al trabajo que contiene A. De este modo, dice Marx: “En la relación de valor, pues, en que la chaqueta [mercancía B] constituye el equivalente del lienzo [mercancía A], la forma de chaqueta hace las veces de forma del valor” (Marx, 2002, p. 35).

Con esta ecuación, Marx quiere expresar que en la forma equivalente, el valor de uso se convierte en la forma de manifestación de su *contrario*, esto es el valor –que posibilita el intercambio–; y que el trabajo concreto se convierte en la forma de manifestación de su *contrario*, esto es, el trabajo humano abstracto, y que, por último, “el trabajo concreto que produce el equivalente, (...) al servir de simple expresión del trabajo humano indistinto posee la forma de la igualdad con otro trabajo, (...) y así se vuelve (...) trabajo en forma social inmediata” (Marx, 2002, p. 39). Por lo tanto, al ser la forma simple de la mercancía, el germen de la *forma dinero* (Marx, 2002), el dinero, en tanto equivalente universal, reviste en su forma misma el ocultamiento de las relaciones sociales de producción, que son las verdaderas productoras de valor.

El valor se presenta tanto en términos cualitativos como cuantitativos, como la expresión de un trabajo socialmente igualado en abstracto. Por lo tanto, cualitativamente, el valor es la forma social que se realiza en el acto de intercambio de mercancías que expresan el contenido del valor a través de la abstracción de todo trabajo concreto. En términos cuantitativos, la magnitud del valor regula la distribución del trabajo social luego de abstraerse de todo su contenido particular, al referirse en un tercer término que iguala las mercancías en cuanto valor de cambio que se expresa en el

tiempo de trabajo socialmente necesario. El valor como fenómeno social no contiene, entonces, ni un solo átomo de materia, así como tampoco su contenido específico en las sociedades capitalistas, el trabajo abstracto. Pero, cómo es que estas complejas vinculaciones se objetivan en “la cosa”, cómo es que la mercancía expresa esa relación de valor objetivamente. La respuesta sólo se puede averiguar cuando una mercancía entra en relación de cambio con otra. Así, el trabajo (que se objetiva en la cosa) que tiene invertida la mercancía B (forma equivalencial) se transforma en la medida del valor del trabajo abstracto que hay en la mercancía A (forma relativa). Es por esto que el *valor* parece convertirse en una propiedad de la cosa, generando la apariencia de que estas características son naturales y no características socialmente determinadas como consecuencia de las relaciones entabladas entre las personas.

Marx asevera que, en el capitalismo, una *mercancía* se convierte en el equivalente universal de todos los intercambios, esta es, como vimos, la *forma dinero*. Y afirma, a modo de crítica de la *economía política*, que para que esto sucediera, el intercambio tenía que devenir un *acto social regular*. La *forma dinero* surge a partir de una relación de cambio que no es impuesta desde fuera y que no supone una relación causal, sino que surge del desarrollo social del propio proceso de intercambio. Esta forma, así como lo hacía la forma del valor, reviste un carácter doble. El dinero es entendido como *medida del valor* y como *medio de circulación*. En el primer sentido, es la medida del valor de la mercancía como exponente de su *magnitud de valor*, como su patrón de precio, como dinero universal. En el segundo, es el medio de circulación en el proceso de cambio, dinero concreto, formas del dinero que expresan la relación *comprador* y *vendedor* de mercancías. De este modo, como *medio de circulación*, la *forma dinero* reviste el proceso de metamorfosis de la mercancía. Así, en tanto que circulación, lo que se presenta es el andar de la contradicción que, en movimiento perpetuo, la realiza en tanto que la asume, dado que la circulación difiere del mero intercambio (mercancía-mercancía). La mercancía que se vende genera dinero, que a su vez se convierte en otra mercancía necesaria para *aquel poseedor* de dinero. El proceso de circulación ocurre entre dos momentos de metamorfosis, el primero (M-D) que va de lo particular a lo universal, y el segundo (D-M) que de lo universal se mueve a lo particular. Todas las mercancías se igualan, todas se pueden comprar y vender, todas circulan. La D que media el proceso (M-D-M) muestra como el equivalente universal es poder latente, es poder vender, poder comprar, poder circular, poder producir. Deviene *poder social*, que se constituye y se devela a través de este proceso que no detiene su circulación, dado que, como dirá Jameson, “el

Muchos de una multitud de bienes individuales y cualitativamente distintos se arremolina, boquiabierto de sobrecojimiento y adoración, en torno al Uno del valor de equivalente”, y es en este proceso que “el equivalente pasa a ser el ‘valor corporificado’, cuyos rasgos contingentes cambian como cada sucesión dinástica, pero cuyo misterioso poder simbólico queda ratificado por el lugar que ocupa en la ecuación” (Jameson, 2011, p. 53). De este modo, si por ejemplo un gran número de *capitalistas* deciden guardar su dinero, el proceso de circulación entrará en una crisis de dinero, crisis de liquidez, crisis de poder. Así, disminuiría la demanda de mercancías y muchas quedarían sin vender. Cierta economía política no veía esta particularidad del sistema capitalista puesto que toda venta, decían, implicaba una compra. El dinero, quiere mostrar Marx, es el lubricante del proceso de circulación.

El desarrollo del capitalismo, en términos históricos, implicó un impulso cada vez más demarcado de una tendencia en aumento de la cantidad de dinero en el proceso de circulación. La velocidad de la circulación se consuma en la suma de los precios, la liquidez y la cantidad de mercancías. El dinero deviene fin en sí mismo, la fórmula deviene entonces D-M-D’. Quienes invierten dinero quieren más dinero buscando acumular poder universal. En este sentido, *los particulares* atesoran el dinero universal, *los individuos* se apoderan del *poder social*. *El vendedor* se transforma en acreedor de dinero y *el comprador* en deudor. El dinero deviene objeto del proceso de circulación, mercancía universal.

La fórmula D-M-D’ es la que demuestra cómo el dinero se produce como *capital*. La primera dupla de la formula (D-M) muestra cómo el dinero compra mercancía y la segunda (M-D) señala que se compra mercancía para obtener dinero. La fórmula reviste un intercambio de D por D, pero el segundo ya no es igual al primero. D se vuelve D’, deviene la suma de sí mismo más un incremento, un excedente, un plusvalor. El proceso de valorización de D es lo que convierte al dinero en capital. De este modo, es capital porque produce un valor excedente, porque genera plusvalía. El movimiento del capital es incesante e ilimitado: “El valor adelantado originariamente no sólo, pues, se conserva en la circulación, sino que en ella modifica su magnitud de valor, adiciona un plusvalor o se valoriza. Y este movimiento lo transforma en capital” (Marx, 2002, p. 122). Sin embargo, este incremento, esta mutación del dinero en capital no es producto de la ley de la *demandas efectivas*, por lo tanto, no surge del proceso de *circulación*, de la relación *comprador-vendedor* de mercancías: la circulación o el intercambio de mercancías no crea valor. Pero, si bien el *plusvalor* no es creado por el proceso de circulación, no podría brotar por fuera de él. En términos lógicos, el dinero, no es necesariamente capital. El capital es dinero empleado de un

modo específico. En su forma de circulación, el capital precisa del dinero, mas no lo consume, no lo gasta, sino que lo adelanta para recuperarlo con un plus-valor. Así, el dinero, como capital, se valoriza y esta valorización se materializa en el final del proceso de circulación. Por lo tanto, en un sentido, el capital es un proceso, valor en movimiento, en circulación, es pura expansión sin límites que devino como socialmente necesaria en las sociedades capitalistas. Más el capital no es producto de la circulación, puesto que la circulación no posee la capacidad de crear valor. Es decir, el capital, como valor, puede ser redistribuido a través del mercado, pero no creado por éste.

La mercancía que tiene la capacidad de producir valor es, entonces, la *fuerza de trabajo*. Pero, ¿cómo es que se determina el *valor* de la propia fuerza de trabajo? Como vimos, el valor de esta, es determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario, que a su vez se determina por el valor de los medios necesarios para asegurar la subsistencia de su *poseedor*. Así, la fuerza de trabajo tiene la capacidad de crear valor puesto que es potencia, es inversión de fuerza, de destreza física y mental, de conocimiento, de información, de capacidad.

En el sistema capitalista, la fuerza de trabajo muestra tres características. Primero, *el trabajador* debe ser *el propietario* libre de su capacidad de trabajo. Marx sostiene que, en el sistema capitalista, y siguiendo irónicamente a la economía política, *el trabajador* y *el propietario* se encuentran en el mercado bajo condiciones de “igualdad”, ya que ambos son *poseedores de mercancías*. El primero lo es de su fuerza de trabajo y el segundo del dinero y de los medios de producción. El contrato que se genera entre ellos, los trasforma en vendedor (de su fuerza de trabajo) al primero y en comprador al segundo. Devienen “iguales” ante los ojos de la ley.

Segundo, *el trabajador* se presenta como libre en dos sentidos. En primer orden, es libre de vender su fuerza de trabajo a quien quiera. Luego, se encuentra liberado de cualquier control sobre los medios de producción. Tercero, *el capitalista* sólo desembolsa el dinero del salario una vez que el trabajo ya está realizado. Esto genera toda una serie de problemas en el capitalismo, pues, si al *trabajador* se le debe pagar al valor de una “canasta básica de alimentos” que asegura su subsistencia, esta se encuentra determinada también por los vaivenes del mercado. Es decir que, el mercado, así como los mutaciones y particularidades socio-políticas y culturales, fijaran para cada época cuál será la suma de mercancías necesarias para que garantizar la subsistencia de los trabajadores. Por lo tanto, sugiere Marx, el secreto, aquello que estaba oculto, se devela en el *proceso de producción*.

Así, el *plusvalor* se crea en el proceso de producción, pero se materializa en la circulación.

En el capitalismo, como advierte Marx, la fuerza productiva entra en el proceso de trabajo y genera consumo productivo. El salario que recibe *el trabajador*, por realizar este gasto de fuerza productiva es consumido para comprar sus propios medios de subsistencia (M-D-M), permitiéndole vivir para luego volver a entrar en el proceso de producción². Pero para *el capitalista* la cosa es muy distinta. Éste compra en el mercado medios de producción y fuerza de trabajo para que en el proceso de producción se materialicen mercancías que luego serán vendidas en el mercado generando una ganancia, es decir capital. El dinero vuelve así a entrar en el proceso de trabajo (D-M-D'). ¿Pero qué sucede con la plusvalía? El capitalista reinvierte también parte de la plusvalía. Reinvertir es entonces la condición del capitalista. La acumulación por la acumulación, la producción por la producción, se ha convertido en una necesidad social en el capitalismo. Marx afirma que el crecimiento productivo es una tendencia estructural de este modo de acumulación, sin importar las consecuencias políticas-sociales como ecológicas. La acumulación del capital es por ello ilimitada y altamente flexible.

Ahora bien, las totalizaciones que constituyen en este extenso y complejo proceso de mutaciones que el capitalismo supone, lejos de ser rígidas –puesto que si así fuera el mismo método que las propone entraría en una contradicción lógica– se desenvuelven de modo *dialéctico* a través de múltiples movimientos dinámicos. La posibilidad de este dinamismo está dada por las determinaciones que devienen y operan por *contradicciones*: “El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, mas engendra la forma en que pueden moverse. Es éste, en general, el método por el cual se resuelven las contradicciones reales” (Marx, 2002, p. 75). Por

² Sin embargo, si Marx nos invita a immiscuirnos en la morada oculta de la circulación, la producción, para comprender dónde se produce valor y explotación en las sociedades capitalistas, omite el análisis que habita en la morada oculta de la producción, la reproducción (Fraser, 2014). Sumergirnos en ella evidencia que, por un lado, en la producción opera una división sexual del trabajo que se sustenta en una diferencia de salario por igual tarea, es decir en una explotación mayor del trabajo femenino (aumento de extracción de plusvalía) respecto del trabajo masculino. Por otro lado, si Marx nos advierte que, en el sistema capitalista, la reproducción de la fuerza de trabajo está ligada a la cantidad de valor de uso que necesita el trabajador para subsistir, la pregunta que surge se vincula a quién realiza este trabajo –fundamentalmente mujeres–, y por qué este trabajo que garantiza la reproducción de la fuerza de trabajo, no es remunerado ni reconocido como tal. Puesto que es éste, el sustento fundamental mediante el cual se reproduce la capacidad misma del trabajo y la vida en la amalgama de la acumulación del capital, y es simplemente concebido como dado y natural, incluso por el mismo Marx.

tanto, las contradicciones no se *superan*, sino que se *resuelven* en el mismo movimiento del *asumir*. En este sentido, aquello que para Hegel se asumiría no es otra cosa que el lado *positivo* de la disolución de la contradicción. Y este lado positivo, Marx lo expresó muy bien, es el engendramiento de una *nueva forma*, que resuelve la contradicción en tanto la asume como tal. Por ello, si hubiese que establecer un orden jerárquico entre identidad y contradicción, esta última sería “lo más profundo y esencial”, ya que la identidad es una determinación de lo simple, “del muerto ser” (Hegel, 2011, p. 492).

En definitiva, parecería que “todo concepto posterior lleva, en la teoría de Marx, el sello del anterior” (Rubin, 1974, p. 143). El *dinero* es *valor* en tanto *equivalente general*, que devine *capital*, que a su vez vuelve a devenir *dinero* con un *plus-valor*; o bien el *salario*, que es el *valor* de una *mercancía* concreta como la *fuerza de trabajo*; o bien, si volvemos sobre el concepto de *valor* se devela todo un gran tratamiento *dialéctico* de su devenir. El valor es primeramente *movimiento*, es aquello que se transfiere en el proceso de intercambio, es un elemento espectral, es el elemento escondido y oculto en las mercancías y es lo que vuelve mercancías a los objetos útiles. Así, la mercancía como “cosa” guarda en ella el trabajo humano *objetivado* y *materializado* o, en otras palabras, el proceso de trabajo se objetiva en una “cosa”. Ésta es por lo tanto una *representación* del proceso de creación de valor. El *valor*, como *magnitud del valor*, es el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para producir un *valor de uso*, que es a su vez lo que permite la mensurabilidad entre distintas *mercancías*, y esta mensurabilidad, que posibilita el intercambio, desarrolla el *valor de cambio* como representación del *valor*. El valor de una mercancía deja de ser el mismo toda vez que el *tiempo de trabajo socialmente necesario* se modifica a partir de las mutaciones del desarrollo de las *fuerzas productivas* (capacidad del trabajo, tecnología, ciencia, condiciones naturales, medios de producción) y del momento particular en que se encuentren las relaciones de producción. Es decir que, la categoría de valor es una categoría social y relacional, más aún es movimiento de relaciones en una *totalidad* puesto que no se puede desarrollar un análisis de ninguno de estos elementos sin referirse a todos los demás.

Ahora bien, si la totalidad es una categoría central para el pensamiento de Marx, lo es en parte porque se convierte en aquello que condiciona las “formas de la objetividad de todo objeto” (Lukács, 2002, p. 50). Es decir que la objetividad, lejos de ser condición apriorística de las relaciones fenoménicas, es resultado de las particularidades de una totalización social que deviene históricamente bajo determinadas circunstancias más o menos contingentes, a partir del movimiento contradictorio y negativo

de sus relaciones. La objetividad en la formación social capitalista supone una cristalización a partir del ocultamiento de las relaciones sociales entre personas a través de las relaciones sociales correspondientes entre cosas. Esta fijación particular, al universalizarse y volverse abstracta, supone una “naturalidad” de ese vínculo, asimilando así a ese objeto con una determinada característica como intrínseca a sí mismo cuando en verdad es resultado de un proceso histórico con múltiples determinaciones y relaciones sociales específicas. Este proceso de cosificación de las relaciones sociales no es simplemente una apariencia que se realiza en la mente de *los productores* de mercancías, sino que se despliega a partir de la estructura interna y conflictiva de las relaciones sociales de producción.

III. A modo de conclusión

116

Como intentamos demostrar aquí la crítica a la *economía política* es una crítica al tiempo del capital. De un tiempo que es abstraído por el *valor* y que deviene medida de toda riqueza. El tiempo es *dinero*, es *capital*, es reducción del trabajo concreto en trabajo abstracto y socialmente determinado. Como afirma Marx: “el reloj es la primera máquina automática aplicada a fines prácticos; toda la teoría de la producción del movimiento regular se desarrolló por su intercambio” (Carta de Marx a Engels de 1863, citada en Bensaïd, 2013, p. 130). El tiempo no es el motor de la historia, puesto que hay que recordar “que Marx insiste en la imposibilidad de pensar el futuro” (Merleau-Ponty, 1956, p. 68). El tiempo es una “economía del tiempo” que devela la relación social conflictiva de la (re)producción y el intercambio. El tiempo de la producción asume el misterio del capital, la creación de *plusvalor*: “la lucha incesante por la división entre trabajo necesario y plustrabajo determina el trazo móvil de la tasa de explotación. La barra que divide ese tiempo en dos segmentos se desplaza en función de la lucha de clases” (Bensaïd, 2013, p. 125). El capital segmentariza el tiempo, lo divide entre aquel que permite al sistema (re)producirse –tiempo de trabajo necesario para garantizar la subsistencia del trabajador–, y el tiempo oculto de la ganancia, del plus que se esconde en la relación entre capital-trabajo.

Pero como vimos también hay otro tiempo en Marx, el tiempo que abre la posibilidad del cambio y este se debe al modo práctico en que se le presenta en método. El presente no es un eslabón más en una cadena histórica teleológica, sino un momento de posibilidad, de selección de los posibles. Si “los hombres hacen su propia historia”, no la hacen a su libre arbitrio, la hacen bajo circunstancias existentes, encontradas, transmitidas, operantes y conflictivas. La política es ese presente que abre posibles en el modo de hacer a partir de esas circunstancias. Aquello que Marx intenta analizar son

las circunstancias sobre las cuales el quehacer político opera. Marx exige abandonar las personificaciones sociales, dado que no hay *la* sociedad, no hay *el* individuo, no hay *la* clase en términos abstractos y ahistóricos. Esas totalidades son siempre relaciones, movimientos y temporalidades.

En este sentido la clase social es por tanto relación, movimiento y tiempo. Pero es relación conflictiva, es movimiento desigual, es tiempo desajustado. No hay clase sino relaciones de clases, que se confunden en la relación fetichizada de la mercancía bajo las lógicas del capital. En este sentido, las formas político-culturales no se presentan, en Marx, como un subproducto de las relaciones materiales, es decir, como si la política y la cultura fueran “un producto funcional meramente pasivo de la vida social, pero tampoco Marx concibe construcciones discursivas puras, sin relaciones vinculares con clases e intereses históricos. Entre relaciones sociales y cultura hay, para Marx, relaciones dialécticas” (Sotelo, 2015, p. 20).

En definitiva, el interrogante que Marx nos arroja hacia el presente radica en que, si el método dialéctico se desprende de un análisis del capitalismo, como intentamos demostrar en el presente artículo, la posibilidad de la metamorfosis del capitalismo como forma de vida es coherente con la pregunta por la vigencia de la dialéctica.

117

Referencia bibliográfica

- Bensaïd, D. (2013). *Marx intempestivo*. Herramienta ediciones.
- Fraser, N. (2014). Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo. *New Left Review*, (86), 57-76.
- Hegel, G. (2011). *Ciencia de la lógica. Volumen I*. [F. Duque, trad.]. Abada.
- Jameson, F. (2011). *Representar El capital. Una lectura del Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Jappe, A. (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Pepitas de calabaza.
- Kurz, R. (2014). The Ontological Break: before the Beginning of a Different World History. En N. Larsen, M., Nilges, J. Robinson., & N. Brown (Eds.), *Marxism and the critique of value* (pp. 357-372). MCM Ediciones.
- Lukács, G. (2002). *Historia y conciencia de clase*. Editora Nacional.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Siglo XXI Argentina Editores.
- Marx, K. (2004). *La ideología alemana*. Editorial Nuestra América.
- Marx, K. (1873). *El Capital*. [Tomo I]. Siglo XXI.
- Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y terror*. Ediciones Leviatán.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Editorial Marcial Pons.
- Postone, M. (2007). *Marx Reloaded*. Traficantes de sueños.

- Rubin, I. (1974). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Cuadernos Pasado y Presente/53.
- Sotelo, L. (2015). Prefacio. En Marx, Karl y Engels, Frederick, *Los grandes hombres del exilio* (pp. 8-32). Las Cuarenta.