

Una lectura feminista de la dialéctica marxista del capital

Dra. Julia Exposito. UNR-Rosario, Argentina

Recibido: 12/3/2020

Resumen

En el presente texto pretendemos mostrar que la especificidad de la dialéctica de Marx no es otra que exponer el método a través de una relación entre la teoría y la práctica. Así, la dialéctica haría de la praxis su base material, pero también teórica, al exponer un problema práctico como el capitalismo. Por lo tanto, la dialéctica en las producciones de Marx no sería un método posible para ser aplicado, sino que se descubriría solo desde la lógica misma del capital (en su propia evolución histórica). Pero, ¿qué hay de sus silencios, lo que vincula al capitalismo con el patriarcado, más aun aquello que no permite pensar por separado al capitalismo del patriarcado? Una lectura feminista de la dialéctica del capital nos permitirá profundizar en las formas misteriosas pero enfáticas de explotación y producción de valor en la acumulación de capital, lo que nos dirá mucho sobre las subjetividades revolucionarias y las luchas por venir.

Palabras claves : Dialéctica - reproducción – capital

Abstract

A feminist reading of the Marxist dialectic of capital

In the present text we intend to show that the very specificity of Marx's dialectic is none other than to expose the method through a relationship between theory and practice. Thus, the dialectic would make praxis its material but also theoretical base, through the exposition of a practical problem such as capitalism. Therefore, the dialectic in the productions of Marx would not be a method capable of being applied, but would be discovered just from the very logics of capital (in its own historical evolution). But what about their silences, what links capitalism with patriarchy. A feminist reading of the dialectic of capital will allow us to delve into the mysterious but resounding modes of exploitation and production of value in the accumulation of capital, and it will tell us much about the subjectivities and the struggles to come.

Key words : Dialectic- reproduction –capital

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Una lectura feminista de la dialéctica marxista del capital

Dra. Julia Exposito. UNR-Rosario, Argentina

Fecha de recepción : 12/3/2020

Recibido: 12/3/2020

El problema de la dialéctica, en la obra 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 paradójico, 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 y misteriosas relaciones que se *totalizan, se mueven, se contradicen, se objetivan*.

Para realizar esta 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: “no disipará la extrañeza de la paradoja (...) inicial por vía de un desenmascaramiento concluyente y racional, sino que preservará la extrañeza del problema en el marco de la nueva extrañeza que aporte la solución dialéctica” (Jameson, 2011, p.27).

En definitiva, 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. Así, este litigio se evidencia siempre desde un problema práctico, puesto que es en la práctica, o mejor dicho a través de ella donde los seres humanos tienen “que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento” (Marx, 1845/2004, p.588).

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, según Marx, caer en la “ilusión de concebir lo real como resultado del Pensamiento” (Marx, 1857-1858/1973, p.11). Es decir, fue Hegel el que comprendió que la relación entre “objetos” no se presenta sólo como la “oposición real” kantiana, sino que “la relación con *el todo* se transforma en la determinación que condiciona la *forma de objetividad* de todo objeto; todo cambio esencial e importante para el conocimiento se manifiesta como cambio de la relación con el todo y *por eso mismo* como cambio de la forma de objetividad” (Lukács, 2002, p.50, cursivas en el original). Su error, no obstante, fue el de subyugar

lo “real” como un resultado del pensamiento, de un pensamiento que partiendo de *sí mismo*, se *concreta* en sí mismo, se absorbe en sí y se mueve en sí.

Mientras que para Marx, “el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto” (1857-1858/1973, p.11). No obstante, lo que caracteriza al *método dialéctico*, aquello que lo diferencia del resto de la filosofía, es el intento de pensar precisamente la *totalidad* y este descubrimiento es un logro de Hegel. En este sentido, y como sugiere Lukács, “lo que distingue de modo decisivo al marxismo de la ciencia burguesa no es [solamente] el predominio de las motivaciones económicas en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad” (2002, p.20).

Las totalizaciones, que el pensamiento de Marx expone, suponen una relación inmanente entre el método y la historia. Concebir el método ligado al proceso histórico es precisamente el mérito de Hegel en la filosofía de su época. Así, la historia se presenta como una organización de diferentes momentos o períodos, “cada uno de los cuales señala un nivel de desarrollo distinto y representa un estadio definido en la realización de la razón” (Marcuse, 1994, p.16). De este modo, al mismo tiempo que la historia es comprendida como un proceso en el cual el devenir de la razón es visto en sus diferentes momentos, cada uno de esos momentos debe ser aprehendido, para Hegel, como despliegue de la razón, como *totalidad*, que presenta siempre una particular forma de la vida y del pensar, generando instituciones político-sociales específicas y un momento característico del desarrollo de la *religión* y de la *filosofía*. La dialéctica en el mismo Marx opera con esta *lógica* de Hegel, puesto que la historia, nos dirá Marx:

no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa (1846/2004, p.33).

La diferencia estriba aquí 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” (1846/2004, 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,1846/2004:34), internacionalizando las relaciones de producción y reproducción -capitalistas-, el desarrollo de las fuerzas productivas (capacidad y conocimiento de lxs trabajadorxs, 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 de la totalidad, ya no como lo hacía Hegel, sino ligada a lo que él llama “la realidad”. Y esa “realidad”, esa “base material”, que le otorga el marxismo a la dialéctica, parte necesariamente de comprender a lo social como un entramado complejo de relaciones, como una totalidad que presenta distintos momentos de *desarrollo* comprendidos de modo relacional.

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, 1857-1858/1973, p.2), y que ésta presentará sus particularidades concretas en tanto formación social histórica de producción. No obstante, como abstracción, la producción en general evidencia ciertas determinaciones, ciertos rasgos comunes a todas las épocas. Sin embargo falta aquí para Marx un movimiento más: lo general sólo tiene sentido, si es a la vez algo articulado con las distintas determinaciones de lo concreto de cada época. El ejemplo que utiliza Marx puede servir para aclarar esta relación.

Marx afirma que si partimos de un análisis de la *población* (en tanto categoría abstracta) no tenemos más que una “representación caótica del conjunto” (Marx, 1857-1858/1973, p.10). Esta “totalidad caótica” sólo podría comprenderse si se especificaran determinaciones cada vez más concretas: definir la *población* en relación a otras categorías tales como las clases, las naciones, la época, etc. Esto nos conducirá a un camino de “regreso” hacia la *población*, pero ahora se nos presentará ya no como un todo caótico, “sino como una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” (Marx, 1857-1858/1973, p.11). En definitiva, para Marx, el análisis debe tener como punto de partida *lo real y lo concreto*, pero de ellos siempre se tiene (puesto que no es posible conocer sin mediaciones) una representación “caótica”, es decir confusa. Para Marx, como afirma Dussel, “lo conocido (lo que está ‘en la cabeza [*im Kopfe*]): no puede confundirse con lo real, que guarda siempre una exterioridad de todo posible conocer, contradiciendo la posición fundamental de Hegel, ya que ‘Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensar’” (1985, p.49). Por tanto Marx realiza un movimiento más en relación a Hegel: es necesario volver a lo concreto, para que lo abstracto (deje de ser pensando como real precisamente en abstracto) y se piense en concreto, como una totalidad sobredeterminada por múltiples determinaciones y relaciones de lo concreto mismo.

En definitiva, la *totalidad* no es un producto del despliegue de la conciencia *en sí y para sí*, sino que nunca es dada en lo inmediato al pensamiento y es *concreta*, dado que es la síntesis de múltiples determinaciones y, por tanto, unidad de lo múltiple. Para mostrar esta operación, veamos los conceptos que trabaja Marx en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. “Producción”, “distribución”, “intercambio” y “consumo”, aparecen siendo partes de una *totalidad*

que distinguen al modo de acumulación capitalista. Estos elementos se relacionan, para Marx, de un modo dialéctico puesto que al mismo tiempo que no son “idénticos”, no pueden pensarse sin una relación de negatividad que se desarrolla a partir de que sus vínculos son entendidos como un despliegue de contradicciones, que constituyen la posibilidad misma de la *totalidad*. En efecto, la dialéctica marxista parte de concebir una totalidad rica, concreta, constituida por múltiples determinaciones y relaciones que permiten comprender que “producción, distribución, intercambio y consumo no son idénticos, sino que constituyen los miembros de una totalidad, diferencias en el seno de una unidad” (Lukács, 2002, p.50). En otras palabras, la dialéctica, en el pensamiento de Marx, se presenta como la construcción y el análisis de esa totalidad, que parte de una crítica a la totalidad hegeliana que ligaba a las partes de un *todo orgánico* “a través de un nexo meramente reflexivo” (Marx, 1857-1858/1973, p.3). Esta apuesta metodológica supone también que los procesos de los diferentes componentes que distinguen a las formaciones sociales capitalistas adviertan disímiles y desiguales desarrollos:

En general el concepto de progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual. Con respecto al arte, etc., esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en el interior de las relaciones práctico-sociales mismas, por ejemplo, de la cultura. Relación de los *United States* con Europa. Pero el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas tienen un desarrollo desigual. Así, por ejemplo, la relación del derecho privado romano (esto es menos válido para el derecho penal y el derecho público) con la producción moderna (Marx, 1857-1858/1973, p.60).

Marx pretende demostrar que los diversos elementos que componen al capitalismo deben ser comprendidos como unidades dialécticamente relacionadas en el marco de una totalidad social; a la vez que, no debe olvidarse que cada uno de ellos presenta un desarrollo distinto que complejiza al *todo social* a partir de combinaciones particulares que deben ser entendidas y estudiadas en el marco de un momento

histórico concreto, deshabilitando la construcciones de abstracciones totalizadoras y universalizantes del desarrollo histórico.

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. 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*. Marx, por lo tanto, no sólo intenta mostrar que en el capitalismo “las relaciones humanas quedan veladas por las relaciones entre las cosas, sino también que, (...) las relaciones sociales de producción inevitablemente adoptan la forma de cosas y no pueden ser expresadas sino mediante cosas” (Rubín, 1974, p.54). 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. Esto ha conducido, en retiradas ocasiones, a sostener que el pensamiento de Marx se sustenta bajo una premisa que supone un tecnologicismo determinante de las relaciones sociales. No obstante, 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:

La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas. Y hasta toda historia de las religiones que se abstraiga de esa base material, será acrítica. Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época,

desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista (Marx, 1873/2002, p.394).

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. Como sostiene Poulantzas, pensar el desarrollo de las fuerzas productivas no tiene ningún sentido si se las considera de manera aislada, sólo adquiere sentido si se las considera ligadas a las relaciones sociales de producción, “sólo a través de la contradicción entre la ‘base’ –el proceso de producción: combinación fuerzas productivas y relaciones de producción– y una ‘superestructura’ que no ‘corresponde’ a este desarrollo” (2005, p.37). La llamada *superestructura* corresponde precisamente al 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.

En este sentido, las *lógicas* del capital muestran cómo la relación *tecnología o técnica / naturaleza* devela un proceso de destrucción y transformación de la naturaleza pero también un proceso de producción de la misma. El capital es a la vez una forma

específica de producción y de destrucción de la naturaleza a través de máquinas: “Un fenómeno como el capitalismo es bueno y malo al mismo tiempo, es la fuerza más productiva y a la vez más destructiva que hemos encontrado” (Jameson, 2011, p.19). Los procesos de trabajo se producen entonces a partir de condiciones tecnológicas dadas. Es decir, que las transformaciones de las condiciones tecnológicas y de los procesos de trabajo están íntimamente vinculadas.

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 político-culturales -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.

Aquí habría que afirmar que se presenta, de modo dialéctico, un primer silencio en la obra de Marx. Puesto que esta compleja división social e internacional del trabajo implicó una invisibilizada pero rotunda división sexual, basada en la concentración del trabajo femenino en las tareas de reproducción y cuidado, y en determinadas áreas y ramas de trabajo asalariado con altos grados de precarización y pauperización laboral. La relación entre producción y reproducción de la vida es parte central de la acumulación capitalista. Por lo tanto, el patriarcado lejos de ser un resabio de las relaciones sociales pasadas es producto central del proceso de acumulación de riqueza en el capitalismo¹. El trabajo reproductivo, fundamentalmente doméstico, es producto histórico de estas relaciones de producción y para nada resultado natural de una diferencia de los géneros. Así, la crítica central de los feminismos al marxismo, descansa en afirmar que la producción de trabajo doméstico es una consecuencia historia del capitalismo donde han sido separados los procesos de producción de los de reproducción social. Puesto que si, como veremos, la máxima del capital es

¹ Silvia Federici (2018), una de las principales exponentes de esta crítica al pensamiento de Marx, afirma que en el momento en que Marx escribía *El capital*, la división entre trabajo reproductivo y productivo era aún incipiente. Pero que, si bien Marx estaba analizando un proletariado fundamentalmente feminizado, el proceso subterráneo que estaba aconteciendo era el desplazamiento del trabajo de reproducción a lo doméstico y la institucionalización de la familia nuclear proletaria y el salario familiar.

aumentar la producción de ganancias, generando una mano de obra estable y disciplinada, esto se consigue con una división sexual del trabajo que feminiza el trabajo reproductivo basado en el servicio de cuidados físicos, emocionales y sexuales de los trabajadores asalariados. Patriarcado y heteronorma son, por tanto, sistemas centrales del proceso de acumulación capitalista, que se sustentan en el binomio político sexual de las categorías de varón y mujer.

Las relaciones de producción y reproducción, como relaciones sociales en el marco del capitalismo, se sustentan en una doble y compleja jornada laboral de las feminizadas: la no-asalariada (doméstica y reproductiva, tareas asistenciales y de cuidado) y la remunerada (mayor precarización y explotación laboral). Por tanto, en este punto, capitalismo y patriarcado se presuponen, entramando un modo de acumulación que se sustenta en el no reconocimiento de la re-producción del trabajo femenino “como una actividad socio-económica y como una fuente de acumulación del capital y, en cambio, la mistifica como un recurso natural, un servicio personal, al tiempo que saca provecho de la condición no-asalariada del trabajo involuntario” (Federici, 2015, p.11).

Ahora bien, si volvemos sobre el ejemplo de la *técnica*, podemos afirmar que aquello que Marx quiere subrayar no es tanto cómo la tecnología se desarrolla o se transforma, sino bajo qué tipo de vinculaciones entre los elementos se producen las mutaciones y bajo qué relaciones sociales se desenvuelve. 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 maquina 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. Vinculados a los procesos de división entre el trabajo productivo y reproducción, que se profundiza mediante el paso del desarrollo de industria pensada frente a la liviana que empleaba fundamentalmente la mano de obra de mujeres y niños. Profundizando

la tendencia de la división sexual de trabajo capitalista: las mujeres al trabajo reproductivo realizado en los hogares y el trabajo fabril de los varones.

Si, como 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 *trabajadorxs* (tanto asalariadxs como no asalariadxs) y *capitalistxs* 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.

II

Marx argumenta que la relación de producción que se desenvuelve entre trabajadorxs y capitalistxs 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 lxs trabajadorxs 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 necesarios para la conservación del poseedor de aquella. La fuerza de trabajo, sin embargo, sólo se efectiviza por medio de su exteriorización: se manifiesta tan sólo en el trabajo (Marx, 1873/2002, p.133).

En este sentido, el concepto de *trabajo* que la dialéctica de Marx describe, refiere a la generación de riquezas, que en el capitalismo deviene la fuente central de la acumulación de ganancias. Por tanto, aquello que para la economía política era considerado parte de la naturaleza humana, es para Marx, producto de las relaciones

sociales y por ello posible de ser transformadas, es decir resultado de relaciones políticas. De este modo, si continuamos el hilo dialecto del argumento de Marx sobre el capitalismo, encontraremos desde una lectura feminista un nuevo silencio. El trabajo no remunerado y considerado natural de las feminizadas en los procesos de reproducción de la fuerza de trabajo, es el gran ocultamiento ideológico que el capital y el patriarcado han logrado sustentar y que incluso el marxismo ha aceptado. Así la gran masa de trabajo que se necesita para garantizar la reproducción e la fuerza de trabajo, es invisibilizada a través de la categoría de “consumo” en el proceso dialectico del capital que Marx describe. Es decir, el valor de la fuerza de trabajo es realizado en el consumo que posibilita la subsistencia de los obreros, ocultando que la producción de esa posibilidad está garantizada por una serie de trabajos concretos (afectivos, sexuales, de cuidados, de limpieza, cocina, etc.) realizado fundamentalmente por mujeres. Pero que no obstante es considerado un recurso natural del género y no el resultado dialectico de las relaciones socio-históricas. Para los capitalistas, esto implica sostener una enorme masa de trabajo no-remunerado que produce la mercancía más valiosa, “trabajadores”, para la acumulación de capital. Para los marxistas, implica, al desconocer el estatuto de trabajo del proceso reproductivo, afirmar que la lucha de las mujeres es subsidiaria de la resistencia del sujeto revolucionario en el capitalismo: el obrero asalariado, varón, heterosexual y blanco. Ambos privilegios, los del capitalista y los del trabajador explotado se sustentan en la negación de la politicidad del trabajo reproductivo feminizado.

No obstante el único que gana en esta encrucijada es el capitalista. Puesto que 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 capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa. 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, 1873/2002, p.195).

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 (1873/2002), habiendo empleado la de tres. La resistencia de lxs trabajadorxs frente a los capitalistxs 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 lxs trabajadorxs 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. Lo mismo sucede con el proceso de trabajo de las feminizadas, no es la lógica revolucionaria lo que sustenta su lucha, sino la necesidad de ganar una serie de derechos de igualdad y libertad en el sistema de producción capitalista.

Una vez que la *sanción de la ley* impone la reducción de la jornada de trabajo por la movilización de lxs trabajadorxs “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, 1873/2002, p.345), lxs capitalistxs 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, 1873/2002, p.345). En este sentido, con el surgimiento de la industria maquina, se produce un aumento en la extracción de *plusvalía relativa*, generando así el *fetichismo del capitalista* frente a la máquina como productora de su ganancia. Proceso que se sustenta, en el traspaso de la producción de plusvalía absoluta al trabajo doméstico y no-remunerado de las feminizadas.

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 lxs capitalistxs 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. Un ejemplo emblemático es la gran innovación japonesa en la década del '70 "just-in-time-production", que multiplicó la producción de su plusvalía relativa a través de un significativo desarrollo tecnológico intensificando la productividad del trabajo².

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. Como sostiene Rubín (1928), Marx realizará un despliegue dialéctico de las categorías o de los elementos de la totalidad capitalista partiendo de las formas simples que, mediante el método, llegan a formas cada vez más complejas que explicitan las relaciones contradictorias, conflictivas e invisibilizadas (incluso para el propio Marx) que el capitalismo genera.

90

Nº 95
Septiembre
noviembre
2020

III

La categoría de *trabajo*, como vimos, 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, este es el gesto que asumen las feministas marxista para nombrar los silencios de Marx.

De este modo, el método dialéctico le permite a Marx y a las feministas, 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

² Los procesos de producción de tipo toyotista suponen "una *intensificación de la explotación del trabajo*, ya sea por el hecho de que los obreros trabajen simultáneamente con varias máquinas, o por el aumento del ritmo y la velocidad de la cadena productiva por medio del sistema de luces. O sea, se presencia una *intensificación del ritmo productivo* dentro del mismo tiempo de trabajo o incluso cuando éste se reduce" (Antunes, 2005, p.42/43).

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*; es decir “sólo porque su producto es igualado con los productos de todos los otros productores” (Rubin, 1974, p.149), 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. Sin embargo, Marx intenta ir más allá de esta afirmación, al afirmar que si el trabajo no puede ser considerado de forma ahistórica, es necesario radicalizar la apuesta de los clásicos especificando qué tipo de trabajo asume la potencia de crear valor en el capitalismo. Entonces, el contenido del valor, en las sociedades capitalistas, está dado por un trabajo que es socialmente igualado y que ha adquirido la forma de *trabajo abstracto*. De este modo, es importante volver sobre el concepto de *valor* una vez que hemos comprendido su contenido, para definir las *formas* que presenta bajo las lógicas del capital.

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, 1873/2002, 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, 1873/2002, 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. Por tanto, el valor de la mercancía lienzo queda expresado en el cuerpo de la mercancía chaqueta, el valor de una mercancía en el valor de uso de la otra. En cuanto valor de uso el lienzo es una cosa sensorialmente distinta de la chaqueta; en cuanto valor es igual a la chaqueta, y, en consecuencia, tiene el mismo aspecto que ésta (1873/2002, 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, 1873/2002, p.39). Por lo tanto, al ser la forma simple de la mercancía, el germen de la *forma dinero* (Marx, 1873/2002), 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. Así, sostiene Marx:

La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma

natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero (1873/2002, p.60).

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 sobrecogimiento 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” (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 proceso de cambio de la mercancía se opera, por tanto, mediante dos metamorfosis antagónicas y que se completan recíprocamente: transformación de la mercancía en dinero y nueva transformación de éste en mercancía. Las dos etapas de la metamorfosis de las mercancías son, a la par, un trato comercial de los poseedores de éstas –venta o cambio de la mercancía por dinero; compra, o cambio del dinero por la mercancía– y la unidad de ambos actos: vender para comprar

(...). La primera metamorfosis de una mercancía, su transformación de forma de mercancía en dinero, envuelve siempre, al mismo tiempo, la segunda metamorfosis antagónica de otra mercancía, o sea, su reversión de la forma de dinero a mercancía. (...) La segunda metamorfosis o metamorfosis final de la mercancía: compra. El dinero, forma enajenada de todas las demás mercancías o producto de su enajenación general, es, por ello mismo, la mercancía absolutamente enajenable. El dinero lee al revés todos los precios y se refleja, por tanto, en los cuerpos de todas las mercancías como el material altruista de su propia gestación de mercancías (Marx, 1873/2002, p.79).

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 consume 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:

El ciclo M - D - M parte de un extremo constituido por una mercancía y concluye en el extremo configurado por otra, la cual egresa de la circulación y cae en la órbita del consumo. Por ende, el consumo, la satisfacción de necesidades o, en una palabra, el valor de uso, es su objetivo final. El ciclo D - M - D, en cambio, parte del extremo constituido por el dinero y retorna finalmente a ese mismo extremo. Su motivo impulsor y su objetivo determinante es, por tanto, el valor de cambio mismo (Marx, 1873/2002, p.121).

La fórmula D-M-D' es la que demuestra cómo el dinero se produce como *capital*. La primera dupla de la fórmula (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, 1873/2002, p.122). Sin embargo, este incremento, esta mutación del dinero en capital no es producto de la ley de la *demanda efectiva*, 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:

Para extraer valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor; cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto creación de valor (Marx, 1873/2002, p.131).

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 transforma 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. Su subsistencia está ligada a la cantidad de *valor de uso* que necesita para sobrevivir; punto que se encuentra completamente ligado al trabajo y las horas de trabajo que desempeña.

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 las mutaciones y particularidades socio-políticas y culturales, fijan para cada época cuál será la suma de mercancías necesarias para que garantizar la subsistencia de lxs trabajadorxs. Como afirma Marx, *el trabajador*, lejos de encontrarse en la relación D-M-D' –que atañe al *capitalista*–, se ve inmiscuido en la fórmula M-D-M (fuerza de trabajo- salario-consumo para subsistir) que no produce plusvalor alguno. 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 producción. 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 para comprar más medios de producción y fuerza de trabajo, que son los capitales necesarios para hacer devenir el dinero en capital. Esto es lo que Marx denomina *acumulación capitalista*, que tiene como objetivo expandir el proceso productivo. 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, en este sentido, que el crecimiento productivo es una tendencia estructural de este modo de acumulación, sin importar las consecuencias tanto político-sociales como ecológicas. La acumulación del capital es por ello ilimitada y altamente flexible. *El capitalista* no se comporta como lo hacía la aristocracia, que simplemente “consumía lo que existe”, sino que, por el contrario, pregona crear para acumular. Pero esta acumulación no es atesoramiento –pues sino el capital volvería a ser simplemente dinero– es inversión para la producción de *plusvalor*.

98

Sin embargo, si Marx nos invita a inmiscuirnos en la morada oculta de la circulación, la producción, para comprender dónde se produce valor y explotación en las sociedades capitalistas, su dialéctica 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. Que determinadas ramas de trabajos son consideradas naturalmente femeninas (enfermería, docencia, prostitución) y que un “techo de cristal” opera sobre el ascenso laboral de las feminizadas.

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. No obstante, es simplemente concebido como dado y natural, incluso por el mismo Marx.

El trabajo de las mujeres en el capitalismo, no asume ninguna de las “libertades” que Marx describe como condición del trabajo asalariado, y es resultado del proceso de acumulación violenta de capital, que lejos de suceder sólo en los orígenes del capitalismo, continua operando para las feminizadas y lxs no blancxs, mediante la guerra, el exterminio y los abusos, y que se sustenta sobre la división sexual, internacional y racial del trabajo en el capitalismo. Acumulación por desposesión que en el caso de las feminizadas sustenta la marca sexo-genérica de una jornada laboral incuantificable entre el trabajo reproductivo (no-asalariado) y la super-explotación laboral remunerada.

En este sentido, 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. Así, la correspondencia que se presenta entre totalidad y objetividad se vuelve clave para un pensamiento sobre el capitalismo al trazar una nueva lógica de conocimiento de los fenómenos socio-históricos. De este modo, toda transformación esencial para el conocimiento estaría dada por las determinaciones que adquiere esa totalidad y, por lo tanto, por las formas que alcanza una particular objetividad. En consecuencia, si la determinabilidad de un objeto está dada por su vinculación con múltiples determinaciones que forman una totalidad, las formas de la objetividad que adquiere son posibles a partir de una fijación particular que se universaliza abstractamente en un momento histórico dado. Y ello se aplica, para las relaciones patriarcales que sustentan el capitalismo, aunque el silencio de Marx al respecto nos deje atónitxs.

Conclusión. Tiempo del capital, tiempo de emancipación

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 primer 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 también hay otro tiempo en Marx, el tiempo que abre la posibilidad del cambio. 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. Clase es relación, es movimiento, es 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).

Los distintos *marxismos* han puesto el acento en los distintos tipos de relaciones que hemos desarrollado a lo largo de este apartado. Desde qué marxismo en efecto vamos a hablar, como nos sugiere Castoriadis (1993), se responde a partir de un análisis sobre cómo han ponderado una u otra de las intersecciones de los elementos que señalábamos a la hora de pensar la posibilidad de cambio de lo social. En este sentido, podemos decir que los disímiles *marxismos* ponderaron como determinantes en *última instancia* diferentes figuras relacionales y contradictorias de la totalidad que Marx presenta en *El capital*, ya sea porque consideraban que determinado momento histórico suponía como fundamental alguna de las relaciones, o bien, que alguna de las relaciones era ontologizable.

En los discursos marxistas más tradicionales u ortodoxos el acento se encuentra puesto en la relación tecnología/ naturaleza/ proceso social de producción, como índice topológico de posibilidad del cambio social. Este fue el caso que mayormente se extendió en la segunda internacional, pero también a partir del *marxismo analítico* de G. Cohen, J. Elster, E.O. Wright, que pretendían hacer del materialismo histórico una teoría tecnologicista. Aquí se argumentaba, en defensa del *Prefacio a la crítica de la economía política* de 1859, que hay una *primacía de las fuerzas productivas*, dado que “la historia es (...) el desarrollo de la capacidad productiva del hombre y que las formas de sociedad surgen y desaparecen en la medida en que permiten y promueven, o impiden y obstaculizan, ese desarrollo” (Cohen, 1984, p.65).

Otros marxismos más heterodoxos, han puesto el acento en las *relaciones sociales de producciones* y sus vinculaciones, como la *reproducción social* y las *concepciones mentales del mundo*. Entre los casos más clásicos del marxismo –salvando sus diferencias– podemos encontrar el pensamiento de Luxemburgo, Trotsky y Gramsci. También podemos referenciar a pensadores contemporáneos, como Moreno, que sostiene una primacía de la lucha -política- de clases como motor de la historia y a A. Petrucci (2010), quien impulsa una primacía de las relaciones sociales de producción por sobre el desarrollo de las fuerzas productivas.

Otras posturas podrían definirse a partir del concepto de sobredeterminación trabajado por Althusser que, si bien continúa haciendo referencia a la determinación en *última instancia por la economía*, abre toda una nueva serie de discusiones en relación al modo de pensar la totalidad de lo social en el discurso marxista. En este sentido, las posturas denominadas posmarxistas, como las de Laclau y Badiou, parten de la comprensión sobredeterminada de la totalidad althusseriana, pero apuestan por una crítica a Marx no simplemente por el problema de la determinación última por la economía, sino precisamente por el carácter cerrado que le atribuye a la categoría de totalidad. La teoría badioudiana presenta una ontología de “lo múltiple”, que si bien tiene como condición de posibilidad la tensión entre orden y ruptura, hace de la ruptura y del sujeto múltiple que de ella surge, su apuesta inmanente. Mientras que lo ontológicamente primario para Laclau no es la multiplicidad, sino la unicidad fallida.

No obstante desde que marxismo hablamos y sobre que silencios asumimos revelar se enhebra la potencialidad revolucionaria. De este modo, no debemos olvidar la alerta que Marx nos recuerda una y otra vez a través de la dialéctica del capital, puesto que si bien es fundamental luchar por la conquista de *derechos democráticos* definidos en relación a las lógicas estatales y en el marco de una sociedad capitalista, la posibilidad efectiva de emanciparnos será siempre coartada porque “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener alguna victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio” (Lorde, 2003, p.118). Aquí, marxismo y feminismo comparten un gesto común respecto a no ceder en la lucha y a no enquistarse en la trama socio-política de los antagonistas, aceptando que la emancipación es la única potencia que, en última instancia, puede verdaderamente acabar con el capitalismo hetero-patriarcal, también racista y xenófobo como nos recuerda A. Lorde.

Bibliografía

- Antunes, Ricardo, (2005), *Los sentidos del trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- Bensaïd, Daniel, [1995] (2013), *Marx intempestivo*. Buenos Aires: Herramienta ediciones.
- Castoriadis, Cornelius, [1975] (1993), *La institución imaginaria de la sociedad. Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.

- Cohen, Gerald, (1984), "Réplica a «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos» de Elster", Zona abierta, Num. 33.
- Dussel, Enrique, (1990), El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique, (1985), La producción teórica de Marx. México: Siglo XXI.
- Fereri, Silvia, (2015), Calibán y la bruja. Mujeres cuerpos y acumulación originaria. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fraser, Nancy, (2014), "Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo". New Left Review 86. Mayo/Junio.
- Hegel, [1812-1813] (2011), Ciencia de la lógica. Vol I, trad. Félix Duque. Madrid: Abada.
- Jameson, Fredric, [2011] (2013), Representar El capital. Una lectura del Tomo 1. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lorde, Audré (2003), La Hermana, La Extranjera: Artículos y Conferencias. Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Lukács, György, [1923] (2002), Historia y conciencia de clase. Madrid: Editora Nacional.
- Luxemburgo, Rosa, [1906] (1974), Huelga de masas, partido y sindicatos. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, Karl, [1859] (2003), Contribución a la crítica de la economía política. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl, [1857-1858] (1973), Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.
- Marx, Karl, [1845] (2004), Tesis sobre Feuerbach, Buenos Aires: Editorial Nuestra América.
- Marx, Karl, [1847] (1983), Miseria de la Filosofía. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Marx, Karl, [1852] (2003), El dieciocho Brumario de Luís Bonaparte. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marx, Karl, [1843] (2003), La cuestión judía. Buenos Aires: Quadrata.
- Marx, Karl, [1859] (1989), Prefacio a la Contribución a la Crítica a la economía política. Santiago de Chile: Editorial Progreso.
- Marx, Karl, [1857] (1982), Introducción general a la Crítica a la economía política. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl, [1848-1850] (1973), La lucha de clases en Francia. Buenos Aires: Editorial Ateneo.
- Marx, Karl, [1846] (2004), La ideología alemana. Buenos Aires: Editorial Nuestra América.
- Marx, Karl, [1844] (1984), Manuscritos de 1844. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Marx, Karl, [1873] (2002), El Capital, Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Merleau Ponty, Maurice, (1956), Humanismo y terror. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Petrucelli, Ariel, (2010), El marxismo en la encrucijada. Buenos Aires: Prometeo libros.

Poulantzas, Nicos, [1970] (2005), *Fascismo y Dictadura: la tercera internacional contra el fascismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Rubin, Isaak, [1928] (1974), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Córdoba: Cuadernos Pasado y Presente/53.

Sotelo, Laura, (2015), "Prefacio", en Marx, Karl y Engels, Frederick *Los grandes hombres del exilio*. Buenos Aires: Las Cuarenta. Traducción: Laura Sotelo y Héctor Piccoli.