

Opción, Año 31, No. 76 (2015): 40 - 62
ISSN 1012-1587

Emancipación y democracia: sus relaciones desde las reflexiones sobre *autonomía y corte* de Adorno y Althusser (1)

Gisela Catanzaro

*Universidad de Buenos Aires
Investigadora del CONICET y del Instituto Gino Germani
(Argentina)
giselacatanzaro@yahoo.com*

Resumen

Desde distintas tradiciones políticas que en determinados momentos han llegado a configurar cierto sentido común, ha sido posible sostener una interpretación común de la historia y de la práctica política según la cual la lógica de la emancipación resultaría incompatible con, o enfrentada a, la lógica de la democracia. La problematización de la autonomía por Th. Adorno, y del corte por L. Althusser, permitirían -en cambio- repensar su relación más allá de la oposición pura entre ruptura instantánea y continuidad, así como vislumbrar lo que de tensión inherente hay en una democracia siempre menos garantizada de lo que promete su conjugación liberal tradicional.

Palabras clave: Th. Adorno, L. Althusser, democracia, emancipación.

Emancipation and Democracy: Their Relations as Seen from Reflections on *Autonomy* and *Rupture* by Adorno and Althusser

Abstract

From distinct political traditions that at certain moments have come to configure a certain common sense, it has been possible to sustain a common interpretation of history and political practice according to which the logic of emancipation would be either incompatible with or opposed to the logic of democracy. Instead, the problematizing of autonomy by Th. Adorno and the notion of rupture produced by L. Althusser allow us to re-think their relationship beyond pure opposition between instantaneous rupture and continuity, as well as to foresee the inherent tension existing in a democracy that is increasingly less guaranteed than what is promised by its traditional definition in liberal thought.

Keywords: Th. Adorno, L. Althusser, democracy, emancipation.

INTRODUCCIÓN

Tal como llegan a nosotros –es decir, en tanto entramados de sentidos históricos no necesariamente armónicos ni coherentes entre sí, pero marcados por una cierta dominancia– las ideas de emancipación y democracia parecerían evocar temporalidades diferentes, e incluso antagónicas. Si pensamos la emancipación en un sentido amplio como ruptura de un estado de sujeción, podemos percibir que la misma enunciación de esta idea trae aparejado un privilegio del momento puntual que divide de un modo irreversible un antes y un después, mientras que en formulaciones por otra parte muy diversas entre sí la democracia parecería asociarse invariablemente a una forma de ser, a un estado y una permanencia. Y ¿no resulta esa diversidad de temporalidades determinante, a su vez, en la configuración de los problemas políticos que nos convocan a pensar, definiendo en alguna medida los contenidos asociados a cada una de ellas? A la idea de la democracia vendría asociado –para decirlo en términos maquiavelianos– el problema de la duración, mientras que en la emancipación se enfatizaría la virtud de la intervención rupturista. A partir de esta diferencia temporal sería posible, a su vez,

trazar dos constelaciones: en la primera “democracia” se compondría con “orden”, “institución” y “gradualidad de la transformación”; mientras que la segunda articularía “emancipación” a “conflicto”, “decisión” e “inestabilidad de la situación política de ruptura”.

A esta forma de aproximarse a los términos cabría siempre recordarle –no obstante- su posible deriva idealista, consumada allí donde la idea conquista su independencia en relación a los hechos para alzarse pretendidamente en soledad, autosuficiente, como en el famoso *dictum* hegeliano criticado por Benjamin (2). No tendría sentido, en efecto, o sólo tendría uno profundamente idealista y ya en sí mismo contrario a un cierto espíritu de la democracia y de la emancipación, preguntar cuáles son los contenidos “propios” de cada una, o si los de la primera resultan inherentemente afines o contrapuestos a los de la segunda. Por más breve que fuera, toda consideración que, resistiendo aquella “elegante indiferencia por la objetividad” que el mismo Hegel condenaba del universalismo abstracto en su *Filosofía de la historia*, atendiera a las significaciones de estos términos, por ejemplo, en el pasado reciente de la Argentina, se vería confrontada con la variabilidad no sólo de los contenidos asociados a cada una de ellos en coyunturas diversas, sino también a la de sus relaciones recíprocas.

En efecto, tanto los debates de lo que conocemos como “transición democrática” argentina, articulados en el par “democracia formal o sustantiva” –cada uno de cuyos términos evocaba a su vez daños vigentes y reparaciones pendientes muy diversos según los interlocutores de los que se tratara (3)–, como los debates relativos al socialismo, la revolución y los desafíos del proyecto emancipatorio en Latinoamérica de cara a las especificidades de la región, testimonian el variable y conflictivo significado de cada una de estas ideas auspiciantes de una cierta inteligibilidad del presente histórico y articuladoras de la práctica política. Pero no menos inestables que los significados de cada término son las relaciones postuladas entre ambos en aquellos mismos debates, en los cuales “emancipación” y “democracia” emergieron en numerosos planteos -no sólo con posterioridad sino también antes de la finalización de los procesos dictatoriales iniciados en los años setenta y de las crisis del “socialismo real”- como figuras imbricadas (4). Por una parte, el carácter irresuelto de la nacionalidad, el rol activo y no meramente “superestructural” del Estado en Latinoamérica, y la marginalidad en la que un esquema economicista confinaba a la región, determinaron, para muchos intelectuales latinoamericanos ya sea asociados al marxismo o a tradiciones

nacional populares revolucionarias, la necesidad de pensar desde muy temprano la imbricación de la promesa emancipatoria con el problema de la constitución de un sujeto político en el marco de luchas por la inclusión en Estados nacionales excluyentes (5). Por otra parte, en alguna medida por asociarse al fin de gobiernos totalitarios pero también a cierta pretensión de autonomía antiimperialista, la democracia se enlazó con la idea de emancipación respecto de poderes u órdenes preexistentes en el planteo de otros intelectuales sin lazos orgánicos reconocidos con aquellas tradiciones durante la década de 1980, pero también en el contexto de las así llamadas “políticas de la identidad” o luchas por el reconocimiento de las diferencias, que en la Argentina tal vez alcanzaron mayor visibilidad en años posteriores. De este modo, ante los reproches antagónicos pero convergentes que promueven la imagen de una incompatibilidad esencial, “de principio”, entre emancipación y democracia –ya sea porque interpretan la enunciación de la cuestión democrática como el resultado de un claudicante posibilismo sobreadaptado que abandonó el horizonte emancipatorio, o porque conciben la emancipación como rémora autoritaria felizmente superada en un presente ordenado “al fin”-, la confrontación histórica permite recordar que no siempre ha sido así. El modelo de la pura (6) oposición pura (7), en todo caso, podrá constituir un modo de concebir –y practicar– la producción de diferencias en la historia, pero no siempre describe bien la complejidad de las formas en que las diferencias son históricamente producidas, porque esa complejidad resiste (a veces) al esquematismo del “o bien, o bien”.

No siempre se trató de “emancipación” o “democracia”. No siempre se ha tratado del *pasaje* de lo uno a lo otro y del “dejar atrás”. Y, sin embargo, en este esquema irreconciliablemente antinómico ¿no se anuncia –como diría Adorno– un momento de verdad? ¿No podría sostenerse acaso que aun cuando tanto los contenidos positivos como el sistema de incompatibilidades que definen de qué hablamos cuando nos instalamos en la “emancipación” o en la “democracia” para pensar y actuar políticamente sólo puede establecerse en una situación concreta, la dimensión temporal que cada una de ellas privilegia resulta –no obstante– relativamente autónoma y capaz de imprimir una tonalidad peculiar y persistente a aquellos contenidos variables y sólo coyunturalmente definibles? Desde una perspectiva menos apegada a las configuraciones históricas concretas que la anterior se podría sostener, en efecto, que si bien no sabemos “en general” –ni podemos pretender hacerlo en una práctica ma-

terialista— en qué relación precisa entran la invocación de la emancipación y la de la democracia ya sea entre sí o con respecto a la producción de justicia, igualdad y libertad, la diferencia que anuncian esos términos tampoco puede restringirse a su comprobación o refutación empírica. Así, en la experiencia del antagonismo entre estas dos ideas podría estar manifestándose una realidad de otro nivel que el de las variables determinaciones ónticas. Un nivel en el que podríamos concebir esta dicotomía como expresiva de dos dimensiones de lo político irreductibles entre sí y que se manifiestan en dos tipos de temporalidad también irreductibles: el corte, la interrupción o el salto, opuestos a los estados, sus condiciones y garantías.

Si la primera forma de abordar la cuestión de las relaciones entre emancipación y democracia nos reenviaba a las significaciones cambiantes asumidas por ambos términos refutando, en la contrastación histórica, la imagen de una eterna incompatibilidad entre ambos, una aproximación de tipo ontológico podría reinterpretar esa dualidad en términos de una tensión inherente a lo político, que no es sin corte pero tampoco sin continuidad, que se configura en el instante pero también en la duración como dimensiones irreconciliablemente enfrentadas. En tanto supone su interpretación como una posibilidad histórica más, la refutación de ese antagonismo entre emancipación y democracia operada por la comprobación de que “no siempre fue tal”, no sólo podría estar dejando ininterrogada esta otra dimensión, sino que por ello mismo podría estar complotando contra el esclarecimiento de lo político, en el cual se verían involucradas preguntas que no agotan su sentido en lo fácticamente acontecido sino que interrogan por un modo de ser (8).

El tipo de lectura que querría proponer aquí asume —sin embargo— la pregunta adorniana por un momento de verdad que se estaría expresando en la distribución dicotómica de “emancipación” y “democracia” en un sentido diverso al que encamina la interrogación ontológica de lo político. Proponiéndose tareas diferentes a las formuladas por esta última pero produciendo también un desvío respecto de la aproximación inmediatamente histórica al problema, este tipo de lectura se entronca en esa tradición de la crítica de las ideologías que, ante una configuración histórica dada, sospecha —ante todo— una dominancia histórica, para desplegarse luego como una indagación en torno a los supuestos que esa dominancia moviliza y también en torno a aquello que, debido a esto último, impide concebir, experimentar, actuar. Desde la perspectiva de la

crítica de las ideologías que querría asumir aquí, si existe un momento de verdad en la apariencia dominante de un antagonismo irreductible entre emancipación y democracia que sólo nos dejaría la posibilidad de un tránsito de uno a otro de los términos, no es debido a que alguna esencia más profunda se anuncie en los enunciados que sancionan su incompatibilidad. En la proclama de un antagonismo y de una exterioridad absolutas entre estas dos ideas lo que haría síntoma es menos del orden del ser (de lo que la democracia, o la emancipación, o lo político son o no son) que del orden del hacer, del producir; incluyendo en ese “hacer” el “concebir”, y más en particular, el concebir la producción. Dicho con otras palabras: en la postulación de una incompatibilidad entre emancipación y democracia la crítica ideológica sospecharía —como sugerimos en el párrafo anterior— un modo ideológico de producir y concebir la producción de diferencias en la historia, que lo es debido a que produce una cierta simplificación de los términos gracias a la cual estos pueden ser representados como identidades internamente homogéneas y contrapuestas entre sí. La intuición que orienta mi lectura es que ese modo ha llegado a imponerse y a configurar nuestra experiencia no sólo de la política sino incluso la misma relación de la práctica de producción de lo nuevo con la temporalidad, quedando esta última dividida en los polos absolutos y exteriores del “estar garantizado” en una cierta esfera de propiedad y del “corte instantáneo” que se da de un golpe en un único salto, y, así, en la dicotomía temporal del “para siempre” y el “todo de una vez”.

Podría decirse que en tanto ese modo dominante de concebir y experimentar las alternativas de la práctica pone uno de sus énfasis en la discontinuidad absoluta, hace jugar algo que suele venir asociado a la idea de emancipación como ruptura y comienzo absolutos, sin lastres. A la inversa, en tanto ese antagonismo tiende a generar espacios cerrados, en él interviene la marca de orden o estabilidad interna que suele venir asociado a la democracia en tanto sistema concluso, garante y garantizado siempre y cuando se respeten ciertas reglas del juego. ¿Y no vendrían acaso estas marcas de activa irrupción y pasiva estabilidad como si dijéramos *ya inscritas* en los mismos nombres de estas ideas que, si en un caso reenvían a la acción (de emancipación), en el otro parecerían designar un lugar en el que se puede permanecer (el *orden* democrático)? Sin embargo, no es porque “democracia” y “emancipación” porten necesariamente estos rasgos que se constituye un modo rupturista-purista de concebir la producción de diferencias en la historia, sino que más bien sucede al revés: es esa forma

dominante e internamente paradójica de lidiar prácticamente con la producción de diferencias la que tiende a confirmar sus propios supuestos en la comprobación de que entre emancipación y democracia sólo podría haber un abismo que nos obliga a elegir entre los polos. Dicho de otro modo: la crítica ideológica interpretaría críticamente el antagonismo entre emancipación y democracia como síntoma antes que causa. Síntoma –que debe ser interpretado, que exige interpretación– de un modo de pensar insuficientemente dialéctico, habría afirmado Adorno, o insuficientemente materialista, como habría sostenido Althusser.

Finalmente, y para dar cierre a este demasiado extenso planteamiento del problema: la invocación de estos dos teóricos del marxismo no es caprichosa. No lo es, porque lo que querría pensar aquí no son las significaciones históricas conflictivas sedimentadas en las ideas de “emancipación” y “democracia”. Tampoco busco producir una reflexión que las hiciera punto de partida tomándolas inmediatamente y en sí mismas en tanto ideas. Se tratará, más bien, de llegar a ellas a través de un rodeo por dos desarrollos teóricos no directamente relacionados con su concepto pero que –creo– permiten abordarlas mediatamente bajo una nueva luz gracias al tratamiento novedoso del problema de la producción de diferencias que proponen. Se trata, en el primer caso, de lo que llamaría una “dialéctica de la autonomía” desplegada por Adorno en su crítica a la pretensión cientifista de independencia, pero también en su reflexión estética y en su tematización de la experiencia individual, y, en el segundo caso, de la –aparentemente antitética– teorización althusseriana del corte científico respecto de su “pasado” ideológico. No es mi intención identificar ambos planteos limando sus diferencias, pero sí volver a pensar qué es lo que ellos, y sus críticas de la ideología, todavía nos permiten pensar en un mundo que por momentos parecería creer que puede prescindir de todos en conjunto: de estos dos autores, de la crítica, y de la ideología también.

Th. ADORNO Y LA AUTONOMIA PENDIENTE

*“Hasta el árbol que florece miente
en el instante en que se percibe
un florecer sin la sombra del espanto”*
Th. Adorno Mínima Moralia

Al momento de intervenir en los debates del marxismo occidental respecto al modo de producir y sostener una experiencia y una posición críticas de/en las sociedades industriales de masas, Adorno lo hace ape-

lando a una noción central del liberalismo político: la idea de autonomía. En sus polémicas con Lukács, Sartre o Benjamin –interlocutores por otra parte tan diversos entre sí respecto de sus referencias artísticas y filosóficas privilegiadas– su planteo vuelve una y otra vez sobre esa idea. Y aunque tiene en común con las reflexiones estéticas y los cuestionamientos a los modos cognitivos dominantes producidos por aquellos otros complejos pensadores dialécticos, el propósito de problematizar modelos de política más inmediatistas sostenidos dentro del marxismo –y expresados en las dicotomías simplistas que dirimían la cuestión del compromiso político distinguiendo una ciencia o un arte burgueses opuestos a otros proletarios–, en el caso de Adorno la cuestión de la autonomía y los motivos del distanciamiento y la soledad –del artista, del intelectual, del crítico– se constituirán en ejes del argumento. La única chance de sostener un compromiso con el criticismo volviendo experimentable el carácter no reconciliado de la realidad actual –insiste Adorno desde “La industria cultural” hasta la *Teoría Estética* pasando por los textos sobre el realismo, “Compromiso”, *Dialéctica Negativa* y *Mínima Moralia*– anida en la posibilidad de mantener una posición autónoma que, en lugar de identificarse con la sociedad y pretender expresarla –aunque sólo fuera en alguna de sus partes– sostenga su diferencia respecto de ella.

Antes que como una categoría central “en sí misma”, propia de un pensamiento crítico válido todos los tiempos, la autonomía *se presenta* no obstante en el análisis de Adorno como una cuestión central “en el momento de su decadencia”, como señala en *Mínima Moralia* al referir cierto “arcaísmo” del sujeto que “cree todavía estar seguro de su autonomía” (Adorno, 2002:8). El paradójico protagonismo crítico de esta idea se da, así, en el contexto de una trasmutación histórica de lo ideológico por la cual una lógica de la represión tiende a mutar en generación de amable conformismo y donde el dominio tiende a garantizarse igualando antes que generando distancias insuperables; integrando todo a una interioridad sin exterior, antes que postulando trascendencias: generando un culto de lo dado. Es *cuando* la industria cultural ha llevado a la estandarización y producción en serie y “sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social” que la “pretensión de la autonomía del arte” deviene capital (9). Es *cuando* la ciencia se halla perfectamente adaptada a la industria que la posición dialéctica, en su rechazo de lo inmediatamente dado como absoluto, revela su potencial crítico del positivismo y asociado a la generación de un pensamiento autónomo (10).

Como ya se vislumbra en esta escueta enumeración, aunque recurrente en toda su obra, la cuestión de la autonomía es tematizada por Adorno en distintos niveles de análisis que van desde el plano de la experiencia individual –asumido como perspectiva en *Minima Moralia*– al de diversas “esferas” sociales, como es el caso de la “autonomía del arte” –reclamada una y otra vez en la *Teoría Estética*– o del conocimiento que –insiste Adorno en la disputa del positivismo– sólo sería capaz de resistir su instrumentalización sosteniendo su autonomía frente a los imperativos pragmáticos inmediatos de la industria y los lenguajes predominantes en la sociedad. En el primero de esos planos, donde la autonomía se predica de un cierto tipo de relación entre la vida individual y el colectivo, el par criticismo-autonomía se solapa por momentos con la figura del solitario que mantiene su distancia respecto de los procesos sociales dominantes: “Para el intelectual es la soledad no quebrantada el único estado en el que aún puede dar alguna prueba de solidaridad” (Adorno, 2002:18). Por el contrario, en la *Teoría Estética*, la tematización de la autonomía del arte parecería mayormente reacia a ese planteamiento “subjetivista” y orientada a un privilegio de la propia constitución objetiva de las obras, así como al tipo de experiencia que esa constitución –a diferencia de los objetos mercantiles– sugiere. Finalmente, el conocimiento autónomo parecería definirse fundamentalmente para Adorno a nivel del modo de producción y asociarse ante todo a la posibilidad de sostener una distancia en relación a las tendencias a la abstracción, homogeneización y subsunción de lo particular por lo general, inherentes al modo de producción mercantil. Aunque dada la complejidad del planteamiento adorniano del problema de la autonomía, las anteriores no puedan sino resultar simplificaciones, alcanzan a poner de manifiesto la diferencia de énfasis exigida por objetos críticos diversos a cuya singularidad el pensamiento de Adorno busca hacer justicia, y, al mismo tiempo, revelan la centralidad que ese motivo de la autonomía adquiere para ese pensamiento crítico de la “falsa totalidad reconciliada”.

Ahora bien, lo que en toda su pluridimensionalidad, y en la diversidad de derivas que asume, el planteo adorniano de la autonomía se rehúsa sistemáticamente a hacer, es a convertirla en un estado que se pudiera predicar como atributo del presente o cuya existencia pudiera ser garantizada en el marco de ciertas condiciones que, sin más, asegurarían su vigencia. La autonomía, motivo crítico de la ideología de lo dado, no “es”, en ninguno de estos casos, ella misma un dado con el que quepa

contar, sino el proceso de un siempre frágil devenir que no halla garantías absolutas ni en lo que respecta a su llegar a ser ni en cuanto a su perdurabilidad. No se “es” autónomo sino que, en el mejor de los casos, estamos –siempre– en tránsito de llegar a serlo y en inminencia de no serlo más. No “hay” un lugar propio del arte autónomo, sino que en su *pretensión* de autonomía, ciertas obras de arte consiguen hacer algo más que encubrir la función social del arte; consiguen poner de manifiesto el carácter irreconciliado de la sociedad al cual, la misma sociedad, inmediatamente, no podía dar expresión. Y precisamente debido a esa consistencia efímera, no hay “lugar”, “esfera autónoma” en la que fuera posible “permanecer”, tampoco en lo que respecta a la experiencia individual, al pensamiento o al conocimiento.

Y es que “autonomía” no es lo garantizado por la permanencia en ciertas zonas delimitadas del resto por un conjunto de reglas explícitas o implícitas, ya sea que se trate del espacio de la interioridad distanciada del mundo privado, de la esfera resguardada del arte, o de la ciencia independiente. Una experiencia autónoma sería, más bien al revés, aquella capaz de percibir la apariencia de inmunidad por la cual esas “esferas” se creen tales y eternamente fortificadas frente al mundo circundante, precisamente *como* una apariencia del mundo en que se participa; apariencia objetiva que, por otra parte, no cesa de delatar su *determinación* social. Autonomía no es –fundamentalmente– presuposición de *in-dependencia*:

Para quien no se conforma existe el peligro de que se tenga mejor que los demás y de que utilice su crítica de la sociedad como ideología al servicio de su interés privado. Mientras trata de hacer de su propia existencia una pálida imagen de la existencia recta debiera tener siempre presente esa palidez y saber cuan poco tal imagen representa la vida recta. Pero a esa conciencia se opone en él mismo la fuerza de atracción del espíritu burgués. El que vive distanciada se halla tan implicado como el afanoso; frente a éste no tiene otra ventaja que la conciencia de su implicación (Adorno, 2002:18).

En tanto presupuesto, evidencia o estado asegurado al interior de ciertos límites la autonomía es ilusión. En la autopostulación de sí mismo como distanciada y en la pretensión de no participación que está a la base de la noción de in-dependencia se revela, precisamente, la marca de lo socialmente dominante, la “frialdad del espíritu burgués” –como la llama Adorno– que es determinante en la constitución del sujeto durante

la modernidad. Debido a ello, ni el presupuesto de la in-dependencia constituye lo otro del sujeto no-autónomo, ni es a la evidencia de la independencia sino la difícil conciencia de la determinación, aquello a lo cual, por más fugazmente que sea, podrían asociarse las posibilidades del “arte autónomo” –fuerza antisocial de la sociedad– y del conocimiento *crítico*. Sus chances son nulas, por el contrario, allí donde pretenden resguardar su diferencia en las imágenes de la garantía, la estabilidad asegurada, el estado conquistado o el ser esencial.

Respecto a la segunda de estas prácticas –la cognitiva–, el planteo de Adorno permite poner de relieve que el conocimiento que busca *producir* su autonomía –porque y cuando comprende que lo que está en juego no es simplemente un “estado” a alcanzar o perpetuar confiadamente sino una tarea pendiente o un frágil legado siempre en peligro de perderse– no es el que se declara independiente de la sociedad –como sí hace el academicismo con su reivindicación de una ciencia pura–, sino el que persiste en una reflexión sobre las formas en que está *afectado* de sociedad. Por eso mismo, es también el conocimiento que, en sus prácticas, intenta hacer algo más que limitarse a reproducir los modos sociales dominantes. Y, en este sentido, el conocimiento que busca su autonomía y que no es el que se reclama ya autónomo, tampoco es el que concibe su “compromiso social” como una mimesis de lo social más vigente y no cesa de declarar su utilidad inmediata para el –supuesto– “afuera”. Su dialéctica, en tanto conocimiento crítico, no es tan diversa en este punto a la que atraviesa el arte: si renuncia a su pretensión de autonomía, entra en el ámbito de la sociedad existente, pero si permanece estrictamente para sí, como algo independiente, entonces queda también integrado como uno de los fenómenos que no tienen importancia y que son aceptados como la cuota de rebeldía caprichosa que la sociedad se puede permitir e incluso necesita. Este último es, para Adorno, el caso de “el arte por el arte”, pura antítesis inmediata y abstracta de una sociedad que se rechaza como fea y se pone más allá de la propia zona “pura” de inmanencia, en lugar de extraer el carácter antitético de esa sociedad y experimentarlo. Por el contrario, las obras en las que se haya dado una tal experimentación y expresión sociales son aquellas que “habrán sido” autónomas:

Que las obras de arte renuncien a la comunicación es una condición necesaria pero no suficiente de su esencia no ideológica. El criterio central es la fuerza de su expresión, gracias a cuya tensión las obras de arte hablan con un gesto sin palabras. En la expresión se revelan como cicatriz social; la ex-

presión es el fermento social de su figura autónoma. El testigo principal de esto sería el *Guernica* de Picasso, que, por su estricta incompatibilidad con el realismo prescrito, mediante su construcción inhumana, adquiere esa expresión que lo convierte en una aguda protesta social más allá de cualquier malentendido contemplativo. Las zonas socialmente críticas de las obras de arte son aquellas que causan dolor, allí donde su expresión, históricamente determinada, hace que salga a la luz la falsedad de un estado social (Adorno, 2004:314) (11).

Lo “autónomo” queda entonces asociado a un movimiento que las alternativas entre participar y no participar, estar involucrado o ser independiente, conectarse comunicativamente o distanciarse en una zona de inmanencia cuya no corrupción vendría garantizada por un conjunto de límites preestablecidos, sólo consiguen borrar:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica [...] Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiriera validez, no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está *afectado por la deformación y la precariedad* mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo (Adorno, 2002:239) (12).

La “dialéctica” de la autonomía, allí donde se constituye como resistencia a la ideología y promesa de algo mejor, no cede a los espacios interiores garantizados sino que, al revés, expresa su propia precariedad y la del mundo, así como el carácter irresuelto, no acabado, abierto, de ambos; y en esa expresión encuentra su potencia.

ALTHUSSER Y EL CORTE *CONTINUADO*

Si comenzamos nuestra breve consideración de las reflexiones adornianas sobre la autonomía refiriendo su carácter polémico al interior de la interrogación emprendida por el marxismo occidental sobre las posibilidades y características de una crítica de la sociedad en el siglo XX, cabría señalar que esa marca de la polémica es aún más notoria en el caso de Althusser. Prácticamente toda la producción althusseriana podría pensarse, en efecto, no sólo como caso paradigmático de un pensamiento que “se pone en marcha” discutiendo, sino, más precisamente, como uno que lo hace discutiendo –como marxista– con los marxistas. Dicho de otro modo, su obra puede ser concebida como una persistentemente retomada participación en la discusión sobre cómo interpretar el legado de Marx, lo cual es obvio en el caso de los tempranos *Lire le capital* o *La revolución teórica de Marx*, pero no menos notorio en el famoso “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” o “El marxismo como teoría finita” de 1970 y 1978 respectivamente.

Ahora bien, esa diversa centralidad conferida por Adorno y Althusser al espíritu polémico, resulta sin embargo apenas un detalle cuando entran en consideración las diferencias de contenido y los diversos tipos de argumento puestos en juego –de un lado– por el dialéctico frankfurtiano Adorno, y –de otro– por el materialista, (post)estructuralista, antihumanista Althusser. Para el caso, si Adorno polemizó con Lukàcs, Sartre y Benjamin a propósito de los modos y posibilidades del criticismo retrotrayéndose a Kant y retomando categorías clásicas de la tradición heredada, Althusser disputó en cambio el legado de Marx apelando al argumento de su rotunda novedad: la novedad del descubrimiento del continente historia, pero también la de un pensamiento que produce una discontinuidad, un corte irremediable en la dialéctica y el conjunto de la Filosofía (historicista-humanista) Occidental. El corte de Marx, insiste Althusser, es lo esencial. Si perdemos el corte que introdujo Marx queriéndolo integrar a la tradición y a la continuidad de un proceso de pensamiento, perdemos no sólo la singularidad del filósofo Karl Marx, sino esa especie de otredad absoluta de las ideologías (de la Historia y del Hombre) que surge con la invención de una *ciencia*.

Corte entre una ciencia y una ideología. Althusser –como tantas veces ha sido comprobado para condenarlo– establece una diferencia sustancial (13) entre ambas: no es de una ideología –de su ampliación, desa-

rrollo, o “elaboración” (como quería Hegel con su idea de rejuvenecimiento)– de donde surge una ciencia, sino que ésta implica un absoluto “cambio de terreno” donde se plantean otras preguntas, con otros lenguajes y otra práctica de la lectura. No es en un “pasado ideológico” donde iremos a encontrar el germen del conocimiento, nuevo, inanticipable, que rompe con él, y que lo hace no gradualmente sino “todo de una vez” al instalarse en otro campo de la problemática, radicalmente discontinuo respecto de la problemática ideológica que deja atrás. Al presentar su “teoría general de la ideología” en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, Althusser es muy elocuente y didáctico respecto a qué significa para él ese cambio de terreno entre dos problemáticas –una ideológica, otra científica– separadas por un corte, por una ruptura “escandalosa”:

la representación ideológica de la ideología está obligada a reconocer que todo ‘sujeto’ dotado de una ‘conciencia’ y que cree en ‘ideas’ que su ‘conciencia’ le inspira y acepta libremente, debe ‘actuar según sus ideas’ [...] Esa ideología [de la ideología] habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas* y destacaremos que tales prácticas están reguladas por *rituales* en los cuales se inscriben, en el seno de la *existencia material de un aparato ideológico* [...] Debemos además a la ‘dialéctica’ defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos permitirá trastocar el orden del esquema nocional de la ideología. Pascal dijo, poco más o menos: ‘Arrodillaos, moved los labios en oración, y creeréis’. Trastoca así escandalosamente el orden de las cosas, aportando, como Cristo, la división en lugar de la paz [...] En esta presentación trastocada de las cosas, no nos encontramos en absoluto ante un ‘trastocamiento’ pues comprobamos que ciertas nociones han desaparecido pura y simplemente de nuestra nueva presentación, en tanto que otras subsisten y aparecen nuevos términos... (Althusser, 1988:49-51).

Si no se trata de un “trastocamiento”, continúa Althusser, eso se debe a que no se trata de lo mismo transformado/enriquecido sino de una nueva problemática en la cual, incluso los términos que se conservan –sujeto, conciencia, creencia, actos– adquieren un sentido ininteligible en el esquema anterior:

No se trata pues de un trastocamiento (salvo en el sentido en que se dice que un gobierno se ha trastocado), sino de un reor-

denamiento (de tipo no-ministerial) bastante extraño pues obtenemos el siguiente resultado. Las ideas en tanto tales han desaparecido (en tanto dotadas de una existencia ideal, espiritual) [...] el sujeto actúa en la medida que es actuado por [...] la ideología existente en un aparato ideológico material que prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material (Althusser, 1988:49-51).

Entre la ideología y la ciencia se trata, entonces, para Althusser, de corte y no de (mero) trastocamiento porque lo que aparece ya no aparece bajo el signo del gobierno –la alusión política no es ingenua- anterior, sino organizado en otra lógica que, a su vez, “nace” (el término –sobre el que volveremos– es de Althusser) de una producción de algo nuevo en lugar de proseguir la elaboración de algo dado. A esa producción de una diferencia en el conocimiento Althusser la llama práctica teórica y es una práctica de esta índole lo que “media” entre lo anterior y la novedad: práctica teórica es lo que corta (con) el imperio de la ideología y –para Althusser, en el caso de Marx pero también del psicoanálisis– nos introduce en su “más allá”, esto es, *en* la ciencia.

Sólo que aquí, *en* la ciencia, lugar al que creíamos haber llegados gracias al “corte” producido de una vez, comienzan los problemas, porque si hay algo que Althusser no dejó de repetir es que la “ciencia” no es un lugar en el que se pueda estar. Agregó, poco más o menos, que el que cree que está en la ciencia ciertamente está en la ideología, y que la única manera de estar en la ideología actuando al mismo tiempo una fisura por la cual la ideología se revela como no-todo era estar en la ideología sabiendo que se estaba en ella (14). Algo no tan diverso a lo que veíamos con Adorno a propósito del proceso de devenir autónomos y la conciencia de la determinación. Pero no perdamos de vista a Althusser, porque este es precisamente el punto en el que la noción que veníamos siguiendo en sus reflexiones, la noción de corte, adquiere toda su densidad althusseriana.

Si el corte parecía ser lo que separaba de una vez, lo que nos arrancaba de un golpe a la naturalidad de un lugar, lo que “ya no” nos dejaba seguir hablando en ciertos términos, resulta que dicho corte no sólo no separa espacios incontaminados y exteriores, sino que es –en sí mismo– de naturaleza no puntual. Dicho de otro modo: en el planteo de Althusser tanto lo “cortado” como el “corte” mismo se extrañan. Para llegar a ser aquello que prometen, tienen que revelarse como no-idénticos a lo que son en tanto identidades opuestas a otras identidades. Esto es, para deve-

nir tal en su sentido althusseriano, la ciencia tiene que revelarse como no-idéntica a la ‘identidad ciencia’ opuesta de una vez y para siempre a la ‘identidad ideología’, y el corte tiene que revelarse no-idéntico a la ‘identidad ruptura-puntual-absoluta’ opuesta a la ‘identidad repetición, reiteración continua, permanente’. Veamos esto más de cerca.

En primer lugar, la verdadera práctica científica está marcada para Althusser por una doble ausencia de garantía. Por una parte, carece de las garantías del dogmatismo –su autoridad– y de la técnica –su reconocible eficacia–; pero, por otra parte, la verdadera práctica científica es una práctica no garantizada en el sentido fuerte de no tener garantizada su existencia como ciencia, es decir, en el sentido de no poder anunciarse rotunda y positivamente como una identidad existente sin traicionarse a sí misma: “no existe ciencia pura sino a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla *sin descanso* de la ideología que la ocupa” (Althusser, 1999:140). “Ciencia” –ya lo dijimos a propósito del planteo adorniano– *no* es un lugar existente en el que sea posible inscribirse y reconocerse; al cual sea posible pertenecer. “Ciencia”, en los textos de Althusser, es por un lado aquello que siempre hay que volver a definir: “los términos que designan lo científico y lo ideológico deben pensarse de nuevo en cada oportunidad” (Althusser, 1972:64). Pero además “ciencia” es lo que *sólo a veces ha sucedido*, y no aquello que un método preciso ni la aplicación de la “buena” tradición teórica, pueda garantizar. La ciencia es lo que sólo ha veces ha sucedido. *Pocas* veces. Althusser “toma nota” –después, mucho después– de esas emergencias; emergencias que, para nosotros, son “dadas” y lo son como irrupciones en un continuo al cual, cuando existen, parten, interrumpen, dis-continúan. Esas emergencias son “inesperadas” y “perturbadoras” (15):

En la historia de la Razón Occidental, los nacimientos son objeto de cuidados [...] Cuando nace una ciencia joven el círculo familiar está siempre predispuesto para el asombro, el júbilo y el bautismo [...] En el curso del siglo XIX, por lo que sé, nacieron dos o tres niños a quienes no se esperaba: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos ‘naturales’ en el sentido en que la naturaleza ofende las costumbres, la legitimidad, la moral y las reglas mundanas [...ellos] fueron nacimiento *de ciencias, o de crítica* (Althusser, 1988:72-73) (16).

La ciencia althusseriana no es una casa, ni una tradición, ni un *telos* inmanente de la historia –no es su fin sino su ‘sorpresa’, dice Althusser. La ciencia es una rareza, y es, allí donde ha tenido lugar, ante todo *crítica*. La ciencia es ciencia de la ideología, o bien, crítica. Por eso “ciencia” no se puede decir ni del *todo* (la ciencia es no-todo, la ideología es eterna y el mundo irreductible al concepto), ni del todo *sola* (independientemente de lo que funciona como ideología); pero tampoco toda *de una vez*: como práctica de la lectura crítica el corte (de la ciencia, pero también de la filosofía), que no tiene garantía, *tampoco tiene cese*.

El corte no cesa, es “incesante”, dice Althusser (17) o bien “sin descanso”, como afirmaba en el fragmento de *La revolución teórica de Marx* que citamos más arriba. Allí, en efecto, no se trataba únicamente de la no-identidad de la ciencia, emergente como discontinuidad, corte, antes que como una “esfera” definida en sus propios límites. Se trataba, también, del modo peculiar de ese “irrumper”, de ese advenir como irrupción, de la *naturaleza* del corte, que es –leemos– “sin descanso”. Precisamente lo que venimos de nombrar como la no-identidad del corte mismo: si la verdadera práctica científica es, para Althusser, la que produce un corte, y esto no siempre sucede, no siempre tiene lugar, cuando comprobamos que lo ha tenido, ha sido al modo de un tener que reanudarse continuamente, de un repetirse, de un continuo retomarse, al modo del producir una incesante fisura. Allí donde lo hubo, el corte es sin-cese; se da bajo la modalidad de lo que insiste y no de lo que zanja un cierto estado de las cosas y de la comprensión de un solo salto para producir la diferencia de una vez. Como señala Natalia Romé a propósito de la “práctica teórica” y su producción específica:

Por una parte, lo teórico exige de una operación de demarcación, de separación respecto de lo que no es él. La ciencia no ‘nace’ del mundo, ni supone homogeneidad con él [...] Pero la heteromorfia de una teoría con el ‘mundo’, aunque suponga algún punto de sorpresa, no se resuelve en ella. Su consistencia no responde a un *corte total* que se opera de una vez y para siempre, sino que existe en la medida en que esa operación de corte es *continuada* en el ejercicio de una lectura que lo produce como insistente (re)comienzo (Rome, 2014:120).

De allí la naturaleza paradójica y extrañadora, crítica de los sentidos habitualmente asociados a ella, de la idea de corte en Althusser: raro, escaso, sorpresivo, el corte es al mismo tiempo incesante, él mismo no-todo, inacabable, continuado.

CONCLUSIONES: EMANCIPACIÓN Y DEMOCRACIA

En 1991 Ernesto Laclau escribe “Más allá de la emancipación”; en 1995 Jacques Rancière publica *La méésentente*, orientada a desmarcar la racionalidad de la práctica política (el desacuerdo) del horizonte comunicativo democrático en el que, a su vez, la había enmarcado el proyecto habermasiano. Ninguna de estas referencias se agota en una simple toma de partido (18). Herederos de las tradiciones de pensamiento crítico que venimos analizando, estos autores –junto con muchos otros que se podrían nombrar, desde Axel Honneth a Christoph Menke, Judith Butler, Slavoj Žižek, Nancy Fraser, etc.–, en lugar de opciones teóricas calcadas sobre modelos de sociedad vigentes, traen preguntas-problema, y, en particular, la *pregunta* tácita o explícitamente formulada por lo que implicaría en cada caso pensar y actuar en el horizonte de la “democracia” o hacer ambas cosas en el horizonte de la “emancipación”.

¿Qué permite pensar, y qué no, cada uno de estos términos? ¿Qué cambia si concebimos la política en términos de la primera o de la segunda? ¿Qué perdemos en cada caso? Aquello que aquí vuelve como un conjunto de preguntas que exige una larga y dificultosa elaboración –y no como una evidencia ya resuelta– parecería sugerir no obstante, en estos casos, la posibilidad o la voluntad de distinguir lógicas y límites “propios” de cada uno de esos términos, “peligros” asociados a las ideas de emancipación y de democracia tal como éstas venían configuradas hacia finales del siglo XX, y que parecen conducir a un pensamiento no consagratorio del presente a responder augurando un pasaje de la una a la otra. Peligros sobre los cuales en la Argentina –para volver a nuestra experiencia más próxima– no sólo insistieron una y otra vez los “demócratas” sino también sus críticos de izquierda, que cuestionaron como un rasgo de complacencia con los tiempos las derivas post-emancipatorias del pensamiento.

El trayecto que por nuestra parte hemos intentado sugerir a través del tratamiento adorniano de la cuestión de la autonomía y de la noción althusseriana de corte continuado, introduce –en cambio– otro sesgo. Sin duda también en el caso de Adorno y de Althusser se trata de detectar las aristas más amenazantes de su presente. Pero creemos que estos autores aportan a la crítica de las configuraciones dominantes del pensamiento sobre todo allí donde sus reflexiones conmueven las imágenes de una democracia y de una emancipación consumadas e idénticas a sí mismas, ya sea en tanto interioridad reconciliada (la primera) o en tanto más allá

conquistado de una sola vez (la segunda). Esto es, creemos que ellos aportan a la crítica del presente menos debido a sus preferencias por uno u otro de esos términos, que a la productividad demostrada por sus conceptualizaciones de la autonomía y del corte –así como a la productividad de la práctica de la lectura que permite producir estos conceptos– para la elaboración de una crítica de la representación dicotómica de emancipación y democracia como una representación ideológica.

No se trata de negar la diversa potencialidad política de la invocación de uno u otro término en coyunturas determinadas, ni tampoco de postular el carácter intrínsecamente ideológico de las ideas de democracia y emancipación en sí mismas. Pero sí se trata de criticar como ideológicas las representaciones que de uno u otro modo clausuran su concepto –el de ambas– en una estructura de garantía, ya sea porque perciben a la democracia como un estado consumado, o porque la emancipación aparece en ellas como una ruptura puntual, idéntica a sí misma, y acabada/acabable. Pero no hay corte “sino a condición de producirlo sin descanso”, escribía Althusser; ni autonomía que un conjunto de condiciones permita dar por sentada, sostenía Adorno. Si esta última idea nos exige volver a pensar –y no perder de vista en ningún caso– lo que de zozobra, pero también de pendiente, hay en toda democracia que valga este nombre, la imagen althusseriana de la ruptura incesante evoca con pasión pero sin ninguna complacencia épica la gris inconclusividad de la reiteración implicada en la producción de lo diferente, de un “mundo” emancipado.

Por las mismas razones ambos enunciados anuncian, también, un posible “devenir ideológico” de las ideas de emancipación y democracia allí donde éstas borran lo que no se les parece para conquistar su identidad sin fisuras. Porque ideológica es la reducción de una tensión interna, el escamoteo de un desajuste (autonomía *pendiente*, corte *continuado*) que, gracias a la decodificación de la emancipación y la democracia en términos de una temporalidad dicotómica, borra algo sustantivo en que ambas se imbrican: su no (poder) ser garantizadas ni plenas, ni darse “de una buena vez”. Más acá de la democracia como inconclusa y más allá de la emancipación como cesura frágil a ser continuamente reanudada, sólo quedan las figuras especularmente enfrentadas de lo que puede descontarse como dado y válido para todos los tiempos –por una parte– y –por otra– la pura ruptura que se agota y realiza en el instante puntual, estructuras de garantía complementarias en cuya temporalidad dicotómica más de una vez ha quedado atrapada la práctica colectiva al ser constreñida a elegir entre emancipación o democracia.

Notas

1. El presente trabajo se inscribe en la línea de las indagaciones que actualmente desplegamos en los proyectos de investigación (UBACYT) “Totalidad, crítica y deconstrucción. Las derivas ético-políticas de los planteos de la Escuela de Frankfurt y el (pos)estructuralismo a la luz de la cuestión democrática” y (PIP) “Problemas de la democracia argentina en el período de la post-convertibilidad. Transformaciones socio-económicas y reconfiguraciones ideológicas”.
2. “Es bien conocida la afirmación de Hegel ‘tanto peor para los hechos’. Lo cual en el fondo quiere decir que la percepción de las relaciones esenciales incumbe al filósofo, y que las relaciones esenciales siguen siendo lo que son aunque no se expresen en su estado puro en el mundo de los hechos” (Benjamin, 1990: 29).
3. Al respecto se puede consultar el interesante trabajo de Ariana Reano y Julia Smola: *Palabras políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los años ochenta*.
4. En su **Tesis Doctoral sobre José Aricó**, Martín Cortés resume el sentido de un lazo orgánico entre socialismo y democracia existente para muchos de los intelectuales agrupados en la revista *Controversia* durante su exilio en México en los siguientes términos: “frente a la imposibilidad de deducir el sujeto y la forma de la revolución de una filosofía de la historia, se trata en ambos casos de cuestiones libradas al modo específico en que se articula la contradicción capitalista en una sociedad determinada. Además, al no existir correspondencia entre economía y política, el propio proceso de constitución del sujeto político revolucionario supone una articulación acorde a ese modo específico de presentarse de la contradicción. Articulación que, por lo demás, no es anterior a la lucha misma, sino su forma de existencia. De allí que la producción de hegemonía no se encuentre disociada del problema de la democracia, ya que son las relaciones de fuerza al nivel de la sociedad en su conjunto las que se transforman en la medida en que el sujeto popular se constituye y se despliega, en un proceso que pugna, precisamente, por democratizar las relaciones sociales. Así arribamos a la crítica de la concepción instrumentalista de la democracia: ésta no puede ser pensada como un mero ropaje de la dominación burguesa, del cual se haría un uso provisorio hasta tanto el advenimiento del socialismo produzca su pro-

pio ordenamiento político, ausente de dominación” (Cortes, 2013: 313-314).

5. Al respecto se puede consultar también el planteo realizado por Álvaro García Linera en **La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia**.
6. Absoluta, total. El gesto de la oposición confrontaría instancias configuradas en sí mismas como totalidades.
7. Incontaminada. Lo opuesto sería internamente homogéneo.
8. Pienso centralmente en el planteo formulado por Miguel Abensour en **La democracia contra el Estado**. Pero tal vez se podrían incluir aquí tanto diversas interrogaciones filosófico-políticas marcadas por el postestructuralismo –y que por otra parte presentan notorias diferencias según los autores de que se trate, desde Jacques Rancière a Ernesto Laclau, Chantal Mouffé y Alain Badiou–, como el proyecto más general de un renovado planteamiento de cuestiones políticas en términos ontológicos. Al respecto de esto último se puede consultar **Ontologías Políticas**, publicado por Emmanuel Biset y Roque Farrán, así como los textos de ambos autores publicados en el número 66 de la revista *Utopía y praxis latinoamericana*, dedicado a la re-conceptualización del Estado.
9. Cfr. Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1994): *Dialéctica del Iluminismo*. Trotta, Madrid.
10. Cfr. Adorno, Theodor (1972): “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*. Grijalbo, Barcelona.
11. Por cuestiones de estilo modificamos levemente el final del pasaje de acuerdo a la traducción de Taurus.
12. Subrayado por mí.
13. En realidad, habría que decir “práctica”, porque –como veremos enseguida– el corte que introduce la diferencia entre la ideología y la ciencia es, para Althusser, precisamente el que produce una práctica específica: la práctica teórica, cuya productividad es sistemáticamente negada en lo que él llama “mito especular de la lectura”.
14. Para un análisis más pormenorizado de la crítica de la ciencia como ideología en Althusser, me permito remitir a mi trabajo “Perseverante impropiedad. Consideraciones sobre la relación entre política y conocimiento en Th. Adorno y L. Althusser”, publicado en *Memo-*

rias de las II Jornadas Espectros de Althusser <http://marxismoypsicoanalisis.sociales.uba.ar/jornadas-2011/ponencias/>

15. “Por paradójica que pueda parecer esta afirmación podemos anticipar que, en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos más ‘simples’ de la existencia: ver, oír, hablar, leer [...] Y, contrariamente a todas las apariencias todavía reinantes, no es a la psicología [...] que debemos estos conocimientos perturbadores sino a algunos hombres: Marx, Nietzsche y Freud. A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere decir escuchar, por lo tanto hablar (y callarse) [...] Me atrevería a sostener que a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en la teoría, quiere decir leer y, por tanto, escribir” (Althusser, 1999a: 20-21).
16. Subrayamos nosotros.
17. “Una filosofía existe únicamente por la posición que ocupa, y ocupa ésta tan solo conquistándola en medio de un mundo ya ocupado. Existe, pues, únicamente por su diferencia conflictual y esta diferencia puede conquistarla e imponerla tan solo mediante el rodeo de un trabajo *incesante* sobre las otras posiciones” (Althusser, 2003:88).
18. Que no se trata de un posicionamiento “simple” queda expresado en el hecho de que el artículo de Laclau, por ejemplo, se publicó originalmente en el volumen *Emancipations*, editado en español bajo el título “Emancipación y diferencia”.

Referencias Bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel. 1998. **La democracia contra el Estado**. Ed. Colihue, Buenos Aires (Argentina).
- ADORNO, Theodor. 1972. “Introducción”. En **La disputa del positivismo en la Sociología alemana**. Ed. Grijalbo, Barcelona (España).
- ADORNO, Theodor. 2002. **Minima Moralia**. Editora Nacional, Madrid (España).
- ADORNO, Theodor. 2004. **Teoría Estética**. Akal, Madrid (España).
- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. 1994. **Dialéctica del Iluminismo**. Ed. Trotta, Madrid (España).
- ALTHUSSER, Louis. 1972. **Lenin y la filosofía**. Ed CEPE, Buenos Aires (Argentina).

- ALTHUSSER, Louis. 1988. **Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado/Freud y Lacan**. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires (Argentina).
- ALTHUSSER, Louis. 1999. "Sobre la dialéctica materialista". En **La revolución teórica de Marx**. Ed. Siglo XXI, México D. F. (México).
- ALTHUSSER, Louis. 1999a. "Prefacio: de 'El capital' a la filosofía de Marx". En ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Etienne. **Para leer El capital**. Ed. Siglo XXI, México D. F. (México).
- ALTHUSSER, Louis. 2003. "Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens". En **La soledad de Maquiavelo**. Editora Nacional, Madrid (España).
- BENJAMIN, Walter. 1990. **El origen del drama barroco alemán**. Taurus, Madrid (España).
- BISSET, Emmanuel y FARRAN, Roque. 2011. **Ontologías Políticas**. Ed. Imago Mundi, Buenos Aires (Argentina).
- CORTES, Martin. 2013. **Teoría política marxista en América Latina. El problema de la traducción en la obra de José Aricó**. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Mimeo.
- GARCÍA LINERA, Álvaro. 2008. **La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia**. CLACSO/Prometeo, Buenos Aires (Argentina).
- REANO, Ariana y SMOLA, Julia. 2014. **Palabras políticas. Debates sobre la democracia en la Argentina de los años ochenta**. Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad Nacional de Avellaneda, Pcia. de Buenos Aires (Argentina).
- ROMÉ, Natalia. 2014. "La encrucijada materialista. Una reconstrucción de la problemática althusseriana en torno a la articulación entre coyuntura y práctica política". Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Mimeo.