

El problema del vínculo entre las relaciones económicas y las relaciones políticas en la producción de Louis Althusser.

Rodrigo Steimberg.

Cita:

Rodrigo Steimberg (2011). *El problema del vínculo entre las relaciones económicas y las relaciones políticas en la producción de Louis Althusser. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/781>

Título de la ponencia: **El problema del vínculo entre las relaciones económicas y las relaciones políticas en la producción de Louis Althusser**

Autor: Steimberg Rodrigo

Referencia Institucional: Licenciado en Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

E-mail: tumberodo@hotmail.com

Resumen: Una de las preocupaciones centrales para las Ciencias Sociales ha sido la de iluminar el vínculo existente entre las relaciones económicas y las relaciones políticas. Lo ha hecho explicándolo por el curso de la acumulación de capital, por la naturaleza de las políticas económicas, por la debilidad del marco institucional, por el resultado de la lucha de clases, por los patrones culturales o por las relaciones de poder internacionales.

La producción de Louis Althusser resulta una contribución fundamental en este debate. Profundizando en una mirada que pretende enriquecer la conceptualización sobre la reproducción de la totalidad social, Althusser resulta, tanto en su propio desarrollo, como en la crítica que habilita, decisivo a la hora de intentar elucidar la articulación que tienen las formas económicas con las formas políticas.

Según entendemos, el concepto althusseriano de *sobredeterminación* es uno de los nudos centrales de su producción teórica. En él, creemos, se sintetiza el modo de abordaje que tiene para pensar la forma en la que se relaciona tanto una estructura con sus efectos, como, a su vez, el vínculo existente entre diferentes tipos o planos de relaciones. A partir del análisis del modo en el que este concepto está construido, intentaremos desarrollar sus influencias sobre la continuidad de la producción althusseriana.

Finalmente, una vez especificados los problemas que Althusser atiende con el concepto de *sobredeterminación*, nos detendremos en las críticas que esta ha suscitado para observar cuáles son sus consecuencias, las que, entendemos, también forman parte de la influencia de su obra.

Palabras Clave: Althusser-Sobredeterminación-Agencia-Estructura-Reproducción

EL PROBLEMA DEL VÍNCULO ENTRE LAS RELACIONES ECONÓMICAS Y LAS RELACIONES POLÍTICAS EN LA PRODUCCIÓN DE LOUIS ALTHUSSER

Introducción:

El objeto de este breve trabajo es presentar el papel que tiene la filosofía marxista en el planteo de Louis Althusser.

Althusser, intentando elucidar en qué consiste la ya célebre inversión de Marx de la dialéctica hegeliana, se propone aclarar los conceptos que el propio Marx pone en marcha para desandar este camino. Nos invita entonces a pensar lo que Marx hace sin poder precisar rigurosamente. En los silencios de este último, Althusser encuentra el lugar sobre el cual detenerse, para, a partir de ellos, pensar la inexorable relación que guarda con Hegel.

Althusser se representa a la filosofía hegeliana como el camino de despliegue y consumación, extremadamente sistemático, de un campo de problemas inextricablemente entrelazados. Recorre este despliegue rigurosamente y piensa minuciosa, precisa, detenidamente qué implica romper con él. Al mismo tiempo, pone esa ruptura en Marx. Esa atribución es, a la vez, una lectura de Marx. Más, es una lectura de Marx que se presenta como siendo la que él mismo tiene frente a Hegel. Es decir, Althusser lee a Marx considerándose heredero de la lectura que Marx hace de su propia relación con Hegel.

En los silencios de Marx, Althusser produce el concepto de *problemática*. Este concepto es la palabra de lo que Marx calla en su salto respecto de Hegel, el concepto de lo que es leer para el mismo Marx. Eso, a la vez, es la filosofía marxista, el materialismo dialéctico. Lo que nos preguntaremos en este trabajo es si difiere, tal como Althusser persiguió afanosamente, de la filosofía en tanto que pensamiento del pensamiento o saber absoluto, definiciones estas que le pertenecen a Hegel.

El empirismo: La herencia de Hegel en el pensamiento marxista

Nuestro análisis debe comenzar allí donde Althusser sitúa la presencia más clara de la Ideología, de aquellas respuestas que se desprenden necesariamente de un modo falso de plantear preguntas. Arrancaremos, así, siguiendo el tratamiento que Althusser le da al problema del vínculo entre el objeto de conocimiento y el objeto real. Este punto de partida se nos hace necesario porque su abordaje se le aparece a nuestro filósofo como el ataque a un modo ideológico de plantear el lugar que le cabe a la filosofía marxista en toda problemática científica.

“Si no hay lectura inocente es porque toda lectura no hace sino reflejar en su lección y en sus reglas al verdadero responsable: la concepción del conocimiento que, sosteniendo su objeto, lo hace lo que es”¹.

Se trata, entonces, de atacar la forma ideológica que asume en ciertas corrientes del marxismo, particularmente, las que sabiéndolo o no arrastran la problemática heredada de Hegel, la “teoría del conocimiento”. Esta forma ideológica es según Althusser el *empirismo*. El corazón de esta concepción reside en la igualación del concepto de la cosa con la cosa misma. El empirismo parte de que el modo de apropiación del mundo en el que consiste conocer está presente ya, como porción, en el objeto a conocer. De este modo, al estar investida en lo real, la actividad de conocer queda reducida a una relación ya perteneciente a aquello real que se tiene delante.

El empirismo ocluye, reduce la distancia que es el lugar que exige el mecanismo de conocimiento, que lo permite: aquella existente entre el objeto pensado y el objeto real. Pone al conocer, en su versión idealista, como un "momento" de lo real, momento sublime que levanta su presencia cuando lo deviniente legó a la historia el fin que ya tenía en su vientre al nacer. El aparecer del concepto, para el idealismo, es la simple autoconcretización de la materia que lo engendró. En su versión inconsciente, el empirismo supone que a la presencia del conocimiento en lo real le cabe simplemente ser recogida, apuntada. Leer se convierte, bajo esta concepción, en un sencillo ver lo real, dejar que se nos muestre lo que es.

Althusser plantea aquí, y considero que lo muestra con una elocuencia atendible, la unidad de supuestos del positivismo y del idealismo absoluto hegeliano. Siempre, claro, en la versión que nuestro autor se hace de aquél. El mero contar, medir, extraer de lo real leyes, procurando poner a la producción de conocimiento en la seguridad de lo concreto inmediato, es la contraparte de aquel idealismo que engendra lo real como predicado de la Idea. Ambos apuestan a la inseparabilidad de objeto real y objeto de conocimiento. Unos, los primeros, por defender al conocimiento como parte del objeto real, como su mera extracción, los otros, cuyo máximo exponente es Hegel, por sostener que la materia es una determinación que le brota al concepto puro en su desenvolverse (o viceversa en el materialismo mecanicista).

Dice Althusser: "Contra esta confusión, Marx defiende la distinción entre el *objeto real* (lo concreto-real, la totalidad-real que "subsiste en su independencia fuera de la cabeza, antes como después" de la producción de su conocimiento) y el *objeto de conocimiento*, producto del conocimiento que lo produce en sí mismo como concreto-de-pensamiento, como totalidad-de-pensamiento, es decir, como un *objeto-de-pensamiento*, absolutamente distinto del objeto-real, de lo concreto-real, de la totalidad-real, de la que el concreto-de-pensamiento, la totalidad-de-pensamiento, proporciona precisamente el conocimiento"². Si se afirma la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento lo que se derrumba no es solo una respuesta determinada respecto del vínculo que ambas tienen (vínculo que el empirismo plantea como reducción) sino más bien un modo de exigir estas respuestas, un modo de preguntar. La pregunta por las garantías de objetividad que tiene el proceso de conocimiento frente al mundo es ella misma, en tanto pregunta, ya una respuesta. El reclamo de garantías es, ante todo, la exigencia de condiciones que aseguren, fuera de la misma práctica del conocer, y por lo tanto *a priori*, la posibilidad de conocer. Esta garantía la ofrece la reducción de la especificidad de la actividad de conocer a la práctica en general, o, en otros términos, la puesta del conocimiento como porción de lo real cuyo destino es solo ser extraído. Así, la solución que produce la pregunta por el fundamento es el efecto ideológico de cerrazón o de reconocimiento. El conocimiento del objeto ya estaba en el objeto, entonces, se trata de reconocer lo que ya nunca se produjo, o, de cerrar el círculo que la pregunta por las garantías nunca abrió, por clausurarse en ella la especificidad del modo de apropiación del mundo que le cabe a la práctica de conocerlo. Althusser encuentra, en la

pregunta por las garantías, una pregunta que se cierra sobre sí misma, en tanto simplemente exige garantías. Escribe: “Aquí encontramos la dificultad más grande, ya que tenemos que resistir, casi solos en esta empresa, a las “evidencias”, no solo de una respuesta falsa, sino sobre todo de una *pregunta falsa*. Tenemos que salir del espacio ideológico definido por esa pregunta ideológica, de ese espacio *necesariamente cerrado* (pues éste es uno de los efectos esenciales de la estructura de *reconocimiento* que caracteriza al modo de producción teórico de la ideología: el círculo inevitablemente cerrado de lo que en otros contextos y con otros fines Lacan ha llamado la “*relación especular dual*”), para poder abrir, en otro lugar, un nuevo espacio que sea el espacio requerido para un *planteamiento justo del problema, que no prejuzgue su solución*”³. Sosteniendo la distancia entre objeto de conocimiento y objeto real, se trata de especificar lo exclusivo de la producción científica, lo que la hace ser tal frente al modo de producción teórico ideológico.

Cabe aquí un rodeo. La ideología es también un modo de apropiación del mundo. Ahora bien, como ya fue dicho, es un modo de apropiación del mundo que escamotea su apropiación (por tanto, que se ve como dada, es decir, que no se ve). Althusser, aquí, está no analizando un modo de producir conocimiento, la ciencia, sino más bien qué hace la ciencia cuando produce conocimientos. Piensa una forma de ser entendida la distancia que la separa de la ideología. El objeto de la filosofía es, precisamente, generar esa distinción. Siendo conscientes que lo que aquí se está trazando es una línea de demarcación entre ciencia e ideología, línea que es ella misma un planteo sobre el modo de producir conceptos, podemos retomar el hilo del argumento.

La ciencia, entonces, ya no requiere de garantías para operar. Es decir, la ciencia produce conocimiento asumiendo que esta producción tiene lugar únicamente en el terreno del pensamiento, en la transformación del objeto de conocimiento en, justamente, un conocimiento sobre el objeto real. El mecanismo de esa apropiación es lo que urge ser elucidado. Dice Althusser: “La simple sustitución de la cuestión ideológica de las *garantías* de la posibilidad del conocimiento por la cuestión del *mecanismo* de la apropiación cognoscitiva del objeto real por medio del objeto de conocimiento contiene en sí esta mutación de la problemática que nos libera del espacio cerrado de la ideología y nos abre el espacio abierto de la teoría filosófica que buscamos”⁴. Las palabras elegidas por Althusser exhiben bien que de lo que aquí se trata es de ganar un espacio que permita pensar la producción del conocimiento como una práctica específica y no ya como fundamentada de antemano. Esa práctica va a ser denominada por Althusser *práctica teórica*. “Si se quiere considerar que debe definirse de este modo el “pensamiento”, este término tan general del que Marx se sirve en el pasaje que analizamos, es perfectamente legítimo decir que la producción del conocimiento, que es lo propio de la práctica teórica, constituye un proceso que ocurre *enteramente en el pensamiento*, del mismo modo que podemos decir, *mutatis mutandis*, que el proceso de producción económica ocurre por entero en la economía, aunque con ello implique –y precisamente en las determinaciones específicas de su estructura- relaciones necesarias con la naturaleza y las demás estructuras (juridicopolítica e ideológica) que constituyen, tomadas en su conjunto, la

estructura global de una formación social perteneciente a un modo de producción determinado”⁵. Conceptualizar lo propio de la práctica teórica es un modo de conservar la eficacia de cada una de las esferas que constituyen, en su combinación determinada, la unidad de la totalidad social de la cual se intenta producir un conocimiento. Esa eficacia es la que las interpretaciones del pensamiento de Marx que livianamente reconocen en él la presencia invertida de la dialéctica hegeliana no se permiten pensar.

Una vez abierto el espacio propio de la producción de conocimiento, Althusser pasa a tratar el modo característico de esa producción. Al devolverla al suelo de la práctica, le caben las determinaciones generales que a cualquiera.

Toda actividad supone partir de una materia prima para modificarla en el empleo de medios de producción determinados. La ciencia, entonces, no parte de la nada para producir conocimientos. Muy por el contrario, a través del cuerpo de nociones que conforman su estructura teórica en un cierto período histórico (Generalidad II), trabaja sobre los conceptos ideológicos de los que parte (Generalidad I). Estos conceptos bien pueden haber sido elaborados por un estado anterior de la ciencia. El resultado de la práctica teórica es la transformación de las nociones ideológicas, que tiene como materia prima, en conceptos científicos rigurosos que ofrecen el conocimiento del objeto real que se examina (Generalidad III).

El empirismo, o la “teoría del conocimiento”, cae por el contrario en dos equívocos fundamentales. En primer lugar, como fue explicitado, al igualar objeto de conocimiento con objeto real, confunde las transformaciones producidas entre los dos planos. El conocimiento del objeto real pasa por engendrar al objeto real o, viceversa, la producción del objeto real es, inmediatamente, la producción de su concepto. Pero, además, y esto ya en el caso puntual del idealismo absoluto, esconde la diferencia existente entre la generalidad que produce la ciencia y la de los conceptos ideológicos de los que parte, tomando esta transformación como un autoenriquecimiento de la generalidad ideológica. Así, el momento de producción científica pasa simplemente a ser un mediarse la abstracción consigo misma. Un negarse su carácter general para asumir una forma concreta enriquecida. Dice Althusser “De esta manera, Hegel desconoce las diferencias y transformaciones cualitativas reales, las discontinuidades esenciales que constituyen el proceso mismo de la práctica teórica. Les impone un modelo ideológico, el del desarrollo de una interioridad simple. Lo que equivale a decir, Hegel decreta que la generalidad ideológica que les impone es la esencia única constitutiva de estos tres tipos de generalidades –I, II, III- empleados en la práctica teórica”⁶. Nuevamente, se nos impone un rodeo.

Althusser muestra que Hegel asume la diferencia entre la generalidad de la que parte el conocimiento científico y la que él ofrece como producto. Esta diferencia es en aquél la mediación de la abstracción consigo misma. Allí reside la concepción ideológica del mecanismo de producción de conocimientos. Es decir, no es en la producción de conocimientos en la que reside su carácter ideológico, es en el modo en el que se piensa esa producción. Si la ideología produce conocimientos, tal como lo hace la ciencia,

trabaja con conceptos, al igual que esta última ¿Qué la distingue de la ciencia? Hasta aquí, pareciera que lo que la distingue es su incapacidad para producir el conocimiento de lo que ella hace. El problema que aparece aquí es que el conocimiento de lo que es el conocimiento es la filosofía científica, es decir, la filosofía marxista. Se nos abre, llegados a este punto, un interrogante que intentaremos contestar a la hora de precisar el concepto althusseriano de *problemática*: ¿El carácter científico de la práctica teórica no viene dado por la filosofía que la distingue de aquella otra ideológica? Dicho en otros términos, la distinción que produce Althusser entre materialismo histórico, como ciencia de la historia de las formaciones sociales, y materialismo dialéctico, como filosofía que produce la distinción entre ciencia e ideología o teoría de la producción de conocimiento, entrega al arbitrio de la segunda la calificación de la primera como ciencia.

El concepto de problemática o la filosofía marxista:

“No es la respuesta lo que hace a la filosofía, sino la pregunta misma planteada por la filosofía, y que es en la pregunta misma, es decir, en la manera de reflexionar acerca de un objeto (y no en este objeto mismo) donde hay que buscar la mistificación ideológica (o por el contrario la relación auténtica con el objeto)”⁷.

Todo campo teórico encuentra en sus preguntas una unidad de problemas a resolver. Es casi una verdad de Perogrullo que todo espacio del saber se constituye en torno a ciertos objetos determinados y que, por tanto, una disciplina se organiza en torno a cuestiones ligadas en mayor o menor medida. Lo que ocupa a Althusser es producir la filosofía que de cuenta de esa trabazón, que no se detenga simplemente ante la evidencia de la unidad, que exponga el por qué y el cómo de esa unidad. Althusser se demora en generar una filosofía que sea capaz de pensar auténticamente aquello que la ciencia hace, para protegerla de su agazapado asaltante, la ideología.

El concepto althusseriano de problemática da cuenta de la unidad de las preguntas de todo campo teórico. Una problemática es una estructura de conceptos que no solo responden a ciertos problemas, sino que, a la vez, constituyen la condición de posibilidad del planteamiento de cualquier problema. Lo que una ciencia o una ideología ven deja de ser el producto del genio o de la estrechez de un individuo o de un grupo para pasar a ser aquello habilitado por el campo de preguntas y conceptos que sostienen su actividad teórica. Althusser sentencia “Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la *vista de un sujeto*: lo invisible es el no-ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, *para no mirarlos*”⁸. El concepto de problemática es el que expresa la unidad de los problemas que ataca una disciplina, unidad que es ella misma la afirmación de lo que no es, en tanto no posa su mirada en sus no-objetos, en sus no-problemas. Así le permite a cualquier producción teórica avanzar normalmente en el conocimiento del objeto real.

El primer punto que queremos destacar en estas aproximaciones es que en la construcción de Althusser del concepto de problemática nada impide que esta resulte un modo ideológico de abordar el objeto. Como se persiguió mostrar más arriba, el empirismo constituye un horizonte de problemas que, en su igualación de objeto de conocimiento con objeto real, produce como respuesta necesaria la ceguera respecto de lo que es. El empirismo es una respuesta a una pregunta jamás hecha: qué es la práctica teórica. El concepto de problemática permite aprehender la diferencia entre un conjunto de problemas auténticos, la ciencia, y un grupo de problemas imaginarios, la ideología. Pero es también en esta generalidad en donde encontramos su mayor debilidad.

El que una problemática pueda ser científica o ideológica nos obliga a preguntarnos qué es lo que la dota de uno o el otro atributo. Entendemos que la única respuesta que puede darnos Althusser es que una es consciente de aquello que hace y otra no. Una es la reflexión en torno al quehacer científico y la otra es incapaz de producir el concepto de lo que ella es. Lo que aquí intenta mostrarse es que el concepto auténtico de lo que es producir un concepto científico es tarea del pensamiento que tiene como resultado el concepto mismo de problemática, es decir: la producción althusseriana o la filosofía marxista. Dicho de otro modo, la producción del concepto de lo que es producir un concepto científico frente a uno ideológico es tarea de la filosofía, y este concepto es el de problemática. Únicamente cuando el ver de una disciplina determinada cesa de ser un mero ver subjetivo para pasar a ser una pregunta específica permitida por un conjunto de conceptos que son ellos mismos respuestas en tanto que preguntas, es que esa disciplina pasa a ser científica.

La plasticidad del concepto de problemática, que aprehende tanto a la ciencia como a la ideología, le brota exactamente porque él es el que hace a la ciencia ser tal y por tanto la distingue de su inasible contendiente. Solo cuando se sabe cómo opera la ciencia es que, en el planteo althusseriano, la ciencia deja de ser ideología. Pero cabe a la vez preguntarse ¿El pensamiento que tiene como problemática el concepto mismo de problemática, o la filosofía marxista, no es él mismo, al mismo tiempo, la aplicación del concepto de problemática? Intentaremos demostrar los pasos progresivos que concluyen en este encierro y, de encontrarnos con él, desandar sus consecuencias.

La filosofía como círculo de círculos

Para plantear rigurosamente el problema debemos avanzar teniendo en claro el modo en el que opera regularmente toda ciencia, esto es, en la unidad que su problemática habilita. “La misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como excluido definido, *excluido* del campo de la visibilidad y *definido* como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática; como aquello que prohíbe y rechaza de la reflexión del campo sobre su objeto, o sea, la puesta en relación necesaria e inmanente de la problemática con alguno de sus objetos”⁹. La unidad de todo conjunto de preguntas se reproduce en el no hacerse la

pregunta respecto de qué es lo que sí se pregunta. Esta es la tarea de la filosofía.

La torsión en el planteo althusseriano nace a la hora de responderse una cuestión que pareciera ser, a primera vista, bastante elemental, esto es: ¿De dónde puede brotar la filosofía marxista que no sea del propio desarrollo de Marx? Si el marxismo es a la vez la ciencia de la historia de las formaciones sociales, el materialismo histórico, y la teoría de la producción de toda teoría científica, el materialismo dialéctico, la filosofía que nos brinda la distinción entre ciencia e ideología debe estar ya en movimiento en el mismo planteo del cual se trata de explicitarla, debe ser la aplicación del materialismo dialéctico. El mismo Althusser, lejos de esquivar el problema, afirma “Nuestro problema exige, pues, más que una simple lectura literal, incluso atenta, una verdadera lectura *crítica*, que aplique al texto de Marx, los principios mismos de esta filosofía marxista que nosotros buscamos por lo demás en *El Capital*. Esta lectura crítica parece constituir un círculo, ya que parecemos esperar la filosofía marxista de su aplicación misma (...) Este círculo aparente no debería sorprendernos: toda “producción” de conocimiento lo implica en su proceso”¹⁰ y un párrafo más abajo se nos dice “Sin duda, Marx nos da en *El Capital* y bajo una forma extremadamente explícita la manera cómo identificar y enunciar el concepto de su objeto -¡Qué digo! lo anuncia en términos perfectamente claros. Pero, si ha formulado, sin equívoco, el concepto de su objeto, no ha definido siempre con la misma nitidez el concepto de su *distinción*, el concepto de la *diferencia específica* que lo separa del objeto de la economía clásica”¹¹. Althusser sentencia a la vez que la filosofía marxista está puesta en movimiento en el desarrollo de *El Capital* y que, al mismo tiempo, de lo que se trata es de producirla a través de su misma aplicación. La *distinción* que falta en el planteo de Marx es precisamente la definición rigurosa de lo que es la filosofía marxista, pero, a la vez, se sostiene que es el mismo Marx el que la tiene en estado práctico. Se trata, entonces, de *reconocer* aquello que *ya está* en el planteo de Marx. La filosofía marxista es el proceso por el cual se logra a ella misma como resultado, resultado que Althusser pone en su propia producción, dado que pasa por ser él quien lo expone.

Antes de abocarnos a la especificación y a la elucidación de las consecuencias que encontramos en este problema, cabe asir lo que es entonces esa *demarcación* que falta explicitar en la producción de Marx: qué es la filosofía.

Las palabras del propio autor nos permitirán situar las tareas que entiende llaman a su precisión “Quiero únicamente llamar la atención sobre lo siguiente. La distinción entre la filosofía y las ciencias, entre las categorías filosóficas y los conceptos científicos constituye en el fondo una toma de posición filosófica radical *contra todas las formas de empirismo y positivismo*”¹². Si se permanece en la indistinción entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, distinción en marcha pero inconsciente en la producción de Marx, se cae en la ideología. Althusser se entrega a la toma de posición en filosofía para distinguir a la filosofía marxista a través de su propia aplicación.

“En este trazado de una línea de demarcación vemos enfrentarse las dos tendencias fundamentales a las cuales ya nos hemos referido. La filosofía materialista traza esta línea de demarcación para preservar la práctica científica de los asaltos de la filosofía idealista, lo científico de los asaltos de lo ideológico. Podemos generalizar esta definición diciendo: toda filosofía consiste en trazado de una línea de demarcación mayor mediante la cual rechaza las nociones ideológicas de las filosofías que representan la tendencia opuesta a la suya; el envite de este trazado, y por ende de la práctica filosófica, es la práctica científica, la científicidad”¹³. Aquí Althusser pone tajantemente lo que es propio de la filosofía. Ella es esa eterna toma de posición frente al adversario, un terreno vacío, que permite preservar a la tarea científica de su asaltante, la ideología. Parece difícil rechazar la idea althusseriana de que el desarrollo de Marx es una distinción entre ciencia e ideología. Por ende, en sus términos, que toma partido en filosofía. Mucho más difícil es aceptar que pueda encontrarse la distinción de lo que ella es, como espacio vacío, en su planteo. Por ende, que se trate únicamente de *reconocerlo* en la propia aplicación.

Aceptar que se trate de reconocer el concepto de lo que es la filosofía en su utilización práctica es asumir que hay una toma de partido, una posición, la de Marx, que brinda lo que la filosofía es como espacio en el que se generan trazos, cortes. Es decir, que hay una posición que da lo que ella es como posibilidad de tomar posición. Dicho sin rodeos, que la filosofía materialista es la que permite definir lo que es la filosofía tanto científica como ideológica. Concepto que se tiene a sí mismo, la ciencia, y a su negación, la ideología. Aquí es donde el desarrollo de Althusser construye el círculo de todos los círculos. Aquí es donde se parece más de lo que quisiera al de aquél del que pretendió deshacerse, el de Hegel.

Cabe hacer un paréntesis que tenga en cuenta el discurrir fáctico de la producción de Althusser. El filósofo nacido en tierras argelinas, con la franqueza que lo caracterizó, encaró, tiempo después de entregar estas definiciones, su propia crítica. El eje sobre el que se apoyó para así realizarla fue la carencia que en ellas advirtió acerca del papel que le corresponde a la lucha de clases. Dice Althusser “La tesis (especulativa) de la filosofía como “Teoría de la práctica teórica”, que representaba el punto culminante de esta tendencia teorista. Naturalmente, esta última tesis sobre la filosofía no ha dejado de tener efectos derivados sobre la concepción de la ciencia marxista, del materialismo histórico, no tanto a causa de la función que yo hacía desempeñar a la distinción (justa en principio) entre la ciencia y la “filosofía” marxistas, sino por el modo en el que pensaba esta relación (siendo la filosofía, a fin de cuentas, teoría como la ciencia tallada en la misma materia: Teoría) De ello se han derivado consecuencias nefastas para la presentación de la *modalidad* de la ciencia marxista, del materialismo histórico, sobre todo en *Para Leer El Capital*”¹⁴. Para morigerar esta tendencia teorista, dice entonces “Podemos avanzar ahora en la proposición siguiente: la filosofía sería la política continuada de una cierta manera, en cierto dominio, a propósito de una cierta realidad. La filosofía representaría la política en el ámbito de la teoría, o para ser más precisos: ante las ciencias y *viceversa*, la

filosofía representaría la científicidad en la política, ante las clases involucradas en la lucha de clases”¹⁵.

Que la filosofía pase a ser entonces la representante de la lucha de clases en el sacro terreno de la producción científica, y viceversa, que porte la científicidad en el magro plano político, según entendemos, no resuelve el problema que venimos intentando plantear. Sí permite historizar, aprehender el movimiento que la ciencia tiene en su interior en cuanto a los parámetros que ella pone ya sea para probar hipótesis, para crear instrumentos de medición, para analizar sus datos, para experimentar en el campo, etc. Ahora bien, de cara a la definición de las tareas de la filosofía, hacer jugar a la lucha de clases como un elemento que participa de su relación con la ciencia, agrega aún más oscuridad al planteo. Para sostener la conceptualización sobre la filosofía como línea de demarcación entre ciencia e ideología (cosa que nuestro autor, como se mostró, hace), nos vemos compelidos a afirmar que cierta relación de fuerzas entre las clases (la que se quiera) produce el trazo efectivo que protege a la ciencia de la ideología y, por el contrario, otra configuración de la lucha de clases no hace más que asaltar a la racionalidad científica. Es decir, que una clase o fracción o conjunto de ellas es la portadora de la defensa de la ciencia y que, viceversa, posee a la vez el conocimiento real de lo que ella es. No se trata de que las consecuencias de esta mirada sean la de la fractura entre ciencia proletaria y ciencia burguesa, cosa que no entendemos sea así, pero sí de que la brecha entre las clases no cambia lo que la filosofía es. Por lo tanto, que la lucha de clases sea lo que hay que mirar para comprender el movimiento que esta línea de demarcación tiene no la modifica en tanto línea de demarcación. Aún así, cabe pensar cuál es la forma específica de la lucha de clases que frena esa línea en la posición capaz de distinguir a la ciencia de la ideología, que produce la auténtica filosofía, el materialismo dialéctico.

Althusser y/o Hegel

Althusser:

El empirismo es una forma filosófica incapaz de dar el concepto de lo que es la filosofía. Esta tarea que queda en manos del materialismo dialéctico. Dicho de otro modo, una línea de demarcación *en* filosofía es capaz de poner luz sobre lo que ella es.

El pensamiento que tiene como problemática al concepto de problemática, la producción de Althusser, es la aplicación de la filosofía marxista destinada a reconocerse en su verdadera determinación. Esa realidad es la que la convierte en la encargada de distinguir a la ciencia de la ideología. Es también la que obliga a Althusser a poner a la filosofía como su propia autoconciencia. Permítasenos una extensa cita que llama la atención incluso por su terminología “Este otro espacio está también en el primero, que lo contiene como su propia denegación; este otro espacio es el primer espacio en persona, que no se define sino por la denegación de lo que excluye dentro de sus propios límites. Es lo mismo que decir que representa para él solamente límites *internos* y que lleva su exterior dentro de sí mismo. La paradoja del

campo teórico consiste así en ser, si queremos salvar la metáfora espacial, un espacio *infinito* porque es *definido*, o sea, sin límites, sin fronteras *exteriores* que lo separen de nada, justamente porque está *definido* y limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, la cual, excluyendo lo que él no es, hace de él lo que es”¹⁶.

Althusser piensa la posibilidad de que una problemática asuma una forma ideológica. En este caso, es una problemática que se desconoce como problemática, que no da cuenta de su propia producción. La problemática que sí se reconoce como tal es, en este desarrollo, el materialismo dialéctico. Esto le otorga su carácter científico al marxismo. Ahora bien, la problemática que se sabe como problemática no es otra cosa que el planteo de Althusser. Es una mirada que tiene como corolario entregar el concepto de lo que hace, o, en todo caso, de lo que hizo Marx, y esto no exteriormente, sino a través de la aplicación del propio planteo de Marx. Este círculo es el que entendemos que encierra a Althusser. Un trazo determinado, una posición en el vacío que es la filosofía, el materialismo, es capaz de pensar auténticamente no solo la distinción ciencia-ideología, que él produce, sino a la vez qué es la filosofía misma. Entonces, el materialismo tiene a su propio concepto en sí mismo, como aplicación de sí mismo. El materialismo se sabe a sí mismo, puede dar cuenta de sí en sus propias categorías. Es a la vez parte y todo. Produce una distinción que sabe como distinción, y es ese saberse el que resuelve su científicidad. Dice Althusser “El hecho de que esta práctica es una *nueva* practica filosófica: nueva en tanto que ya no es esa rumia que es únicamente la practica de la denegación en la que la filosofía no cesa de intervenir “políticamente” en los debates en los que se juega el destino real de las ciencias, entre los científico que ellas instauran y la ideología que las amenaza, y que no cesa de intervenir “científicamente” en las luchas en las que se juega la suerte de las clases, entre lo científico que las sirve y lo ideológico que las amenaza, la filosofía, decíamos, niega, sin embargo, ferozmente, en la “teoría” filosófica que ella interviene en todo ello; *nueva* en tanto que constituye una práctica que ha renunciado a la denegación, y que sabiendo lo que hace, *actúa de acuerdo con lo que ella es*”¹⁷. Ya en su obra temprana, Althusser atendía este círculo que el marxismo constituye. Decía “Si no es la verdad de, en sentido hegeliano y feuerbachiano, sino una disciplina de investigación científica, el marxismo no está en efecto más turbado por su propia génesis que por la evolución de la historia que ha marcado con su intervención: aquello de donde Marx salió, como aquello que salió de Marx, debe someterse igualmente, para ser comprendido, a la aplicación de los principios marxistas de investigación”¹⁸.

Si trajimos tantas veces la rumia de sus palabras en torno a este problema es porque entendemos que nuestro filósofo hace del marxismo un pensamiento que es capaz de pensarse a sí mismo, que tiene a su principio en sí mismo. En todo caso, dicho más someramente, que no necesita salir de sus categorías para dar cuenta de la necesidad que tiene de producirlas. Como actividad, como teoría puesta en marcha, es, a la vez, la conciencia de esta puesta en marcha, o, una teoría que puede en sus propias categorías asegurar su científicidad. En este círculo que tiene en sí mismo la posibilidad de todos los círculos -pues una actualización del marxismo no sería sino

producir lo que ya está en él- lo vemos acercarse al espíritu contra el que construyó su propio planteo, al de Hegel.

Y Hegel

Intentaremos describir el papel de la filosofía dentro del sistema hegeliano para así mostrar lo que resulta similar respecto de los pasajes ya abordados de Althusser. Si la filosofía resulta ser en ambos planteos la exposición de un proceso de reconocimiento, es decir, un movimiento en el cual el objeto de conocimiento es la misma forma de conocimiento a partir de la cual se conoce, estaremos en condiciones de plantear la caída del propio materialismo dialéctico dentro de la categoría althusseriana de Ideología. Al mismo tiempo, habríamos justificado la necesidad de volver a Althusser, pues estaríamos también aceptando el vínculo que el mismo planteó entre cierta lectura de Marx, la que denomina empirista, y la sistemática hegeliana. El problema que se nos aparecería es que el enfoque althusseriano, que pretende producir una ruptura frente a aquella filosofía, también caería bajo los términos que critica. Mostrar ese recorrido es el objeto de este trabajo y permite pensar los límites del concepto althusseriano de Ideología. Asimismo, este camino nos pone delante de la enorme riqueza de la obra de este filósofo, pues solo pueden plantearse estos problemas en los términos que ella misma ofrece.

En la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* Hegel trata el problema de los presupuestos que se supone debe tener todo sistema filosófico para evaluar su objeto. En su caso particular, de lo que se trata es de ganar para la conciencia el punto de vista de la ciencia. Dice “La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma”¹⁹. Pareciera ser que no se puede emprender este camino sin saber de antemano en qué consiste la ciencia. Solo así podría evaluarse si la conciencia en su experiencia alcanza el punto de vista científico. Pero el punto de vista científico es un proceso cuyo resultado tiene lugar en la conciencia que constituye el objeto de la propia obra.

Hegel trata este problema sin traer elementos desde fuera, revisando el modo en el que los elementos que lo conforman se disponen. Es decir, revisa en la pregunta misma.

“En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el en sí y otro momento, en cambio, el saber o el ser

del objeto para la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen²⁰. Aquí, según parece, Hegel pone el lugar de la filosofía.

La conciencia es, en primera instancia, un saber sobre un objeto. Es, al mismo tiempo, un saber que pone a otro saber sobre el objeto como la verdad de este. Pero lo que aquí expone Hegel es que el saber respecto de un saber sobre la verdad cae también dentro de la conciencia. La relación que la conciencia se plantea con respecto a la verdad es también una determinación de la conciencia. La conciencia es a la vez, a) una figura sobre el objeto, b) la puesta de una figura suya sobre el objeto como la verdad sobre este y, c) la relación que ella tiene con respecto a esa verdad. Si la conciencia se plantea no corresponderse con la verdad, esta no correspondencia es también una relación suya. El punto que nos interesa dejar en claro es que las tres determinaciones que tiene la conciencia se resuelven dentro de ella misma. Es ella la que ejerce este movimiento de modificar su saber frente al objeto, la figura puesta como verdad del objeto (por ejemplo la ciencia) y el planteo sobre su relación con la verdad de ese objeto. “La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o el en sí; pero éste es también el en sí para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer en sí, otro el ser para ella de este en sí. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente para ella, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el ser para ella de este en sí y, por tanto, que esto es la esencia o su objeto. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él²¹. Hegel plantea que, contrariamente a como se le aparece a la conciencia en su tránsito, la aparición del nuevo objeto de la conciencia, objeto puesto como la verdad de aquello que se está mirando, es un engendrarse un concepto que tiene lugar dentro de ella misma. A medida que la conciencia avanza, se apropia del saber de su objeto, convirtiendo en lo que antes le era ajeno (y era entonces la verdad del objeto, puesta como lo que ella debía conquistar) en propio. Esta apropiación es vista por ella misma como su experiencia sobre un objeto que lo transforma en otro nuevo. Como un descubrir lo que verdaderamente era el objeto, como un destruir el anterior y caer sobre uno nuevo. Pero, lo que aquí marca Hegel es que la verdad de ese objeto, y la distancia que ella se representaba tener respecto de aquél, son también determinaciones de la conciencia. La anterior esencia del objeto se convierte en una esencia para la conciencia, pero este camino de conquistar la esencia cae dentro de la misma conciencia que lo inició. La conciencia parece frustrarse por no encontrar más que objetos para ella, por no encontrar jamás la verdad del objeto en sí mismo. Pero esa distancia es propia de la conciencia, la distancia entre el objeto en sí y el objeto para ella. “Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el en sí deviene un ser del en sí para la conciencia, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la

serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el nacimiento del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así en su movimiento, un momento del ser en sí o ser para nosotros, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el contenido de lo que nace ante nosotros es para ella, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; para ella, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir²². La conciencia ve brotarle nuevos objetos en su apropiación de la verdad de los anteriores. Lo que es incapaz de ver es que este camino es el desenvolverse de ella misma. Ahora bien, y este es el punto que perseguimos mostrar, eso es lo que convierte a la filosofía de Hegel en el punto de vista de la conciencia que sabe que este camino cabe dentro de sí. Por lo cual esta filosofía se eleva al punto de vista científico. Lo hace porque es la que muestra que el inicio de la ciencia es la conciencia, o que la ciencia es el resultado necesario de este movimiento interior a la conciencia, a la vez que una figura suya. La porción que a ella le cabe como figura es exponer que la conciencia científica es un desenvolverse la propia conciencia al ritmo de las contradicciones, contradicciones que se le engendran entre ella misma como objeto (verdad) y como saber. Por eso “Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia”²³. Es decir, que el resultado al que arriba este despliegue es al saber de la conciencia en el que es ella misma la que se encuentra como la que asume cada una de las formas de la contradicción entre saber y verdad. La exposición de ese recorrido no es otra cosa que la *Fenomenología del Espíritu*.

Según se podía ver en el desarrollo anterior de Hegel, la conciencia posee como una de sus determinaciones una forma de comprender la relación de su saber respecto de un objeto con la verdad de ese objeto. Esta relación, como ejemplificaba el mismo Althusser, puede ser un mero recoger en sí la verdad del objeto mediante la aplicación de un instrumento. Puede ser también un pensarse a sí misma como la constructora de cada uno de los objetos que tiene delante, irguiéndose plena e intocable frente a ellos. Pero en cualquier caso, el modo en el que piensa su relación con la verdad del objeto se mueve al son de su experiencia en el mundo. Al modificarse su pensamiento sobre el objeto se modifica, a la vez, el modo en el que es pensada su relación con él. Por lo cual, cabe en el planteo hegeliano pensar la historia de ese movimiento. Si el sistema filosófico hegeliano es la verdad de esta relación, en tanto que es el que expone que ese movimiento se desarrolla como la propia conciencia, las formas anteriores en que es pensada esa relación es la historia de la filosofía.

Cabe recordar, contra el mismo Hegel, que esa posición o figura de la conciencia es justamente eso, y como forma de la conciencia, aunque sea el saber de ella misma, se le sigue engendrando la diferencia entre ella como figura y su contenido. Resumidamente, por más que Hegel intente mostrarla como la manifestación que se hace igual a su esencia, sigue siendo una de sus manifestaciones. Si lo que se quiere mostrar es que la forma es esencial a

la esencia, entonces no se puede pretender ahorrarse que la filosofía es una forma entre otras.

Conclusiones: La filosofía como proceso de reconocimiento

Más allá de los nombres que le puedan sentar a los conceptos, lo que consideramos fundamental aquí es que la filosofía en ambos planteos ocupa el mismo lugar. Althusser muestra que es el materialismo dialéctico el que es capaz de distinguir a la ciencia de la ideología, y que la práctica científica se convierte en tal una vez que se produce el concepto de lo que ella es. Este concepto lo brinda el materialismo dialéctico, la aplicación de la filosofía marxista. Ahora bien, ¿De dónde brota la filosofía que distingue ciencia e ideología? De la aplicación de los principios del marxismo. El concepto de lo que es la ciencia surge de la filosofía marxista, filosofía que es capaz de dar cuenta de lo que ella es como filosofía para así distinguir ciencia e ideología. Nos encontramos ante un proceso de reconocimiento en el interior del marxismo, proceso que queda a cargo de la filosofía marxista, y más específicamente, de la expuesta por Althusser.

El caso de Hegel es aún más patente. Marcuse así lo define “Así, pues, el producto no tiene su “origen”, lo absoluto, fuera de sí: su “origen” se encuentra en él mismo, de un modo todavía no aclarado. Y en cuanto tal producto, el “ser” es un producir, un dar a luz, un continuar, un “poner”. ¿Y *qué* produce el producto? Nada sino *sí mismo*. Como producto, como lo ya puesto en cada caso, el “ser” se produce a sí mismo como aquello que es, y de ese modo se continúa, de este modo se mantiene en existencia. Así, pues, el producir es efectivamente un reproducir: un producir repetido, un volver a producir lo ya producido”²⁴. Su filosofía no puede hacer más que reconocer el proceso que ella es como resultado. Es, pues, la coronación del sistema, en tanto sabe que el ser es un devenir sí mismo, y, por tanto, que la filosofía es el momento de lo que deviene que sabe de sí como deviniente. Así, puede reconocerse en este proceso de la conciencia natural que llega a adoptar el punto de vista de sí misma como ciencia.

Según lo descripto en la teoría althusseriana, este proceso de reconocer lo que aparentemente ya es, no es otra cosa que Ideología. En el caso de Althusser, de reconocer que la filosofía marxista ya está en marcha en el planteo de Marx. Si se persiguió desenvolver este punto de similitud con Hegel no fue para simplemente descartar la producción del filósofo francés por obsoleta e incoherente. Por el contrario, su objeto ha sido repensar si el concepto de Ideología no es el producto de la aplicación de un concepto que en los términos de Althusser cae también dentro de la Ideología. Hablamos del concepto de problemática, en tanto es el que expresa la aplicación de la filosofía marxista.

Más allá de este punto en particular, se ha perseguido demostrar la necesidad de volver a Althusser por ser quien achaca sobre la importancia para la Teoría Social de elucidar el vínculo que guarda el planteo de Marx con la filosofía de Hegel. Nuestro filósofo ensayó una respuesta que, entendemos, traba aún más a ambos planteos. En todo caso es este su legado más precioso.

“Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción negativa, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto positivo. Y, a la inversa, el desarrollo propiamente positivo del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser sólo de un modo inmediato o en ser solamente fin. Se la puede, por tanto, considerar asimismo como la refutación de aquello que sirve de fundamento al sistema, aunque más exactamente debe verse en ella un indicio de que el fundamento o el principio del sistema sólo es, en realidad, su comienzo”²⁵.

¹ Althusser, L. (1985): “De *El Capital* a la filosofía de Marx”, en *Para Leer El Capital*. México: Siglo XXI Editores. P. 40

² Althusser, L. (1985): “De *El Capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI. pp. 46-47

³ Althusser, L. (1985): “El objeto de *El Capital*”, en *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI. pp. 59-60

⁴ Althusser, L. (1985): “El objeto de *El Capital*”, en *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI. pp. 63.

⁵ Althusser, L. (1985): “El objeto de *El Capital*”, en *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI. P. 48.

⁶ Althusser, L. (2004) : “Sobre la dialéctica materialista”, en *La Revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 156

⁷ Althusser, L. (2004): “Sobre el joven Marx”, en *La Revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI. p. 53.

⁸ Althusser, L. (1985): “De *El Capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI. p. 31.

⁹ Althusser, L. (1985): “De *El Capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI. p. 31.

¹⁰ Althusser, L. (1985): “El objeto de *El Capital*”, en *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI. p. 82.

¹¹ Althusser, L. (1985): “El objeto de *El Capital*”, en *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI. pp. 82-83.

¹² Althusser, L. (2003): “Lenin y la Filosofía”, en *Lenin y la Filosofía*, Madrid: Editora Nacional. p. 158.

¹³ Althusser, L. (2003): “Elementos de autocritica”, en *Soledad de Maquiavelo*, Madrid: Editora Nacional. pp. 50-52.

¹⁴ Althusser, L. (2003): “Lenin y la Filosofía”, en *Lenin y la Filosofía*, Madrid: Editora Nacional. p. 169.

¹⁵ Althusser, L. (2003): “Lenin y la Filosofía”, en *Lenin y la Filosofía*, Madrid: Editora Nacional. pp. 172-173

¹⁶ Althusser, L. (1985): “De *El Capital* a la filosofía de Marx”, en *Para Leer El Capital*. México: Siglo XXI Editores. P. 32.

¹⁷ Althusser, L. (2003): “Lenin y la Filosofía”, en *Lenin y la Filosofía*, Madrid: Editora Nacional. p. 174.

¹⁸ Althusser, L. (2004): “Sobre el joven Marx”, en *La Revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI. p. 50.

¹⁹ Hegel, G. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE. p. 9.

²⁰ Hegel, G. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE. p. 58.

²¹ Hegel, G. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE. pp. 58-59.

²² Hegel, G. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE. pp. 59-60.

²³ Hegel, G. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE. p. 60.

²⁴ Marcuse, H. (1970): *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca. p. 23.

²⁵ Hegel, G. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE. pp. 18-19.