

### El fantasma del populismo a la luz de otro fantasma: Laclau lector de Hegel

Marcelo Muñiz (USAL - marmuniz@hotmail.com)

María José Rossi (UBA - majorossi@hotmail.com)

A partir de la retirada neoliberal de los años 90 en América Latina, el fenómeno del populismo acapara la atención de los científicos políticos. Entre ellos, ha sido Laclau quien lo ha tratado con mayor profundidad, despegándose de los análisis tradicionales que tienden a devaluarlo como fenómeno político y social. Laclau desarrolla un programa que combina las lógicas de la diferencia y de la equivalencia para la comprensión de lo popular, cuya deriva más significativa es la postulación de la comunidad política como totalidad imposible. La herencia hegeliana quedaría así convenientemente sellada y superada. Sin embargo, estimamos que la lectura de Hegel que hace Laclau incurre en simplificaciones que lo apartan de la posibilidad de enriquecer su propia posición, anclada en un formalismo que lo haría objeto de las críticas que el propio Hegel dirigió al entendimiento formal. En este trabajo se desarrollan los presupuestos que, siguiendo la lectura de Žižek, se encuentran a la base de esas lecturas esquemáticas y prejuiciosas de la dialéctica hegeliana, y se recobran los conceptos de ‘necesidad’ y ‘contingencia’ como elementos ineludibles para la comprensión de los meta-relatos que animan nuestra historia.

\*\*\*

Aún cuando se disienta con él y se lo conjure con unas pocas palabras, cuando un filósofo nos plantea desafíos e interpela nuestro pensar, reaparece sin que lo llamemos, ya sea en sus invocaciones conscientes o fantasmáticas. Es lo que sucede con Hegel. Es el gran fantasma del mundo intelectual, como en otro tiempo lo fue el comunismo. En ese sentido, no es poca la atención que ha prestado el filósofo argentino E. Laclau al fantasma emergido en tierras germanas. Lo hace en modo expreso en obras como *La razón populista*, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, *Debates y combates*, por mencionar sólo algunas. El eje de la preocupación de Laclau cuando se vuelve a Hegel es la cuestión de la necesidad y la contingencia: hasta qué punto podemos hablar de contingencia o de necesidad al referirnos a las cuestiones humanas<sup>1</sup>. Laclau enfatiza con insistencia el papel que tiene la contingencia en

<sup>1</sup> El tratamiento de este asunto no es nuevo: en su momento, supo inquietar al propio Aristóteles quien, cerciorado de la “inestabilidad”, “diferencias y desviaciones” que afectan a toda comunidad política, la ciencia que se ocupe de ella deberá resignar la exactitud y contentarse con mostrar la verdad “de modo tosco y esquemático”, es decir, apuntar a la probabilidad y a la verosimilitud. Así lo refiere expresamente en su *Ética*

toda organización política y social. Ella es, por sobre todo, “radical”. El razonamiento es el siguiente: las necesidades humanas, merced a la mediación de la dimensión simbólica, se transforman en demandas. Cuando determinadas demandas particulares insatisfechas consiguen establecer entre sí una cadena equivalencial, se crean las condiciones para la conformación de una estrategia hegemónica, cuya eficacia depende de los significantes vacíos que articulen esas demandas. Pero esta cadena equivalencial “resulta de una construcción discursiva contingente y no de una convergencia impuesta a priori” (Laclau, 2005, p. 117). Esto significa que no es posible determinar de antemano ningún conjunto discursivo-institucional. La sociedad, configurada como espacio ético-político, presupone siempre articulaciones contingentes que, no obstante, rehúsan el azar<sup>2</sup>. De este modo, la contingencia resulta omnipresente: está en el resultado de las luchas, en la identidad de las fuerzas antagónicas y en las condiciones de existencia de ambas.

En dirección opuesta, Laclau ubica a Hegel del lado de la necesidad, convirtiendo esa categoría en un aspecto esencial de su dialéctica: “La noción de libertad como conciencia de la necesidad es una noción spinociana-hegeliana que excluye explícitamente al sujeto activo de la historia que podría actuar de un modo contingente o instrumental sobre una condición material dada (Laclau, 2007, p. 54). La pauta de lectura según la cual el espíritu hegeliano es una suerte de fantasma que sobrevuela la historia y determina el movimiento de sus “marionetas” humanas, se empeña en reaparecer. Esas reconstrucciones introducen además, subrepticamente, la noción de potencialidad en el sucederse dialéctico, lo que les permite inferir la posibilidad de una determinación a priori de los elementos de una secuencia lógica:

Por este motivo, la “contradicción” en su sentido dialéctico es totalmente incapaz de capturar lo que está en juego en un antagonismo social. B puede ser –dialécticamente– la negación de A, pero sólo puedo moverme hacia B *mediante el desarrollo de algo que ya estaba contenido*, desde su mismo comienzo, en A. Y cuando A y B son *Aufbehoben* en C, podemos ver aun más claramente que la contradicción es parte de

---

*Nicomáquea*: “Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los prejuicios que causan a muchos; [...] Hablando pues de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de modo tosco y esquemático (Aristóteles, 2007, p. 23).

<sup>2</sup> Como observa Marchart: “Contingency, therefore, is not identical with accidentality in the sense of pure chance. The status of the conditions of existence of a given signifying system is not accidental (derived from pure chance, as in a game of dice), but these conditions are contingent because they cannot be derived from the internal logic or rationality of the system as such” (2007, p. 141).

una secuencia dialéctica que es completamente determinable por medios conceptuales.  
(Laclau, 2005, p. 112, cursiva nuestra)

Coincidiendo con Zizek (2006), las simplificaciones que remiten a un espíritu hegeliano que se aliena en la alteridad para luego recuperarse en una unidad mayor, resultan engañosas pues parten de serie de presupuestos: a) El de un sujeto potencialmente listo para actualizarse que sólo encuentra en la historia la oportunidad de desplegar lo que ya estaba previamente contenido en él, y que por tanto sigue un desarrollo necesario susceptible de ser desplegado especulativamente por el concepto. La potencialidad anunciaría así lo que va a venir, como cuando hablamos de un feto como preanuncio de lo que va ser un humano<sup>3</sup>. El ‘en sí’ hegeliano sería, desde esta perspectiva, como la potencia aristotélica que contiene todo antes de su actualización —sólo necesita encontrar el suelo apropiado para hacerlo. b) El de una presunta necesidad que articula los momentos lógicos: si algo está en potencia, necesariamente debe realizarse. De modo tal que la dialéctica sería la secuencia por la cual el sujeto (el yo, la conciencia, el Espíritu) se pone, se niega y se reapropia a sí mismo — secuencia que es presentada bajo la forma trivial de la tesis, antítesis y síntesis. c) El de una reconciliación de los momentos como unidad sin fisuras. En la interpretación de Laclau, en efecto, cada elemento de la secuencia es subsumido en el momento de la síntesis, es decir, del universal concreto (2007, p. 194).

Una lectura desde otra pauta (no diremos “más verdadera”) nos permite desmontar cada uno de estos puntos: a) El retorno o “para sí” no es simplemente un “en sí” sólo que “más desarrollado”. El desarrollo dialéctico no es una simple deducción lógico-conceptual en el que la necesidad conecta entre sí los momentos. Tampoco el sujeto o la realidad de que se trate es algo que contenga lo que va a venir, sino que es lo producido en el movimiento mismo de esta alienación y este retorno: “el individuo no puede saber lo que *es* antes de traducirse en realidad mediante la acción” (Hegel, 1966, p. 235). Es el acto el que pone retrospectivamente la potencia. Poner a la potencia como momento simplemente anterior de un modo lineal, es desconocer, además, que todo devenir se ve interrumpido por saltos que nada tienen que ver con una progresión lineal: “Todo *nacimiento y muerte*, en lugar de ser una gradualidad progresiva, son antes bien una interrupción de ella, y un salto desde la variación cuantitativa a

---

<sup>3</sup> Los propios ejemplos hegelianos dan pie, por momentos, a estas falsas interpretaciones, como cuando pone el ejemplo del germen que contiene en sí sus futuras determinaciones; esto, que se aplica a la naturaleza (que no obstante depende, por ejemplo, de condiciones climáticas adecuadas, etc.) en absoluto pueden trasladarse sin más al universo humano, donde la simple potencialidad para lo que se vaya a ser es pura abstracción.

la cualitativa” (Hegel, 1993, p. 474). b) Articulada con la necesidad, la contingencia se encuentra para Hegel tanto en la naturaleza como en la historia: “El espíritu presenta su devenir hacia el espíritu bajo la forma del libre acaecer contingente... Este último devenir del espíritu [es] la naturaleza” (Hegel, 1966, p. 472). Pero es sobre todo en el ámbito de la sociedad civil que la contingencia extiende sus dominios, como nos deja saber claramente la *Filosofía del Derecho*. En efecto: no sólo se la ve aparecer asociada al carácter de ciertas necesidades (el lujo), del arbitrio subjetivo, de las diferentes capacidades con que cuentan los productores-consumidores en la sociedad civil, sino que se afirma con fuerza tanto en la “voluntad del mal” como en el daño involuntario producto de las condiciones en que se desarrolla el mercado en un contexto capitalista (véase §232), lo cual torna necesaria la intervención del Estado (encarnado en el llamado “poder de policía”, no limitado, como se entiende hoy, a la función represiva<sup>4</sup>). c) Finalmente, en todo universal concreto hay una brecha que impide la reconciliación total y plena de los momentos contenidos en él; hay una tensión (Zizek, 2010), de modo tal que toda totalidad es una “inquietud absoluta”, no una quietud muerta. Las contradicciones inherentes a los momentos anteriores perviven en cada nueva síntesis y hacen que toda totalidad estalle y caiga en un vacío. Y este vacío (la “nada determinada”) es la condición de posibilidad de una experiencia nunca antes vivida. Por tanto, como todo universal concreto contiene los momentos anteriores, ellos lo contaminan de modo de impedir que el cierre sea total. Precisamente, el espíritu antitotalizante en Hegel se desarrolla “como polémica contra el entendimiento que dualiza sin saber unir y unifica sin respetar la dualidad, desembocando en la formulación de tautologías y/o panteísmos. Y en el terror” (Dotti, 2004, p. 492).<sup>5</sup> Pero quienes mejor vienen en nuestra ayuda son las propias palabras de Hegel, que a través de las figuras del ‘perdón’ y de la ‘reconciliación’ [*Versöhnung*]<sup>6</sup> alude a la doble potencia de escisión y de unificación propia del Espíritu: “La

---

<sup>4</sup> Véase Aliscioni, C. (2010).

<sup>5</sup> Para poner un ejemplo relacionado con su Filosofía del Derecho: el Estado ético contiene todas las contradicciones que arrastra de incluir a la sociedad civil (momento de la particularidad), de modo que él no alcanza a cubrir la brecha entre particularidad y universalidad (al igual que el saber absoluto, que no es un saber que contenga todo sino que es saber del límite). De ahí la necesidad de la guerra como amenaza al Estado para que los individuos reconozcan que su verdad es la de ser ciudadanos y no burgueses. Esta guerra hace a la lógica entre estados, pero impacta en el interior, precisamente, porque la “reconciliación” no es plena.

<sup>6</sup> En relación con el tema de la reconciliación y su vinculación con el cristianismo, observa Marc Herceg (2008): “La religión cristiana no es una falsa reconciliación como lo son todas las religiones positivas: es la falsa reconciliación por excelencia y es la más perturbadora perversión del deseo de reconciliación”. ¿En qué consiste esa falsa reconciliación en el joven Hegel, y que será retomado por el Hegel maduro? En que en ella, “la reconciliación inmanente se retira en favor de un ideal más alto, el de la coincidencia entre la trascendencia de la conciliación originaria y la trascendencia de la reconciliación por venir. Es esta retirada la que produce la positividad. [...] De ahí la tesis que nos parece ser aquí la del joven Hegel: la reconciliación es falsa, sostiene, cuando se funda en un ideal inaccesible. La reconciliación es falsa cuando pretende unir a los hombres por una reconciliación que no puede jamás venir. La reconciliación es falsa cuando acapara el ideal y renuncia a

palabra de la reconciliación es el Espíritu que es allí, que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el Espíritu absoluto”. (1966, p. 391).

El espíritu absoluto, lejos de abandonar la potencia de la escisión es, por lo que se colige claramente de estas palabras, la realidad del reconocimiento entre las partes que admiten, más allá de la ruptura de la unilateralidad producida por el perdón, el hecho de ser *contrarias* unas a otras, la contundencia de la diferencia. Y sabemos, por lo demás, por la Lógica, que a la oposición entre figuras contrarias sigue la contradicción, lo cual impide el cierre en una unidad muerta: “Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la contradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad” (Hegel, 1966, pp. 75-76).

De ahí que las críticas de Hegel al entendimiento formal, resumidas en la cita de Dotti, se apliquen al filósofo que analizamos. Pues la diferencia fundamental entre ambos se encuentra precisamente aquí: en la propuesta de un esquema formal (Laclau), en la articulación de una lógica y una ontología (Hegel). Esto hace que, en el último, la gran Lógica y la Fenomenología del Espíritu se reclamen mutuamente: las figuras concretas que atraviesan la existencia, al ser luego abstraídas lógicamente, funcionan como antesala de la lógica. Y la lógica a su vez, en una suerte de círculo hermenéutico, provee el hilo conductor racional que explica y permite comprender las transiciones de una figura fenomenológica a otra. Por eso es una lógica concreta (no puramente formal): una lógica ontológica. En cambio, moviéndose en el terreno estricto de la lógica, el análisis de Laclau, resulta ser puramente formal: “Este mayor refinamiento y radicalización nos exigen realizar una tarea muy precisa: reemplazar el tratamiento puramente sociologista y descriptivo de los agentes concretos que participan en las operaciones por un análisis formal de las lógicas que implican estas últimas” (Laclau, 2007, p. 58). El problema es que, de esta manera, el análisis se priva de la posibilidad de anclarse en la circunstancia concreta e histórica particular, porque ello implicaría introducir, en el universo de presunta contingencia “radical”, una instancia de necesidad.

---

realizarlo. La reconciliación es falsa cuando se establece en la positividad, es decir, en todo lo que, por su carácter dogmático e institucional, contribuye a hacer de la reconciliación un poder extraño a la comunidad (p. 70).

En efecto: ser sujeto es ponerse en situación, aún cuando haya determinaciones que quedan fuera del campo total de la visión. Anclado en el universo simbólico, el sujeto ubica a los otros en figuras, al igual que se ubica a sí mismo, de ahí que haya tantas perspectivas como sujetos. Todos realizan el mismo movimiento: se ponen a sí mismos y ponen a los otros, de modo que el campo de posibilidades de acción aparece acotado, no infinito. Es cierto que la movilidad de otros sujetos y, por ende, la posterior interacción de los distintos campos de acción, habilita alternativas inesperadas. Lo importante es que ex post se muestran como necesarias. De este modo, el elemento de la necesidad aparece en la reconstrucción retrospectiva de lo que, para la experiencia de los propios actores, fue contingente. Aparece en los relatos (grandes o pequeños) que hacen los grupos sociales al describir sus fracasos o sus conquistas<sup>7</sup>. Y son esos mismos metarrelatos los que, al intervenir en la historia, introducen una necesidad que acota el abanico de las posibilidades infinitas puestas en juego. Es el hilo conductor el que torna necesarios los momentos, sin que por otra parte esa narratividad cubra todas las brechas. Por ello, resultan de utilidad los análisis de P. Ricoeur (1995, cap. 5) referidos, por un lado, al cruce entre narratividad (ficcionalización) e historia, y por otro, a los efectos que esas redescripciones tienen sobre la vida. La narratividad, según su punto de vista, permite introducir la identidad en lo que sería pura dispersión, continuidad en la discontinuidad, coherencia y sentido en la vorágine de lo puramente sucedido. La interacción entre historia y ficción quedaría así sellada: así como no hay historia sin participación de las refiguraciones imaginarias, tampoco hay ficción sin evocación —también imaginaria— de un “real”. Y si bien el binomio necesidad-contingencia no aparece contemplado en el análisis, el hilo conductor representado por la identidad, la continuidad, la coherencia y el sentido admiten fácilmente que la necesidad forme parte del conjunto.

---

<sup>7</sup> En la historia argentina tenemos varios ejemplos. Tomemos uno. La convertibilidad surgió en un primer momento como herramienta técnica antiinflacionaria para luego devenir en punto de anclaje de todo el sistema político, social y económico a lo largo de una década. A partir de ese anclaje, todo lo demás -desde medidas de gobierno, privatización de servicios públicos, relaciones carnales con Estados Unidos, alto desempleo, modalidades de consumo, etc.- se transformaron en ‘necesarios’ (Fair, 2010). El relato de la convertibilidad funcionó así como trama articuladora eficaz de un modo de ser, de pensar, de actuar. Ajustó los diversos órdenes adecuándolos a un proyecto cuya aplicación parecía ineluctable para salir de la ‘crisis’. Ese andamiaje simbólico no sólo requirió de una ley (de hecho, se modificó la ley orgánica del Banco Central para ajustarla al sistema de convertibilidad), sino que ella misma fue declarada ley por el Congreso de la Nación, acreditando de ese modo su carácter necesario. Esa ‘fuerza de ley’ es la que invistió de intangibilidad cada uno de sus modos de aplicación. Retrospectivamente hoy no cabe duda que la convertibilidad se había agotado en el 95, pero la Alianza que triunfa en el 99 lo hace precisamente con la apelación a la necesidad de aplicación de ese instrumento clave del modelo económico vigente en los 90. Es decir, mantuvo la eficacia del relato que llevó al desenlace que todos conocemos.

De este modo, se produce una intersección entre los momentos epistemológicos (o narrativos) y los ontológicos, pues la propia realidad queda atrapada en el movimiento con que la conocemos y, sobre todo, con la que la narramos. Resulta entonces por demás obvio que la aparente “reconciliación” de que nos habla el relato hegeliano deja sus claros: “his philosophical reconstruction of history in no way pretends to “cover everything,” but consciously leaves blanks” (Zizek, 2010). La narratividad, consustancial con las prácticas, sedimenta en la historia, introduciendo una necesidad que, como veremos, el propio Laclau se ve forzado a reconocer. Sobre esos efectos, como hemos anticipado, Ricoeur tiene mucho que decir. Y no es sólo que la “reconciliación” producida por la discursividad deja sus claros, como señala Zizek: también se presenta anudada a ciertos núcleos no discursivos (“núcleo real de goce”) que acotan el campo de posibilidades infinitamente abierta:

Enfatizar en forma ‘deconstructivista’ que la Nación no es un hecho biológico o transhistórico sino una construcción contingente discursiva, un resultado hiperdeterminado de las prácticas textuales, es, por lo tanto, engañoso: tal énfasis pasa por alto el resto de algo real, un núcleo no discursivo de goce que debe estar presente para que se logre el efecto de consistencia ontológica de la Nación como entidad discursiva. (Zizek, 2009, p. 46)

Lo que Zizek está afirmando se mueve en la dirección que proponemos: el modo en que nos narramos tiene su anclaje en determinados significantes que, por su rol de referentes centrales, organizan el campo de significación y el de las prácticas asociadas a él. Al producir un cierto ordenamiento estructural, esos significantes son determinantes en la producción de sentido. Y como lo real no nos proporciona ningún anclaje “natural”, su institución no puede ser sino política: “Lo que también es muy importante es que el rol estructural del *point de capiton* en la producción de sentido introduce un determinado elemento político” (Stavrakakis, 2007, p. 99).

Este elemento de necesidad es lo que Laclau reclama como un momento de *deber ser*. La tarea fundamental de la izquierda, nos dice, “es construir lenguajes capaces de proveer ese elemento de universalidad que permite establecer vínculos de equivalencia” (2007, p. 210). De modo solapado, el elemento de necesidad se cuela en la construcción contingente de los procesos sociales —lo que pasa inadvertido, soslayado o simplemente subestimado por Laclau.

Por último, la negativa de Laclau de incorporar esta dimensión hace que le falte el momento de la concreción de las figuras, que le falte contenido. Porque ello implicaría introducir enlaces necesarios en el momento de la descripción de una configuración histórica específica. Coincidimos así con la crítica de Dotti, cuando dice que

...la teoría laclauiana, en tanto ontología de la discursividad-sociabilidad-politicidad de los seres humanos deviene una fórmula explicativa universal. A la luz de las polémicas que dan sentido al planteo de nuestro pensador, como de los conceptos que pone en discusión, las dos cuestiones a tematizar ahora son, primero, si el formalismo y la universalidad en cuestión no anulan sus propias premisas; y, luego, si verdaderamente es explicativa de lo *político* en su especificidad. (Dotti, 2004, p 490)

El error del formalismo es dejar de lado la diferencia específica de lo político frente a lo no político:

1) The political logic of signification, as developed by Laclau, applies to the construction of all meaning, not only to political meaning – which implies that seemingly non-political meaning systems are, in fact, constructed “politically” via exclusion and antagonization. 2) Since there is no social reality outside signification or beyond meaning, a theory of signification amounts to a theory of all possible being, that it is to say, it amounts to an ontology. (Marchart, 2007, p. 197)

Por último, si la contingencia fuera tan radical, no podría proponerse de antemano ninguna lógica que explicase los procesos sociales, pues el lugar de enunciación de esa lógica estaría socavada por la misma contingencia que afecta lo real en general: plantear la logicidad de la contingencia radical anula la validez de la lógica desde donde se la propone. Incorporada al propio devenir, la contingencia impediría cualquier esquema racional a priori. Las prácticas sociales sedimentan funcionando como restricciones a la arbitrariedad de los discursos, lo cual introduce la necesidad en los procesos políticos. Si, en cambio, estuviéramos frente a una contingencia radical, ni siquiera la sedimentación, la institucionalidad, lo social o lo óntico podrían jugar ningún rol. Es más, si aceptamos que el orden *x* es resultado de un proceso contingente radical, no podríamos decir nada sobre el futuro de ese orden, ni siquiera aseverar que ese resultado afecta al futuro de ninguna manera.



Desde Hegel, en cambio, la contingencia no se entiende sin la necesidad, y viceversa. La tan trillada fórmula de la “identidad de la identidad y de la diferencia” tiene ese mismo sentido: que sólo puedo plantear la diferencia (la contingencia) desde la identidad, así como sólo puedo entender la identidad (necesidad) desde la diferencia. Los dos se reclaman mutuamente, como el propio Laclau se ve forzado a reconocer: “When we try to think of the category of *toleration*, we are confronted with two vanishing points; if we try to ground it in itself, without any references to its contents, it becomes its opposite- intolerance. If we try to ground it in a norm or content different from itself, it dissolves as meaningful category” (Laclau, 1996, p.53). La determinación de la tolerancia como intolerancia le es necesaria a su concepto. No se puede determinar la identidad de este valor si no es oponiéndola a su otro. Plantear la contingencia total anula la validez del sistema, del mismo modo que plantear la intolerancia total anula su propia realidad. De ahí que cuando se trata de analizar cómo se da la construcción de las hegemonías en Argentina, el análisis se vea vacío de contenido. El error pasa por oponer necesidad a contingencia. Una buena lectura de Hegel nos informa en cambio sobre la imposibilidad de concebir una sin la otra, de exasperar la unilateralidad de sus momentos y de eludir su complicidad *necesaria*.

## REFERENCIAS

Aliscioni, C. (2010) *El capital en Hegel*. Homosapiens: Santa Fe.

Aristóteles (2007) *Ética Nicomáquea*. Trad. Bonet y Calvo Martínez. Barcelona: Gredos.

Butler, J, Laclau, E., Žizek, S. (2007) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Dotti, J. (2004) “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo posestructuralista y decisionismo”. En *Deus Moralís*, N° 3, pp. 451-516.

Fair, H. (2010) “Identidades, discurso y política. La articulación y consolidación de la cadena significativa del menemismo en torno al Régimen socioeconómico de la Convertibilidad (1991-1995)”. En *Revista Pléyade*, N° 5, pp. 100-176.

Hegel, G. (2006) *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos.

Hegel, G. (1993) *Lógica*. Trad. Augusto y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar.

Hegel, G. (1987) *Filosofía del derecho*, Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa.

Herceg, M. (2008) El joven Hegel y el problema de la falsa reconciliación. Ensayo sobre el período de Berna (1793-1796). En Versiones, Revista de estudiantes de filosofía de la Universidad de Antioquía, n. 8, pp. 55-79.

Laclau, E. (2008) *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (1996) “Deconstruction, Pragmatism, Hegemony”. En Mouffe, C. (Ed.) *Deconstruction and Pragmatism*. New York: Routledge.

Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.

Ricoeur, P. (1995) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.

Stavrakakis (2007) *Lacan y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Zizek, S. (2006) *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Zizek, S. (2010) <http://crestondavis.wordpress.com/2010/07/06/zizeks-preface-to-our-hegel-book-with-columbia-university-press/>