

La dialéctica del capital

Por Julia Exposito *

Debatir sobre marxismo hoy día supone pensar antes que nada desde la crisis teórico-política que atraviesa. Sin embargo, asumir esta crisis significa, también, recuperar su gesto crítico frente a lo existente. Así, una actualización de la crítica precisa de una caracterización de la especificidad de su crisis, que no deja de vincularse con las transformaciones que desde los años 70 atraviesa el capitalismo, pasando de una hegemonía industrial o una financiera. Por lo tanto, pensar la actual crisis del marxismo tiene como uno de sus puntos nodales una crítica a la *dialéctica materialista* en tanto método para caracterizar al capitalismo y analizar los devenires de las luchas emancipatorias. Aquello que revela esta cuestión es que no se han puesto en crisis simplemente toda una serie de categorías que posibilitan una secuencia de reformulaciones o ajustes teóricos del marxismo, como ha sucedido en crisis anteriores, sino que son los mismos presupuestos de la dialéctica los que se han puesto en entredicho en los análisis del capitalismo contemporáneo.

En términos histórico-políticos, es posible suponer que, la actual crítica a la dialéctica marxista se presenta en clave de ataque al *materialismo dialéctico*, vinculado a un repudio del stalinismo saliente. No obstante, es posible inferir que, pos-caída del muro y como consecuencia de las mutaciones a nivel capitalista global, se comienza a producir un cuestionamiento de la dialéctica más allá de la versión del método prescriptivo de la burocracia soviética stalinista. Entonces, a primera vista parece que la puesta en cuestión de la dialéctica es un gesto político rupturista frente a un momento histórico decisivo del marxismo: terminar de una vez por todas con la aberración de la herencia staliniana que había transformado la utopía marxista de emancipación humana en uno de los hechos históricos más sangrientos y brutales. En este sentido, la dialéctica devenía sinónimo de adoctrinamiento y ortodoxización. Sin embargo, el problema radica en que, al cuestionar el materialismo dialéctico staliniano, muchas veces se pone en entredicho, sin distinción, el gesto revulsivo de Marx frente a la filosofía, frente a la política, frente al conocimiento, frente a la historia, que tiene de dialéctico mucho más de lo que ciertos marxistas pretenderían. Pero esto no es un hecho casual, la misma historia del marxismo presenta un debate complejo en relación a la dialéctica y a la herencia hegeliana que ella supone.

Una gran cantidad de autorxs y militantxs marxistas han tomado postura frente a este problema, y podríamos aventurar que dos han sido las apuestas más consideradas: o bien, se entendía que toda esta confusión del método había sido culpa de Hegel, del hegelianismo de Marx, –posición que tanta mella hizo, que Althusser (1965/2004) la glorificó en su famosa tesis del completo anti-hegelianismo de Marx–; o bien, se comprendía que marginar el legado de Hegel significaba un gesto político, dado que habilitaba la negación de una dialéctica marxista ya sin excusas stalinianas.

Acorde a la primera posición, Marx no solamente no había dejado de ser hegeliano en su madurez, como se afirmaba comúnmente y se acusaba al joven e inexperto Marx de encontrarse empapado del espíritu hegeliano de su época de principiante, sino que Hegel se encontraba ausente de toda su obra. La revolución teórica de Marx comenzaba, entonces, con la desaparición de Hegel en términos filosóficos, y de la vinculación dialéctica y capital en

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Magister en Estudios Culturales y Licenciada en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario. Docente investigadora de la cátedra de Análisis Político, UNR. Activista marxista-feminista.

términos de económica-política. Por lo tanto, dentro de cierta herencia marxista, a partir de la crisis más general del hegelianismo y de las mutaciones del capitalismo, ha existido una fuerte tendencia de deshegelianizar la obra de Marx y de borrar todo rasgo dialéctico de su análisis del capitalismo. Podemos nombrar, por ejemplo en el siglo XX, los trabajos de Althusser y su escuela en Francia, pero también al revisionismo de Bernstein en Alemania y la interpretación de Della Volpe y Colletti en Italia y de Sacristán en España. Para Colletti (1977), es preciso construir -desde el marxismo- un método que se centre en Kant y en Hume, contra la herencia de Spinoza y Hegel, demostrando que la relación capital-trabajo es una oposición real, no una contradicción dialéctica. Por su parte, Sacristán (1984), argumenta que la herencia hegeliana transmite una representación bastarda de la ciencia que impediría a Marx precisar el estatus epistemológico de su trabajo intelectual. La Segunda Internacional (formada en 1889) por su parte, cooperó en la puesta en cuestión de la herencia hegeliana de la dialéctica de Marx. En este sentido podemos incorporar, a su vez, a la corriente denominada marxismo analítico que tenía como objetivo librar a Marx de Hegel, y al fin de la dialéctica.

Por otra parte, podemos incluir a una generación de filósofos de herencia francesa (conocidos comúnmente como pensadores de la diferencia) que, luego de un primer acercamiento a Hegel, reaccionan contra su propia tradición y con ello frente a todo hegelianismo. Ya en su temprano texto *Diferencia y repetición* (1967), Deleuze planteaba que los signos de su época evidenciaban un “anti-hegelianismo generalizado”. Derrida (1967), por su parte, realiza una puesta en jaque del concepto de identidad hegeliano-marxista. La diferencia del concepto no es diferencia hacia otro, sino hacia sí mismo, mostrando el desplazamiento de la identidad por sí misma. De este modo, el destino de Marx, si no quedaba ligado al de Hegel, sólo podía rescatarse mediante un distanciamiento respecto de la dialéctica. También, podemos referenciar los trabajos de Hardt y Negri para quienes la re-lectura de Marx debe pasar por una herencia spinoziana y ya no hegeliana. En sus producciones apuestan por una teoría marxista no teleológica de la lucha de clases contra la dialéctica de la historia, proponiendo una reformulación de la teoría del valor-trabajo: “Al haber alcanzado el nivel global, el desarrollo capitalista se encontró directamente enfrentado cara a cara con la multitud, sin ninguna mediación. De ahí que se evaporara la dialéctica” (Negri y Hardt, 2002:222).

Por último, pensadores pertenecientes al marxismo pos-estructuralista como Rancière, Badiou y Laclau, sostienen que el fallo del socialismo muestra en términos políticos la crisis de la idea de revolución y de sujeto que el marxismo pregonaba. Laclau (1985) asume una apuesta teórica posdialéctica que le permite poner en cuestión la centralidad ontológica de la clase obrera y junto con ella a la idea de una sociedad futura pasible de ser socialista. Badiou (2011), por su parte, si bien afirma que, una vez que se critica la dialéctica hegeliano-marxista, aquello que entra en crisis es la misma idea de revolución tal como el marxismo la planteaba, no obstante es preciso volver sobre la pregunta de la negatividad con un nuevo tipo de dialéctica materialista.

La segunda postura teórico-política afirma que marginar el legado de Hegel significaba un claro gesto político, ya que admitía el peligro de echar “el niño con el agua sucia”, esto es, descartar en el mismo movimiento la posibilidad dialéctica de Marx y con ello del capitalismo. El desafío radica en la pregunta de tinte lukacsiano: ¿tiene el marxismo alguna especificidad que suponga su propia condición de ser? Es decir, que si esta especificidad no existiera o se demostrara “superada”, el marxismo habría perdido su capacidad tanto práctica como teórica para dar cuenta de la “realidad” y al mismo tiempo para ser el “horizonte” de una sociedad nueva. La respuesta de Lukács en este aspecto sería terminante: esa especificidad última es el método

dialéctico, puesto que es la dialéctica la que habilitaría al marxismo a encontrar aquel método de investigación crítico que permite especificar lo social a través de sus movimientos, su devenir, siendo por tanto la herramienta que habilita la posibilidad de un pensamiento emancipatorio.

En las últimas décadas, en el mundo anglosajón, han surgido una serie de publicaciones que se proponen reconstruir la dialéctica de Marx en estrecha vinculación con la *Lógica* de Hegel, lo que se ha dado en llamar la “nueva dialéctica” o “dialéctica sistemática” (Arthur, 2004). Nos referimos a pensadores como Arthur, Murray, Reuten, entre otros, a los que se unen también algunos teóricos como Robles Báez o Dussel.

En latinoamérica, podemos ubicar toda una serie de autores que afirman que “si se llegase a demostrar que el método dialéctico es un mero recurso retórico y no una estrategia válida de reconstrucción de lo real en el plano del pensamiento, las tesis centrales de la teoría marxista difícilmente podrían sobrevivir” (Borón, 2006:39) y esto es precisamente lo que no ha sido demostrado. Así autores como Kohan (1998), Löwy (1994), Moreno (1980) sostienen que el desarrollo creador del marxismo y la superación de su actual crisis requieren de la radicalización de su método dialéctico. Nahuel Moreno argumentaba, en los años 80, en favor de una actualización de la dialéctica marxista dada la nueva etapa socio-histórica del capitalismo, que exigía una urgente inversión dialéctica donde lo determinante en última instancia pasaba a ser la lucha política.

También podemos ubicar a pensadores como Žižek (2011), Jameson (2011) y Bensaid (2013), quienes sostienen que la recuperación política del comunismo en la actualidad necesita un apoyo de las prerrogativas totalizadoras de una dialéctica materialista. Por último, podemos recuperar las obras feministas de autoras como Firestone (1976) y las referentes del feminismo materialista francés (Guillaumin, Tablet y Claude Mathieu, 2005), quienes sostienen que el método de análisis marxista, a la vez dialéctico y materialista, permite recuperar un sustrato sexual en la dialéctica de la historia, posibilitando comprender al sexo como fenómeno de clase en el capitalismo contemporáneo.

Se dicotomiza el tablero: o bien se margina a Hegel y se abandona a la dialéctica del capital, o bien se lo recupera como parte de una herencia a la que se pretende filtrar, cribar, criticar, para escoger entre los varios posibles de la inyunción que dice siempre, como afirmara Derrida, elige y decide dentro de aquello de lo que has heredado. Se hereda, por tanto, un secreto que implora ser leído. Aquel secreto que atormenta la cabeza de los marxistas, aquel espectro que pretende ser aquí conjurado lleva el nombre de dialéctica marxista. Sin embargo, nuestro objetivo es volver sobre los pasos de la dialéctica en Marx sin pretender ni hegelianizarla, ni deshegelianizarla. Es decir, buscar la dialéctica en algunos textos centrales de Marx, principalmente en *El capital*, ubicando a Hegel como una referencia importante e incluso fundamental en el desarrollo su pensamiento, pero con la ambición de que no sea Hegel quien la justifique y la conjure.

El problema no es de fácil solución. Si *El capital* es y ha sido el texto de Marx en el cual el método ha sido más buscado, discutido y criticado, es porque este no se presenta de modo explícito. Como nos advierte Althusser (1965/2006) no hay en este texto un trabajo filosófico con respecto a la dialéctica, como si lo había en la *Lógica* de Hegel. En efecto, la complejidad que supone develar su método ha sido ampliamente debatida, incluso ya en la época del mismo Marx. Pero entonces ¿cuál es el método de *El capital*, es metafísico, es deductivo, es analítico?

Marx sostendrá que, por un lado, su método no parte de principios a priori como el método axiomático que caracteriza la esencia de lo matemático y que, a partir de Descartes, se instituyó como rasgo fundamental de la modernidad. Por otro lado, tampoco sostiene un sentido kantiano que se liga con la metafísica tradicional que opera axiomáticamente, es decir, a través de la "facultad de los principios". Sino que es a partir de un encuentro con la obra de Hegel donde se presentan las primeras intuiciones del método de *El capital*. Marx relee hacia fines de 1857 la *Lógica* de Hegel, la cual le aporta toda una serie de soluciones a la hora de pensar el método con el cual va a trabajar el problema del capitalismo, puesto que aquel muestra que no se procede por principios absolutos, sino más bien que los principios son, en todo caso, un resultado, un producto del movimiento mismo.

Tres preguntas iniciales acechan a la dialéctica en tanto método de *El capital*: una por el tiempo, otra por el movimiento y una última por el materialismo.

La dialéctica es una pregunta por el tiempo, por la temporalidad del capital, pero no por un tiempo escolástico, sino por un tiempo en devenir, por un devenir del tiempo. Una idea de dialéctica para la cual el ser arrojado ahí supone al tiempo como condición de posibilidad de existencia. Por tanto, si la lógica formal, pretendía sostener sus principios desde la fórmula *A es igual a A*, sólo podía sostenerse este enunciado de modo axiomático, es decir fuera del tiempo, de la existencia. Puesto que sólo *A es igual a A*, es decir una cosa es igual a sí misma, si no cambia, si no está en el tiempo, si no existe. La dialéctica, por el contrario, no se afirma de modo axiomático, sino que se presenta en el devenir, en el constante cambio de todo.

En este sentido, la dialéctica en Marx es también una pregunta por el movimiento, por la historia. En esta cuestión habita una tensión fundamental. Por un lado, la historia sería comprendida como una historia dada, siempre ya entramada, pero no con mayúsculas. Esto supone que no habría en la historia leyes naturales y absolutas, o en todo caso la naturalización y absolutización de determinadas leyes se encuentran en íntima relación con momentos históricos determinados. Así como tampoco existiría "capitalismo" en general, sino siempre un capitalismo dado. Entonces *El capital* no sería un tratado de economía en general, sino que sería un estudio de la economía política capitalista en particular en un determinado momento histórico. Sin embargo, por otro lado, Marx sostiene que los fenómenos históricos que estudia (como el capitalismo) se encuentran en "un determinado nivel de desarrollo", y esto supondría que la historia presenta etapas, despliegues, niveles, que se subsumirían a un movimiento histórico general.

Esta tensión es irresoluble en la obra de Marx: La historicidad entramada, contingente y compleja se desprende de una sucesión de modos socio-históricos de producción y reproducción de la vida de las personas que suponen momentos superiores del desarrollo histórico. La dialéctica en Marx, es entonces, una pregunta constante sobre el movimiento histórico entre estas dos lógicas.

En reiteradas ocasiones se ha vinculado a la dialéctica, tanto en Hegel como en Marx, a la idea de evolución y progreso. Evolución en Hegel, puesto que comprendía que el despliegue de la historia estaba contenido ya desde el origen, que mostraba su desenvolvimiento de modo creciente, pasando de momento en momento, dando como resultado un fin plenamente desarrollado, es decir arribando así a la finalidad de la historia. Progreso en Marx, puesto que la historia era comprendida como la sucesión progresiva de distintos modos de producción que, conjugada con la hipótesis comunista, supondría la consumación de una sociedad sin clases. Es decir, el movimiento histórico pre-supone o bien la superación de las contradicciones

y antagonismos, que tendrían como corolario el final mismo de la (pre)historia y de la política; o bien la barbarie final de humanidad.

En este sentido, es importante comprender que el contexto de producción de Marx estaba signado por un positivismo reinante, que hacía de la idea de progreso una categoría central a la hora de entender la historia y de construir una visión del mundo. No obstante, si bien comprendemos que dentro de las obras de Marx es claro el contagio de un lenguaje positivista (recordemos que en ellas se encuentra toda una serie de referencias a las ciencias físicas y naturales para explicar lo social) y más aún, la concreción de una idea fuerte de progreso de lo social, lo cierto es que el porvenir en Marx también habilita la irrupción de otra temporalidad y de otro movimiento. El porvenir lejos de ser aquello que viene después del presente, también es lo que difiere de él, lo que lo vuelve diferido de sí mismo, es la posibilidad, la apertura del presente. Así la tensión que marcábamos más arriba continúa operando, puesto que si bien es posible descubrir en Marx, o en un tipo de lectura de Marx, la idea de progreso como sustento –más o menos oculto– de todo su desarrollo histórico, económico y político, es preciso escuchar a ese otro Marx que entiende al conflicto social en términos de procesos, a partir de sus cortes y rupturas.

Si tomamos como ejemplo *La miseria de la filosofía* (1847) veremos que para Marx, Proudhon entiende que cada categoría económica muestra la contradicción entre un lado bueno y un lado malo, es decir entre la ventaja y el inconveniente. Para Proudhon, el problema sería el de cómo hacer para conservar el lado bueno, eliminando el malo. Pero para Marx no hay posibilidad de realizar tal ecuación. El lado bueno no puede ganar, sólo puede ser conservado junto al lado malo, sólo puede expandir sus márgenes, sus límites: “La coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría constituyen el movimiento dialéctico. El que se plantea el problema de eliminar el lado malo, con ello mismo pone fin de golpe al movimiento dialéctico” (1847/1983:58). Marx reconoce que la historia no se hace por el *lado bueno* –es decir, la fidelidad y universalización de los valores humanistas de libertad y progreso–, sino que esta se escurre por el lado de los intereses, de las crisis, de las revoluciones. En este sentido, Marx no está simplemente interesado en el progreso histórico, sino en su proceso, que es siempre contradictorio, que expone constantemente lo negativo, lo reverso, lo conflictivo. El *lado malo* se presenta como insuperable si se pretende continuar por los arduos caminos del devenir dialéctico.

El progreso no está dado, discurre en los procesos siempre antagónicos y concierne en definitiva a estos. Entonces, como categoría compleja de la dialéctica de Marx, es antes que nada un concepto lógico-político. Puesto que, por un lado, apela a la lógica (más allá de Hegel) desde el momento en que se afirma en favor del movimiento dialéctico donde la contradicción es inconciliable. Por el otro, es político, porque no cesa de buscar en las condiciones reales, materiales y específicas del momento histórico, las contracciones y los antagonismos socialmente operantes.

Esto nos conduce a la última cuestión: la pregunta por el materialismo de la dialéctica marxista. Es conocida la famosa aseveración de Marx donde sostiene que su método supone una inversión de la dialéctica hegeliana: “Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana” (Marx, 1873/2002:11). Entonces, si para Hegel el sujeto autónomo del proceso es lo ideal, para Marx es lo material. Así el stalinismo logró hacer de esta inversión el fundamento de todo el problema filosófico-político soviético: la lectura

hegemónica de la dialéctica marxista se sustentaba en la presunción de la materia como principio absoluto del materialismo de Marx. Es decir, si para Hegel *lo ideal* era, como afirma Marx, el demiurgo de lo social, ahora *lo material*, como afirmaba la doctrina oficial de la URSS, era su demiurgo. No obstante, la tesis de la inversión sin más, que develaría una puesta sobre sus pies, un enderezamiento del método dialéctico, fue considerada por Althusser como una falta de respeto a la revolución teórica de Marx. La metáfora de la inversión, no implicaría, por lo tanto, la dicotomización del problema del objeto sobre el cual el método opera: la idea para Hegel, la materia para Marx. Supondría, por el contrario, “el problema de la dialéctica considerada en sí misma, es decir, el problema de sus estructuras específicas” (Althusser, 1965/2004:75). Entonces, el materialismo de Marx, dista mucho de ser una simple elevación de la materia al lugar de la idea.

¿Por qué “materialismo” entonces? ¿Para diferenciarse, para batallar y desentramar la discusión imperante de su época entre idealistas y materialistas? Puede ser, puesto que sustituir un principio de organización (espíritu) por otro (materia), no hace más que mantener ocultando un fuerte componente idealista, como sostiene Marx (1873). De ahí que se apueste por el nombre de *materialismo*, pero ahora combatiendo no sólo al idealismo –que se sostenía en remitir al orden del mundo, a la representación, a la acción de un sujeto que los constituye–, sino también al materialismo “antiguo” (como Marx lo llamaba) –que entendía que cualquier explicación del mundo tiene por principio a la materia. Entonces, no es difícil atinar en Marx la siguiente hipótesis de claro tinte dialéctico: sí el materialismo tradicional ocultaba en realidad un fundamento idealista (la representación), es posible afirmar que el idealismo moderno esconde un gesto materialista en el lugar que le otorga a la acción del sujeto, poniendo en tensión la idea de representación y de actividad, en tanto practica transformadora.

El intento de Marx no es otro que el de hacer estallar esta contradicción, para demostrar que la actividad –incluso la del pensar– es siempre práctica. Entonces sí hay algo que Marx invierte: la misma consideración sobre lo ideal, la perspectiva sobre el proceso del pensar. Para el idealismo, lo ideal es un sujeto autónomo que se produce a sí mismo y se reproduce como un mero epifenómeno exterior; para Marx lo ideal expone adecuadamente el movimiento real de la materia, pero solo después de consumir el trabajo de investigación, es decir, luego de trabajar la materia. El proceso del pensar no es más que la traducción (en el lenguaje de “la cabeza humana”) de la vida material. Materialismo aún, dado que lo significativo no es simplemente aquello que los sujetos reflexionan sobre sus actos, sino sus actos mismos, el hacer mismo de sus actos.

En la *Tesis VIII* sobre Feuerbach, Marx afirma que la vida social es primeramente práctica, por lo tanto “todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica” (1845/2004:589). En este sentido, la teoría es ante todo *práctica teórica*. Parafraseando a Lenin, podemos decir que la máxima de esta ecuación conduce a afirmar que, sin teoría, es decir sin práctica teórica, no hay práctica política ni revolucionaria. Marx y Lenin estarían yendo más allá de lo que sus propios enunciados muestran, puesto que recordándonos la importancia de la teoría en la práctica revolucionaria marxista enuncian, de hecho, “una tesis que interesa a la Teoría, es decir, la Teoría de la practica en general: la dialéctica materialista” (Althusser, 1965/2004:138). De este modo, la dialéctica materialista, pasaría a ser la Teoría de la práctica en general, es decir, la Teoría de la(s) teoría(s) práctica(s) en el modo capitalista de acumulación. La dialéctica, por tanto, no puede ser algo ajeno al objeto al que, como conciencia subjetiva, puede aplicarse, sino que supone el desenvolvimiento mismo de la

relación sujeto-objeto. Entonces, el método dialéctico materialista no puede ser algo que se emplea.

Pero entonces, “¿en qué consiste la especificidad de la dialéctica marxista?” (Althusser, 1965/2004:143), en que ella se presenta en estado práctico, en su solución práctica, en la práctica teórica (con minúsculas) de Marx. En efecto, *El capital* resuelve y ajusta cuentas con la dialéctica hegeliana sin poder ser una Teoría de la práctica teórica (la Dialéctica), sino una práctica dialéctica concreta y específica. Entonces, la especificidad misma de la dialéctica marxista, es decir, su gesto de ruptura para con Hegel, pero también frente a toda la filosofía precedente, es justamente esta apuesta práctica en que se desarrolla el método. Es decir, no sería precisamente esta la especificidad de la dialéctica de Marx, la de exponer el método a través de una relación irresoluble entre teoría y práctica, entre dialéctica y capital.

Así la dialéctica haría de la praxis su base material pero también teórica, a través de una exposición de un problema práctico como lo es el capitalismo. No habría posibilidad de aplicación del método, este se descubre justamente de las lógicas mismas del “capital”, en su propio devenir histórico-político. El gesto revulsivo de Marx, no sería entonces el de prefigurar que la dialéctica no podría entenderse como un universal o una generalidad del tipo que permite ejemplos o aplicaciones. Sino que cada momento dialéctico es único y no es generalizable, y de ahí que sólo podamos describirla “como referencia a sus diversas formas (...)”. Solo la historia es única pero significativa de esta manera dialéctica; el capitalismo no es un concepto sino un fenómeno histórico (...). El capital es en sí mismo un acontecimiento histórico único, y eso constituye su dialéctica” (Jameson, 2011:168/169).

La dialéctica de Marx, encuentra su especificidad en lo social mismo como su punto de partida, no en leyes abstractas sino en las complejidades de los procesos históricos. Un método sin principios abstractos ni a priori, que supone un proceso dialéctico que se mueve por especificidades complejas y no por simplificaciones silogísticas. Una dialéctica que es materialista, no por partir de la materia, sino de fenómenos sociales enigmáticos, ocultos y confusos. Pero también es una dialéctica que crea totalidades ricas, que se mueven por contradicciones, que no teme nombrar la objetividad de lo social. En definitiva, Marx es un pensador que apuesta por el devenir de lo social, por lo social en devenir, a partir de que asume un secreto, un método en secreto y que nos invita, ya sin mayúsculas, a heredarlo para analizar las complejidades del capitalismo contemporáneo.

La crisis actual del marxismo se liga por ello a las transformaciones en el modo de acumulación capitalista y el problema de la dialéctica a un análisis actual del neoliberalismo. De este modo, si el gesto marxista de emancipación es aun posible, lo es en parte porque el debate sobre el método dialéctico, es decir sobre como se producen las lógicas del capital, aun continua presente. Entonces la salida de esta crisis del marxismo no puede ser resuelta desde un problema netamente teórico, sino que el problema del método nos enfrenta al debate político-organizativo que debemos darnos para hacer frente a la avanzada neoliberal.

Referencias Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis, [1965] (2004), *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

ALTHUSSER, Louis y Balibar, Étienne, [1965] (2006), *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

ARTHUR, Christopher, (2004), *The New Dialectic and Marx's Capital*. Brill, Leiden y Boston.

- BADIOU, Alain, [1985] (2007), *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- BADIOU, Alain, y Van Houdt, (2011), "La crisis de la Negación: Una entrevista con Alain Badiou". *Continet 1.4*, (Traducido al español por Sergio Andrés Rueda).
- BALIBAR, Étienne, [1993] (2001), *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BENSAÏD, Daniel, [1995] (2013), *Marx intempestivo*. Buenos Aires: Herramienta ediciones.
- BORÓN, Atilio, Amadeo, Javier y González, Sabrina, (2006) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- COHEN, Gerald, ([1978] 1986), *La teoría de la historia en Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI.
- COLLETTI, Lucio, (1977), *El marxismo y Hegel*. México, Editorial Grijalbo.
- DELEUZE, Gilles, [1967] (2002), *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELLA VOLPE, Galvano, (1978), *Sobre la dialéctica*, *Revista Dialéctica* Número 4.
- DERRIDA, Jacques, [1993] (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- [1967] (1989), *La escritura y la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- DUSSEL, Enrique, (1985), *La producción teórica de Marx: un comentario a Los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- FIRESTONE, Shulamith, (1976), *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Editorial Kairós.
- GUILLAUMIN, Colette, Tablet, Paola y Claude Mathieu, Nicole, (2005), *El patriarcado al desnudo*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- JAMESON, Fredric, [2011] (2013), *Representar El capital. Una lectura del Tomo 1*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KOHAN, Néstor, (1998), *Marx en su tercer mundo*. Buenos Aires: Biblos.
- LACLAU, Ernesto y Mouffe, Chantal, [1985] (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- LENIN, Vladimir Ilich, [1913] (1961), "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" en *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, Tomo 1.
- LÖWY, Michael, (1994), "Marx un siglo después". *El Rodaballo, Revista de cultura y política* Nº 1.
- LUKÁCS, György, [1923] (2002), *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Editora Nacional.
- MARX, Karl, [1859] (2003), *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- [1845] (2004), *Tesis sobre Feuerbach*, Buenos Aires: Editorial Nuestra América.
- [1847] (1983), *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- [1873] (2002), *El Capital, Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MORENO, Nahuel, [1980] (1990), *Actualización del programa de transición*. Buenos Aires: Antídoto.
- NEGRI, Antonio y Hardt, Michael, (2002) *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

RANCIERE, Jacques, [1995] (1996), *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión.

SACRISTAN, Manuel, (1984), *Sobre Marx y Marxismo*. Barcelona: Icaria.

ŽIŽEK, Slavoj, (2011), "Preface: Hegel's Century", en *Hegel and the Infinite. Religion, Politics, and Dialectic*. Editado por Žižek/Crockett/Davis, New York, Columbia University Press.