

POSTHEGEMONÍA, O MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DEL PLACER

hasta que entendieron que todos debían renunciar a la herencia paterna. (Freud, s/f: 112)¹

Alberto Moreiras
Texas A&M University

Si la política fuera meramente un asunto de libido, entonces la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau podría quizás funcionar como el horizonte descriptivo y conceptual de toda experiencia política. Es, por supuesto, difícil establecer la tesis de que la política deje de ser libidinal en algún punto, o que su consideración no pueda agotarse mediante la hipótesis libidinal —tan difícil como sostener la tesis de que la política no puede ser reducida a la lucha de clases, aunque tanto la fundamentación de la política en impulsos libidinales como su fundamentación en lucha de clases sean paradigmas alternativos y quizás mutuamente excluyentes—. Este trabajo busca algo más sencillo: postular que la teoría de la hegemonía no coincide con el campo de lo político porque hay un límite a la invención política que debe también tenerse en cuenta, y ese límite queda fuera de los procesos de subjetivación que constituyen el principal objeto descriptivo de la teoría de Laclau. Llamo a la reflexión sobre ese límite “posthegemonía”. La reflexión posthegemónica no es una objeción, en mi versión, a la teoría de Laclau, sino sólo un suplemento crítico a ella. Busca darle cuerpo a la propuesta de que hay política más allá de la subjetivación, hay política más allá, o más acá, del sujeto de lo político.

Don Quijote y el monstruo totémico

No es casual que Ernesto Laclau comience su presentación de la teoría general de la razón populista con la discusión de *Psicología de grupo y análisis del yo* de Sigmund Freud. Su teoría parte de la base de que la política es un asunto libidinal, porque toda articulación

contingente debe basarse en procesos de identificación parcial, y no hay posible articulación ni posible identificación con el otro, o con los otros, que no active flujos eróticos aunque suspenda al mismo tiempo la posibilidad de su satisfacción directa. En otras palabras, Laclau entiende bien que el fin de la política no es el orgasmo en cuanto satisfacción de deseos sexuales directos, pero también supone que no hay política sin inhibición y desviación libidinal hacia proyecciones de satisfacción alternativas, y precisamente en cuanto alternativas. En cierto sentido la práctica política emerge como cuestión de satisfacción libidinal en Laclau, y está claro que Laclau diverge aquí, si bien no totalmente, de la tradición marxista tanto como de la tradición republicano-democrática, a las que sin embargo debe varios elementos importantes en su teoría. Conviene por lo tanto prestar cierta atención a ello.

Me gustaría tramar esta contribución empezando por el reconocimiento de que si la política fuera meramente un asunto de libido, entonces la teoría laclauiana de la hegemonía podría funcionar como el horizonte descriptivo y conceptual de toda experiencia política. Es, por supuesto, difícil establecer la tesis de que la política deje de ser libidinal en algún punto, o que su consideración no pueda agotarse mediante la hipótesis libidinal (tan difícil, quizá, como sostener la tesis de que la política no puede ser reducida a la lucha de clases, aunque tanto la fundamentación de la política en impulsos libidinales como su fundamentación en lucha de clases sean paradigmas alternativos y quizás mutuamente excluyentes). Este trabajo no pretenderá tal inmodestia. Me atenderé a algo mucho más sencillo: postular que la teoría de la hegemonía no coincide con el campo de lo político porque hay un *límite* a la invención política que debe también tenerse en cuenta, y ese límite queda fuera de los procesos de subjetivación que constituyen el principal objeto descriptivo de la teoría de Laclau. Llamo a la reflexión sobre ese límite “posthegemonía”.² La reflexión posthegemónica no es por lo pronto una objeción, en mi versión, a la teoría de Laclau, sino sólo un suplemento crítico a ella. Continúa mi propio trabajo en la medida en que busca darle cuerpo a la propuesta de que hay política más allá de la subjetivación, hay política más allá, o más acá, del sujeto de lo político.

En la primera escena de la película de Albert Serra, *Honor de cavalleria* (2006), Don Quijote le pide a Sancho que vaya por ahí a buscar laurel para hacerle una corona que necesita. La pretensión de Don Quijote de hacerse con una corona de laurel es pretensión, no de

subjetivación, sino de reconocimiento de subjetivación, por dos lados. Don Quijote ya sabe quién es cuando pide la corona, y pedir la corona infinitamente es parte de ese saber que lo constituye como actor político. La corona, que tiene un agujero en el centro, remite al significativo vacío laclauiano como instancia de subjetivación, no sólo para Don Quijote, sino para todos aquellos que busquen o rechacen identificación con él. Si Don Quijote ha de mantener su prestancia como caballero, al menos un súbdito que se la dé —un súbdito capaz de hacerse súbdito, y así también sujeto, en su lealtad y trabajo para Don Quijote— es preciso. A partir de ahí, lo único necesario es que Sancho busque y encuentre (o que Don Quijote haga a Sancho buscar y encontrar) hermanos y hermanas capaces de identificarse con él en su amor por el caballero —sin duda a partir de una formación de cadenas de equivalencia que garanticen el deseo y la demanda, y expresión de deseo—. Ese es el momento de constitución política —principio demótico en juego o juramento de fidelidad a un acontecimiento, reducción de heterogeneidad o nombramiento, invención de un pueblo o resignificación de la parte de los sin parte—, e inaugura una secuencia política, que en el caso de Don Quijote —y de todos los que, en alianza, serán también quijotes y sanchos— estará por supuesto orientada al bien, y al amparo de viudas y huérfanos contra gigantes y malparidos varios. Y después habrá que ver qué va pasando. Pero uno no puede dejar de preguntarse, siguiendo los avances de Don Quijote y Sancho por el bosque ampurdanés, si no habrá algo desde el principio demasiado oscuro en lo patético del caballero que le pide a su escudero que le manufacture su coronita de laurel, y si no es ese “algo” objetable lo que una política posthegemónica, o lo que una voluntad posthegemónica en política, deba querer siempre resaltar. A pesar de viudas y huérfanos, y con todos los respetos. Toda invención política merece sospecha, porque todo proceso de subjetivación debe ser interrogado por aquello que omite, y que corresponde al rumor del no sujeto, al proceso sin sujeto ni fin que garantiza siempre de antemano la presencia de un *demos* no santificado por su propio principio, y en su asunción principial convertido en algo ya otro que *demos*: cabalmente, en agente de hegemonía, o de voluntad hegemónica.

Es en la nota B de su “Poscrito” a *Psicología de grupo* donde Freud habla indirectamente de Don Quijote como el hermano menor de la horda primitiva que, insatisfecho con la *anomie* regulada de una comunidad postotémica, decide individuarse (decide hacer política en

antagonismo con el monstruo totémico del padre asesinado, y a partir de él): “[e]l que lo hizo fue el primer poeta épico; y el avance ocurrió en su imaginación. El poeta disfrazó la verdad con mentiras en acuerdo con su anhelo. Inventó el mito heroico. Igual que el padre había sido el primer ideal del niño, así en el héroe que aspira al lugar de su padre el poeta creó ahora el primer ideal del yo” (113). Después “va y cuenta al grupo sus hechos heroicos, que él ha inventado. En el fondo este héroe no es sino sí mismo. Así se rebaja al nivel de realidad y eleva a quienes le escuchan al nivel de la imaginación. Pero los que escuchan, escuchan al poeta y, en virtud de tener la misma relación de anhelo hacia el padre primitivo, pueden lograr identificación con su héroe” (115). Con ello, en esa ficción teórica a la que Freud llama “mito científico”, se dan las dos condiciones de la psicología de grupo que este autor establece contra las autoridades de su época (Le Bon, McDougall, Tarde, que Laclau también estudia en *On Populist Reason* como derivación de su estudio de Freud, aunque el orden de presentación esté invertido): es preciso, para Freud, para cualquier tipo de formación de grupo y, así, para cualquier activación política, poner al yo ideal en el lugar del objeto, por un lado —es decir, hacer catexis de objeto a partir de la configuración o proyección de un yo ideal en el jefe o líder—; y buscar al mismo tiempo, por otro lado, identificación con otros individuos que originalmente pueden haber tenido la misma relación con el objeto.

Así se constituye la escena o marco original para todos o casi todos los núdulos teóricos en la teoría de Laclau, dependientes de estos dos núdulos originales.³ Don Quijote sólo fracasa, como tantos de nosotros, porque es incapaz de conseguir catectizar en suficiente medida el deseo de los demás —su rigurosa proyección como yo ideal, su proyección como nombre de o para la política, no viene acompañada por la organización de una cadena identificante o auto-identificante, excepto de forma reactiva (todos, o casi todos, están de acuerdo con su locura, excepto Sancho)—. Al faltar la positivización catéctica, incluso cuando todo lo demás está dado, fracasa la invención propiamente política.

Pero en ese fracaso está también el principio de una posibilidad crítica. La subalternización de Don Quijote, su conversión en loco, es consustancial al abandono de la esfera hegemónica, si entendemos esta última, al modo heideggeriano, como la esfera en la que el poder establece las condiciones para que los dominados contribuyan a su propia

dominación.⁴ El mismo Don Quijote, que en la escena inicial de la película de Serra no tiene compunción alguna para establecer el registro de su dominación sobre Sancho (“Sancho, a ver si me encuentras una corona de laurel, vete a buscármela, anda”), emerge en su otro lado, en el final de la película, cuando camina hacia su muerte (“Dios me llamó a la muerte, Sancho; estoy cansado y me voy a morir”), como el operador de un éxodo del poder, o de cierto poder, que sostiene en sí la vindicación de su derrota: “la caballería es la civilización, Sancho, porque es la razón de la acción”. Pero el catalán dice: “el raonament de l’acció”; es decir, no sólo la razón en cuanto causa directa o final de la acción, sino también el principio interno de la acción misma, su argumento y constitución.

La política del que, desde el punto de vista de su triunfo libidinal o práctico, aparece como vencido debe rehusar la articulación hegemónica para hacerse audible, en la apelación a una acción y a una posibilidad de acción no neutralizada por el consenso, o más bien hipostasiada por él. La política adquiere ahora su dignidad en la figura del que está excluido de la articulación hegemónica, y es política posthegemónica en la justa medida en que no sea simplemente antihegemónica; es decir, Don Quijote sube la apuesta, y revela el límite no sólo de su propia invención política sino de toda invención política, al afirmar que su código, la caballería, su principio de acción, que es el código o principio de acción ridiculizado por la ciudad o el mundo, no depende de su poder de convocatoria identificante, no depende de su éxito (y por lo tanto tampoco puede ser afectado por la muerte). ¿Podría pensarse que, en esa medida, está más allá de o en otra parte que su afecto, por afuera de cualquier posible articulación libidinal e incluso resistente a ella?

En cualquier caso, no parecería deseable afirmar que el Don Quijote derrotado, enfrentado a la muerte, desubjetivado o deconstituido por el abandono, restituido a la heterogeneidad de lo real, ha dejado ya de ser actor político y debe ser expulsado del *demos*, aunque tal indeseabilidad es el escenario común de la práctica política real. No otra cosa está en juego en la repetida afirmación de Laclau, que es compartida en distintos vocabularios por diversos pensadores contemporáneos, de que sólo el susceptible de entrar en articulación (hegemónica o contrahegemónica) es actor político. Es decir, que sólo hay política cuando hay subjetivación.

Revisionismo

La apelación a la práctica crítica posthegemónica no pretende ser quijotesca, sino materialista, pero la cuestión es si conseguirá eludirlo. Que el código de caballería sea también, en la versión de Serra, el artefacto fundador de la práctica teórica de Don Quijote, esto es, el principio interno o razón de la práctica —y así también práctica de la razón—, indica ya la dificultad. La posthegemonía podría también querer presentarse como práctica teórica autorreferencial, y así, por defecto, caída en la defensa de articulaciones ideológicas dominantes o bien, por exceso, orientada hacia un ultraizquierdismo igualmente improductivo. Son los problemas de Don Quijote, en realidad indecidiblemente ultraizquierdista o inmovilista, en la medida en que su figura se coloca en el yo ideal de la sociedad de su tiempo por un lado, y así, por otro, fuerza a la sociedad a confrontarse explosivamente consigo misma. En términos quizá desfasados por el postestructuralismo y la caída del Muro de Berlín (acontecimientos que condensan muchos otros), podríamos anticipar dos peligros fundamentales para la crítica posthegemónica en relación con cualquier clase de articulación hegemónica, y también en relación con la teoría misma de la hegemonía formulada y representada por Laclau. Son los clásicos: revisionismo y jacobinismo, que son nombres siempre usados con la intención de excluir al objeto de la acusación del espacio mismo de la política.

Mientras preparaba este artículo di en leer el texto de Jacques Rancière “Sobre la teoría de la ideología: La política de Althusser”, originalmente escrito en 1969 y publicado al año siguiente por la Editorial Galerna, de Buenos Aires, que circuló en copias en los años siguientes por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en el contexto de las disputas sobre marxismo de aquellos años en España. Ese texto, que ahora aparece como apéndice a la edición inglesa (2011) de *La Leçon d’Althusser* (1974), es comentado por Rancière con cierto desapego en su “Foreword to the English edition” (xvi-xvii), así como en la “Introductory Note” al artículo mismo (127-28). Pero no hay desapego de Rancière en su afirmación, en el “Prefacio”, de que “no hay teoría de la subversión que no pueda también servir la causa de la opresión” (xvii). En mis años iniciales como estudiante universitario se discutía con ardor el papel que Louis Althusser había decidido tomar en relación con el movimiento parisino, y no sólo parisino, de

mayo de 1968. El ensayo de Rancière coloca a Althusser en el campo del revisionismo, pero, quizá paradójicamente, también en relación con una posibilidad jacobina que servirá para enlazar esta discusión con la teoría de Ernesto Laclau.

La acusación central es que la posición que toma Althusser en relación con la situación post-mayo del 68 es revisionista con respecto de los acontecimientos de mayo y asume una cercanía excesiva con respecto del Partido Comunista Francés.⁵ En una de las notas dice Rancière: “[e]l PCF está feliz de argumentar lo siguiente: la lucha de los estudiantes apunta sólo hacia los efectos de la explotación capitalista; de manera semejante, las luchas desde el suelo de las fábricas contra la jerarquía, la automatización y el abuso apuntan sólo a efectos. La diana real, sin embargo, es la causa de la explotación misma: las relaciones capitalistas de producción. Pero sólo la ciencia —es decir, la sabiduría del Comité Central— puede penetrar hasta esta dimensión del problema. La retirada de la estructura se convierte así en el *focus imaginarius* de Kant, la imagen invertida, condensada en un punto, de un futuro interminable: la marcha pacífica de Francia hacia el socialismo” (190, n. 10). Althusser habría sido responsable, en el análisis de Rancière, de caer quijotesca en ese *focus imaginarius* al presentar una teoría de la ideología que confunde relaciones de producción con relaciones sociales, y que abandona por lo tanto el foco “real” o necesario en la lucha de clases.

No interesa particularmente repetir los recovecos, por otra parte fascinantes, de la articulación crítica de Rancière. El argumento principal es que la teoría althusseriana, al insistir en que la ideología (que “asegura la cohesión de la totalidad social regulando las relaciones de los individuos a sus tareas” [130]) está diseminada enteramente por el cuerpo social sea cual sea la sociedad en cuestión, y al pretender que la diferencia esencial no se da en términos de ideología de clase dominante contra ideología de clase dominada, sino en términos de ideología contra ciencia —más allá de que su intención ostensible haya sido criticar el idealismo de la transparencia, es decir, la pretensión de que es posible, en una sociedad sin clases, recuperar la transparencia infinita de lo social—, acaba entregándose en manos de los que defienden, reaccionariamente, la jerarquía político-universitaria y la articulación de conocimiento y saber al servicio de una casta de intelectuales (“aristocracia del trabajo” [147]) y cuadros que coincide con, pero no se limita a, la membresía del PCF y sus compañeros de viaje. En términos que

Rancière tardaría todavía algunos años en elaborar, la teoría althusseriana milita contra la igualdad de las inteligencias en la medida en que reemplaza “la lucha de clases [...] por la generalidad de una función necesaria a la totalidad social” (137).⁶ Es posible que el mismo reproche hubiera sido hecho, desde las presuposiciones de aquellos años, a la teoría general de la hegemonía que propone Laclau.

El triunfo de la llamada división técnica del trabajo reproduce la articulación metafísica entre ciencia y su otro, enmascarando que la “función de la oposición entre la Ciencia y su Otro es ignorar la naturaleza de clase del conocimiento” (Rancière 145) y que “la universidad no es el lugar [neutral] de una división de clases sino la diana de una lucha proletaria” (143). La definición althusseriana de la filosofía como la representante “de la política en el terreno de la teoría [...] y de la ciencia en el terreno de la política” no consigue sin embargo desbordar lo que Althusser llama “la condición absoluta de la desigualdad entre el conocimiento y la falta de conocimiento” (citado por Rancière 145- 146). Y esto es un problema, porque lleva a la convergencia entre la defensa del conocimiento y la defensa de la autoridad académica: “la ideología althusseriana funciona como la teoría de una lucha de clases imaginaria que beneficia la colaboración real con una clase real, la clase de los revisionistas. Y así se completa el desmantelamiento del marxismo en oportunismo” (147).

En sus últimas páginas, Rancière presenta un argumento que es dable suponer no repetiría ya hoy⁷: “[l]a teoría [althusseriana] de la ciencia se instala en el mismo suelo que las ideologías que pretende combatir. A su propia manera, por lo tanto, refleja la posición de clase del intelectual pequeño-burgués, una posición que oscila entre dos campos” (153); “la operación que transforma la teoría marxista en un discurso sobre la ciencia refleja [una] doble limitación: una limitación general relacionada con la posición del intelectual separado de las masas e integrado al sistema de la ideología burguesa, y una limitación particular relacionada a la forma en que el revisionismo ha rodeado la lucha proletaria [...]. Al final, el discurso marxista resuelve ser la justificación del conocimiento académico y de la autoridad del Comité Central. La ‘ciencia’ se vuelve el eslogan de la contrarrevolución ideológica” (153-54). Y esto ocurre porque no basta repetir el lema leninista que le gustaba tanto a Althusser: “sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”, sino que es necesario entender que “separada

de la lucha revolucionaria, no hay teoría revolucionaria que no se transforme en su opuesto” (Rancière 154) y así, como decía al principio de este análisis, no hay crítica efectiva que no pueda también servir la causa de la opresión.

Sin duda Laclau, que atravesó un largo desierto desde su reducto académico, no está hoy “separado de la lucha”, y su teoría tiene por tanto amplias oportunidades de ser probada y corregida por la práctica. Pero no es la teoría de la hegemonía la que puede acabar sirviendo la causa de la opresión, en la misma medida en que tampoco busca ser de entrada una teoría de la subversión. Simplemente describe un estado de cosas, y un procedimiento de constitución, pero quizá no suficientemente. Desde el punto de vista posthegemónico tampoco es preciso ni postular la necesidad revolucionaria ni eludirla. La posthegemonía se instala, como práctica teórica, en la zona de indiferenciación entre teoría y práctica, esto es, en el límite de la invención política, en doble recurso a la lógica articulativa de la teoría, a la que no vacila en someter a examen deconstructivo, y a la lógica práctica de la acción, que queda también sujeta al imperativo de sus efectos. Su principio anárquico es que no hay teoría de la subversión que no pueda constituirse en teoría de la opresión, ni teoría de la opresión que no pueda invertirse críticamente (como el mismo Marx hizo con el capitalismo, por ejemplo), pero más allá de ello también insiste en que toda teoría incorpora en sí el límite de su propia invención, y así siempre es susceptible de efectos de dominación. La posthegemonía puede encontrar latencia revisionista en cualquier articulación hegemónica, pero no está en sí libre de tal latencia.

En posthegemonía puede tener que ver con su rechazo a la sanción del sujeto en la formación política. Cualquier amenaza a la subjetivación política, dominante o emergente, es siempre ya de antemano, formal y estructuralmente, apuesta inmemorial por la desubjetivación y por el proceso deconstituyente de toda formación ideológica. Si hay energía libidinal proyectable, la habría en el mismo sentido en el que el análisis insiste en la contratransferencia —como resistencia a la transferencia—, y así en terquedad realista. La posthegemonía busca o necesita de una proyección hacia la ruptura de cualquier articulación hegemónica o principal —busca el entendimiento de “hégemonies brisées”, en la expresión de Reiner Schürmann— y así rebusca (quizás libidinalmente, pero esto es indecible) la interrupción de la catexis libidinal en política.⁸ No llevar ese proceso demasiado lejos —no

llevarlo a la zona de indistinción donde cualquier crítica se confunde con la celebración del lugar mismo de la crítica— es el desafío práctico, que debe resolverse por lo tanto prácticamente en cada caso.

Pero el vocabulario del revisionismo responde a discusiones y entramados discursivos que Ernesto Laclau, a la hora de escribir *On Populist Reason* (2005), había dejado ya muy atrás. Están más cerca de *Politics and Ideology in Marxist Theory*, publicado como libro en su versión inglesa en 1977, pero a partir de artículos que habían visto la luz desde 1971. Y creo que el mismo Laclau estaría de acuerdo en que *On Populist Reason* es un libro derivado en muchos sentidos de sus investigaciones de los años 70, y por lo tanto estas últimas son genealógicamente relevantes para un entendimiento crítico de su teoría madura. Lo que me interesa ahora es examinar la definición de jacobinismo que aparece en *Politics and Ideology*, fundamentalmente contenida en los dos últimos ensayos del libro, es decir, “Fascism and Ideology” y “Towards a Theory of Populism”. Se trata, no de vincular el concepto de jacobinismo a la noción de revisionismo usada por Rancière, ni tampoco de sujetar a Althusser a una nueva forma de acusación, sino más bien de revisar los dos extremos críticos posibles a la luz de los cuales mi propia presentación de la noción de práctica posthegemónica, en relación crítica tenue con la teoría de la hegemonía, quedaría consumida por sus propios errores potenciales.

Jacobinismo

Para el Laclau de 1971 el jacobinismo está explícitamente vinculado a la posición de clase pequeño-burguesa, con dos condiciones: que se entienda que no es la “forma normal” de la ideología pequeño-burguesa, y que se entienda que lo que es específicamente pequeño-burgués en el jacobinismo es “la convicción de que la lucha contra el bloque dominante pueda llevarse a cabo como lucha exclusivamente democrática, aparte de [la lucha de] clases” (Laclau 1977: 116). En momentos de ruptura social, cuando la contradicción pueblo/bloque de poder no puede ser neutralizada, cuenta Laclau, la interpelación o el conjunto de interpelaciones democrático-populares “llega a obtener el grado máximo de autonomía compatible con una sociedad de clases”, y es la vanguardia pequeño-burguesa la que en general articula

históricamente tal demanda, que, sin embargo, no tendrá éxito por sí misma, a menos que en cuanto reabsorbida por discursos ideológicos de clase (por las clases genuinamente populares en el caso del socialismo, o por las clases dominantes en el caso del fascismo, por ejemplo) (116). Pero esta última distinción se complica cuando, en “Towards a Theory of Populism”, Laclau vuelve a discutir el jacobinismo en el contexto de su discusión de las dos clases de populismo: el populismo de las clases dominantes, y el populismo de las clases dominadas.

La reabsorción de la interpelación popular-democrática radical, generalmente formulada por la pequeña burguesía precisamente en la medida en que la pequeña burguesía se caracteriza, como dice Rancière, por estar simultáneamente en los dos campos de clase, por vivir en una indefinición sujeta a dobles limitaciones —como Althusser—, se puede producir de dos maneras alternativas. En el primer caso, esto es, cuando “los elementos popular-democráticos se mantienen al nivel de meros elementos en la medida en que el marco ideológico existente es crecientemente aceptado”, volvemos a la fase de los partidos populares dentro de la estructura de clases dominada por la burguesía. En el segundo caso, es decir, cuando “ocurre una cristalización de la inflexión jacobina”, aparece el populismo (Laclau, 1977: 175), precisamente porque el populismo es en sí la articulación de discursos de clase diferentes en un momento de ruptura antagónica del equilibrio pueblo/bloque de poder.

Me interesa más el primer caso, al que Laclau se había referido previamente al notar que “incluso en períodos de estabilidad, cuando el bloque dominante se las ha arreglado para neutralizar sus contradicciones con ‘el pueblo’, siempre queda un sector marginal, generalmente de grupos pequeños, que busca mantener la integridad del programa jacobino” (117). Me interesa más porque afecta también al segundo caso, al indicar la posible presencia de un posible residuo marginal, de pequeños grupos, que insistan en mantener la integridad del programa jacobino más allá de lo que Laclau llama “la cristalización [populista] de la inflexión [democrático-popular] jacobina” (175). Sin duda esos sectores marginales representan la posición posthegemónica en la articulación social, la posición quizá de una parte de esa “aristocracia del trabajo y cuadros intelectuales” que queda asociada con la clase pequeño-burguesa tanto en Rancière como en Laclau. Son al menos las instancias resistentes a la articulación hegemónica, tanto en el caso del populismo como en el caso de la reconstitución

sistémica del bloque burgués de poder: instancias hipercríticas, insatisfechas, y así en perpetua sustracción con respecto de las dos alianzas hegemónicas que pretenderían acomodarlas o neutralizarlas, y a las que rehúsan servir.

El viejo marco teórico que vinculaba al “pueblo” con la “ideología proletaria” está muy activo tanto en las páginas de Laclau como en las de Rancière que he analizado. Es claro que Laclau no trata de negarle politicidad a ese segmento marginal pequeño-burgués que resiste su incorporación a la nueva o vieja articulación hegemónica, igual que es claro que para Rancière, en el texto de 1970, las contradicciones internas de la pequeña burguesía no dejan de tener relevancia política, aunque de distinto signo. Para el último, tal relevancia se asocia con el revisionismo, en tanto que para Laclau la asociación más fuerte es la jacobina. Pero dudo que hoy tanto el uno como el otro fueran a insistir demasiado en que tales posiciones son exclusivamente propiedad de la pequeña burguesía, en la misma medida en que el concepto se ha tornado hasta cierto punto incomprensible (ni siquiera el Mitt Romney del 47% acertó a definir su porcentaje en términos tan precisos). Sin embargo, al margen de su adscripción de clase, y a pesar de su politicidad, esos grupos posthegemónicos son marginales y quedan definidos como marginales a la articulación política: en cuanto revisionistas, porque el movimiento revolucionario los dejará sin duda en las ruinas de la historia, como dejó al PCF y a sus compañeros de viaje, y en el caso de los jacobinos porque su misma radicalidad los hace ajenos a la estructura libidinal configurada tanto por el nuevo régimen populista como por el retorno del viejo equilibrio reaccionario.

Pero lo que no está en cuestión, para Laclau, es si la configuración hipercrítica jacobina puede ejercitarse en algo otro que la insistencia en la demanda popular-democrática. En la medida en que la demanda popular-democrática busca necesariamente articulación, en la teoría de la hegemonía, so pena de quedar relegada a la inoperancia, la posición posthegemónica sabe de antemano que su demanda es otra. Si el jacobinismo busca la radicalización práctico-efectiva de una promesa, quizá, en su avatar posthegemónico, no sea ya la promesa lo que le interese particularmente, sino antes bien el efecto de la interrupción de la promesa. Es por eso que se puede decir que el proyecto posthegemónico se sitúa en el límite

de la invención de lo político, y busca lo político no como continuación o intensificación de la demanda hegemónica, sino como una práctica alternativa de imaginación posible.

Anti-filosofía trágica

Se ha repetido con frecuencia que la calidad crítica del marxismo depende de, o más bien consiste en, su capacidad de proporcionar análisis concretos de situaciones concretas. Tal formulación implica, sin embargo, una relación crítica con la filosofía, directamente vinculable a la Tesis 1 de Karl Marx sobre Feuerbach. Dice Marx: “[e]l principal defecto de todos los materialismos previos (incluido el de Feuerbach) es que la cosa concreta, lo real, lo perceptible es considerado un objeto o [dato de] la percepción sólo, y no actividad humana o praxis [...] [Feuerbach] considera que sólo la actividad teórica es verdaderamente humana [...] No entiende lo significativo de la actividad ‘revolucionaria’, de la actividad ‘crítico-práctica’” (116).

En “La transformación de la filosofía” Althusser revisa su definición de filosofía ya citada —según la cual la filosofía es política entre las ciencias y ciencia en la política—, a favor de una posición radicalmente crítica, que le lleva a proponer “una filosofía que sea una ‘no-filosofía’, es decir, que deje de ser producida en la forma de una filosofía y cuya función de hegemonía teórica desaparezca para dejar el sitio a nuevas formas de existencia filosófica” (40). Esta “nueva práctica de la filosofía” (37) se enuncia como anti-filosofía en la precisa medida en que se constituye como práctica posthegemónica de pensamiento. Althusser es explícito: “[p]ara Marx [...] producir una filosofía como ‘filosofía’ era una forma de entrar en el juego del adversario; incluso bajo la forma de oposición, era entrar en el juego de la cuestión hegemónica y contribuir, indirectamente, a reforzar a la ideología burguesa, dando por válida su forma de expresión filosófica; se comprometía el futuro, y por tanto también el presente, de la ideología proletaria, al revestirla de formas exigidas por la cuestión de la hegemonía filosófica burguesa; en suma, era arriesgarse a caer, en filosofía, en el partido del Estado” (38).

Puede pensarse que la paradoja que Althusser está tratando de destruir precisamente con su postulado de la necesidad de una nueva práctica de la filosofía queda reducida en la medida en que una teoría de la hegemonía elaborada al servicio de la práctica popular-democrática, como la de Laclau, no puede necesariamente adjudicarse como ideología al

servicio del partido del Estado. Sin embargo me interesa retener que, para Althusser, es la forma misma de la articulación filosófica, en cuanto teoría sistemática, y por lo tanto totalizante y así reductora, la que sirve siempre los intereses de la clase dominante. Pensar la lucha de clases en filosofía, o bien entender la filosofía como “la lucha de clases en la teoría” (32), en la conocida formulación, supone, para el Althusser tardío, entrar en la anti-filosofía como práctica posthegemónica de pensamiento.

Esto es así a partir de la postulación marxiana, en el “Postfacio” a la segunda edición alemana del *Capital*, de la necesidad de un pensamiento “crítico y revolucionario” que no ayude a la “glorificación del orden de cosas existente” (Althusser 37-38) (sea cual sea, podríamos añadirle a Marx sin pavor alguno), pero también a partir de la Tesis 1 sobre Feuerbach. El recurso a la “actividad humana concreta”, a la práctica como fundamento del pensar, “constituye en su base una crítica radical de esa forma de existencia clásica de la filosofía” (Althusser 15), pues la convierte en mediadora o intermediadora de la actividad humana en lugar de respetar su vieja función *presencial* como expresión de Verdad. Ya no habrá teoría filosófica que pueda condensar el Logos, que es, desde el punto de vista marxiano, siempre expresión de la ideología dominante, esto es, ideología de la clase dominante, sino que la nueva práctica, postmarxiana, posthegemónica, se constituye como “proceso sin sujeto ni fin” (16), y busca siempre, dice Althusser, de forma medida (aunque acaba de mencionar el “culo” de François Mauriac), agarrar a la filosofía, y por extensión a toda práctica política, “por detrás”, desde su exterior: “el verdadero espacio exterior de la filosofía” es el espacio que media entre el intento filosófico por apropiarse, en su operación explotadora y deformadora, de prácticas sociales a las que unifica “bajo la Verdad” (19), y las prácticas sociales mismas. En la distancia entre las prácticas sociales concretas y su explotación por la ideología dominante, camuflada o enmascarada como filosofía, se da la posibilidad de una resistencia a la “violencia filosófica” (19) de la apropiación. Esta distancia es para mí el residuo de lo que es aprincipial y resiste captura en el poder del *demos*, el rumor de ese “proceso sin sujeto ni fin” que la práctica posthegemónica busca escuchar, contra toda reducción o violencia filosófica o política.

Toda formación social busca, libidinalmente, diríamos, su reproducción, atendiendo naturalmente al principio del placer más o menos modificado por el principio de realidad, en

buena lógica freudiana. Dice Althusser: “si una formación social existe en el sentido fuerte, es que es capaz, como todo ser vivo, de reproducirse, pero a diferencia de los otros seres vivos, reproduciendo sus propias condiciones de existencia” (26). Lo importante es que es, no solamente el Estado y su aparato jurídico, sino también la ideología, incluyendo la ideología filosófica, la que crea las condiciones económicas y políticas de la reproducción. Así, la ideología, como arma fundamental o cofundamental del aparato hegemónico, sirve la función libidinal del principio del placer en la producción y reproducción social. No está claro para mí que la posición de pensamiento o la práctica teórica que Marx llamaba “crítica y revolucionaria”, por oposición a la posición productora y reproductora que sirve a la glorificación del estado de cosas existente, pueda caer también bajo el imperativo del principio del placer, ni siquiera modificado por el principio de realidad.

Pero antes de concluir en referencia a ello, me gustaría presentar brevemente, en cuanto ejemplo, y quizás desde un autor inesperado, cierta reflexión sobre la intrusión posthegemónica de la actividad humana, en cuanto práctica, en el aparato ideológico —Carl Schmitt le llama, en el subtítulo mismo de su escrito “Hamlet o Hécuba” (1956), “la intrusión del tiempo en la obra”, y no duda en calificarla de dimensión trágica—. Se refiere por supuesto a cómo la obra dramática de William Shakespeare, que ha llegado a adquirir un estatuto mítico en la cultura occidental, está fisurada por rupturas en su configuración temporal que son en sí índice de la distancia que media entre la actividad humana, en cuanto proceso o acontecimiento histórico-social o histórico-político, y su dominación o captura mediante procedimientos de escritura.

El argumento de Schmitt es antihistoricista y antipsicológico (9). Es antipsicológico porque Schmitt no está interesado en el entendimiento de las motivaciones profundas de Hamlet o de Shakespeare, y es antihistoricista porque la fuente de lo trágico no tiene su origen en un acontecimiento histórico concreto, sino que es más bien la intrusión misma de la historia y del tiempo de la historia en cuanto tal. La situación inicial de *Hamlet* cumple todos los requisitos de una escena libidinal, en la que en términos freudianos la economía del placer, modulada por el principio de realidad, debería dar cuenta de los recursos de la obra: “Hamlet es el hijo de un padre asesinado. El fantasma del padre muerto aparece y exige de su hijo que

vengue el asesinato. [...] La madre de Hamlet se ha casado con el asesino apenas dos meses tras el asesinato, con prisa altamente sospechosa [...] La madre ha legitimado el asesinato y al asesino” (Schmitt 11). Pero ocurre que Hamlet ni mata a su madre ni se alía con ella, y ocurre también que el personaje de Hamlet permanece profundamente enigmático, y el supuesto vengador acaba asumiendo una tonalidad melancólica autoconsciente pero irresolutiva. ¿Qué está en juego?

Para Schmitt, la estructura de la obra se decide en última instancia en lo que llama “intrusiones” del tiempo histórico, relacionadas con el recién coronado rey Jacobo, hijo de María Estuardo, siempre ella misma sospechosa de haber matado a su marido, padre de Jacobo. No sería particularmente útil repetir las conclusiones histórico-críticas de Schmitt, que pueden verse en su texto; lo que interesa es retener su conclusión. “Lo trágico termina donde empieza [el juego de] la obra” (40) significa que *Hamlet* está constitutivamente marcada por dos “sombras, áreas oscuras” (44) (el asesinato del padre de Hamlet-Jacobo y el matrimonio de su madre con el asesino fuerzan a Shakespeare a mantenerse al margen de emitir juicio sobre la culpabilidad criminal de la madre, y también a distorsionar el carácter de Hamlet en cuanto vengador), que interrumpen la intencionalidad libre de la obra (y la comprometen, por lo tanto, en cierta medida, en cuanto obra). A cambio, dice Schmitt, la obra de Shakespeare adquiere el plusvalor de ofrecer a su audiencia “la experiencia viva de una realidad histórica compartida” (45). Y eso es lo que convierte a *Hamlet* en una tragedia: “[t]odos los participantes son conscientes de una realidad ineluctable que no ha sido concebida por ninguna mente humana —una realidad dada externamente, impuesta e inevitable—. [...] Este es el límite final e insuperable de la invención literaria. Un escritor puede inventar mucho, pero no puede inventar el corazón real de una acción trágica [...] Un destino inventado no es en absoluto un destino” (Schmitt 45).

La invención literaria, como la invención política, y el sentido trágico son incompatibles. La fuente de lo trágico es la interrupción del juego dramático, y del juego hegemónico, a favor de la irrupción de lo real en la obra. Lo real, como la actividad humana en Marx y en Althusser, es aquello que, lejos de quedar capturado en el juego ideológico, irrumpe por detrás y lleva la invención a su catástrofe y ruina.

“Un destino inventado no es en absoluto un destino”

No hace falta psicologizar demasiado para entender a Hamlet como un hombre preso en una compulsión de repetición que limita o inhibe algunas de sus acciones, justamente las que corresponderían al guión estrictamente libidinal de la venganza en una obra no interrumpida por lo trágico. Pero abre otras cuya naturaleza irresuelta no borra su alcance. Lo mismo se podría decir de Don Quijote, cuyo carácter trágico-mítico está desde siempre expuesto a la irrupción del tiempo de lo real en su trama de invención.

Pero no se trata de postular ni a Don Quijote ni a Hamlet como modelos de una práctica teórica posthegemónica, aunque podamos aprender de ellos. Empecé este ensayo sugiriendo que la teoría de la hegemonía no coincide con el campo de lo político porque hay un límite a la invención política que debe tenerse en cuenta, y Don Quijote y Hamlet alegorizan, de distintas formas, ese límite. El límite de la invención política coincide con la aparición de lo trágico. La práctica teórica posthegemónica tiende a revelar la irrupción trágica en el contexto de la invención hegemónica, cuyo carácter libidinal, y por lo tanto en general melodramático, es el punto de partida no sólo de la teoría de la hegemonía en Laclau, sino también para su postulación del populismo como “el camino real para entender algo sobre la constitución ontológica de lo político en cuanto tal” (Laclau, 2005: 67). Aunque la práctica teórica posthegemónica puede estar perfectamente satisfecha con análisis concretos de formaciones sociales concretas a partir de las líneas hermenéutico-descriptivas abiertas por la obra de Laclau, mi impresión es que la teoría general del populismo en Laclau no puede hacerse cargo de la posición posthegemónica, a la que tendería a marginalizar como residuo heterogéneo con respecto de la articulación propiamente política en cualquier formación social dada.

Es el momento, pues, de concluir, haciendo más explícitas algunas de mis razones para el recorrido temático que he tratado de ofrecer. En mi opinión, la teoría de la hegemonía como circunscriptora del campo de lo político tiene dificultades a la hora de formular recursos críticos para: 1) pensar suficientemente el límite de toda invención política, es decir, el lugar en el que la política se abre a su propia tragicidad, a su exterioridad; 2) entender lo político más allá del principio del placer, es decir, más allá de su articulación libidinal; 3) afirmar la igualdad de las

inteligencias, al entender la hegemonía como una distribución de alianzas necesaria a la totalidad social, y que inevitablemente, por lo tanto, jerarquiza y subalterniza posiciones sociales según su mayor o menor acceso al lugar articulador (una forma de revisionismo); 4) absorber el jacobinismo, entendido como la exacerbación de la interpelación popular-democrática más allá de la zona de comodidad permitida por la articulación hegemónica constituida. Para todo ello podría servirle la apertura a procedimientos críticos posthegemónicos.

“Un destino inventado no es en absoluto un destino”, dice Schmitt, y hay que preguntarse si, desde la constitución hegemónica de lo político, hay otra cosa que un destino inventado y la invención de un destino. En *Más allá del principio del placer* Freud sugiere que podría hablarse de una “compulsión de destino” (Freud, 1922: 24), vinculada a la compulsión de repetición detectable en las neurosis de transferencia pero también en la vida común de “personas normales” (22). Tal compulsión de destino indicaría una etiología diferente de las neurosis causadas por el principio del placer, y parecería ser más “primitiva, más elemental, más instintiva” (25). Cita a ese respecto el caso de las personas que parecen “experimentar algo pasivamente, sin ejercer influencia alguna por su cuenta, y sin embargo se encuentran con el mismo destino una y otra vez” (23): cónyuges que mueren, amigos que traicionan, trabajos que se pierden, catástrofes cuya estructura se repite en la dureza de un real ineluctable. Frente a ello, la compulsión de repetición sólo busca, dice Freud, repetir el dolor, pero no por el dolor mismo, sino más bien como “intentos de restaurar el control de los estímulos [externos] mediante el desarrollo de una angustia cuya preterición causó la neurosis traumática” (37). Es decir, el organismo busca la repetición infinita de la escena del trauma porque sabe que, en su aparición original, podría haberla manejado de forma alternativa. Oscuramente repite el daño para generar retrospectivamente defensas que lo habrían minimizado .

Quizás la práctica posthegemónica no es más que compulsión de destino en la teoría: el intento postlibidinal de retorno a un estado previo, que Freud vincula al instinto de muerte (“el instinto sería una tendencia innata a la materia orgánica viva que la impele al reestablecimiento de una condición previa” (44), que en su término es la inorganicidad). Hay una compulsión demónica en posthegemonía que condena al agente a buscar siempre su propia derrota en

confrontación inerte con el destino. Su única compensación —pero también la sombra de su politicidad efectiva— es que, buscando la manera de producir su propia muerte, la pulsión posthegemónica lucha contra toda muerte impuesta, es decir, contra la invención libidinal del otro, sujeto. También aquí el *ethos* es *daimon*.

Obras citadas

- Althusser, Louis. “La transformación de la filosofía”. En *Filosofía y lucha de clases*. Louis Althusser, Pierre Macherey y Étienne Balibar. Madrid: Akal, 1980: 7-41.
- Beasley-Murray, Jonathan. *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Draper, Susana. *Ciudad posletrada y tiempos lúmpenes. Crítica cultural y políticas del nihilismo en la cultura de fin de siglo*. Montevideo: Amuleto, 2008.
- Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Traducción de C. J. M. Hubback. Londres: The International Psycho-Analytical Press, 1922.
- . *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Traducción autorizada de James Strachey. Nueva York: Boni and Liveright, sin fecha.
- Heidegger, Martin. *Parmenides*. Traducción de André Schuwer y Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana UP, 1992.
- Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. Londres: Verso, 2005.
- . *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*. Londres: Verso, 1977.
- Marx, Karl. “On Feuerbach”. En *Early Political Writings*. Edición y traducción de Joseph O’Malley. Cambridge: Cambridge UP, 1994: 116-18.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Cultural Studies*. Durham: Duke UP, 2001.
- . “The Fatality of (My) Subalternism: A Response to John Beverley.” *New Centennial Review* 12.2 (2012): 217-46.
- . *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia, 2006.
- . “¿Puedo madrugar a un narco? Posiciones críticas en LASA.” Disponible en

<http://www.fronterad.com/?q=node/5697>

Rancière, Jacques. *Althusser's Lesson*. Traducción de Emiliano Batista. Londres: Continuum, 2011.

---. *The Ignorant Schoolmaster. Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Stanford: Stanford UP, 1991.

Schmitt, Carl. *Hamlet or Hecuba. The Intrusion of Time in the Play*. Traducción de David Pan y Jennifer Rust. Nueva York: Telos Press Publishing, 2009.

Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Bloomington: Indiana UP, 2003.

Williams, Gareth. *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke UP, 2002.

Notas

¹ Las traducciones al castellano de textos citados en inglés en la bibliografía son todas del autor. Los números de página corresponden a las ediciones en inglés.

² El término mismo, "posthegemonía", empezó a circular con insistencia en ciertas discusiones latinoamericanistas de finales de la década de los 90, aunque a partir de compromisos críticos diversos, y fue luego usado por mí mismo en *Exhaustion* (2001), y más insistente y eficazmente por Gareth Williams en *The Other Side* (2002) ("la posibilidad de una reflexión crítico-política constitutiva en un orden y en un lenguaje otros que los de hegemonía/contrahegemonía [...] Adelanto el término 'posthegemonía' como promesa articuladora de un telos otro (subalterno) para la reflexión sobre y la evaluación crítica de comunalidades postnacionales" [Williams 15]). El término fue usado, después de un periodo al que podríamos calificar de latencia sobredeterminada, como término clave para el entendimiento de la articulación crítico-política del pensamiento de la transición postdictatorial en Uruguay y Chile, particularmente, por Susana Draper en *Ciudad* (2008). Y Jon Beasley-Murray publicó *Posthegemony* en 2010, donde el término adquiere rango de posición teórica fundamental (ver Moreiras, "Fatality" y "¿Puedo madrugar a un narco?", para seguirle un poco la pista a sus fortunas actuales). Ciertos proyectos futuros, como el de una convocatoria alrededor de "Posthegemonía" para la Escuela de Verano de El Escorial en 2013, reunirán a una serie de personas interesadas en su desarrollo. Lo que sigue es un intento de articular conceptualmente, de forma inevitablemente elusiva e indirecta, por razones de espacio y de ocasión, una parte de lo que el término significa para mí, pero no abrigo ilusión alguna de que mi posición sea compartida ni por ninguno de los nombres ya mencionados ni por los otros nombres que estarán o serán invitados a estar en El Escorial pero que ahora me dejo en el tintero (ni por supuesto por otros en otras adscripciones profesionales y circuitos de amistad). Es simplemente una oferta o petición de diálogo. También, por supuesto, para Ernesto Laclau, cuya obra sigo con admiración y lealtad constantes desde 1993 (fue Beasley-Murray quien invitó a Laclau a dar una conferencia en Duke, creo que en 1994, y desde entonces mi simpatía personal hacia él ha sido también constante, a partir de un acuerdo teórico y político general pero, como podrá verse, no sin algunas diferencias de énfasis quizá significativas. Por supuesto, en caso de desacuerdo explícito, le convendría al lector creer a Laclau y no a mí.

³ Dice Laclau: "[c]on Freud [...] alcanzamos un acercamiento más complejo y prometedor [...] [de] una matriz teórica unificada. Este será mi punto de arranque para la elaboración de un concepto de 'populismo'" (Laclau, 2005: 63). Pero la teoría general del populismo es en Laclau una variante de la teoría general de la hegemonía, en la medida en que la mayoría de sus núdulos teóricos son idénticos. Podría rastrearse la vinculación retrospectiva de todos los elementos teóricos de ambas teorías no sólo a las consideraciones de Freud sobre "psicología de

grupos” sino al entendimiento freudiano del campo libidinal, pero pienso que esto no sería sorpresa alguna para Laclau, que permanece abiertamente consciente de ello.

⁴ La referencia es al *Parménides*, de Martin Heidegger; ver también sobre esta cuestión Moreiras, *Línea de sombra*, 219-228. Por otro lado, esta es también la definición de hegemonía que da Louis Althusser: “Si la sociedad a considerar es una sociedad de clases, el poder político, el del Estado, estará detentado por la clase explotadora. Para que su poder sea duradero (y esto lo sabemos mucho antes que Marx, desde que Maquiavelo estableciera la teoría política) es preciso que la clase dominante transforme su poder violento en un poder consentido. Es preciso que dicha clase dominante obtenga mediante el consentimiento libre y consuetudinario de sus sujetos una obediencia que con la sola fuerza no podría mantener. Para esto es para lo que sirve el sistema, contradictorio, de las ideologías” (29).

⁵ Esta es la definición que da Rancière de revisionismo: “[e]l PCF reduce una necesidad revolucionaria —destruir las relaciones burguesas de producción para liberar fuerzas productivas— a la tarea de suprimir las malas relaciones burguesas (la dominación de los monopolios) mientras se preservan y se perfeccionan las buenas (las formas de la división del trabajo que corresponden a las necesidades de toda sociedad). Pero lo que hemos aprendido de Marx es que las necesidades ‘reales’ de una sociedad siempre sirven para enmascarar los intereses de una clase. En este caso, enmascaran los intereses de la clase que el PCF ha acabado por representar: la aristocracia del trabajo y los cuadros intelectuales. El concepto —división ‘técnica’ del trabajo— se despliega aquí de forma que justifique los dos aspectos complementarios de la ideología revisionista: la teoría de las ‘necesidades reales’ y la defensa de una jerarquía de ‘competencia’” (139).

⁶ En el “Prefacio a la edición inglesa” de *Althusser’s Lesson* Rancière describe ya su libro de 1974 como un libro que “declaró la guerra a la teoría de la desigualdad de las inteligencias en el corazón de las supuestas críticas de la dominación” (xvi). Ver, sobre todo, acerca de la teoría y práctica de la igualdad de las inteligencias, Rancière, *The Ignorant Schoolmaster*.

⁷ Ver “Nota introductoria” (128).

⁸ Ver Schürmann, *Hegemonies*, un libro cuya operatividad política, a la que yo no dudaría en calificar de posthegemónica, no está todavía estudiada, aunque debería estarlo.