

# “Historicidad y dislocación de la temporalidad en la teoría de la historia de Ágnes Heller”

Ángel Octavio Álvarez Solís\*

## RESUMEN

En esta comunicación desarrollo algunas de las categorías filosóficas e historiográficas del pensamiento histórico-político de Ágnes Heller para señalar cómo el tránsito de una “filosofía marxista de la historia” hacia una “teoría de la historia” basada en el compromiso y la justicia nos permite comprender el pasado y acercarnos al presente de manera crítica. Para justificar mi argumento, establezco la relación que existe entre el concepto de “temporalidad” y “narración” en la obra de Heller para así postular una concepción “materialista” de la historicidad. Posteriormente, señalo la función crítica que desempeñan las narrativas históricas y de ficción en el proyecto de una teoría de la historia.

**Palabras clave:** Temporalidad, historicidad, narración, historias, aprendizaje, acción.

## ABSTRACT

In this paper development some of the philosophical and historical categories of the historical-political thought of Agnes Heller to indicate how the transit of a “Marxist philosophy of history” towards a “theory of the history” based on the commitment and justice allows us to understand the past and to approach us the present of critical way. In order to justify my argument, I establish the relation that exists between the concept of “temporality” and “narration” in the work of Heller thus to postulate “a materialistic” conception of the historicity. Lately, I indicate the critical function that they carry out the narratives historical and of fiction in the project of a theory of history.

**Key words:** Temporality, historicity, narration, stories, learning, action.

La obra de Agnes Heller suele ser dividida por los especialistas en dos grandes momentos. El periodo “marxista” y el periodo de ruptura comúnmente conocido como el periodo “postmoderno”<sup>1</sup>. En este segundo momento, se considera el proyecto de una *Teoría de la Historia* (1982) como una ruptura con las filosofías sustantivas de la historia y no por ello un alejamiento con el compromiso crítico que representa la interpretación “marxista” de la Historia. En esta presentación me interesa localizar la obra de Heller en diálogo con uno los debates que suscitó el llamado pensamiento posmoderno, particularmente con el “giro narrativista” que padeció el discurso historiográfico en el último cuarto del siglo XX. Por consiguiente, más que destacar las posibles continuidades o rupturas que tiene la obra de Heller con respecto a la

---

\* Profesor Ayudante del Posgrado en Humanidades, Línea Filosofía Política, Universidad Autónoma Metropolitana. Dirección: Edificio F, Cubículo 202. Av. San Rafael Atlixco, 186. Col. Vicentina. C.P. 09340, Iztapalapa, México D.F. Correo electrónico: [lphh@xanum.uam.mx](mailto:lphh@xanum.uam.mx)

<sup>1</sup> S. Tormey: «Agnes Heller: Radical Humanism and the Postmodern» en: S. Tormey y J. Townshend (eds.): *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, London, Sage, 2006, pp. 141-165.

tradición socialista, me interesa señalar la respuesta indirecta que ofrece a algunos planteamientos de los efectos producidos por el “pensamiento débil”.

### **1. Temporalidad y narración. Materiales para una concepción “materialista” de la historicidad.**

Al igual que Michel Foucault, Heller es una pensadora de la contingencia. Esto provoca que gran parte de su pensamiento pueda ser entendido como una ontología del presente, como un esfuerzo crítico por develar los mecanismos de poder que subyacen en las sociedades contemporáneas. Dentro de estos esfuerzos críticos, se encuentra el interés por transitar de una “filosofía marxista de la historia” hacia una “Teoría de la Historia” entendida como la forma posmoderna que adquiere la conciencia histórica. La necesidad de este tránsito se justifica por el hecho del papel “ideológico y pre-crítico” que jugaron las filosofías sustantivas de la historia a partir del siglo XVIII; papel que determinó, en gran medida, asumir a la “modernidad” como un meta-relato del cual procede cualquier proceso emancipatorio moderno. Para evitar caer en las ilusiones posmodernas<sup>2</sup>, Heller sustituye el enfoque de las tradicionales filosofías de la historia que justifican la necesidad de las leyes históricas por un acercamiento crítico a lo histórico; por la tarea ética abierta, de suma contingencia, de una “teoría de la Historia” donde se asume a la historicidad, el compromiso con el pasado y las narraciones que este conlleva de manera instrumental y crítica. En consecuencia, la primera condición que exige una teoría de la historia es partir de un fundamento antropológico radical. Recuperando de su maestro Georgy Lukács la noción de “individuo problemático”, Heller concibe a este tipo de individuo como el fundamento mediante el cual es posible recuperar críticamente las nociones de historicidad y temporalidad, pero ¿en qué consiste el aporte crítico de este viraje?

En primer lugar hay que destacar que la muerte de los grandes relatos que trajo consigo la conciencia posmoderna implicó la muerte de la filosofía de la historia y, por consiguiente, permitió el advenimiento de la teoría de la historia. En segundo lugar, la teoría de la historia es una labor abierta e inacabada debido a que afirma la pluralidad humana y, con ello, asume el marco de posibilidades casi infinitas de nuestra propia historicidad. Por último, dicha teoría –que bien puede pensarse como un proyecto- recupera la “necesidad de utopía” ya no como marco categórico de comprensión o límite interpretativo, sino como el momento mediante el cual asumimos nuestros “compromisos valorativos” con el pasado y nuestra responsabilidad con el presente. En suma, es mediante una teoría de la historia con la cual, a la par de adquirir una actitud ética con el pasado, recuperamos el compromiso político con el presente y la responsabilidad sobre las posibilidades del futuro.

Por otra parte, si bien es cierto que Heller señala diversas categorías filosóficas e historiográficas como los pilares epistemológicos de su teoría de la historia, destacan por su

---

<sup>2</sup> Mi núcleo de interpretación es la concepción canónica de “Posmodernidad” (Lyotard). Esta concepción se entiende como la caída de los grandes metarelatos de la Modernidad, particularmente de los relatos sobre el progreso y la emancipación humana propia de la modernidad ilustrada.

grado de amplitud y sus alcances teóricos las nociones de historicidad, temporalidad y narración. Repasemos brevemente la relación que existe entre cada uno de ellos.

De inspiración kantiana, Heller concibe a la temporalidad como el modo de expresión de la propia historicidad. De tal manera que la “historicidad” no es algo secundario al ser humano, ni una propiedad intrínseca a la existencia humana; al contrario, la historicidad es un rasgo constitutivo de nuestra propia materialidad. “La historicidad somos nosotros; nosotros somos tiempo y espacio”<sup>3</sup>. Es así que, a diferencia de la concepción ontológica heideggeriana, Heller apuesta por una comprensión “materialista” de la historicidad. Si el eje de la historicidad humana lo constituye nuestras determinaciones espacio-temporales, y la temporalidad -como nos recuerda Paul Ricoeur- sólo puede aprehenderse mediante un procedimiento narrativo, entonces tenemos que la historicidad únicamente puede objetivarse mediante su sustrato material que es la “narración”.

Como ya lo había expresado Lukács, el individuo se torna en un ente “problemático” cuando se asume como un personaje, cuando se entiende como un agente narrativo que cuenta historias para entretenerse, para reconocerse a sí mismo y reconocer a los demás. Y es gracias a esta “capacidad para contar historias” que el individuo puede transformar su propia subjetividad, modificar sus circunstancias e imaginar de otro modo su propio devenir. Es por ello que la expresión “erese una vez un hombre”, dice Heller, “significa que hay alguien que narra su historia y que habrá alguien que la narrará”<sup>4</sup>. No obstante, dicha narración puede trascender las limitaciones del espacio biográfico y situarse a un nivel colectivo, incluso al nivel de la propia humanidad. La narración de lo que acontece a la humanidad se denomina “historia”, y los motivos de la historicidad que conducen a realizar preguntas sobre la finitud y la mortalidad humana pueden llamarse “conciencia histórica”. En consecuencia, si la conciencia histórica constituye las respuestas que ha dado el ser humano al “enigma de la vida” y la historia el cúmulo de narraciones posibles donde se objetivan tales respuestas así como sus efectos y procedimientos, entonces la historicidad representa, más que un modo de ser de lo humano<sup>5</sup>, el sustrato material mediante el cual el individuo logra vincularse con su mundo, el vehículo que le permite pensarse a sí mismo como a su entorno. No se trata, por tanto, de afirmar que la historicidad opera como *principia individuationis* de ente llamado “ser humano”, sino de observar que son las narraciones las que permite *individuar* a cada ser humano, a la historicidad que somos todos y cada uno de nosotros. “La historicidad de *un hombre* comprende la *historicidad de la humanidad*. El plural tiene *prioridad* respecto al singular: *yo soy si nosotros somos, y no soy si no somos*”<sup>6</sup>.

En cuanto a la temporalidad se refiere y, precisamente más allá de la concepción fenomenológica del tiempo, Heller señala que es en “el ritmo de la cotidianeidad” donde la temporalidad se realiza, donde pasado y futuro se encuentran siempre en relación con el

---

<sup>3</sup> A. Heller: *Teoría de la historia* (trad. J. Honorato): Barcelona, Fontamara, 1984, pp. 13.

<sup>4</sup> *Ídem*, p.14.

<sup>5</sup> No hay que olvidar que Heidegger entenderá a la “Historicidad” de manera exclusivamente ontológica: como un “existenciario” de aquel ente que se pregunta por el sentido del ser denominado *Dasein*.

<sup>6</sup> *Ídem*.

presente. Ya sea como recuerdo o como expectativa, ambas modalidades del tiempo emergen en “*un presente*” donde se disloca la temporalidad –donde se produce el éxtasis del tiempo dirá Heidegger-, y es en esta *dislocación de la temporalidad* donde surge la inquietud primaria de nuestra historicidad: pretender conocer lo incognoscible, el futuro, y pretender transformar lo intransformable, el pasado. El pasado es transformable en el momento en que es reinterpretado, en el momento en que es narrado de manera distinta como en la terapia psicoanalítica o el relato testimonial. El futuro se conoce en el momento en que se anticipa como parte de una expectativa narrada en el presente como en las filosofías de la historia o las inducciones científicas. Aún así, lo que es evidente en ambos casos, es que la única condición para que la temporalidad se objetive materialmente es mediante un procedimiento narrativo; procedimiento que permite, a su vez, la emergencia de la alteridad. Si la temporalidad se torna básicamente en una relación con los otros, esto se debe a que las narraciones permiten individuar tanto la identidad personal como la identidad colectiva. Al ser sujetos que producen narraciones y objetos que son narrados, los seres humanos adquieren conciencia reflexiva de la temporalidad que los determina en un marco comunitario compartido. “Nuestro pasado es el futuro de otros, y nuestro presente es el pasado de otros. Somos los otros. La historicidad es la historia”.<sup>7</sup>

Al respecto, un autor que en mi opinión ha logrado ver con creces la relación entre relato histórico y alteridad es el historiador y psicoanalista francés Michel de Certeau. En su obra *La escritura de la historia* (1978), Certeau identifica la operación escrituraria del discurso historiográfico con el develamiento de la alteridad producida por el pasado. Para este historiador poco ortodoxo, la escritura moderna de la historia honra la tradición, honra a los muertos al efectuar al texto histórico como un rito de entierro en el cual se administra y organiza nuestro conocimiento sobre el pasado<sup>8</sup>. No obstante, si para Certeau el relato histórico inaugura una “población de muertos”, para Heller está claro que, por el contrario, las narrativas históricas y de ficción nos conducen a una “población de vivos” donde surge la apertura al mundo y, sobre todo, establecen el ritmo de la historicidad al localizarla en nuestra propia cotidianeidad. El “mundo de la vida” no es para nuestra autora un espacio de contención ontológica ni mucho menos el horizonte epistemológico en donde nuestra conciencia pone entre paréntesis sus principales apercepciones sensoriales, sino “la experiencia vital moderna y compartida en la que se basa *nuestra intersubjetiva constitución del mundo*”<sup>9</sup>. La escritura histórica y la de ficción no es así más que el reconocimiento tácito de que vivimos en un mundo compartido, un mundo compartido entre vivos, muertos y los que aún están por venir.

Bajo este contexto no resulta extraño comprender por qué para Heller el “mundo de la vida” o, lo que es lo mismo, el “mundo de la vida cotidiana”, es posible gracias a que en dicho “espacio” es donde se fabrica y objetiva todo lo que es producto humano: lenguaje, costumbres,

---

<sup>7</sup> *Ídem*, p. 44.

<sup>8</sup> “La escritura sólo habla del pasado para enterrarlo. Es una tumba en un doble sentido, ya que con el mismo texto honra y elimina. Aquí, el lenguaje tiene por función introducir en el decir lo que ya no se hace. Exorciza a la muerte y la coloca en el relato...Una sociedad se da así un presente gracias a una escritura histórica. El establecimiento literario de este espacio se reúne, pues, con el trabajo que efectúa la práctica histórica” en M. Certeau: *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 117.

<sup>9</sup> A. Heller: *Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?*, Barcelona, Península, 1991, p. 59.

instituciones. En sentido casi hegeliano, la pensadora húngara nos recuerda que sin nuestra actividad presente, las instituciones o costumbres no pueden mantenerse. Así, mantener una institución, una costumbre o un lenguaje nos conecta inexorablemente con el pasado y, paradójicamente, con el futuro; nos conecta con aquellos que previamente han empleado las instituciones (los muertos) y con los que están en posibilidad de emplear tales instituciones (los que están por venir), todo ello condicionado por un “nosotros”, los vivos.

Para concluir su argumentación, Heller sostiene que la historicidad tiene su sustrato material en el cúmulo de narraciones que la humanidad ha producido para sí misma y que, por tanto, esta “historicidad” adquiere su carácter histórico al reproducir determinadas formas de sociabilidad. De ahí se deriva que a mayor experiencia narrativa dispongamos, mayor será nuestro grado de sociabilidad reflexiva. Aquí comienza el núcleo ético-político de las narrativas.

## **2. Aprendizaje y acción. La función crítica de las narrativas en la Teoría de la Historia.**

Existen dos acercamientos sobre la función crítica de las narrativas. El primer acercamiento es práctico y se relaciona con la forma en que nos constituimos como sujeto moral. El segundo acercamiento es pragmático y tiene relación con los procedimientos narrativos con los que dotamos de contenido a nuestra identidad ética. Si las narraciones tienen la propiedad de modificar nuestra subjetividad, incentivarnos a la acción y situarnos en cierta comprensión del mundo, esto se debe a que forman parte constitutiva de nuestro “estar en el mundo”, a que configuran y dotan de contenido a nuestro más amplio sistema de creencias.

Partir de un acercamiento “práctico” en el uso de las narrativas implica asumir como prioritaria la perspectiva del participante. Este acercamiento supone que las narraciones preceden a lo histórico debido a que únicamente podemos detectar un suceso como históricamente significativo si previamente ha sido narrado, evaluado y seleccionado. Además, si transitamos de la mirada de la tercera persona hacia el de la primera, la producción y recepción de narraciones permite, en algunas ocasiones, que el grado de empatía con el que nos enfrentamos a una historia se vea reflejada en incentivos directos para la acción. Un buen ejemplo de lo anterior lo constituye la capacidad que tienen los relatos autobiográficos y algunas biografías para modificar nuestros principios de acción. En tales relatos no sólo se produce una transformación de la subjetividad, sino que se muestra que si los acontecimientos pueden ser narrados de distinta manera esto se debe a que los hechos pueden ser de otra manera. Las narraciones subrayan el carácter contingente de la condición humana porque reafirman la importancia que tienen para nosotros en los procesos de auto-comprensión y en nuestra constitución como sujeto moral.

Por otra parte, si bien es cierto que la forma en que nos constituimos moralmente no procede directamente de nuestra experiencia narrativa, al menos dicha experiencia motiva los principios que orientan nuestras acciones, dota de contenido histórico nuestros presupuestos para poder ser comunicados a los otros y, eventualmente, ser justificados como principios con validez intersubjetiva. Por ello, como dice Heller, las narraciones tienen un carácter *evocativo*: interpelan al oyente y al narrador de tal manera que afectan sus sentimientos más íntimos, cuestionan las razones de sus creencias básicas y relativizan algunas de sus decisiones prácticas. Al sentirnos

afectados cuando contamos nuestra historia o cuando escuchamos a algún otro que cuenta la suya, comenzamos a reconocer “nuestra” situación tanto como la situación del otro. Los lugares donde se reconocen y procesan tales situaciones residen, entonces, en la audiencia narrativa y los espacios de opinión pública. En estos espacios –que como se sabe no son necesariamente espacios topológicos- las narraciones no sólo pasan por el filtro de la autenticidad, sino que se evalúan política y moralmente a partir del sistema de creencias compartidas por la comunidad o, en su defecto, por los procesos depurativos de la opinión pública organizada. Por tanto, es en el intercambio narrativo que se produce en la audiencia y en la opinión pública donde nuestra identidad ética se ve transformada, enriquecida, radicalmente cuestionada, pero nunca permanece inerte. Es gracias a este espacio intersubjetivo donde nos distinguimos e identificamos con los demás, con nuestro grupo más cercano o con la comunidad política; y todo ello para ir configurando nuestra conciencia reflexiva sobre los grados de autonomía y autenticidad de nuestra identidad ética.

Cabe agregar que también existe un acercamiento pragmático en el uso crítico de las narrativas. En este uso pragmático se parte de la perspectiva del observador para determinar cómo es que recibimos y adoptamos determinados contenidos ético-políticos de las narrativas a modo de asumir una identidad moral. Para señalar cómo ocurre este proceso, Heller emplea dos conceptos que se complementan entre sí: el concepto de “aprender de la historia” y el concepto de “aprender para la acción”. En el primer caso Heller opta por sustituir la noción hegeliana de “Historia” por la versión plural de “historias” debido a que, según su interpretación, de la “Historia” con mayúscula no aprendemos nada. En tal caso, la única forma en que se puede aprender de la historia es mediante el “aprendizaje de historias”, pero ¿en qué consiste el “aprender de la Historia” mediante el “aprendizaje de historias”?

“Aprender de la historia” significa enriquecer nuestra experiencia vital y ampliar nuestros horizontes de racionalidad en base a la interpretación emocional y la recepción crítica de las narraciones que nos acontecen día con día. La fusión de la experiencia vital del otro y la interpretación que hacemos de ella *alteran* la disposición vital de cada subjetividad. Así, en este cambio de actitud, el sujeto que recibe la narración emplea las narraciones de la manera que más convienen a sus intereses morales. Sin violentar sus fines teóricos o principios prácticos, el sujeto puede emplearlas como modelos orientativos, ejemplos de negatividad, recursos argumentales e, incluso, como medios para justificar determinados comportamientos éticos e imaginarios políticos; sin embargo, en todos estos casos existe algo en común, y es el hecho de que cada narración, cualesquiera que esta sea, nos dice algo sobre la complejidad de la naturaleza humana. Es por ello que las historias sirven para establecer una tipología de los caracteres humanos interpretados a partir de nuestra propia experiencia, o bien operan como catálogos de actitudes y motivaciones para la acción. Aún así, más allá de este criterio pragmático, las historias y narraciones nos sirven para involucrarnos con los otros y, por consiguiente, para configurar nuestra identidad ética. Si una persona se siente afectada por una historia, entonces esta persona ha “aprendido de la historia” nos dice Heller. La anterior afirmación supone que las narraciones no deben de aceptarse por su afinidad ideológica o por su compatibilidad con nuestro sistema de creencias, sino por su capacidad para afectar nuestra subjetividad y modelar nuestro juicio. En

consecuencia, a las narraciones se les acepta como un recurso que justifica nuestro código moral o bien como un ejemplo negativo pero, en tal caso, se deben leer y apropiarse de manera crítica y reflexiva.<sup>10</sup>

El observar una narrativa de manera crítica significa que debemos de ser capaces de ofrecer una explicación coherente de los motivos que impulsaron determinadas acciones, proponer una o varias teorías que den cuenta del sistema de creencias en el que se fundamentan determinados principios de acción y, sobre todo, que seamos capaces de incluir a las narrativas como procesos que permiten e incitan el cambio social. Esta última propiedad conecta directamente con el segundo concepto que emplea Heller en su argumentación, me refiero al concepto de “aprender para la acción”.

El “aprender para la acción” significa que podemos utilizar las narrativas como recursos motivacionales para emprender una acción o una serie de acciones o, por el contrario, para no emprender determinado tipo de acciones. Según Heller, la inspiración o rechazo que producen las narraciones no depende exclusivamente del código ético-político con el que se evalúan, sino de la *recepción* que tengamos de ellas en base a tres factores primarios. El primer factor radica en aprender de la interpretación de acciones específicas por medio de una comprensión analógica. Esta comprensión por analogía permite que distingamos lo que tenemos en común y lo que se tiene de diferente en las acciones realizadas por otro agente, determinando lo propio y asimilando lo ajeno. El segundo factor consiste en aprender de las concepciones del mundo que subyacen en un conjunto de creencias compartidas. Aprender de una visión del mundo significa comprender lo que un determinado grupo comparte, desde su lenguaje más elemental hasta sus valores políticos más elevados, para así cuestionar los valores de nuestra comunidad tomando en cuenta la escisión entre la experiencia individual y la experiencia comunitaria. Por último, el tercer factor nos dice que debemos aprender de los testimonios históricos y de las teorías que remitan a un cuerpo mayor de creencias para comprender el móvil de las acciones colectivas. Según esta perspectiva, a mayor información teórica e interpretaciones divergentes tengamos, mayor será la aplicabilidad para una acción concreta. Al pasar por el filtro ético-emotivo del intérprete y de la comunidad de intérpretes, los testimonios históricos y los modelos teóricos se convierten, en consecuencia, en modelos analógicos legítimos para realizar una nueva acción. Sin embargo, esto no quiere decir que existan modelos “buenos” y modelos “malos” para la acción, sino que tales narraciones carecen de un valor moral intrínseco debido a su principio constitutivo: sus consecuencias no previstas. En efecto, así como el agente que lanza una acción al mundo pierde en cierta medida parte de su responsabilidad sobre las consecuencias de su acción (Arendt), igualmente una narración que es vertida a la opinión pública se desvía de los derroteros de la intención del autor para formar parte de algo compartido por los diversos públicos<sup>11</sup>. Por tanto, el empleo de las narrativas en el “aprendizaje para la acción” debe tomar en cuenta las *recepciones no previstas de la narración*, las reflexiones indeseadas de los públicos a los que se dirigen ciertas narrativas.

---

<sup>10</sup> Un planteamiento similar sobre el tratamiento crítico de las narrativas ha sido desarrollado por Martha Nussbaum (1995) y María Pía Lara (2007) respectivamente.

<sup>11</sup> Aquí empleo la noción de “públicos” de Nancy Fraser, particularmente su distinción entre “público fuerte” y “públicos débiles”. Cfr. N. Fraser (1997).

En suma, las narrativas tanto en su uso práctico como en su uso pragmático permiten construir una historia crítica del presente debido a que nos llevan a asumir como valores prioritarios el compromiso con el pasado y la justicia con el presente. El considerar a las narrativas de manera crítica y reflexiva, además de configurar nuestra identidad ética y constituirnos como sujeto moral, permite que podamos tener recursos emocionales, cognitivos y simbólicos para emprender o justificar determinado tipo de acciones políticas y morales. Por tanto, las narrativas nos ayudan a “aprender *de* la historia” para poder “aprender *para* la acción”, nos ayudan a que nos traslademos reflexivamente desde la perspectiva del espectador hacia la perspectiva del participante y, por consiguiente, permite señalar el papel crítico de intelectual al fungir como mediador entre los diversos públicos y las narraciones que se presentan a la opinión pública. Este papel crítico de las narraciones será fundamental en la construcción de un lugar común, pues como nos recordará Hannah Arendt en su epígrafe a *La vida del espíritu*: “la victoria causa placer a los dioses, pero las derrotas agradan a Catón”.

### **Bibliografía.**

De Certeau, Michel: *La escritura de la Historia* (trad. Jorge Moctezuma), México, Universidad Iberoamericana, 2006.

Fraser, Nancy: *Justice interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, New York, Routledge, 1997.

Heller, Ágnes: *Teoría de la historia* (trad. J. Honorato): Barcelona, Fontamara, 1984.

Heller, Ágnes: *Historia y futuro ¿sobrevivirá la modernidad?* (trad. Monserrat Gurguí), Barcelona, Península, 1991.

Lara, María Pía: *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, New York, Colombia University Press, 2007.

Nussbaum, Martha: *Justicia poética* (trad. Carlos Gardini), Barcelona, Andrés Bello, 1995.

Tormey Simon, Townshend Jules (eds.): *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, London, Sage, 2006.