

## Lo político en el camino de Althusser a Laclau

*Aldo N. Avellaneda Nielsen*

Esta presentación parte del siguiente presupuesto, que es a la vez la condición de existencia del momento político: no puede existir redistribución de la riqueza sin una redistribución del poder. Lo primero sin lo segundo nos remite a los momentos más “equitativos” de la democracia de occidente, es decir, gobiernos “populares” con un imaginario de apertura, que apostaron al mejoramiento en la calidad de vida de los sectores más marginados, aunque sumamente autocráticos y centralizados en lo que respecta a la distribución de los espacios donde se configuran los momentos de decisión – acción, contribuyendo en el mejor de los casos a políticas de tipo clientelares y en el peor a escaladas de totalitarismo.

Ahora bien, el desplazamiento del interés intelectual de la cuestión de la riqueza a la cuestión del poder (todavía focalizado en el registro de la antigua ortodoxia marxista de “organización de las masas”) pudo haber llevado a cierta parte de los debates contemporáneos en la izquierda a priorizar de tal forma lo político, dotándolo de una autonomía tal, que da la sensación de que se ha circunscrito el debate por la democratización de las sociedades al trabajoso y conflictivo momento de la lucha por los derechos políticos, entendidos estos como la posibilidad efectiva de incidir – desde posiciones de sujeto de lo más diversas, ecologistas, feministas, indigenistas, etc. – en las formas de institucionalización de lo social, es decir, de la política. Con lo cual, y amparándonos en la ya clásica distinción, lo político no tendría margen de supervivencia por fuera de la política.

Precisamente, en orden a bucear en los meandros que nos arriman a tal estado de la cuestión, me propongo partir de una característica más o menos común y compartida: lo político siempre es visto teniendo como horizonte un determinado patrón de visión sobre la homogeneidad de lo social, sobre aquello que lo constituye en su unidad, lo que nos permite, en definitiva, hablar de tal “pueblo” (pueblo feudal) o cual “sociedad” (sociedad capitalista). Pues bien, partiendo del análisis de la delimitación de la “totalidad social” que hacen Althusser y Laclau intentaré un acercamiento al espacio que ambos autores le destinan a lo político y su relación con el tema de esta presentación: el poder y su descentralización.

Por lo general, la construcción de un patrón de visión que permita homogeneizar lo social, posibilitando a la teoría proponer marcos interpretativos para los fenómenos históricos se constituye sobre ciertas recurrencias:

“Dado un conjunto de posiciones en la estructura social, procedemos simplemente a adjudicar ‘intereses’ de acuerdo a *nuestros* criterios de racionalidad, y luego juzgamos el grado de racionalidad de los agentes sociales según que se ajusten a ellos o no” (Laclau: 2000; 31)

Tanto más allá de Althusser (campo en el cual entran los dos polos de los debates teóricos en la izquierda occidental hasta la mitad del siglo XX, es decir, la Segunda Internacional, Plejanov, Kausky, etc. así como quienes surgieron, en parte, como respuesta, Lukacs, Korsch, Gramsci) como más acá (sus deudores directos en la materia que tratamos, Rancière y Balibar en diálogo más discutido y Godelier y Poulantzas más influenciados) e inclusive el mismo Althusser, hacen del concepto de “modo de producción” el índice general de la taxonomía de los intereses existentes así como de las posiciones que ocupan los sujetos en el todo social. Es así que, dependiendo de la fuerza productiva de que se trate, así como su lugar en las relaciones de producción, se ha supuesto el tipo de intereses que persiguen los individuos<sup>1</sup>.

Sin embargo, Althusser complejizará la cuestión al punto de hacer intervenir los elementos propios de la llamada “superestructura” de lo social, como co-determinantes en la reproducción de las relaciones de producción<sup>2</sup>.

Partiendo de separar fuertemente las posiciones teóricas de Marx y Hegel, Althusser afirma que hablar de la totalidad social desde un enfoque estrictamente marxista no puede sino implicar un “todo estructurado complejo”. Esto, para lo que nos importa en este trabajo, tiene importantes consecuencias, pues admite la existencia de contradicciones que se condicionan mutuamente.

Es aquí donde se redefine el horizonte teórico.

Por primera vez, las luchas del proletariado contra el capital estarán a su vez condicionadas por las contradicciones que existan (o no) al interior mismo del proletariado, contradicciones que se ejercen sobre otros puntos nodales, el feminismo o las posiciones ecologistas por citar ejemplos<sup>3</sup>.

Lo político cobra aquí una relevancia inusitada, ya que al existir una contradicción sobredeterminada se hace necesario rediseñar constantemente la “práctica política

marxista” a fin de que pueda identificar claramente la contradicción dominante en un determinado momento. Precisamente,

“La sobredeterminación designa la calidad esencial siguiente en la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo” (Althusser: 2004; 173)

Ya no se trata, estrictamente hablando, del *Capital*, entendido como un conjunto de relaciones económicas cuyas leyes son endógenas, y, por ende, autojustificantes, sino de sus condiciones reales, históricas, de existencia, las cuales no se presentan precisamente como leyes.

Ahora bien, como lo explicó Harnecker, el concepto de “modo de producción” funciona en Althusser de manera abstracta y, por ende, a-histórica. Debemos remitirnos al concepto de “formación social” para dar con el concepto que nos señala un todo – concreto – complejo – estructurado, es decir, el pueblo o la sociedad de la que hablábamos al comienzo<sup>4</sup>.

Desde esta perspectiva, la posibilidad de la irrupción del momento político está en relación a dos movimientos que Althusser considerará como fundamentales:

“1) el paso, en condiciones determinadas, de un contrario, en lugar de otro, el cambio de papeles entre las contradicciones y sus aspectos (llamaremos a este fenómeno de sustitución, *desplazamiento*) 2) ‘la identidad’ de los contrarios en una unidad real (llamaremos a este fenómeno de ‘fusión’ *condensación*)” (Althusser: 2004; 175)

A pesar de instalar a lo político con un margen de acción mucho más amplio que sus colegas marxistas contemporáneos, en Althusser estos movimientos quedan supeditados a lo que ocurre en aquella estructura regional de toda formación social que funciona como dominante en un momento dado. Si tenemos en cuenta que es “dominante” aquella estructura regional que “asegura la reproducción del modo de producción” y que en el modo de producción capitalista es – siguiendo nuevamente a Althusser – la estructura económica quien, con sus leyes endógenas, posibilita este reaseguro, tenemos que toda intervención política se agota delante del inexorable momento económico. Es este momento el que aparece “en última instancia”. Sin embargo, y en

otro trabajo he indicado que es en este punto en donde reside la verdadera productividad política del constructo teórico althusseriano, la definición de este dilema no llegará:

“Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la última instancia” (Althusser: 1969; 113)

Quizá más que ningún otro marxista de su tiempo, Althusser se debate en la fundamental ambigüedad de cómo hacer frente a las desigualdades reinantes, si empezando por redistribuir la riqueza (lo que significa un cambio en el modo de producción y, por ende, otras leyes endógenas que redistribuirán todo lo demás) o el poder (que puede aprovechar el carácter complejo [contradictorio] de la estructura). A pesar de hacer entrar a la “arena de la lucha de clases” los elementos de la “superestructura” (y en esto también entra la filosofía, entendida por Althusser como “lucha de clases en la teoría”), la redistribución de la riqueza no parece ser posible desde “afuera”, aunque, por otra parte, también allí la sociedad (estructurada a “capitalista”) se juegue sus condiciones de reproducción.

En síntesis, en Althusser, la riqueza y el poder suspenden su duelo en el último acto. Si por un lado sigue siendo sumamente acotado el espacio de toma de decisiones al “margen” de la estructura a dominante, por el otro, comienza a pensarse la intervención de lo político como esas “unidades de ruptura” pasibles de cuestionar al status quo.

Tal desarrollo en la teoría marxista abriría puertas inesperadas. Este quiebre del monismo marxista<sup>5</sup> tuvo repercusiones en la forma en que se encaró desde posiciones cercanas y/o posteriores a Althusser, la cuestión de lo “superestructural”;

“La ruptura de Althusser con una concepción monística del marxismo reclama la teorización de la diferencia. Es decir, el reconocimiento de que existen diferentes contradicciones sociales procedentes de orígenes diferentes, y que las contradicciones, que conducen el proceso histórico hacia delante, no siempre aparecen en el mismo lugar, y no siempre tendrán los mismos efectos históricos” (Hall: 1998; 28)

Aunque se debe aclarar que el diferendo de Laclau con respecto a la propuesta althusseriana parte de una concepción epistemológica diferente. El postulado de que “la sociedad no existe” está profundamente ligado a la distancia que Laclau toma de los

conceptos de “contradicción” y “formación social”, sustituyéndolos por los de “antagonismo” y “formación hegemónica”.

Con respecto al primero de los términos, Laclau indica que hay contradicción en el orden de los conceptos, no en el de los fenómenos históricos, en donde lo que realmente existe son los antagonismos, entendidos como *límites* a toda objetividad, como la imposibilidad de situar al *otro* en un mismo espacio de representación. La contradicción A – no A no tiene equivalente fuera del orden lógico, ya que si así fuera, las contradicciones “realmente existentes” se encontrarían *más allá* de la historia, se reproducirían, siguiendo a Kripke, en “todos los mundos posibles”, sin importar sus condiciones de existencia (con lo cual volveríamos a ser pre-althusserianos)<sup>6</sup>. En segundo lugar, la noción de “formación social”, que Laclau entiende como “un conjunto de agentes empíricamente dados” supone para este autor un *metarrelato*, es decir, una posición teórica desde la cual lo real, lo existente, puede ser aprehendido por el concepto, una visión, no solamente objetiva, sino objetivante de lo social. En definitiva, en la crítica a ambos conceptos no se nos muestra sino una misma posición epistemológica: la imposibilidad de reducir lo real al concepto.

Lo que se debe hacer, por el contrario, según este autor, es renunciar a la hipótesis de un cierre último de lo social (la posibilidad de conceptualizarlo) viendo todo intento, en cambio, como una operación netamente ideológica<sup>7</sup>.

El concepto de “antagonismo” permite, para ponerlo en términos gráficos, no ver a la historia desde arriba, sino desde sus lados. Para ver a los antagonismos que estructuran lo social (que impiden que la sociedad se constituya como un hecho objetivo) se debe indagar en las construcciones de sentido (posicionamientos políticos) que los actores realizan estando inmersos en los conflictos sociales. Por ello es que ahora el carácter estructurante de todo régimen social lleva sobre sí su mismo vacío, su punto no determinado en ningún tipo de “última instancia”: el sujeto. Es éste el que impide a la estructura constituirse “en última instancia” como tal. A través suyo se nombra la distancia existente entre la estructura y la decisión.

Si por un lado este desplazamiento del enfoque privilegia de manera indubitable el momento político llegando inclusive a postularlo como momento de “fundación de lo social, (es el movimiento tropológico-político el que permite que la sociedad exista, EJ. EL CONOCIDO GRITO DE ¡VIVA LA PATRIA! ), aquí se nos presenta un nuevo problema que no es otro que el que está al comienzo de este escrito, la reducción del

momento político a las instancias de la política, o, lo que es lo mismo, el carácter necesario de la institucionalización de lo político.

Y es que en el aparato teórico laclauniano se concibe a lo social como una construcción de sentido que se debe a dos movimientos antagónicos y contradictorios (es decir, opuestos en el reino de la lógica y de la empiria), estos momentos son denominados por Laclau como “Lógica de la diferencia” y “Lógica de la equivalencia”. La idea de “formación hegemónica”, entendida como “un conjunto articulado de diferencias” intentará dar cuenta del carácter provisoriamente dominante de un régimen equivalencial dispuesto sobre un nuevo parámetro de diferencias. Es por ello que, un concepto como el de *articulación*, que hace referencia al modo en que se tejen las relaciones sociales (al modo en que se construye lo político) será un concepto fundamental en la teoría laclauniana<sup>8</sup>. Es de acuerdo al tipo de articulación que se dé entre las diferentes posiciones de sujeto que será posible la irrupción del binomio decisión – acción, y con él, del momento político.

Sin embargo, la lógica de la equivalencia, lógica que permite la constitución de la “sociedad” o del “pueblo”, necesita, para poder canalizar los intereses que lleva consigo, lograr que tal equivalencia tenga su correlato en los dispositivos democráticos clásicos, que logre manifestarse en las políticas de gobierno. Por ello es que hipotetizamos que la construcción de lo hegemónico en Laclau pareciera circunscribir lo político a su momento institucionalizado.<sup>9</sup>

Quizá deberíamos preguntarnos finalmente si constituye la propuesta de Laclau una vía a la descentralización del poder. Sea cual fuere la respuesta, la posición afirmativa parece estar socavada en tanto se necesita conceptualmente del momento de *condensación* (el correlato del que hablamos en el párrafo anterior), lo que en términos de coyuntura política linda con los efectos de la institucionalización. Pero el problema no es la institucionalización per se. Existe ciertamente un espacio entre esa institucionalidad que suele adoptar – en términos de Repossi y Mosquera – la forma-partido (que toma como referencia inmediata al Estado) y la pseudo transparencia de la no-institución que otorga una pseudo creencia de mayor libertad<sup>10</sup>. El problema se presenta cuando la institucionalización como concentración de la equivalencia construida en términos normativos termina siendo una reagregación al centro. De ser así, se podría aplicar a Laclau lo que Althusser decía de Ingrao, para ambos el Estado y su esfera política son constitutivos de toda política.

Si por una parte en Althusser lo político no termina de emanciparse, en Laclau pareciera que ello es posible a condición de que el paso siguiente sea una re-centralización del poder, con lo cual, si llevamos nuestra premisa hasta sus últimas consecuencias, la tan esperada redistribución de la riqueza estaría, también ella, fuertemente comprometida.

#### Excursus

En este apartado se intentará una breve digresión sobre un movimiento conceptual que, si bien excede a lo autores que tratamos, posee similares características visuales. Se trata del pasaje en la conceptualización de la injerencia de un colectivo – por fuera de los dispositivos democráticos clásicos – en las estructuras de la política, de otro nuevo exceso nada peligroso: del populismo a la *acción ciudadana*.

Como es sabido y nos demuestra el estado del arte, el populismo fue axiologizado de manera negativa por derechas e izquierdas. Las primeras por ver en él al nombre mismo del desorden (Germani), del caos y la pasión (Le Bon, Ramos Mejía) a un líder totalitario, y las segundas por verlo como aquello que desviaba la lucha de su epicentro, impidiendo la emergencia de la verdadera conciencia de clase, al posibilitar que “la masa” se identifique con un sujeto que, en el mejor de los casos, les permitía un reposicionamiento material y una nueva construcción simbólica de sí, aunque hiciera concesiones al capital.

Laclau, al momento de condensar su impresión sobre la manera en que había sido tratada la temática del populismo afirma

“Pienso que lo que está implícito en un rechazo tan desdeñoso es la desestimación de la política *tout court* y la afirmación de que la gestión de los asuntos comunitarios corresponde a un poder administrativo cuya fuente de legitimidad es un conocimiento apropiado de lo que es “buena” comunidad” (Laclau: 2005; 10).

Ahora bien, a pesar de la reflexividad sobre la calidad política de todo sujeto, de los logros en temáticas de derechos sociales y políticos, la emergencia de colectivos que reclaman para sí una mayor injerencia en las estructuras que institucionalizan lo social, es pensada en torno a límites que avanzan, cada vez más, sobre tales colectivos. Más aun, “el clima de época” llega sobre la misma superficie de emergencia de los reclamos

que, para ser legitimados como tales en los reinos de la doxa y de la teoría, deben presentar cartas de ciudadanía.

Dejando para otro momento los problemas que presenta la instauración de esta nueva frontera, que supone deberes y derechos en igual medida para sujetos igualmente responsables (con lo cual cobra renovada vigencia la afirmación de Bourdieu de que terminan siendo elegidos los que ya de hecho lo estaban), queremos detenernos aquí en ciertos impasses en la teorización de la ciudadanía.

Con respecto al rechazo implícito a toda política existente en la desestimación del populismo, ¿Hasta qué punto el concepto de ciudadanía no incorpora – en términos positivos – ese rechazo?, ¿sobre qué márgenes de acción puede operar entonces la ciudadanía una vez que ha decidido no poner en cuestionamiento los principios políticos, su estructura (con lo cual recobraría vigencia el pasaje por el cual de preguntarnos por la naturaleza de Estado ya solamente indagamos sobre las distintas formas de gobierno posibles)?, ¿en qué grado no asume de manera explícita estos condicionantes, asunción que habla de una afirmación del poder administrativo?

¿Qué se ha perdido (si se ha perdido algo) en ese pasaje que va del pueblo a la ciudadanía, en esa valoración distintiva entre “populismo” y “acción ciudadana”? ¿Qué ya no se discute? ¿Qué era lo mal visto en el primero cuya ausencia debe ser necesaria para la emergencia del segundo? Si en los reclamos de la ciudadanía no hay lugar para el populismo, ¿qué visos de racionalidad se le confiere a aquella, de dominio sobre sí y sobre los límites de su acción?

Se ha profundizado en las ambigüedades, contradicciones del iluminismo, en el terreno político-económico (las propuestas de la burguesía como del marxismo), en el terreno epistemológico (la tan mentada cuestión del cogito cartesiano y sus implicancias en la noción de *sujeto* así como la posición correspondiente en la ciencia – vía ataque al positivismo) en el terreno del género (crisis teórico – práctica del patriarcado), de los estados – nación (demolición por dentro y por fuera, según Castells, por implosiones causadas por particularismos étnicos o religiosos así como por cuestiones de supranacionalidad) del cosmopolitismo (insuficiencia de la posición kantiana en lo teórico y de la ONU en lo práctico), etc. Ahora bien, ¿qué hay con respecto al *ciudadano*? ¿no supone éste una posición cosmopolita, de género, de sujeto de razón (que [se] afirma [en] sus derechos, [en] sus “propios” intereses), y fundamentalmente, económica-política, bien definida? Quizá el acento en las teorizaciones sobre la noción de ciudadanía es pensado con prescindencia de la dimensión política fundamental sobre



la que se erige la noción de pueblo: la construcción de un nosotros. Tal dimensión, que posibilitó fuertes anclajes identitarios modernos (y que, a pesar de traducirse en avances en el terreno de la redistribución del poder y la riqueza manifiesta sus debilidades y miserias también en el populismo) parece carecer de correlato en las teorizaciones actuales, ¿o acaso, en el ciudadano, el *yo* no vuelve a ser el huésped de su propia casa? Quizá por eso mismo, su versatilidad, que es su fortuna, lo hace ideológicamente promiscuo.

Mientras los procesos de subjetivación política puedan convivir con el modo de producción económica imperante, los clivajes político – ideológicos que operen en / desde el sujeto podrán ser desplazados constantemente, cobrando acentuaciones ideológicas de lo más diversas, sin incidir mayormente en los condicionantes de las desigualdades económico – políticas, ya que si el momento de la redistribución de la riqueza no es posible sin el de la redistribución del poder, éste se logra únicamente cuando a partir de allí entra en el imaginario de lo posible, aquel.

Octubre de 2007

---

<sup>1</sup> Admitimos que esta manera de presentar el punto bien vale como una reducción absurda que atañe más bien – en muchos casos - a las críticas que se han hecho al enfoque marxista, que a la producción efectiva de los teóricos que nombramos.

<sup>2</sup> Es el caso de la novedosa – en su momento – concepción de la ideología en Althusser, para quien ésta no se reproduce en las fábricas solamente ni en forma mayoritaria, sino que es fuera de ella, gracias al sistema educativo y a los medios de comunicación – entre otros “aparatos” – en donde se reproducen sus formas hegemónicas.

<sup>3</sup> Es en los últimos escritos de Althusser, de finales de los setenta, como “Dos o tres palabras (brutales) para Marx y Lenin” y “El marxismo como teoría finita” donde más se acentúan estos rasgos aunque ya están presentes – en su cabal dimensión, creemos – en sus escritos primeros.

<sup>4</sup> “Todo” porque a través suyo se homogeneiza lo real existente; “concreto” ya que, teniendo como insumo las relaciones dadas en el reino de la empiria, se *eleva* (término empleado por Marx) de allí, de lo abstracto, hacia el plano del sistema de relaciones; “complejo” ya que incluye posiciones (tendencias) contradictorias en cada una de sus estructuras (económica, política, ideológica, etc.); y “estructurado” porque que se encuentra en régimen de “dominancia”.

<sup>5</sup> Seguimos en este punto a Goldman y Stuart Hall

<sup>6</sup> La relación entre los Autoconvocados y el Partido Nuevo a mediados de 1999 en Corrientes le podría dar la razón a Laclau en este punto. Pensada como contradictoria, tal relación supondría un tercer momento que la supere recuperando sobre sí los dos momentos anteriores. Vista desde el antagonismo, podríamos afirmar que, en realidad, el Partido Nuevo no entraba en el espacio de representación de los autoconvocados, era el *otro* que les negaba su *plenitud* (la *plenitud* de su concepción de la vida buena). No había, pues, movimiento de recuperación posible, de allí la dicotomización de las posibilidades, o los reclamos se efectivizaban o no.

De hecho, se efectivizaron (el Partido Nuevo cayó), aunque el posterior eclipse de Autoconvocados nos hace pensar, no solamente en sus limitaciones, sino en las limitaciones mismas de la teoría del antagonismo de Laclau, llevándonos, ya en este punto, a cuestionar su razón.

<sup>7</sup> Esto mismo se desprende de su ensayo *Muerte y resurrección de la teoría de la ideología* en donde, luego de un recorrido que se propone dejar al descubierto los impasses en que se ha caído al momento de pensar lo ideológico, el autor propone entenderlo como toda ilusión de cierre, toda creencia en la

---

objetividad que, sin embargo, es necesaria para la constitución de los vínculos sociales. Con lo cual si por un lado es imposible renunciar a la ideología, por el otro es posible denunciar toda construcción de tal carácter, en el sentido de describir los mecanismos por los cuales se produce la distorsión que naturaliza un sistema de relaciones ocultando aquella su carácter constitutivo. Queda por ver la manera en que desde esta posición se puede justificar una determinada visión de lo social que, aún siendo ideológica, sea viable.

<sup>8</sup> El hecho sorprendente aquí es que si en Laclau es este concepto el que lo distancia de Althusser, justificando epistemológicamente su uso al considerar el carácter relacional de todo lo existente, Althusser lo utiliza por vez primera (Althusser: 2004; 167) al momento de distanciarse de la concepción hegeliana de “totalidad”, totalidad monista, que no tiene en cuenta las relaciones que se estructuran en un todo dominado. En el hecho de que la distancia del monismo no implica una distancia de la totalidad puede hallarse la razón por la cual, y a pesar del anti-hegelianismo explícito de Althusser, Laclau lo considere aun demasiado hegeliano.

<sup>9</sup> Con lo cual se mantiene a partir de aquí una de las formas de división del trabajo más funcionales al modelo liberal, aquella que separa las tareas entre la sociedad civil y la sociedad política y por la cual es a esta última a quien corresponde la producción y jerarquización de las instituciones y prácticas en donde se debe dar el legítimo ejercicio de la política (ejercicio que por lo general, sedimentado por la regularidad de las tareas y el tiempo, termina constituyéndose en un verdadero *oficio*).

<sup>10</sup> Podríamos dar ejemplos de ambos casos. Si se pudieran institucionalizar los espacios asamblearios, estos pasarían a ser espacios necesarios (en términos normativos, lo que no implica, claro está, que sean suficientes) en el proceso de toma de decisiones de los distintos claustros en pos de una mayor democratización del ámbito universitario. Por el otro lado, la ausencia de institucionalización de los autoconvocados (ausencia que corría en paralelo a su aversión a toda política) en el conflicto correntino de fines de los '90 fue uno de los elementos que quizá más contribuyeron a su eclipse.

---

#### Bibliografía

Althusser, L. Guía para leer El Capital, dialéctica, año I, número 2, Bs. As., octubre de 1992. Disponible en [www.letrae.com](http://www.letrae.com).

- Contradiction et Surdétermination (Notes pour une recherche)" en La Pensée N° 106, 1962.
- El marxismo como teoría finita , dialéctica, año xiv, número 17, Bs. As., 2005.
- La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, Bs. As., 2004.
- Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis Disponible en [www.letrae.com](http://www.letrae.com)

Althusser, L. y Balibar, É., *Para leer El Capital*, Siglo XXI, Bs. As., 2004.

Balibar, E.; *Escritos por Althusser*, Nueva Visión, Bs. As., 2004.

Callinicos, A. *El marxismo de Althusser*, N.L.R., 1975.

Eagleton, T. “La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Žižek, S. (Comp.), fce, Bs. As., 2004.

Goldman, L.; *Lukacs y Heidegger*, Amorrortu, Bs. As., 1975.

Hall, S. *Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas* en Estudios Culturales y Comunicación, James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine (Comp.), Paidós, Barcelona, 1998.

Harnecker, M; *Los conceptos elementales del Materialismo Histórico*, Siglo XXI, Bs. As., 1973.

Laclau, *Hegemonía y Estrategia Socialista*, fce, Bs. As., 2004.

- “La gerre des identités”, prefacio a la edición francesa de *Emancipación y Diferencia*, Le Seuil, Paris, 1996. Disponible en <http://www.revuedumauss.com.fr/>.
- *La Razón Populista*, fce, Bs. As., 2005.

---

- *Misticismo, Retórica y Política*, fce, Bs. As., 2006.

- *Nuevas Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Bs. As., 2000.