

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POST GRADO

**Fuentes del pensamiento dialéctico en la teoría de la
personalidad de Pedro Ortiz Cabanillas**

TESIS

para optar el grado de magíster en Filosofía con mención en Historia de la
Filosofía.

AUTOR

Diego Llontop Céspedes

ASESOR

Yohnny Obando Morán.

Lima – Perú

2007

*A mi padre.
A su trabajo.*

AGRADECIMIENTOS

A pesar de que me tocó a mí ser el catalizador, este ha sido un trabajo conjunto. Agradezco en primer lugar al profesor Pedro Ortiz Cabanillas. Gracias por recibirme en su hogar y ayudarme con tanta generosidad para poder realizar esta investigación. Gracias por sus esfuerzos en encontrar una respuesta a la condición humana. Este trabajo es en cierta forma un homenaje a su obra. Agradezco profundamente al círculo de estudios de la teoría informacional de la personalidad. En especial a los profesores Pablo Zumaeta, José Andrés Camacho y Julio Alvites. Gracias por su permanente motivación, críticas y ayuda desinteresada. Igualmente al doctor Alberto Perales por brindarme la semblanza del doctor Ortiz, que aparece como un anexo a esta investigación. Agradezco al doctor Yohnny Obando Morán por su apoyo constante, motivación y sabios consejos. Agradezco a mi familia por el apoyo, la paciencia y la confianza indoblegable en mí. Gracias Jimena, por tu fuerza y apoyo permanente.

FUENTES DEL PENSAMIENTO DIALÉCTICO EN LA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD DE PEDRO ORTIZ CABANILLAS.

INTRODUCCIÓN -----	1
--------------------	---

CAPÍTULO PRIMERO: HEGEL Y LA SÍNTESIS DE LOS PRECEDENTES DIALÉCTICOS.	10
--	----

1. Los Griegos y Hegel

a. La negatividad y el “idealismo” en Zenón. -----	10
b. La dialéctica Óptica de Heráclito. -----	13
c. Platón y Hegel. -----	15

2. La dialéctica de Hegel.

a. De Aristóteles a Kant. -----	21
b. Influencias Dialécticas Modernas.	
i. Kant -----	23
ii. Fichte -----	25
iii. Schelling -----	27
c. La Dialéctica Hegeliana. -----	29
i. Negatividad. -----	31
ii. Idealismo. -----	33
iii. Mediación. -----	36

CAPÍTULO SEGUNDO: MARX Y LA POSIBILIDAD DE UN SISTEMA CIENTÍFICO PARA LAS CIENCIAS HUMANAS.	39
--	----

1. La dialéctica Marxista.

a. Filósofos Hegelianos. -----	41
b. Marx y Hegel. -----	42
c. Marx y la dialéctica científica.	
i. Consideraciones Gnoseológicas. -----	48
ii. Consideraciones Sociales. -----	51
1. Antagonismos de clase. superación dialéctica “en sí misma” -----	51
2. Mediación Hegeliana, Relación Marxista. -----	54
3. Producción social del Hombre. -----	56

2. La psicología Marxista -----	61
a. Conciencia. -----	62
b. La mediación simbólica de Vigotsky. -----	66
c. El rol del la Filosofía -----	72
d. Seve y el papel del trabajo.	
i. El problema del dualismo. -----	76
ii. El Objeto de la Psicología. -----	78
iii. El Papel del Trabajo. -----	82
CAPÍTULO TERCERO: LA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD DIALÉCTICO INFORMACIONAL DE PEDRO ORTIZ CABANILLAS. -----	89
1. La teoría dialéctico informacional -----	91
a. Información. Premisas básicas -----	91
b. Definición Inicial -----	93
c. Génesis – Cinesis -----	94
d. Superestructura -----	95
i. La interpretación de Seve. -----	97
ii. La perspectiva de Wallon. -----	100
e. Estructura – Actividad -----	104
2. La teoría de la Personalidad -----	110
a. Convergencias básicas frente al naturalismo -----	117
b. Información Social como Mediación -----	114
i. Información Social y Lenguaje -----	116
ii. Punto de Inicio – Base de desarrollo – Soporte Activo --	123
1. “Auri Sacra Fames” -----	133
3. Consideraciones políticas -----	144
a. Compromiso social en Ortiz -----	139
DISCUSIÓN -----	149
CONCLUSIONES -----	175
ANEXO: <i>La personalidad llamada Pedro Ortiz Cabanillas</i> -----	181
BIBLIOGRAFÍA -----	187

Introducción

La Psicología hoy en día asume los mismos problemas a los que se enfrentara con su surgimiento como disciplina formal a fines del siglo XIX. Uno de ellos, quizá el principal, tiene que ver con su carácter especulativo fruto de la inasibilidad de su objeto de estudio.

Si como su nombre lo indica, la Psicología es la ciencia que se ocupa del estudio del alma, la dificultad estriba en el carácter poco plausible de esta noción. Los problemas a los que nos conduce son aquellos reunidos dentro del amplio tema del dualismo, que implica la seria contingencia de encontrar un vínculo entre una sustancia inmaterial, el alma (o mente), y el cuerpo humano, incluido el cerebro, que es materia. Desde Aristóteles, con su reflexión acerca del intelecto agente en el tratado del alma, pasando por Descartes en las puertas de la modernidad con la polaridad res-extensa res-cogitae, el problema ha seguido abierto, sin posibilidad aparente de solución.

Existe, sin embargo, una posición que se presenta como una posible vía de superación del conflicto anteriormente esbozado. Esta es la perspectiva dialéctica. Opción de ciencia que se asoma con la exégesis hegeliana, la cual reinterpreta las fuentes dialécticas precedentes, pero que asume todo su poder explicativo con la modificación Marxista emprendida a partir de 1844, con la redacción de los manuscritos económico-filosóficos.

Marx reinvierte la dialéctica hegeliana que expone la historia y lo óntico dentro del horizonte dialéctico idealista del espíritu, reconduciéndola hacia la interpretación dialéctico materialista que asume la esencia material del mundo y del hombre. Conceptos importantes como el de conciencia son reconducidos por Marx, desde la posición idealista que la asume como expresión del espíritu, hacia la postura que la asume como expresión de las relaciones sociales de producción, circunscritas muy específicamente al momento histórico y la dinámica que los movimientos socio históricos anteriores determinan.

Esta vía de interpretación del hombre es tomada en el siglo XX por diversos estudiosos entre los cuales podemos nombrar por ejemplo, al psicólogo soviético Lev Vigotsky, o al filósofo francés Lucien Séve, quienes desarrollan sus ideas dentro del horizonte que determina la sexta tesis sobre Feuerbach:

“Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales (...)”¹

Vigotsky llega a la conclusión, sobre la base de este postulado, que la conciencia es *“contacto social con uno mismo”* mientras que Séve asume este paradigma para superar la generalidad de *“las psicologías”* que no tienen una idea del hombre concreto y que se pierden, en su afán analítico, en componentes específicos y desvinculados de lo que el hombre es en sí, es decir, un hombre real y concreto, determinado históricamente y socialmente. La carencia de una definición inequívoca y concluyente del objeto de estudio de la Psicología se supera cuando se cristaliza este objeto de estudio en las relaciones sociales de producción.

En el Perú, Pedro Ortiz Cabanillas ha venido desarrollando una labor notable en el campo teórico de la Psicología, la cual no tiene parangón en la historia de esta disciplina en nuestro país. Su esfuerzo se puede ubicar dentro del paradigma dialéctico al cual hacemos mención. Este esfuerzo teórico intenta superar el dualismo a través de una explicación dialéctica de la vida, la cual incluye en etapas graduales, el desarrollo desde los organismos celulares hasta el psiquismo inconsciente de los animales, teniendo como escalón más elevado, el psiquismo consciente de los hombres, quienes establecen la información social, concepción fundamental sobre la cual gira su noción social del hombre.

Su obra escrita se remonta al año de 1994, con la publicación de *“El Sistema de la Personalidad”* y se prolonga hasta el presente año con la publicación de *“Introducción a la*

¹ Sexta tesis sobre Feuerbach. *“Marx y Engels. Obras escogidas”*, Editorial Progreso, Moscú. p 26.

medicina, El examen psicológico integral”. Dentro de este corto período se publican obras fundamentales que amplían la exposición de su visión dialéctica del hombre.

Debido al breve período desde el cual su visión teórica se ha expuesto al público, son pocos los estudios que sobre su obra se han realizado. Esta investigación pretende ser uno de los primeros estudios sistemáticos que se realicen sobre el tema.

Consideramos este estudio justificado por varias razones. En primer lugar, en parte debido a la ya mencionada carencia de estudios, no hay ninguna investigación que dibuje el tránsito teórico, desde la perspectiva de la historia y el desarrollo de la dialéctica, hasta la elaboración teórica de Ortiz, con lo cual no queda claro que significa la dialéctica de Ortiz en el horizonte de la filosofía dialéctica en general ni cual es su relación con su supuesto referente filosófico más cercano, es decir: Marx. A pesar de que Ortiz en su propia obra se refiere muy sucintamente a su predecesores, no se detiene a definir específicamente cuales son los nexos ni cuales son las diferencias o las distinciones entre su pensamiento y el pensamiento anterior, con lo cual vemos un vacío en el espectro intelectual actual referido a su obra.

En segundo lugar, siendo esta una tesis para un postgrado en historia de la Filosofía, consideramos oportuna una investigación que se detenga a analizar las vinculaciones históricas que detenta una teoría nacional actual pero poco estudiada, lo cual no sólo ayudará a dibujar mejor el sentido de esta teoría sino que complementará los estudios que sobre el tema de la ciencia dialéctica se hayan generado hasta el momento.

En tercer lugar, este esfuerzo se ubica dentro de la necesidad más amplia de cristalizar un proyecto científico nacional, que no dependa sumisamente de conocimientos importados y por lo mismo ajenos a nuestra realidad sino que reflexione desde y para la realidad nacional. La teoría del profesor Ortiz, a pesar de enmarcarse en una tendencia que nace en occidente, representa una reflexión que no se desvincula de la preocupación profesional en el ámbito de la salud nacional, y así lo puede certificar cualquiera que se detenga en alguna de sus obras. Su teoría nunca pierde el piso de nuestras necesidades concretas como nación

y polemiza permanentemente con las opciones que promueven una visión no solamente abstracta del hombre, sino abstraída también de la propia realidad profundamente problemática de nuestro país.

El título de esta investigación responde al anhelo por dibujar el marco dentro del cual la teoría de la Personalidad del profesor Ortiz pueda ser ubicada. Las fuentes dialécticas de las que Ortiz se ha nutrido, a primera vista, estarían determinadas por los trabajos de Marx y los posteriores pensadores influidos por su dialéctica. La ciencia marxista es una ciencia materialista y como tal es vista por Ortiz para servir de modelo específico de ciencia, abandonando cualquier idealismo. Sin embargo, consideramos necesario para un entendimiento abarcador y más completo de la teoría, entender el curso de desarrollo de la dialéctica desde su eje lógico moderno: Hegel.

Este acercamiento investigativo nos servirá para cimentar adecuadamente las conclusiones de este trabajo y distanciarnos de cualquier dogmatismo que intenta circunscribirse solamente al materialismo dialéctico, borrando antidialecticamente los precedentes que sirvieron como base inicial de desarrollo a esta prometedora línea teórica. Consideramos que el incluir a Hegel para lograr iluminar la línea dialéctica presente en toda la obra de Ortiz, le da coherencia y consecuencia a un discurso que pretende reflejar la dialéctica precedente para entender mejor la dialéctica actual de nuestro autor, y proyectarnos a un futuro no tan lejano en donde esta teoría y su base sean iluminadas y enriquecidas.

La teoría dialéctico informacional de Ortiz no es fruto de una investigación exhaustiva de las fuentes dialécticas ni la historia de la dialéctica en general. El acercamiento de Ortiz a la dialéctica ha sido de dentro hacia fuera. Desde su intuición científica hacia la contrastación intelectual de esta intuición con las fuentes teóricas fundadoras. En esta investigación vamos a tomar el camino opuesto, es decir, vamos a partir de las fuentes teóricas previas, hacia la teoría acabada de Ortiz. Esto aspira a completar o contribuir a ubicar la teoría de Ortiz en su contexto cognoscitivo. A darle una justificación filosófica en la historia del pensamiento. Y no porque la necesite como una suerte de validación de su poder explicativo, sino porque de esta forma se amplían sus alcances y se posibilita una reflexión más aireada de los fundamentos sobre los cuales descansa.

Si la dialéctica es un estudio del movimiento en general, abarca también el estudio del movimiento del pensamiento científico, que incluye superaciones e inclusiones sucesivas, en una dinámica de conexiones esenciales en las cuales lo que surge en una primera etapa, a pesar de ser superado posteriormente por conocimientos más avanzados, hereda muchos aspectos del eje lógico fundamental que establece inicialmente, a los nuevos conocimientos.

En este sentido, La presente investigación puede ser leída desde dos registros posibles: Un registro histórico que refleja la evolución y las circunstancias en las cuales el concepto de dialéctica adopta diferentes connotaciones. Rol fundamental cumplen en este caso los movimientos históricos así como los pensadores que se manifestaron sobre el término mismo e influenciaron líneas posteriores de reflexión. El otro registro correspondería al análisis de la evolución de los conceptos, tanto de su forma, como de su contenido semántico. En este caso veremos como la línea dialéctica operativizada por Hegel a través de su concepto fundamental de *negación*, se mantiene como un eje teórico en los pensadores posteriores. Sin embargo, no ocurre lo mismo con su idealismo especulativo, ni con su concepto fundador de *mediación*. El primero sufre una inversión y el segundo, como se intentará demostrar, sufre mutaciones que implican, a pesar de conservar el eje lógico dialéctico, *un cambio fundamental de perspectiva*.

La investigación esta dividida en tres capítulos. El primero elabora sobre la dialéctica Hegeliana, tomando para su mayor comprensión, el estudio que este autor realiza sobre la historia de de la Filosofía. Consideramos que una buena forma de captar su pensamiento es apreciar como evaluó sus precedentes filosóficos a la luz de la dialéctica que sostenía. Esta habilidad para encontrar la dialéctica en cada uno de los filósofos de la historia dibuja indirectamente su propio pensamiento, en el contraste gradual que establece entre su racionalidad y la de cada uno de las filosofías que estudia en la historia. Esta línea se complementa con un estudio paralelo de la historia de la dialéctica utilizando fuentes

exegéticas diferentes a la hegeliana, para elucidar desde una perspectiva paralela, como es que el mismo concepto de dialéctica evoluciona en la historia del pensamiento.

Elegimos de Grecia, a nuestro parecer tres filósofos emblemáticos que representan cada uno relevancias particulares. Zenón y su dialéctica de la *negatividad*, que le sirve a Hegel para establecer un concepto móvil que explica el movimiento contradictorio. La negatividad representa el avance dialéctico por el cual el cambio y el movimiento pueden ser posibles. Este concepto atraviesa como eje lógico tanto las teorizaciones de Marx como las de Ortiz. En segundo lugar, estudiamos a Heráclito y su *dialéctica óptica*, que a diferencia de Zenón, establece la contradicción o el despliegue negativo en la misma realidad, y ya no en el argumento lógico. Por último Platón, por quien Hegel expresa gran admiración y cuya filosofía incluye argumentaciones en las cuales se apoya luego para sustentar su dialéctica idealista del espíritu.

Más adelante nos permitimos pasar rápidamente por la transición que implica para la dialéctica, la decadencia de Atenas y luego la edad media. En este periodo la dialéctica se prolonga por dos vías filosóficas, la platónica y la aristotélica. La primera vía incluiría entre otros, a Proclo y a Plotino, quienes sostienen el carácter científico de la dialéctica. La segunda vía que se desarrolla a partir de Aristóteles, quien le confiere a la dialéctica ya no el poder de una ciencia para estudiar lo real sino el de un método de contrastación lógico, se prolonga a través del trivium medieval y luego llega hasta Kant quien le confiere al igual que Aristóteles, un carácter de simple método sin embargo le añade una distinción fundamental: el de *equivoco inevitable* de la razón humana. Esto permitiría el desarrollo idealista que se despliega después, durante el transcurso del romanticismo alemán, a través de Fichte, Schelling y Hegel. Incluimos un pequeño esbozo de las ideas de los dos primeros para expresar como el error que Hegel denuncia en ellos, luego es su propio error, reconocido por Marx, *establecer un principio absoluto y desvinculado como generador del movimiento*.

En el último acápite de este primer capítulo analizamos la dialéctica hegeliana en sí misma. Como construcción lógica relativamente independiente. Decimos relativa pues justamente

empleamos para su intelección aquellos conceptos que Hegel sostiene gracias a las fuentes griegas que estudia en su “Historia de la Filosofía”. De esta forma desplegamos su dialéctica a través de los conceptos de *Negatividad*, *Idealismo* y *Mediación*, los cuales se constituyen como conceptos pivotantes para el análisis de los conceptos marxistas y los conceptos en la teoría de Ortiz.

El primer concepto que Hegel encuentra en Zenón, La *Negatividad*, es fundamental como recurso explicativo dialéctico para el movimiento y se encuentra, como ya dijimos, tanto en Marx como en Ortiz. Esto significa que la negatividad se constituye como concepto eje para entender el tránsito que experimenta la dialéctica a lo largo de estos dos autores. El segundo término, el *Idealismo*, funciona como factor básico de contrastación para lo que luego vendría a ser la inversión materialista que Marx ejecuta y que se expresa posteriormente como una opción para la superación del dualismo como problema fundamental de las ciencias del hombre en Ortiz.

Por último, la *Mediación* funciona, al igual que la *Negatividad*, como eje transversal, y a su vez sirve para explicar a través de su contenido semántico, cual es el cambio que implica tanto la perspectiva marxista como la posterior perspectiva informacional de Ortiz. La mediación interna en sí misma que ejecuta el espíritu absoluto de Hegel, se convierte luego en Marx en una mediación a través de relaciones sociales externas, lo cual en Ortiz posteriormente, se transforma en relaciones sostenidas por información social. Se convierte en *Mediación* como *información social*.

El segundo capítulo se divide en dos. En la primera parte analizamos el tránsito de Hegel a Marx. Observamos Como el núcleo racional de la dialéctica hegeliana se mantiene pero se invierte su carácter idealista. Exponemos las diversas convergencias entre el pensamiento de ambos filósofos y también su principal discrepancia. Luego exponemos las consideraciones básicas de Marx, que implican los cimientos concretos para la ciencia del hombre que Ortiz busca implementar posteriormente.

Antes que Ortiz sin embargo, existe toda una línea de estudiosos que se apoyan en las ideas de Marx, en especial la sexta tesis sobre Feuerbach, para elaborar opciones psicológicas plausibles. Esta aproximación forma parte de la segunda etapa del segundo capítulo. En primer lugar elaboramos sobre las ideas fundadoras de Marx con relación a la conciencia. A pesar de que en la época en que vivió y filosofó la Psicología todavía no existía como ciencia oficial (existían ideas aisladas y en la actualidad de dudosa validez, como la frenología de Gall) Marx se adelanta genialmente a su tiempo estableciendo el principio de que la *conciencia esta determinada por la vida social*. La conciencia no determinaría la vida, como lo entienden los idealistas, sino que la vida determinaría la conciencia. Esta vida social, a diferencia de los animales, implica una variación relativamente permanente del medio por parte del hombre y su trabajo. Al trabajar, el hombre se hace a sí mismo. Sobre estas ideas fundadoras se apoyan, como mencionáramos, tanto Lev Vigotsky en Rusia, como Lucien Séve en Francia. En esta segunda parte realizamos una síntesis acerca de las principales ideas de estos autores. Ambos, cada uno a su manera, convergen en la idea de entender la filosofía del materialismo dialéctico como una teoría que dibuja los márgenes en base a los cuales puede ser posible una verdadera Psicología científica.

En el tercer y último capítulo se formulan los supuestos básicos de la teoría de Ortiz y su vinculación con las fuentes dialécticas previas, a través del análisis de los conceptos que ya mencionamos. En la primera parte nos detenemos en la exégesis del concepto de información como noción general y básica. Nuestro enfoque parte desde la diferencia gradual en las diferentes definiciones de información, en las cuales distinguimos diferentes acentuaciones de distintos elementos que la componen. Así vemos como diversos factores gravitantes van apareciendo, tales como la dualidades entropía - neguentropía; génesis - cinesis; estructura - actividad; estructura - superestructura. La influencia que recibe Ortiz para plantear estos conceptos, en especial el último, tiene como mediadores entre nuestro científico y la fuente marxista, la obra de pensadores previos. Nos detenemos en las reflexiones que realizan sobre la superestructura el psicólogo francés Henri Wallon y el filósofo Lucien Seve.

En la segunda parte de este capítulo nos enfocamos específicamente en la teoría de la personalidad. Esta se sustenta en el concepto de información social, el cual establece la distinción fundamental entre el ser humano y el animal. Esta diferencia, que puede ser vista como una lucha en contra de las ideas naturalistas imperantes en el siglo XIX, la ubicamos en el primer texto de Marx, el cual sirve a los pensadores dialécticos posteriores tales como Séve y el propio Ortiz. La teoría de la personalidad implica la intelección del hombre concreto, ya no una visión especulativa que busca generalizar sobre la base de una idea universal (y por lo mismo, inexacta) de hombre. El trabajo y la modificación permanente del medio establece la naturaleza artificial del hombre, la cual lo determina en una relación cíclica y lo distancia definitivamente de sus “familiares” más cercanos.

En esta etapa, asimismo, analizamos las vinculaciones entre el concepto de mediación lingüística de Vigotsky y la información social de Ortiz. El objetivo es definir cual es la relación entre estos dos conceptos y en que consiste la diferencia fundamental. Del mismo modo procedemos con el concepto de relación marxista, en el cual se basa Séve para formular su hipótesis científica. Distinguimos en esta parte, la relación fundamental entre el concepto de dinero marxista y la información social de Ortiz. En ambas contrastaciones, con Vigotsky y con Marx (por intermedio de Seve), intentamos dibujar la fuerza vinculante y cohesiva entre los conceptos, lo cual determina su interdependencia lógica, y no la anulación de unos por otros.

Por último, exponemos una breve reflexión acerca de los planteamientos políticos de Ortiz, no entendidos como posibilidades de modificación global de determinados sistemas políticos específicos, sino como el reflejo de la esencial preocupación por el otro. Consideramos que la fuente desde donde parte el intento teorizador de nuestro autor consiste en la preocupación por el bienestar de una colectividad carencial como la nuestra, en la que las opciones por alcanzar oportunidades de desarrollo así como nuestras posibilidades de informarnos con información de calidad, con valores morales, son muy limitadas. Este factor se convierte en el espíritu que impregna su obra de principio a fin, y da testimonio de que, antes que uno de los más importantes científicos que ha tenido el

Perú en su historia, Pedro Ortiz Cabanillas es un humanista comprometido vitalmente con el bienestar de la sociedad y de cada una de las personalidades que la constituyen.

Capítulo Primero:

Hegel y la Síntesis de los Precedentes Dialécticos.

1. Los griegos y Hegel

La dialéctica como elaboración teórico-filosófica, tiene una clara línea de desarrollo en Grecia. Sus principales manifestaciones, retomadas en el siglo XIX de forma más saltante por Hegel y Marx, se presentan en dos períodos claramente diferenciados: el período pre-socrático y el período socrático. En el primero surgen las dos vías que luego serán vinculadas por el enorme talento de Hegel: Zenón, representante a sus ojos, de la dialéctica de la negatividad y la contradicción lógica y Heráclito con su dialéctica óptica. El segundo período está representado por la dialéctica ateniense, cuyo representante principal, Platón, entiende la dialéctica como un método de búsqueda de la verdad en la idea. Hegel elabora su dialéctica en gran parte sobre la dialéctica platónica, especulativa e idealista.

a. La Negatividad y el Idealismo en Zenón.

Ferrater hace notar en su diccionario² que la noción de dialéctica en la Grecia clásica tiene dos connotaciones. La primera connotación hace referencia al arte del debate, en donde se enfrentan dos interlocutores y sus respectivos argumentos, es decir, un diálogo propiamente dicho³. La segunda connotación se refiere a la lógica proposicional, en donde la dialéctica ya no dependería de dos interlocutores y sus argumentos sino que estaría incluida dentro del mismo argumento. Este último sentido es el que aparentemente corresponde a Zenón:

(...) Sabido es que las proposiciones de Zenón encerraban dos partes claramente diferenciadas, una de las cuales contenía la suposición del adversario y la otra la

² Cohn, P. (comp.) (2001). *Diccionario de filosofía de bolsillo*. Biblioteca de Consulta, Madrid: Alianza Editorial. p. 219.

³ “De διαλογος donde “δια” equivale a la idea de separación, distribución en dos, diferencia pero también, en el uso ático, expresa emulación y concurrencia de varios sujetos en una acción con influencia recíproca. Cfr. Sichirollo, L. (1976). *Dialéctica*. Barcelona: Editorial Labor S.A. p. 14-15.

refutación de esta misma hipótesis (...) Platón tendría con esto razón al calificar a Zenón de inventor de la dialéctica y, en sus propias palabras, un verdadero Palámedes de Elea (...)⁴

Este sentido es el que tiene en cuenta Aristóteles para considerar a Zenón como el pionero de la dialéctica⁵. Hegel igualmente, afirma que la dialéctica propiamente empieza con Zenón y que uno de sus méritos es haber sido el creador de la verdadera dialéctica objetiva.⁶ Hay que observar, no obstante, que para Hegel la dialéctica objetiva no constituye una dialéctica del mundo material principalmente sino que por encima de este mundo material se erige la dialéctica del espíritu absoluto la cual tiene como factor esencial el pensamiento. Por lo mismo, para Hegel la referencia a lo objetivo es una referencia al espíritu objetivo que se deja ver a través del movimiento del pensamiento y sus conceptos, como sujeto⁷. Nos detendremos en este aspecto particular más adelante en la investigación. Por el momento, retomemos las ideas que Hegel expresa sobre la obra de Zenón: “Zenón es el maestro de la escuela eleática, la figura en la que el pensamiento puro de esta escuela se convierte en el movimiento del concepto mismo. En el alma pura de la ciencia (...)”⁸

Hegel interpreta la obra de Zenón como un referente de su propia idea de dialéctica en lo tocante al movimiento del concepto. Pero ¿En que sentido profundo es que el filósofo le confiere a Zenón este valor ?

Según Hegel, Zenón completa la reflexión parmenidea con la aceptación de la *negatividad* como eje fundamental de pensamiento. En Zenón la filosofía ya no se sustenta sobre el argumento positivo eleático del tipo “El todo es inmutable, pues la mudanza llevaría consigo el no ser de lo que es; pero es solamente el ser, pues en la proposición: el no ser es,

⁴ Miguez, J.A. (2002). en: *Parménides, Heráclito, (Fragmentos)*, Ediciones Folio, Barcelona., p. 31. V.a. Burnet (1919). “El método de Zenón consistía, de hecho, en tomar uno de los postulados fundamentales del adversario y en deducir de él dos conclusiones contradictorias(...)” en: Astrada, C. (1970). *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Kairos. p. 23.

⁵ Diógenes Laercio. (2002), *Vidas de los más ilustres filósofos griegos II*. Barcelona: Ediciones Folio. p. 144.

⁶ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (1985). México: Fondo de Cultura Económica. (Tomo I) p. 241 y 243.

⁷ Cfr. Hegel. G.W.F. (2002). “Según mi modo de ver, (...), todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto (...) La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto (...) que es en verdad real (...)” *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. p 15.

⁸ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. cit. p 241.

el sujeto contradice el predicado”. Se parte, por el contrario, de la aceptación del contrario como negación: “Estableced vuestra mudanza, pues en ella, como tal mudanza, va envuelta su nada, o es ella la nada”⁹. Según Hegel, la posición de Zenón no se establece sobre la negación de la nada sino que incluye esta nada como negación inmanente:

(...) Zenón se manifestaba en contra del movimiento como tal, en contra del movimiento puro, “El ser puro no es movimiento sino que es más bien la nada del movimiento” “En Zenón, nos encontramos (...) con la alta conciencia de que una determinación es negada, de que esta negación es, a su vez, una determinación y de que en la negación absoluta no debe negarse una determinación solamente, sino que deben negarse ambas determinaciones contrapuestas.”¹⁰

Es así que Hegel pretende encontrar en Zenón el primer acercamiento teórico a su propia dialéctica. Al partir de la aceptación de la nada en el ser, la negatividad como eje fundamental de desarrollo queda establecida. Es posible entonces la contradicción en el ser, y la superación dialéctica de esta contradicción en el devenir. La mirada idealista de Hegel ve en Zenón, por ejemplo en su paradoja del movimiento (el corredor en el estadio), la producción positiva de la contradicción como entidad racional, es decir como pensamiento. De ahí que la demostración de que el argumento es falso a través de una simple comprobación empírica no le haga justicia a la dialéctica racional de Zenón (luego dialéctica ontológicamente idealista en Hegel). Según Hegel, Zenón no pretendía negar el movimiento que se puede demostrar con mucha simpleza a través de la experiencia, lo que negaba era su viabilidad lógica. Es en este sentido que Hegel ve en Zenón la emergencia de la contradicción como característica racional, lo cual reflejaría posteriormente, en el cuadro más amplio de su filosofía, la contradicción en la realidad como reflejo del movimiento del espíritu absoluto.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ob. cit. p. 242.

b. La dialéctica óptica de Heráclito.

A diferencia de Ferrater, Hegel clasifica a la dialéctica en tres tipos. Los dos primeros tipos de su clasificación se parecen a los dos tipos en los cuales el filósofo español divide a la dialéctica. El primero referido al diálogo, que Hegel llama dialéctica externa “(...) que consiste en un razonar en uno y otro sentido, sin que el alma de la cosa misma se disuelva a si misma.”¹¹ El segundo, la que supuestamente representa Zenón, “(...) la dialéctica inmanente del objeto, pero proyectada desde el punto de vista del sujeto”¹² El tercer tipo sería el que constituye “(...) la objetividad de Heráclito, el cual concibe la dialéctica misma como principio”¹³.

Heráclito, a diferencia de Zenón, no encuentra las contradicciones en el argumento o pensamiento; las expone en la realidad. Es por eso que la dialéctica en Heráclito asume un carácter óptico, es decir, representa el ser en su devenir real; ya no dentro del argumento racional como en Zenón, sino en la realidad tal cual. La dualidad, lo transitorio, el desarrollo por contradicciones u opuestos, no como un método o argumento, sino como el primer atisbo concreto de una *dialéctica óptica* correspondiente al mundo y a su propia naturaleza.

(...) Esta concepción del mundo, primitiva, ingenua, pero esencialmente exacta es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece claramente por primera vez en Heráclito: todo es y no es, pues todo fluye, todo se halla sujeto a un proceso constante de transformación, de incesante nacimiento y caducidad.¹⁴

Gracias a Platón es que conocemos aquella famosa alegoría de Heráclito, referida al río, “(...) en cuya corriente no podemos entrar dos veces”¹⁵. Así sería el devenir que domina las cosas. Como un río que fluye constantemente y que en su caudal incesante genera el devenir perpetuamente variable. Este devenir, se produce como una unión de lo

¹¹ Ob. cit. p. 258.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Engels F. (s.d.) *Del socialismo utópico al socialismo científico*. en Marx, Karl, F, Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso. p. 425.

¹⁵ Platón. (1992). Crátilo. En: *Diálogos*.(Tomo II). Madrid: Editorial Gredos. p. 397.

contrapuesto que en el fluir se supera a sí mismo constantemente: “Porque es muerte para las almas el convertirse en agua, y muerte para el agua el convertirse en tierra. Pero el agua procede de la tierra; y del agua, el alma.”¹⁶

Esta idea es incluso clarificada hacia lo que, a todas luces, se constituye como la primera afirmación de la unidad dialéctica de los contrarios: “Es siempre uno y lo mismo en nosotros, lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo anciano. Lo primero se transforma en lo segundo y lo segundo en lo primero”.¹⁷ Asimismo: “Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira.”¹⁸

Vemos pues, en estos breves fragmentos, como Heráclito se constituye como el primer exponente de una dialéctica óntica, anhelante de representar al mundo y su propia dinámica. La diferencia con Zenón, según Hegel, radica en que este solo expone el ser desde su aspecto negativo, mientras que Heráclito lo expresa en su unidad dialéctica. Cabe hacer notar como la mirada de Hegel encierra a Heráclito en una conveniente perspectiva idealista:

(...) Zenón solo expresa lo infinito desde su aspecto negativo (...) En Heráclito (...) vemos ahora la consumación de la conciencia anterior, el perfeccionamiento de la idea hasta la totalidad, que es el comienzo de la filosofía, en cuanto que este comienzo proclama la esencia de la idea, el concepto de lo infinito, del ser en y para sí, como lo que es, a saber: como la unidad de lo contrapuesto.¹⁹

¹⁶ Parménides, Heráclito. (2002). *Parménides, Heráclito, Fragmentos*. Barcelona: Ediciones Folio. p. 211.

¹⁷ Ob. cit. p. 235.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (Ed. Cit.) p. 261. Se apoya en el fragmento 115 de Heráclito para lograr “idealizarlo”: “Pertenece al alma una razón que está en crecimiento” (p. 246 de la edición citada). Astrada (1970, 25) resalta este hecho señalando el mismo fragmento: “Peculiar del alma es el sentido (Logos), el que a sí mismo se incrementa” (...) Hegel con pathos de descubridor nos comunica la primicia: ¡Aquí divisamos tierra firme!. Se refiere ciertamente a la dialéctica heraclítica a la que el propio Hegel iba a sistematizar en su verdadera estructura (...) concibiendo como experiencia el proceso de las cosas mismas, en el cual va implicado el sujeto cognoscente” Jaeger (67,181) parece ir por la misma línea cuando dice: “(...) Solo el logos puede comprender la ley que Heráclito llama divina, la ley en base a la cual todas las leyes humanas se alimentan. El logos es la mente – el órgano que percibe el significado del cosmos. (...)”.

c. Platón y Hegel.

A comparación de Zenón, cuya filosofía es ajustada a la vista del idealismo hegeliano, Platón encaja en esta vía explícitamente. Este filósofo ve en la dialéctica la posibilidad del conocimiento eidético. La capacidad del filósofo por acercarse al bien de la idea a través de la razón, que supera todas las contradicciones expresadas en las diversas posiciones antagonistas dentro del diálogo. En este sentido, la dialéctica platónica se expresa como un método dialógico para alcanzar la verdad, la cual esta representada en la idea trascendente.

Esto se aprecia con claridad en el séptimo libro de la República (532a), donde Platón hace decir a Sócrates: “Veamos Glaucón ¿No es esta la melodía que ejecuta la dialéctica? (...) cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo (...)”²⁰

Más adelante (533d):

(...) el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. ¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de éste no cabe ya colocar correctamente ningún otro, sino dar por terminado lo que corresponde a los estudios²¹

En la “República” queda establecida la dialéctica como un método de superación de los supuestos en pos de la “Idea”. En este sentido, Platón expresa su filosofía en el conjunto total y contradictorio de las posiciones argumentativas de todos los personajes que pasan por sus diálogos para, a través del su método dialéctico, superar los supuestos y llegar a la

²⁰ Platón. (1992) *Diálogos*. (Tomo IV). *República*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos. p. 502.

²¹ *Ibid.*

unidad de la idea.²² En el desenvolvimiento del “logos” a través de sus diversas manifestaciones en constante devenir, en la conversación sin verdades estancadas (dogmas) se busca el develamiento de lo que es, la “idea” (Eidos).

Es conocida la importancia que le atribuye Hegel a la obra de Platón. Baste con señalar el fragmento en el que se refiere al Parménides de Platón como “(...) la más grande obra de arte de la dialéctica antigua.”²³ Pero Hegel no solo admira el método dialéctico de Platón, sino que lo considera como su precedente más claro, pues constituye la primera formación de una dialéctica especulativa basada en el estudio del movimiento de los conceptos puros²⁴. Es en esta característica, según Hegel, sobre la que descansa la posibilidad de la ciencia. En el poder especulativo que pueda tener el método, es decir, en el poder de moverse con el pensamiento a través de conceptos, sin participación de la sensación. Esta característica platónica queda clara en el libro séptimo de la República, citado al inicio de este acápite, en donde Sócrates le enseña a Glaucón que el método dialéctico intenta buscar la idea “*sin sensación alguna y a través de la razón*”. Es decir, se asume como posibilidad el encontrar la esencia en el pensamiento, en el ámbito de la conciencia. En consecuencia, podemos decir que Hegel ve en Platón la fusión de la dialéctica y el idealismo en un solo principio:

Platón (...) concibió en toda su verdad el principio de su maestro según el cual la esencia reside en la conciencia, ya que de acuerdo con él lo absoluto ha de buscarse en el pensamiento y toda realidad es pensamiento: no el pensamiento unilateral (...) en el sentido del idealismo malo (...) sino en el pensamiento que abarca en una unidad tanto la realidad como el pensar, el concepto y su realidad en el movimiento de la ciencia, y la idea de un todo científico.²⁵

²² Lledó E. (1996). *La memoria del logos, Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Ed. Taurus. p. 44.

²³ Fenomenología del espíritu (Ed. cit. Prólogo). p. 47.

²⁴ “ (...) el concepto de la verdadera dialéctica consiste en presentar el movimiento necesario de los conceptos puros no como si con ello los redujera a la nada, sino de tal modo que el resultado simplemente expresado sea este movimiento, consistiendo lo general cabalmente en la unidad de tales conceptos contrapuestos.” Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía (t. II)* p. 177.

²⁵ Ob. cit. p. 135.

El panlogicismo hegeliano expresado en su conocida afirmación “Todo lo racional es real” y “Todo lo real es racional”²⁶ encuentra, como se puede apreciar, su principal influencia en la filosofía platónica.

Anteriormente, al hablar de Zenón, se mencionó que el proceso de la reconversión de la esencia como sujeto ejecutada por Hegel le permitió de esta forma entrar de lleno al ámbito del idealismo. Al sustancializar la razón, es decir, al convertirla en la verdadera realidad ontológica, Hegel reactualiza una vía que encontró en el estudio de la obra de Platón. Esta tendencia platónica hacia lo suprasensible, a encontrar el verdadero y más alto conocimiento en la idea, solo alcanzable a través del movimiento dialéctico de la razón sobre la base de conceptos puros, es la plataforma que Hegel encuentra para su propio idealismo:

(...) lo característico de la filosofía platónica es, precisamente, esa orientación hacia el mundo intelectual y suprasensible, la exaltación de la conciencia al reino espiritual, de tal modo que lo espiritual, lo que pertenece al mundo del pensamiento, cobra importancia bajo esta forma, para la conciencia y encuentra el camino hacia ella, y, a la inversa, la conciencia empieza a pisar firme en este terreno.²⁷

El espíritu como la realidad que en último término es la generadora, en su propio movimiento, de esta misma realidad, la cual incluye al pensamiento y que al estar hermanadas por la razón posibilitan al sujeto el más alto conocimiento. El diálogo como un método que expresa el desarrollo del argumento, la acción misma del pensar en su devenir dialéctico, reflejo de la cosa misma que configura a la dialéctica como el método para encontrar la idea, el más alto grado de conocimiento filosófico : El diálogo platónico, según Hegel, “(...), casi exclusivamente, un desarrollo de la cosa misma, en que apenas queda margen a los interlocutores.”²⁸

La dialéctica platónica, asimismo, funciona para la elaboración hegeliana en lo tocante a la idea en sí misma, o dicho en otros términos, lo referente al “*en sí*” filosófico. La asunción de la incognoscibilidad de la “*cosa en sí*” kantiana, se transforma, en el idealismo

²⁶ Hegel, G.W.F. (1980). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Editorial Porrúa, S.A. p. 4.

²⁷ Ob. cit. p. 136.

²⁸ Ob. Cit. p. 149.

hegeliano, en la posibilidad de la ciencia como conocimiento particular de ese en sí, que no es otra cosa que el concepto. La vinculación esencial que Hegel ejecuta entre pensamiento y realidad, supera la *cosa en sí* kantiana, desvinculada del pensamiento y posibilita el conocimiento científico²⁹. Este primer en sí filosófico es, según Hegel, platónico:

La palabra griega εἶδος, suele traducirse (...) por género o tipo (...) un género concebido más bien por el pensamiento y para él (...) Por tanto, la filosofía, es para Platón, la ciencia de lo general en sí, al que este pensador retorna constantemente y se remite una y otra vez, por oposición a lo particular y a lo concreto (...) lo general, la idea, lo bueno (...) La esencia de la teoría de las ideas ha de buscarse, por tanto, en la concepción de que lo verdadero no es lo que existe para nuestros sentidos, sino que el verdadero y único ser del mundo está en lo determinado de suyo, en lo general en y para sí: el mundo intelectual es, por tanto, lo verdadero, lo digno de ser conocido, lo eterno, lo divino en y para sí (...) lo que Platón llama absoluto es (...) como algo único e idéntico en sí mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo y que permanece eternamente cabe sí³⁰

Sin embargo y a pesar de la importancia conferida, Hegel cree que Platón no consigue llegar a la figuración cabal y específica de la dialéctica, es decir, no llega a entender el concepto como la realidad misma. Platón lograría mostrar el movimiento dialéctico de los conceptos puros, pero no llega con esto a la consecuencia última:

El sublime espíritu de Platón, en el que vivía una intuición o una representación del espíritu, penetraba en su tema con el concepto especulativo; pero no hacía sino empezar esta penetración, sin abarcar todavía toda la realidad de ella con el concepto; dicho en otros términos, el conocimiento que en Platón se manifiesta no llega aún a realizarse en su totalidad. Nos encontramos, pues, aquí, en parte, con que la representación de la esencia se separa de nuevo de su concepto y se enfrenta a él, sin que se proclame que solo el concepto es la esencia (...)³¹

Es por eso que Platón, a pesar de tener esbozado un método especulativo puro, aún cae, según Hegel, en el error de cosificar lo que en su propia teoría son conceptos al “estilo

²⁹ Cfr: Hegel. (1968). “La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el pensamiento, en cuanto este también es la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto esta también es el pensamiento puro. Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla y tiene la forma de sí mismo, es decir que lo existente en sí y por sí es concepto conciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí.” *Ciencia de la lógica*. Argentina: Ediciones Solar S.A y Librería Hachette S.A. p. 46.

³⁰ *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (Tomo II), Ed. Cit. p. 160.

³¹ Ob. Cit. p. 150.

hegeliano”, es decir, puros, verdaderos en el sentido de ser la realidad misma³²; en consecuencia última, el concepto divino que es expresión al mismo tiempo del espíritu absoluto en el cual no hay división cosificada, pues ambas manifestaciones son, en último término, pensamiento. El círculo del “idealismo perfecto”, esbozado en Platón pero aún no perfectamente logrado, será completado, según Hegel, por él mismo en su *Fenomenología*, al exponer conceptualmente el espíritu en su devenir dialéctico hacia la autoconciencia, al igual que se dará por concluida la labor de la filosofía en general, pues a través de su obra el espíritu llega por fin a entenderse a sí mismo como la realidad última, con lo cual se alcanza la cúspide más alta del conocimiento.³³

Independientemente de las ideas que Hegel pueda haber tenido sobre su propia obra, hasta el momento podemos distinguir en sus precedentes griegos las fuentes en las cuales encuentra el fundamento para su propia dialéctica. En Zenón encuentra la noción de negatividad, la cual le permite localizar un elemento funcional para el devenir dialéctico en su evolución. Al mismo tiempo, estando restringida la reflexión del eleáta al ámbito lógico o racional, Hegel encuentra la ligazón y el sustento necesario para admitir a Zenón como uno de los primeros idealistas, el cual restringe la verdad de las proposiciones metafísicas de Parménides al ámbito de la coherencia racional en los argumentos implicados. La negatividad, como veremos más adelante, se constituye como núcleo racional de la dialéctica hegeliana pues explica el movimiento. Funciona como bisagra explicativa para la realidad, que, según Hegel, estaría representado por el Espíritu.

³² “La realidad de algo solo esta en su concepto, en cuanto es distinto de su concepto cesa de ser real y se convierte en algo nulo.” *Ciencia de la lógica*, Ed cit. p. 47.

³³ Ver: Singer P. en Honderich T. (1999). *Los filósofos, Una introducción a los grandes pensadores de occidente*. Tecnos. p. 178. aunque la evidencia más clara está en el mismo contenido de la obra Hegeliana y sus implicaciones derivadas. A propósito de esta actitud vale mostrar la opinión de Engels al respecto: “Es bien sabido que nosotros los alemanes (...) en cuanto uno de nosotros expone algo que reputa una nueva doctrina, lo primero que hace es elaborarla en forma de un sistema universal. Tiene que demostrar que lo mismo los primeros principios de la lógica que las leyes fundamentales del universo, no han existido con otro designio que el de llevar, al fin y a la postre, hasta esta teoría recién descubierta, que viene a coronar todo lo existente.” *Del socialismo utópico al socialismo científico*. en Marx, Karl, F, Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso. p. 393.

En Heráclito Hegel encuentra la dialéctica como tal, como movimiento del espíritu en si mismo, la primera reflexión óptica sobre la realidad contradictoria y complementaria del mundo.

Por otro lado, Hegel ve en Platón el fruto más logrado de la dialéctica griega, quien introduce la investigación filosófica sobre la base de la dialéctica especulativa de los conceptos puros en pos de la idea trascendente, la cual no es otra cosa que el posterior espíritu absoluto del alemán. La investigación dialéctica de Platón en pos del ser, de la idea, o lo absoluto es un primer intento de encontrar las mediaciones en las cuales el Espíritu se despliega, sin embargo falla al momento de referirse al concepto, separándolo de aquello que representa.

2. La dialéctica de Hegel.

a. De Aristóteles a Kant

Hemos visto como las fuentes dialécticas griegas son iluminadas bajo la luz hegeliana en pos de una confirmación filosófica. Consideramos que la exposición precedente ayudará a clarificar el sentido auténtico de la dialéctica Hegeliana, la cual es posteriormente convertida al materialismo por Marx y Engels, y en la cual se ubica Ortiz para contrastar su propia visión dialéctica del hombre.

Desde los griegos a Hegel existe, ciertamente, una continuidad histórica referida a la dialéctica. Las fuentes que aparecen en este período influyen a su manera en la posterior obra Hegeliana.

Según Sichirollo, la dialéctica como un método basado en la palabra y el criterio de verdad, encuentra su continuidad en la filosofía estoica³⁴. Esta interpretación de la dialéctica como método de criterio de verdad tiene sus raíces en Aristóteles, quien abandona la vía platónica entendiendo la dialéctica ya no como la mejor vía de conocimiento, sino como un mero recurso de confirmación filosófica. Así lo vemos por ejemplo en este fragmento del *Organon*, en donde Aristóteles expone la utilidad de la dialéctica: “A continuación, se podría decir para cuantas y cuales cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en Filosofía”³⁵

Aristóteles recusa el método dialéctico de su maestro, el cual como ya vimos, pretendía ser la principal herramienta para el conocimiento filosófico. El de Estagira le confiere, como se aprecia en la cita, un lugar accesorio en al ámbito de la filosofía.

³⁴ Ob. cit. P 110.

³⁵ Aristóteles. (1988). *Tratado de lógica, Organon (I)*. Madrid: Editorial Gredos. p. 380.

Independientemente del peso que haya tenido la dialéctica para la propia filosofía aristotélica³⁶, lo que queda claro es el abandono en Aristóteles de la convicción platónica en entender la dialéctica como la mejor y única vía para conseguir el conocimiento máximo. O bien lo define como un método accesorio (“La retórica es una antístrofa de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada”.³⁷) o lo separa de lo que es la filosofía en sí, confiriéndole un carácter secundario (“(...) Y prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas (...)”³⁸).

Decíamos que la noción de dialéctica como recurso de comprobación lógica es continuada por los estoicos. Así lo confirma Diógenes Laercio:

Que la retórica es el arte de decir bien en un discurso dilatado; y la dialéctica, el de disputar rectamente por preguntas y respuestas (...) que la dialéctica tiene un lugar propio de la voz misma, (...), en el cual se demuestra la voz escrita, y las partes del razonamiento”(...) “Que el hombre sin dialéctica no será agudo, grave en el decir, perspicaz ni sabio, ni menos podrá parecerlo; pues de uno mismo es el hablar y pensar rectamente, el disputar de lo que se le propone y responder a lo que se le pregunta, las cuales cosas son propias del hombre práctico en la dialéctica³⁹

³⁶ Tema que involucra un debate entre los estudiosos: Ferrater (2001), Abbagnano (1971) y Brugger (2000) se inclinan por resaltar el rechazo dialéctico en Aristóteles. Por otro lado existen posiciones más neutrales. Reeve (2001) llega a la conclusión que la dialéctica “honesta” de Aristóteles es su principal método. Ver: *Dialectic and philosophy in Aristotle en: Method in ancient philosophy*. Oxford: Clarendon Press. (p. 227). Santuc (2005) reconoce la superación aristotélica de la dialéctica platónica, pero señala una posibilidad de la dialéctica como conocimiento valioso capaz de proveer un criterio de verdad, aunque con dificultades. *El Topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Jesuitas). (p. 54). Apartándose de la etiqueta meramente terminológica, Ortiz (2006) considera la inteligencia de Aristóteles como necesariamente dialéctica, hecho se que se contrasta, por ejemplo, en su distribución de lo real en dualidades como el acto y la potencia, o su observación del proceso intelectual como la relación entre el intelecto agente y el paciente. En este sentido, la dialéctica de Aristóteles no correspondería tanto con el concepto griego sino con su propia acción de teórico. Esto, claro, realizando los debidos distinguos.

³⁷ Aristóteles. (1980). *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos. pp. 161-162.

³⁸ Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos. p. 168.

³⁹ Diógenes Laercio. (2002). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos I*. Barcelona: Ediciones Folio, (Biblioteca de Filosofía). p. 56, 57.

Esta perspectiva, determinada en mayor parte por los argumentos de Aristóteles como se dijo, se prolonga con los estoicos hasta el imperio Romano y luego con el posterior surgimiento de las universidades en la edad media.⁴⁰ Pero la vía de la dialéctica platónica no se agota con lo dicho por Aristóteles, sino que encuentra una prolongación posterior en el neoplatonismo, por ejemplo en la obra de Plotino (205-270 d.c) quien sostiene que la dialéctica es una parte de la Filosofía y no un mero instrumento de ella: “La dialéctica, en Plotino, es la ciencia pura, la ciencia en la que finaliza el camino plagado de errores que pasa a través de lo sensible (...)”⁴¹

Plotino a su vez influye en Proclo (410-485 d.c), filósofo que representa un claro precedente de la dialéctica hegeliana en el sentido de considerar a la idea como tríada. Este pensador, natural de Bizancio, prefigura el esquema hegeliano al considerar el Uno como entidad desde la cual todo procede; este Uno tendría tres momentos: El primero es el de la identidad, el segundo el de la multiplicidad y el tercero el del retorno a sí mismo⁴². Sin embargo, será Kant recuperando la crítica aristotélica de la dialéctica, permitirá la vía que el idealismo alemán inicia en el siglo XVIII con Fichte y Shelling y que encontrará su expresión máxima en Hegel.

b. Influencias dialécticas modernas en Hegel

i. Kant.

El filósofo de Königsberg Immanuel Kant (1724-1804) representa un giro singular en la historia del pensamiento. Ya desde Descartes con su separación dual entre *res extensa* y *res cogitativa* se habían producido diversas tendencias filosóficas que se asentaban en una de las dos partes de la división. Surgen así los diversos empirismos e idealismos que le dan sustancia al quehacer filosófico durante el siglo XVII y parte del XVIII. Kant le da una

⁴⁰La dialéctica pasa a formar parte del *trivium*, que conforma junto con la gramática y la retórica, el grupo de las artes liberales en la edad media, referidas al método y no a la realidad. V. Ferrater Ob. cit p. 221.

⁴¹ Sichirollo, Ob. cit. p. 109.

⁴² Cfr. Rossi P. (1971). *La dialéctica hegeliana*. En: Abbagnano, Nicolas (y otros). *La evolución de la Dialéctica*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca S.A. p. 245.

nueva dirección a la filosofía al afirmar que existe conocimiento a priori antes de cualquier experiencia, el cual condiciona determinadamente lo que entendemos de esta experiencia. En otras palabras, imponemos inevitablemente nuestras categorías a priori a aquello que conocemos, con lo cual, el objeto no actuaría imponiéndose a nuestra conciencia: el objeto se regiría por nuestra conciencia⁴³. De esta forma, Kant dibuja su sistema de idealismo trascendental en donde el objeto o “*cosa en sí*” nunca es aprehensible, pues lo único que conocemos de este son las categorías que le hemos impuesto con anterioridad a toda experiencia y que son la forma de nuestro propio conocer.

Kant, dominado bajo esta convicción, define la dialéctica como una lógica de la apariencia, la cual es condición inevitable de nuestro pensar. Al ser inevitable, puede utilizarse como un método aunque necesariamente equívoco, por lo tanto, necesitado de permanente corrección⁴⁴: “Se trata (...) de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección”⁴⁵

Advertimos que Kant ve en la dialéctica una condición inevitable del proceso natural de la razón, que encuentra en las contradicciones que ella misma crea un recurso para la comprensión del mundo. Sobre este aspecto de su pensamiento se basan tanto Gadamer como Sichirollo para ubicar a Kant como el hito histórico que posibilitaría la posterior dialéctica hegeliana⁴⁶ en el siguiente sentido: Kant ve la dialéctica como una postura teórica errónea pero inevitable, pues es expresión del proceso natural de la razón. Esto le daría a Hegel (y sus predecesores, Fichte y Schelling⁴⁷), la posibilidad de elaborar esta visión dialéctica “inevitable” de la razón subsumiéndola en una filosofía dialéctico idealista general.

⁴³ Ribas P. (1988). *Crítica de la razón pura*. (Introducción). Madrid: Ediciones Alfaguara. p. 13.

⁴⁴ Esta posición representaría una recuperación de la actitud aristotélica frente a la dialéctica tal como lo cree Sichirollo (Ob. cit p. 176), aunque con la diferencia fundamental que Kant ve la dialéctica como una condición necesaria de nuestro pensar, mientras que Aristóteles la deja como un método posible, por tanto, contingente.

⁴⁵ *Crítica de la razón pura*, Ed. Cit. p. 300. (*Dialéctica Trascendental*).

⁴⁶ Sichirollo Ob. Cit. P. 177. V. t. Gadamer (1981). *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Editorial Cátedra,. p. 11.

⁴⁷ Ibid.

Por otro lado, el idealismo kantiano en su exposición más general, es decir, el idealismo trascendental que postula al espíritu como el único universo posible de conocimiento, contribuye fundamentalmente a dirigir esta línea de desarrollo idealista que surge con gran fuerza en Alemania durante el tránsito del siglo XVIII al XIX.

ii. Fichte

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) es quizá el filósofo que más influye en la dialéctica hegeliana. Apoyado en el sistema kantiano, Fichte elabora un idealismo justificado en la idoneidad cognoscitiva de este frente al dogmatismo (materialismo), el cual se encuentra inevitablemente separado de su posibilidad de confirmación (la cosa en sí). La ventaja comparativa del idealismo, según Fichte, radica en que su objeto se encuentra a disposición directa del que piensa (el yo en sí), no como objeto de experiencia, sino elevado por encima de toda experiencia, próximo esencialmente al sí mismo. En otras palabras, mientras que el materialista tiene que vérselas con una “cosa en sí”, de existencia dudosa, pero en todo caso inevitablemente separado de su conocer, el idealista se maneja en el campo del mero pensamiento a través de su objeto de estudio que es el yo en sí, por lo tanto, esta vía se muestra como claramente preferible para configurar una verdadera teoría de la ciencia.⁴⁸

Podríamos decir que la conversión hegeliana de la esencia como sujeto se encuentra en relación con la interpretación que Fichte realiza sobre el idealismo trascendental de Kant, en la cual la manera de determinar el ser es a través del *actuar* del pensamiento⁴⁹. Con esto, Fichte cree superar la objeción materialista que le replica al idealismo el deducir un ser sin partir de otro ser. Fichte, en este sentido, ejecuta la “liberación” de la cosa en sí kantiana ubicada como objeto fuera del sujeto. Su interpretación es que la cosa en sí o noumeno

⁴⁸ Fichte, J. G. (1984). *Introducción a la teoría de la ciencia*. Madrid: Editorial Sarpe. Primera introducción, párrafos 3 y 4.

⁴⁹ Cfr. Sichirollo Ob. cit. p. 188 “(...) De ahí que Hegel diga que lo absoluto es sujeto y resultado: sujeto no en el sentido lógico, lo subjetivo, sino el movimiento, el desarrollo por fuerza propia, como lo exigía la terminología de su época (...)” y Rossi Ob. cit. p. 227 “Hegel, al expresar “lo verdadero no como sustancia, sino del mismo modo como sujeto” pretendió afirmar que el edificio de la ciencia es precisamente el resultado de un proceso de construcción que, precediendo más allá de las determinaciones singulares finitas que ha aislado el intelecto, las reconoce como momentos necesarios de una totalidad orgánica que es la propia verdad”

kantiano es producida por el mismo pensar al observarse a sí mismo⁵⁰, como un momento necesario del actuar, pues el actuar lo genera a partir de sí mismo: “Un ser lo es simplemente para el yo observado. Este piensa en realista. Para el filósofo es un actuar y nada más que un actuar. Pues piensa, como un filósofo, en idealista (...) Lo único positivo es, para el idealista, la libertad. El ser es para él, una mera negación de ésta.”⁵¹

En su teoría de la ciencia, Fichte dibuja las líneas fundamentales de su dialéctica. En trazos generales, esta consiste en postular dos entidades fundamentales: el “yo” y el no-yo. Kant solo se había limitado a reconocer o constatar esta dualidad. Sin embargo, Fichte introduce una relación dialéctica entre estas dos entidades, y las hace fluctuar sobre la base del *Yo puro (infinito)*, un yo entendido de forma universal (no simplemente la conciencia individual.) De esta manera, surge el esquema triádico, luego empleado por el mismo Hegel, de Tesis-Antítesis-Síntesis:

El Yo infinito, al colocar al Yo y al no-Yo como términos distintos y que se limitan recíprocamente, los coloca como opuestos, y esta oposición puede resolverse gracias la determinación recíproca de dos términos: la síntesis presupone una antítesis y a su vez esta presupone una tesis, que consiste en el acto de posición absoluta del Yo infinito.⁵²

Posteriormente, Hegel se opondrá a esta “posición absoluta del Yo” de la dialéctica fichteana, criticando la tendencia de iniciar el proceso desde la identidad del Yo universal, en vez de considerar que el fundamento de la filosofía debe ser el vínculo contradictorio entre la identidad y la oposición de esa identidad, no la absolutización unilateral de uno de los términos.⁵³ En otras palabras, al postular Fichte la existencia del Yo universal como una entidad asentada de manera independiente y sin ninguna conexión previa (sin contradicción), negaría tácitamente la continuidad inherente al proceso dialéctico, en la cual

⁵⁰ “¿Qué es un noúmeno?. Según Kant (...), algo que es solo agregado por nuestro pensar al fenómeno (...) algo que por consiguiente, solo surge por obra de nuestro pensar, aunque no por obra de nuestro pensar libre, sino por obra de un pensar necesario sobre la suposición de la yoidad (...)” Ob. cit. p. 109

⁵¹ Ob. cit. Segunda introducción, párrafos 7. p. 129.

⁵² Pietro R. (1971). *La dialéctica hegeliana*, en Abbagnano, Nicolas (y otros) “*La evolución de la dialéctica*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca S.A. p. 197.

⁵³ Ibid.

los elementos en cuestión se encuentran íntimamente vinculados como partes de un todo cohesionado.⁵⁴

iii. Schelling

No es casual que Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling (1775-1854) sea el último filósofo de la modernidad del cual se encarga Hegel en sus lecciones sobre la historia de la Filosofía. En primer lugar, la ubicación corresponde a la proximidad que ambos filósofos experimentaron, llegando a desarrollar una cercanía amical que determinó, en segundo lugar, la mutua cercanía teórica inicial.

A diferencia de Fichte, quien postula la diferencia entre sujeto y objeto (yo, no-yo) y hace derivar de esta diferenciación la verdadera realidad de ambos, Schelling establece la indistinción entre uno y otro en el absoluto, lo cual es el ser diferente al concepto y cuyo conocimiento se alcanza a través de la intuición intelectual:

La posibilidad de la diferencia de todas las cosas dentro de la unidad perfecta del concepto estriba en el modo como lo particular en ellas se halla enlazado con lo general. Esto desaparece totalmente en lo absoluto, ya que su idea lleva consigo el que lo que hay de particular en ello sea también lo general y lo general lo particular, (...), del hecho de que sea lo absoluto se sigue también el que de su esencia quede absolutamente excluida toda diferencia.⁵⁵

Vemos por un lado, una asimilación que concuerda con Hegel en el sentido de reconocer la unidad de lo absoluto. Sin embargo, esta indistinción en el absoluto, de donde quedaría excluida toda diferencia, discrepa claramente con la propuesta Hegeliana. Sería cierto que existe unidad en el absoluto, pero no indistinción pues los momentos dialécticos pueden ser separados a través del intelecto y vistos como parte del todo⁵⁶. Por otro lado, en lo referido

⁵⁴ “Hegel verá que el todo, considerado desprendido de los momentos, es de hecho “solo” la idea del yo, es decir, un fragmento separado del todo, una parte, pero jamás el yo, el todo mismo” Kroner, (1921) en Astrada, C. (1970). *La dialéctica en la filosofía de Hegel.*, Buenos Aires: Ediciones Kairos. p. 57.

⁵⁵ Schelling, *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, citado por Hegel (1985), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, (T. III). p. 499.

⁵⁶ Esta indistinción en lo absoluto, conocimiento producto de la intuición intelectual es “la noche en donde todos los gatos son pardos”, a la que se refiere Hegel en el prólogo de la fenomenología del espíritu (N. Del A.)

al concepto podemos apreciar claramente la diferencia entre Schelling y Hegel: el primero le da una ubicación separada del absoluto, en donde la perfección del concepto radicaría en la diferencia complementaria entre lo particular y lo general. Hegel, como ya hemos visto, entiende el concepto como lo absoluto, como lo existente en sí y para sí. El absoluto está implicado necesariamente en el concepto.

En contraste, uno de los logros que Hegel le reconoce a Schelling es el haber establecido la equivalencia entre naturaleza y razón, reconociendo a los dos como parte del sistema de lo racional. Dependiendo sobre que lado se inicie la investigación se dibujarían dos tipos de acercamiento. El primero empezaría de lo natural y se dirigiría hacia lo racional: “La teoría acabada de la naturaleza sería aquella a través de la cual toda la naturaleza se disolvería en una inteligencia.”⁵⁷ Gracias a esta tendencia hacia la inteligencia la ciencia de la naturaleza se convertiría en filosofía de la naturaleza. En el segundo acercamiento, la búsqueda parte de lo subjetivo como lo absoluto y hace nacer lo objetivo de ello. “La consideración de este camino es el contenido de la verdadera filosofía trascendental”⁵⁸

Como hemos visto, así como existen equivalencias entre Schelling y Hegel, igualmente existen discrepancias muy claras. El aspecto que con más notoriedad choca con la concepción hegeliana es el aspecto de la intuición, a través de la cual se logra el conocimiento de lo absoluto. Para Hegel el apelar a la intuición como instrumento de conocimiento reduce el esfuerzo a una solución inmediata. No como una asimilación mediada, idea fundamental de su filosofía, sino como algo puesto, postulado, no interdependiente ni contradictorio, sino inconexo. El partir de una intuición inmediata que supone sin sustento la unidad de lo contrapuesto, procedería descuidadamente hacia el conocimiento del absoluto pues justamente lo válido es el proceso contrario:

(...) ,no se echa por delante la unidad de los términos contrapuestos, sino que se pone de manifiesto en ellos mismos que su verdad es su unidad, pero cada uno es

⁵⁷ Hegel, G.W.F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, (T. III). p. 490.

⁵⁸ Ob. cit. p. 491.

unilateral por sí mismo: que su diferencia se trueca, se invierte en esta unidad, toda vez que, en opinión del entendimiento, tiene algo fijo y firme en la distinción.⁵⁹

Podemos ver como Schelling cae en el mismo error que Fichte quien establece el Yo universal como lo no contradictorio y de esta forma lo sedimenta impidiendo su conexión como momento dialéctico del devenir. En Schelling, la postulación de la intuición como posibilidad de conocimiento imposibilita el verdadero conocimiento, pues según Hegel este depende de que la razón misma o el espíritu se reconozca a si misma, sea consciente de sí. Para el logro de este conocimiento absoluto es necesario no partir de algo puesto sino prestar atención a la conexión contradictoria que posibilita la unidad, que permite el desarrollo y el desenvolvimiento de ese mismo espíritu. No asumir por principio una indistinción en donde “todos los gatos son pardos” sino reconocer el verdadero desarrollo de las cosas en su unidad dialéctica interdependiente.

c. La Dialéctica Hegeliana

Hegel representa la reconciliación de las dialécticas anteriores, pues encuentra en cada precedente, con indudable talento sintético, una base para la postulación de su propia dialéctica. No es gratuito, por otro lado, que este filósofo sea considerado por algunos como el último sistema filosófico en la historia del pensamiento. Su sistema no solo implica al ser absoluto en su movimiento y todas sus expresiones o “determinaciones”, sino que expone el tránsito necesario hacia este ser absoluto a lo largo de la historia.

Para Hegel, el conocimiento absoluto que representa su propia filosofía, ha tenido, en el devenir, paulatinos acercamientos que representan el camino del Espíritu en pos de su autoconciencia. Este camino es necesario, pues en el transcurso de la historia el Espíritu cumple su esencia en esta autoconciencia: “El fin de la historia universal es, por tanto, que

⁵⁹Ob. cit., p. 497.

el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente.”⁶⁰

Lo característico en este caso, es que la autoconciencia del espíritu no es solo la meta que espera a la Filosofía al final del camino, sino que es el principio de la misma, su requisito teleológico, su determinación preestablecida. Es el motor de todo el proceso, pero al mismo tiempo se constituye como la finalidad del mismo. En esto reside gran parte del peso dialéctico de su sistema:

*La sustancia es, además, el ser que es en verdad sujeto (...) que es en verdad real, pero solo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad, y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple (...) Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y su fin.*⁶¹

Hegel establece su sistema en el sentido de totalidad circular que encuentra su punto de inicio en su final y al revés, su final en su punto de inicio. Esta interdependencia dialéctica determina que la verdadera esencia del objeto de estudio no se pueda encontrar en ninguno de los extremos sino en el devenir mismo, en el estudio del proceso mismo: “En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir.”⁶²

Para clarificar la exposición conviene analizar cada uno de los términos que Hegel emplea para describir su sistema. Esto nos servirá más adelante para ver cual es el rastro hegeliano en Marx y como este rastro es en cierta forma recuperado por Ortiz en su fundamental concepto de información.

El presente capítulo se ha distribuido teniendo a Zenón como el primer exponente dialéctico. Como ya vimos, Zenón formó parte de la escuela filosófica de Elea, cuyo referente Parménides defiende la unidad absoluta del ser; su singularidad sin contradicción. Zenón es, a la vista de Hegel, aquel filósofo que completa el argumento incompleto de su

⁶⁰ Hegel, G.W.F. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial. p. 75

⁶¹ Ob. cit., p. 29.

⁶² *Fenomenología del espíritu*. Prólogo Ed. cit. p. 8.

maestro. En este sentido, Parménides no se equivoca al establecer la unidad del ser, sin embargo le falta aquel elemento que explique el tránsito o el devenir. Lo problemático del argumento parmenídeo consiste en asumir un ser inmutable, omnipresente y estático. Si bien esta Filosofía recibe una crítica rigurosa posterior, a través de Aristóteles⁶³, es Zenón el que inicialmente completa, a los ojos de Hegel, aquel presupuesto de la unidad del Ser, y lo completa con la noción fundamental de la *negatividad*.

i. Negatividad

Para Hegel, la *negatividad* es el recurso dialéctico esencial, el cual explica el desarrollo contradictorio inherente al devenir mismo. La negatividad es la característica immanente de todo ser, que lleva en sí mismo su propia negación. Esta característica del Ser es lo que faculta su despliegue en el tiempo, desarrollo que se encuentra articulado de la siguiente forma: los momentos en el devenir se encuentran unidos unos con otros; esta unión no es externa, no se produce a través de una vinculación ejecutada posteriormente. La unidad de unas piezas con otras se encuentra prefigurada ya en la individualidad del elemento aislado; esto es justamente lo que permite el avance. El avance deviene tal, como expresión contradictoria de la individualidad inicial. De esta manera el desarrollo se encuentra en la misma esencia del Ser. En su contradicción. En su *negatividad* inherente.

En el caso del absoluto hegeliano, es decir, el Espíritu, este asume su negación como *alienación*. El espíritu se aliena en la naturaleza y es en esta donde encuentra su antítesis⁶⁴. La síntesis posterior se logra en el momento del retorno a sí mismo a través del autoconocimiento racional.

⁶³ *Física*. (Ed. cit.) 186a en adelante.

⁶⁴ “ (...) elemento negativo, a saber, la alineación: únicamente en su virtud surge en el seno de la inmediatez la “escisión” y lo absoluto se pone en movimiento” Rossi, P. *La dialéctica hegeliana*. Ed. cit. p. 226.

Un buen ejemplo para este tipo de razonamiento se encuentra en el que Hegel mismo nos plantea.⁶⁵ La flor que al momento del término de su ciclo vital se convierte en fruto. Este fruto es la negación de la flor, el preludio de su muerte, y está incluido en su ser, es decir, forma parte de su sí mismo.⁶⁶ Esta negación propia permite el siguiente paso, la apertura hacia nueva vida, pues el fruto contiene las semillas que posteriormente permitirán el nacimiento de una nueva flor. De esta manera la muerte que representa el fruto, es la vida posterior. Una negación inherente a ella misma, no externa, que permite la articulación absoluta de los momentos. “(...) cuando el resultado se aprende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ella hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras”.⁶⁷

Un tránsito en sí mismo que implica todavía una ventaja teórica importante. Hegel lo menciona en diferentes obras a lo largo de su prolífica actividad creativa. El defecto que consiste en confrontar una posición frente a otra de manera aislada. Es la gran paradoja del diálogo sin dialéctica, el diálogo erístico en donde los oponentes reclaman la preponderancia de su propio argumento en desmedro del argumento oponente. Según Hegel para toda afirmación siempre existe una afirmación contraria posible, y tanto una como otra tienen el mismo derecho a afirmar su valor como el preponderante. Pero de esta forma no se llega muy lejos:

(...) Cuando un sistema filosófico refuta a otro suele ocurrir, en efecto, que se tome por base el primero para luchar, partiendo de él, contra el otro. La cosa se hace fácil y llana, cuando se dice sencillamente: “El otro no encierra verdad alguna, porque no coincide con el mío”; pero, lo malo es que el otro tiene derecho a afirmar otro tanto. (...) Por eso, lo falso no debe demostrarse como falta de verdad por medio de lo otro, porque lo contrario sea la verdad, sino en sí mismo. Y este criterio racional lo encontramos sostenido ya por Zenón. (...) Tal es la determinación más precisa de la dialéctica

⁶⁵ “El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por esta, del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquella ...” Fenomenología del espíritu. Prólogo. Ed. Cit. p. 8.

⁶⁶ Cfr. Vigotsky, L. (1993) “No puede haber ninguna fisiología científica que no considere la muerte como elemento esencial de la vida y que no comprenda que la negación de la vida está incluida de hecho en la propia vida, de modo que la vida se concibe siempre con referencia a su resultado necesario, la muerte, contenida siempre en ella en estado germinal.” *Obras escogidas*. Madrid: Editorial Visor. “El significado histórico de la crisis de la psicología. Un investigación metodológica.” p. 304.

⁶⁷ *Fenomenología del espíritu*. Prólogo. Ed. Cit. p. 55.

objetiva, en la que ya no vemos el pensamiento simple establecerse por sí mismo, sino que lo vemos ya fortalecido, llevando la guerra al campo del enemigo (...)⁶⁸

Llevar la guerra al campo del enemigo. No confrontarlo externamente sino en la inherencia de su propia contradicción esencial. En términos de Zenón: aquel que defiende el movimiento tiene que entender que esta es una noción contradictoria pues el objeto que avanza tiene que recorrer la mitad del espacio antes de llegar a la meta, lo cual, siendo coherente con el argumento, determina la imposibilidad del movimiento.⁶⁹ Es por eso que Hegel ve en Zenón la exposición de la dialéctica pero solo en su aspecto negativo o negador. Se queda en la negatividad como imposibilidad; Pero la negatividad posibilita el avance, pues establece la contradicción que es superada en el devenir. Gracias a la negatividad el proceso de lo existente inicia su marcha.

ii. Idealismo

En el caso de Hegel, lo existente por antonomasia es el Espíritu⁷⁰. Este espíritu tiene como negación la naturaleza y se aliena en ella para luego regresar a sí misma en la autoconciencia, a través de la mediación posibilitada por su negatividad inherente. En este idealismo del espíritu todos los momentos están vinculados. La visión dialéctica hegeliana consiste en abrazar esta intelección de *proceso*. Rechazar la vía de la sustancialización de lo individual simple y comprometerse con el estudio del proceso mismo que es la individualidad (espíritu) desplegada en sus partes contradictorias y secuencialmente negativas. Siempre que partamos de una parte para establecer el absoluto procederemos de

⁶⁸ “Lecciones sobre la historia de la filosofía” Ed cit. (Tomo I.) pp. 243, 244.

⁶⁹ “Aunque el sentido en el cual se supone que el movimiento es ser no puede ser pensado sin contradicción, la dialéctica del movimiento, esto es, la contradicción a la que conduce la tarea de pensar el movimiento como ser, no puede impedirnos reconocer que el movimiento tiene por necesidad un ser común con el Ser” Gadamer Ob. cit., p. 22 Engels plantea la siguiente solución: “ (...) el simple desplazamiento mecánico de lugar solo puede realizarse gracias al hecho de que un cuerpo esté al mismo tiempo en el mismo instante, en un lugar y en otro, gracias al hecho de estar y no estar al mismo tiempo en el mismo sitio. La serie continua de contradicciones de este género, producidas a la par que resueltas, es precisamente lo que constituye el movimiento.” Engels, F. (1968). *Anti-Dühring, La subversión de la ciencia por el Señor Eugen Dühring*. México: Editorial Grijalbo, S.A. p 115.

⁷⁰ “Solo lo espiritual es lo real (...)” Fenomenología del Espíritu. p. 19

manera equívoca pues ignoraremos los momentos contradictorios que determinan ese absoluto como unidad. Esto es lo que sus precedentes más próximos, Fichte y Schelling, no lograron, a pesar de establecer los cimientos de la dialéctica moderna. Pretendieron iniciar el proceso desde una absolutización fragmentaria o una indistinción en el absoluto.⁷¹

La filosofía de Zenón, por medio de la cual defiende a Parménides encontrando la contradicción en el argumento oponente, es según Hegel el primer atisbo de dialéctica objetiva (idealista) presente en la historia de la Filosofía. El hecho de que Zenón haya defendido el estatuto del ser parmenídeo de esta manera es la excusa perfecta que encuentra Hegel para incluirlo como un idealista a carta cabal. Si Zenón defendió la inmutabilidad del Ser uno de Parménides poniendo en evidencia la contradicción lógica que implica el movimiento, arrastró las afirmaciones metafísicas de su maestro al ámbito del lenguaje, es decir, de la razón lógica. Por lo tanto, condicionó el Ser inmutable de Parménides al ámbito de la razón, del pensamiento puro. Hegel resalta este hecho como una muestra de que el camino de autoconciencia del espíritu empieza en cierto sentido con Zenón, pues es él quien reconoce tácitamente la preponderancia de la razón en la determinación de lo real. Zenón, en este sentido, es para Hegel una prueba más de que la verdadera vía filosófica es la vía del *idealismo*.

El *idealismo* hegeliano se entiende claramente al ubicarlo en su contexto sociotemporal, es decir, el romanticismo alemán del siglo XIX. Ya desde sus primeras obras se puede ver al joven Hegel criticando el espíritu religioso católico de su época. Obras como “*La religión Popular*”, “*La vida de Jesús*”, “*El espíritu del Cristianismo y su destino*” muestran a un Hegel íntimamente comprometido con la idea de Dios y con una religión que exprese adecuadamente el vínculo esencial entre Dios y el hombre. Desde estos tempranos escritos se empieza a dibujar con cierta claridad lo que luego sería la dialéctica hegeliana.⁷² Así vemos como Hegel inicia su crítica del espíritu religioso positivo de su época estableciendo la escisión entre la creencia y los intereses y desarrollo del pueblo creyente. Para Hegel, la libertad de los creyentes se ve coactada gracias a la interpretación que hace el cristianismo

⁷¹ Más adelante se verá, en la crítica marxista del idealismo hegeliano, como esta aparente superación hegeliana de sus precedentes no es tal, volviendo a caer en aquello que había criticado. (N. Del A.)

⁷² Astrada, C. (1970). *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Kairos. p. 10.

sobre la persona de Dios, de tal forma que establece un credo en Dios como entidad separada, independiente del hombre. Esta escisión luego se unificaría como expresión acabada, en la idea completamente desarrollada de la dialéctica absoluta del espíritu.⁷³

Encontramos el principal referente del idealismo Hegeliano en Platón. Es en este filósofo donde Hegel descubre la primera manifestación totalmente explícita del pensamiento especulativo.

Habíamos dicho que Hegel reconoce en Platón la unión inicial entre el idealismo especulativo y la dialéctica. Su principal referencia la hace corresponder, en primer lugar, con la búsqueda platónica de la verdad por medio de conceptos puros, es decir, conceptos independientes de la sensación. En segundo lugar, esta búsqueda que utiliza la dialéctica como posibilidad de develar los encadenamientos, se constituye como un reflejo de la auténtica realidad del mundo, en consecuencia no habría verdadero conocimiento sin dialéctica. El defecto en la dialéctica platónica, entendible debido a su poco desarrollo, se encuentra en no asumir la realidad absoluta del concepto y separar repetidamente el concepto de aquello que se quiere representar mediante aquel. En este sentido, a pesar de anhelar el conocimiento absoluto en la idea, netamente intelectual y suprasensible, Platón no logra el círculo del idealismo perfecto pues aún no aprehende inequívocamente el concepto mismo, el cual según Hegel es la esencia misma de las cosas o “el en sí” mismo.

¿Porque Hegel hace descansar todo el edificio de su filosofía en el concepto? Por la sencilla razón de que esta noción corresponde perfectamente con los requisitos de cognoscibilidad de toda la dinámica dialéctica del espíritu absoluto.

La dinámica natural del espíritu es la idea que se aliena y, al hacerlo, configura lo real, pero que luego es recuperada en su conocimiento propio a través de la razón que rige y legisla lo absoluto⁷⁴. Ya que razón y realidad no discrepan en su esencia, forman parte de lo mismo,

⁷³ Rossi P. *La Dialéctica Hegeliana* (El problema de la escisión y la reunificación). en Abbagnano, N. (Et. al.) *“La evolución de la Dialéctica”* Barcelona: Ediciones Martinez Roca S.A. p. 197.

⁷⁴ “En el camino trazado por el idealismo objetivo, el Espíritu se aliena en el mundo constituido por las cosas y los productos de la Historia y la sociedad; el estado, la cultura, etc. El espíritu se hace objeto, para luego

en consecuencia el espíritu se puede conocer a sí mismo a través del esfuerzo filosófico. Este conocimiento depende del concepto. El gran mediador en la dinámica circular y dialéctica del espíritu absoluto es el concepto.

iii. Mediación

La noción de *mediación*, ya lo vimos en la crítica que Hegel establece frente a la “intuición” de Schelling, es otro término fundamental para entender la dinámica dialéctica. Si la negatividad es la característica inherente que permite el despliegue dialéctico⁷⁵, la mediación es la efectivización de ese despliegue; es el despliegue llevado a cabo. “ (...) la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma (...)”⁷⁶

Rossi reconoce un doble alcance de este elemento, como mediación real y como mediación lógica.⁷⁷ El primero viene a ser una disposición inherente del espíritu “ (...) el momento de síntesis que toda determinación inmediatamente dada aporta a una totalidad orgánica de la que es el momento necesario.” El segundo es el procedimiento lógico de la Filosofía. “ (...) señala el reconocimiento de la relación que une las determinaciones conceptuales de las que el espíritu está constituido estructuralmente”⁷⁸. La mediación es el nexo lógico que permite la distinción entre los momentos pero a la vez, es la misma naturaleza del espíritu expresada en sus momentos. Al analizarla con detenimiento, vemos que esta afirmación es perfectamente coherente con el establecimiento hegeliano del paralelo entre razón y realidad: El espíritu que es la realidad, se encuentra mediado. Para acceder a ese espíritu,

recobrar a sí mismo en el conocimiento de la Filosofía hegeliana, en el saber absoluto donde se identifican el sujeto, la autoconciencia y el objeto, convertido en contenido del conocimiento filosófico. Este camino de alineación y de desalienación supone la presencia originaria del espíritu que al final se reencuentra consigo mismo.” García Barcelo, A. (1971). *Hegel y la dialéctica científica de Marx*. Ediciones Centro de Estudios, Buenos Aires. p. 46.

⁷⁵ “ (...) la razón es el obrar con arreglo a un fin (...) Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el ser para sí o la pura negatividad (...)” Fenomenología del Espíritu, Ed. cit. p. 19.

⁷⁶ Ibid. p. 16.

⁷⁷ Rossi “*La dialéctica hegeliana*”, Ob. cit. p. 223.

⁷⁸ Ibid.

para ser espíritu que se conoce a sí mismo, el pensamiento filosófico tiene que atravesar las distintas mediaciones que no son otra cosa que el espíritu presentado en sus mediaciones⁷⁹.

Podemos ver como el sistema hegeliano es consecuente con sus ideas base y por lo mismo realiza la unidad de su sistema. Es un sistema completo y cerrado en sí mismo. Encuentran sentido ahora las palabras de Hegel en su *Fenomenología*: “La verdadera figura en la que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la Filosofía se aproxime a la forma de la ciencia – a la meta en que pueda dejarse de llamar amor por el saber para ser saber real- he ahí lo que yo me propongo.”⁸⁰

Y su idea fundamental así lo logra: El Espíritu como unidad se encuentra mediado por su negación que es la naturaleza, pero ambas, razón y naturaleza, son términos homogéneos. El hombre puede llegar al conocimiento absoluto, la Filosofía puede ser sabiduría verdadera y no solo amor o anhelo de esa sabiduría, al ser la cosa misma, la realidad misma, al recuperar su unidad en el concepto del Espíritu. El sistema científico recrea las mediaciones del espíritu que son la propia realidad y al recrearlas las hace suyas, se convierte en esas mismas mediaciones. Este es el “círculo” intelectual esbozado por Aristóteles en su tratado del alma, cuando el intelecto agente ilumina el objeto y pasa a ser el objeto mismo⁸¹. La elipse histórica de dos milenios encuentra su vértice en Hegel. “(...) el fin (...) consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga el mundo conforme a sí mismo – ambas cosas son idénticas – puede decirse que el espíritu se apropia de la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser.”⁸²

⁷⁹ “La racionalidad del pensamiento resulta adecuada para expresar la racionalidad de la realidad, en cuanto su estructura (...) es la misma; la realidad espiritual como concepto es idéntica al concepto determinado racionalmente por la ciencia” Ibid. p. 228. Cfr. Diccionario de Brugger Ed. cit p. 292-293.

⁸⁰ *Fenomenología del Espíritu*. Ed. cit. p. 9.

⁸¹ Cfr. Aristóteles, *Tratado del alma*. (429 b7) “Y cuando éste (el intelecto) ha llegado a **ser** cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto (...)” y más adelante (430 a3): “(...) lo que entiende y lo inteligido se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos (...)” Esta convergencia no se le escapa a Hegel quien admite en sus Lecciones sobre la Historia de la Filosofía: “Ya Aristóteles había considerado la naturaleza como adecuada a un fin en sí misma, presentando el *vouç*, el entendimiento, lo general en ella misma, de tal modo que lo uno era, en unidad indivisa, momento de lo otro.” Ed. cit. (T III) p. 451.

⁸² Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial. p. 75.

Hasta el momento hemos visto las concepciones eje sobre los cuales descansa la dialéctica Hegeliana. El Espíritu realiza su despliegue al alienarse en la naturaleza y volver a sí en el autoconocimiento. El *idealismo* de Hegel radica en continuar la vía platónica del conocimiento absoluto en la idea puramente intelectual, “suprasensible”. Esto es dable ya que el espíritu es pensamiento, en consecuencia la realidad o naturaleza, al formar una unidad contradictoria con este espíritu, al ser uno de sus momentos, comparte su misma estructura. Es así como Hegel establece un panlogicismo efectivo. Esta interdependencia homogénea entre realidad y espíritu es posible gracias a la *negatividad* inherente al ser, la cual establece la contradicción a ser superada. La superación en el devenir ocurre a través de *mediaciones*, que dan pie al despliegue dialéctico. La ciencia filosófica hegeliana ejecuta o replica las mediaciones del espíritu hasta lograr la unidad fundamental perdida inicialmente, y esta unidad se logra en el concepto, en la intelección absoluta del proceso del espíritu.

Capítulo segundo:

Marx y la Posibilidad de un Sistema Científico para las Ciencias Humanas.

¿Que es la dialéctica? ¿Cuál es el sentido de la dialéctica y porque esta es vista por Ortiz como la adecuada vía científica? ¿Qué hemos descubierto hasta este momento? ¿Cuál es el nexos, aún no manifiesto, que vincula estas fuentes dialécticas con la teoría acabada de Ortiz?

Hasta el momento hemos develado el devenir de una noción cambiante en la historia. Hemos identificado un hito histórico, Hegel, en base al cual las fuentes dialécticas previas cobraron un determinado sentido y establecieron la base para una dialéctica posterior invertida y liberada de su sesgo idealista.

Por otro lado, el término “dialéctica” encuentra su camino desde los griegos. Las interpretaciones y discusiones sobre cual es la dirección que los griegos tomaron con respecto a este punto en particular se dispersan en la misma complejidad que esta tarea demanda. Como ya vimos, la dialéctica en cuanto término, es decir, en su significación semántica y en la asunción y utilización de la misma palabra en el lenguaje griego y luego latino, asume un rol propedéutico gracias a Aristóteles, quien le confiere un simple papel de confirmación o apoyo al ejercicio intelectual. Es así como este concepto de dialéctica pasa a la edad media y ocupa su rol en las academias, hasta que Kant, en el siglo XVIII, lo recupera añadiéndole el fundamental aspecto de “inevitabilidad” o “característica inherente” en nuestro pensamiento. Esto da pie a todo el idealismo dialéctico alemán y lo que viene después.

En cuanto al sentido no-semántico del término, es decir, el sentido óntico que asume Hegel, recuperando a Heráclito, este experimenta un desarrollo quizá no tan notorio como el tan publicitado aristotélico, pero igual de persistente. Este sentido óntico surge de manera más

notoria y reconocida en la línea configurada a partir de Platón, seguida en la edad media por Plotino y Proclo, recuperada por el talento sintético de Hegel. Esta línea es la del idealismo de los conceptos puros, sin la sensación, es decir, sin el cuerpo. El idealismo de Platón se interseca en la historia con las demandas de trascendencia cristianas y todo su discurso sobre el alma y lo supraterrano. El dualismo alma-cuerpo se va estableciendo.

La dialéctica ha tenido un rol fundamental en la historia del pensamiento occidental. Ha acompañado desde su propia génesis griega las elaboraciones y teorizaciones que se han dado sobre la realidad. Su significado ha sido establecido, transformado, interpretado y reinterpretado a lo largo de milenios. Y persiste. Persistió con Hegel quien estableció los cimientos para lo que sería un posterior sistema científico. La posibilidad de un rumbo coherente y consecuente para las ciencias en general y las ciencias humanas en particular. Dialéctico y materialista.

1. La dialéctica Marxista

a. Filósofos hegelianos

A partir de las ideas de Hegel surgen dos vertientes discrepantes. Los hegelianos de derecha, conservadores y creyentes, y los hegelianos de izquierda, quienes en líneas generales consideraban la interpretación clásica del hegelianismo como cumpliendo un papel muy poco filosófico al servir de criada a la teología luterana⁸³.

Esta utilización de Hegel fue enfrentada por sus seguidores de izquierda con una defensa decidida del ateísmo. De esta forma aparecen, entre los más resaltantes, Ludwig Feuerbach con su *“Esencia del Cristianismo”* en 1841 y Johann Kaspar Schmidt (Max Stirner) con el *“Único y su propiedad”* en 1844. El primero realiza un develamiento de Dios por el hombre, en el sentido de afirmar que Dios es una proyección de las carencias humanas, con lo cual el hombre pasa a constituirse en el fundamento, en reemplazo de Dios. “La clave de dicha obra es la consideración de la religión como un fenómeno antropológico y no teológico, el objeto de la religión es, por tanto, el hombre y no Dios, cuya esencia es algo imaginado, irreal, fantástico (...)”⁸⁴

Stirner se enfrenta a Feuerbach. Si bien ambos concuerdan en la crítica de la teología hegeliana, Stirner rechaza tajantemente cualquier viso de sacralización, sea este Dios, el Hombre o el Estado⁸⁵. Su ateísmo es total, en el sentido de rechazar cualquier transferencia de credo. En el caso de Feuerbach, este había transferido su devoción de Dios al hombre. En este sentido, no había logrado superar el credo en una entidad sobrenatural, pues había convertido a Dios en el hombre, o dicho de otra manera, había deificado al hombre sobre la base de una idea del hombre impersonal y abstracto:

⁸³ Izquierdo, A. (2003). *La Filosofía contra la religión. Ideas sobre el ateísmo*. Madrid: Edaf Ensayo. p. 32.

⁸⁴ Ob. Cit. p. 33.

⁸⁵ Ob. Cit.p. 35.

(...) Feuerbach demuestra que el Dios de los cristianos no es más que el reflejo fantástico, la imagen refleja del hombre. Pero este Dios, es, a su vez, el producto de un largo proceso de abstracción, la quinta esencia concentrada de los muchos dioses tribales y nacionales que existían antes de él. Congruentemente, el Hombre, cuya imagen refleja es aquel Dios, no es tampoco un hombre real, sino que es también la quinta esencia de muchos hombres reales, el hombre abstracto, y por tanto, una imagen mental también.⁸⁶

b. Marx y Hegel

Llegados a este punto nos encontramos con la posibilidad de iniciar el esbozo de la síntesis real entre el precedente Hegel y la ciencia materialista de Marx, ciencia que asume Ortiz para configurar su teoría de la personalidad. En adelante trataremos de dibujar la sutil línea que une este devenir histórico en el cual Ortiz también se ubica. Para lograrlo tenemos que intentar esbozar la vinculación entre Marx y Hegel.

Es mucho lo que se ha escrito sobre la vinculación entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista. Las polémicas desatadas se han ubicado en la polaridad que va de un extremo de influencia al otro. Algunos han asumido un Hegel marxista, otros un Marx hegeliano⁸⁷. Estas discrepancias, a nuestro entender, han absolutizado la transferencia o direccionalidad de la influencia e ignorado, consecuentemente, el proceso de cambio y asimilación. La misma relación de Marx y Hegel es proclive de ser analizada bajo los patrones que ambos filósofos utilizaron en su momento: los patrones del método dialéctico. Este nos enseña a descubrir la relación implícita y cohesiva entre dos momentos históricos, es decir, dos secuencias temporales en relación de consecuencia. El sentido que cada parte ofrece a la dialéctica forma necesariamente las bases contradictorias de una nueva síntesis, posterior e inclusiva. Aspectos de esta nueva síntesis se expresan, como veremos más adelante, de manera aproximativa en Ortiz.

⁸⁶ Engels F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En *Marx y Engeles, Obras escogidas*. Ed. cit. p. 634.

⁸⁷ Hyppolite formaría parte de los primeros, asumiendo a Marx como un mero copista de Hegel. Lukacs, formaría parte de los segundos, incurriendo en la identificación Hegel-Marx, confiriéndole al proletariado características de “sujeto”, abstracto. V. García Barcelo, A. (1971). *Hegel y la dialéctica científica de Marx*. Buenos Aires: Ediciones “Centro de Estudios”. p. 42.

En términos dialécticos, la superación marxista de Hegel se da mediatamente. Esta mediación se expresa en la asimilación de lo que en Hegel hay de valioso: El método. Este hecho es notorio al observar como se expresa la influencia hegeliana en Marx inicialmente. Nos dice Norberto Bobbio:

(...) páginas como estas pueden sorprender únicamente a los que no han comprendido en las obras del joven Marx, lo complejo, lo complicado, lo ambiguo que fue su actitud respecto a Hegel, rebeldía mezclada con reverencia, crítica desabrida, burlona, mezclada con admiración. Si leemos atentamente lo que Marx critica en Hegel (...) no es a la dialéctica como tal, sino meramente al uso especulativo que hace de la dialéctica a la que a partir de ahora contraponen la dialéctica científica.⁸⁸

¿Que es lo que Marx asimila de Hegel y que es lo que descarta? Estas preguntas tienen que ser respondidas a la luz del desarrollo de las ideas del propio Marx. En el mismo año en que Stirner publica "*El Uno y su Propiedad*", 1844, Marx redacta un tratado conocido como los "*Manuscritos Económico Filosóficos*", escrito inicial y tentativo aún del verdadero estatuto dialéctico materialista que conseguiría con escritos posteriores, teniendo como cúspide concreta "*El Capital*".⁸⁹ En este documento Marx dedica la última parte a observar las ideas hegelianas y a pesar de su carácter aún tentativo se puede observar como la crítica se dirige hacia su constitución real:

Hegel comete un doble error. El primero aparece claramente en la Fenomenología, fuente de origen de su filosofía. Cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del estado, etc. Como entes enajenados del ser humano, los concibe solo en su forma intelectual (...) Toda la historia de la enajenación y la revocación de esta enajenación es, por tanto, solo la historia de la producción del pensamiento abstracto. Es decir el pensamiento absoluto, lógico, especulativo. (...) ⁹⁰

⁸⁸ En Abbagnano, N. (et. al) (1971) *La evolución de la dialéctica*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.; „*La dialéctica en Marx*” p. 261.

⁸⁹ Se considera la fase de 1844 como la etapa aún especulativa de Marx. Seve L. (1972) observa que en los manuscritos de 1844 se establece el trabajo alienado como la generadora de la propiedad privada y la explotación capitalista. En escritos posteriores como *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach* "(...) lejos de ser una abstracta alineación del hombre la que produce las formas de la explotación capitalista, esta es la que origina las formas concretas de alineación." p. 64.

⁹⁰ *Manuscritos económico filosóficos*. en Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 181.

Vemos en este fragmento claramente como la crítica inicial de Marx se dirige al verdadero elemento que formaría parte de su principal discrepancia: el aspecto especulativo de Hegel. Como ya vimos, este aspecto hace referencia al movimiento de los conceptos puros heredados de Platón, sin participación de la sensación y por lo tanto, sin participación de lo físico, de lo material. En este manuscrito Marx inicia su observación crítica acerca de la insostenibilidad de este supuesto para configurar una verdadera ciencia objetiva.

Más adelante, a través de un reconocimiento del papel que cumple el concepto de trabajo en Hegel, a pesar de ser entendido en términos abstractos, vuelve a este punto:

(...) Pero en Hegel, aparte o más bien como consecuencia de la inversión que ya hemos descrito, este acto de génesis (del hombre a través de su trabajo), aparece en primer lugar como un acto meramente formal, por abstracto, y porque la naturaleza humana misma es considerada meramente como naturaleza abstracta, pensante, como conciencia de sí.⁹¹

A pesar de la crítica, en este escrito inicial podemos apreciar que la detracción marxista procede asimilando aquello de positivo que ofrece Hegel. Este principio de crítica expresa lo que resaltara Bobbio en los estudios iniciales de Marx, en donde la crítica se une a la admiración y el reconocimiento. Marx es consciente, desde el principio, del enorme valor que representa el método dialéctico de su maestro:

Lo más importante en la fenomenología de Hegel –la dialéctica de la negatividad como principio motor generador– es, primero, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación y superación de esta enajenación y que concibe, por tanto, la naturaleza del trabajo y al hombre objetivo (verdadero, por real) como el resultado de su propio trabajo.⁹²

Marx no hace otra cosa que reconocer la visión de proceso y la asimilación de movimiento y devenir que Hegel reactualiza en su filosofía. Al mencionar la negatividad, resalta el eje

⁹¹ Ibid. p. 195.

⁹² Ibid. Cfr. Hegel (1989): “El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente.” *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial. p. 75. Esta producción objetiva del espíritu por sí misma será luego en Marx, la producción objetiva del hombre por su trabajo. (N. Del A.)

fundacional a través del cual se explica el movimiento y el cambio que configuran la verdadera cualidad de lo real. El método de Hegel deviene idealista en parte gracias al contexto, los precedentes y las consecuentes influencias que recibe Hegel de su tiempo, como hemos intentado esbozar en el capítulo precedente. Este aspecto idealista es rechazado por Marx pero su síntesis, en cuanto a método, es asimilada completamente.

Esta actitud se puede ver expresada en una obra muy posterior (1876?) del cercano colaborador y entrañable amigo de Marx, Engels, quien nos dice:

La filosofía alemana moderna encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera – y ese es su gran mérito- se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo.⁹³

A pesar de partir desde la especulación, los conceptos puros, representados por el espíritu absoluto, Hegel elabora, define y caracteriza su desarrollo en movimiento, en el devenir. Sus categorías se dirigen a caracterizar el movimiento dialéctico que, a pesar de ser no más que “ (...) un cliché del automovimiento del concepto ”⁹⁴, establecen adecuadamente la forma en que se presenta ese devenir. El idealismo malo según Hegel, es el idealismo metafísico que no asume la unión de realidad y pensamiento en su unidad móvil, sino que lo estabiliza en objetos de pensamiento meramente desvinculados y estáticos. La caracterización de este proceso móvil se da a través de las fundamentales categorías hegelianas de negatividad y mediación. El problema posterior que surge en Marx, no es señalar el “idealismo malo”. Es señalar lo malo del idealismo.

Mi método dialéctico no solo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que el convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo.

⁹³ *Del socialismo utópico al socialismo científico.* en Marx y Engels (s.d). *Obras Escogidas.* Moscú: Editorial Progreso. p. 429.

⁹⁴ *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.* Ed. cit. p. 640.

Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.⁹⁵

Sin embargo, más adelante aclara:

El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y conciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.⁹⁶

El partir del espíritu es para Marx una dialéctica “con los pies arriba” porque empieza de lo “ideal”, “inmaterial”, “espiritual”, del “concepto puro” para llegar a lo material. Aquello que para Marx es lo “material traducido en la cabeza del hombre”, es decir “lo ideal”, para Hegel es el inicio absoluto y el fin absoluto. Es el círculo que demanda su anhelo de sistema.

La negación del sistema hegeliano implica negar como principio y fin la posición indiscutible del espíritu absoluto. El círculo de la dialéctica hegeliana es justamente un círculo porque Hegel necesitaba cerrar su sistema. Porque su mismo anhelo de sistema lo obliga a llegar a una verdad absoluta⁹⁷. Aparece acá en toda su contradicción el sistema hegeliano, como aquel que lleva en sí la semilla de un verdadero pensamiento dialéctico que refleja el devenir permanente de lo real, pero a su vez como un nuevo intento de llegar a una verdad absoluta estancada. Recordemos que para Hegel, el espíritu y su reconocimiento posterior es el: “(...) círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que solo es real por medio de su desarrollo y su fin.”⁹⁸

⁹⁵ Marx, K. (1986). *El Capital. Crítica de la economía política*. México. D.F: Fondo de Cultura Económica. p. XXIII.

⁹⁶ Ob. cit. p. XXIV.

⁹⁷ “*El sistema es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad impercedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones.*” Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ed cit. p. 620.

⁹⁸ *Fenomenología del Espíritu*. Prólogo Ed. cit. p. 8.

De esta manera Hegel, a pesar de reconocer que solo en el proceso está la realidad, asume, de un modo no muy diferente al que criticara de sus precedentes Fichte y Schelling, un inicio y un principio absoluto. Supone una previa unidad originaria que necesita alienarse en la naturaleza pero que se muestra inconexa en cuanto a su precedente. Esta “idea absoluta”, como lo reconoce Engels tiene como única característica absoluta “ (...) *que no sabe decirnos absolutamente nada acerca de ella*”⁹⁹. No se sabe como, de donde ni porque aparece ahí. Tal como lo reconoce García Barcelo es “ (...) *como si el amor existiera antes de la pareja que se ama.*”¹⁰⁰ El mismo Hegel reconoce que no se echa por delante la unidad de los opuestos sino se muestra en su propia unidad sus características de unión. Al empezar por el espíritu absoluto echa por delante la unidad y le da a priori el carácter de absoluto, a pesar de contradecirse aparentemente al afirmar que solo en su desarrollo puede ser real.

En consecuencia podríamos decir que el círculo dialéctico hegeliano es negado por Marx. A pesar de intentar un deslinde con sus predecesores Fichte y Schelling, Hegel vuelve a caer en el error de establecer un principio absoluto para el devenir, desde el cual parte todo y hacia el cual regresa todo. En Hegel se encuentra esta contradicción entre principio de desarrollo, movimiento dialéctico y la idea de absoluto. La contradicción estriba en la necesidad de plantear un principio inamovible, en el cual todo concluye; la meta del conocimiento del espíritu, el final de la filosofía y la cumbre más alta del pensamiento logrado a través de su Filosofía:

(...) mientras de una parte arrancaba como supuesto esencial de la concepción histórica, según la cual la historia humana es un proceso de desarrollo que no puede, por su naturaleza, encontrar remate intelectual en el descubrimiento de eso que llaman verdad absoluta, de la otra se nos presenta precisamente como suma y compendio de esa verdad absoluta. Un sistema universal y definitivamente plasmado del conocimiento de la naturaleza y de la historia, es incompatible con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; lo cual no excluye, sino que, lejos

⁹⁹ Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Ed. cit. p. 619. “Más con ello (la idea absoluta) se erige en verdad absoluta todo el contenido dogmático del sistema de Hegel, en contradicción con su método dialéctico que destruye lo dogmático; con ello, el lado revolucionario de esta filosofía queda asfixiado bajo el peso de su lado conservador hipertrofiado.”

¹⁰⁰ García Barcelo, A. (1971). *Hegel y la dialéctica científica de Marx*. Buenos aires: Ediciones Centro de Estudios. p. 26-27.

de ello, implica que el conocimiento sistemático del mundo exterior en su totalidad pueda progresar gigantescamente de generación en generación”¹⁰¹

c. Marx y la dialéctica científica.

i. Consideraciones gnoseológicas.

Podemos decir hasta el momento, que la dialéctica hegeliana es asimilada por Marx en cuanto a método pero rechazada en cuanto especulativa. Hegel anuncia a Marx en muchos aspectos pero uno de los más interesantes es el que compete la ciencia. Hegel es uno de los primeros filósofos modernos que esboza la posibilidad de la Filosofía como ciencia, pero no una ciencia moderna matematizada sino una ciencia griega, una ciencia especulativa de las “primeras causas y los primeros principios”. Al generar un sistema cerrado en donde razón y realidad son equivalentes, la ciencia de la Filosofía, del pensamiento puro especulativo, se hace posible. La Filosofía deja de llamarse amor a la sabiduría para pasar a ser efectivamente “sabiduría” y su plausibilidad cognoscitiva adquiere la validez que antes, con el surgimiento del paradigma de ciencia moderna, había sido puesto en duda¹⁰².

Para Hegel, la ciencia filosófica puede alcanzar el conocimiento absoluto de la realidad porque forma en esencia, parte de esa misma realidad. La Fenomenología del Espíritu es la exposición de esta posibilidad¹⁰³. Marx asume esta posibilidad pero no como conocimiento del espíritu, no como una asumida objetividad del pensamiento especulativa y circular:

El problema de si el al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica

¹⁰¹ Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. en Marx, K, Engels, F. “*Obras Escogidas*”, Moscú: Editorial Progreso. p. 430.

¹⁰² Precedente de Husserl (1984). V: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folio Ediciones.

¹⁰³ “*El espíritu que se sabe desarrollado así como un espíritu es la ciencia (...) Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta fenomenología del espíritu*”. *Fenomenología del Espíritu*. Ed. cit. p. 21.

donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.¹⁰⁴

En este fragmento queda establecida la gran revolución gnoseológica instaurada por Marx en lo concerniente a la Filosofía.¹⁰⁵

Hasta Marx, y en gran parte con la enorme colaboración de Hegel, la filosofía se inclina por el aspecto especulativo de su ejercicio. Si bien este carácter especulativo no descansa completamente en la idea de especulación hegeliana (conceptos puros para llegar al espíritu, o llegar a que el espíritu vuelva a sí mismo), si lo hace en lo concerniente a la utilización de la razón como único instrumento de conocimiento. Este modelo gnoseológico, fruto de siglos de tradición, se ve amenazado por la irrupción de la ciencia galileana la cual instaura un modelo de contrastación matemático para la realidad. Al encontrar en la matemática un “índice para la realidad”¹⁰⁶ se subvierte la preeminencia cognoscitiva que había sostenido la Filosofía por siglos y se le pone cara a cara con lo que a la larga se constituiría en la principal fuente de conocimientos “ciertos y concretos” para la humanidad: El método experimental.

Lo que hace Hegel en este contexto de confrontación es brindarle un estatuto científico a la Filosofía cerrando el sistema de lo real en el despliegue dialéctico del espíritu. La cognoscibilidad del concepto faculta la verdadera ciencia pues a través del estudio desarrollado en la Fenomenología, el espíritu vuelve a reconocerse, la realidad se conoce absolutamente.

Marx realiza un deslinde con toda la tradición filosófica anterior, incluido Hegel, y plantea una ciencia materialista y terrena que representa la dialéctica hegeliana pero vuelta a poner

¹⁰⁴ Segunda tesis sobre Feuerbach. Marx, K, Engels, F. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso. p. 24.

¹⁰⁵ Cfr. Zeman (1966). “La práctica rompe las barreras entre el sujeto y el objeto y también entre la apariencia y la sustancia (...)” En Guérault M. (1966) *El concepto de información en la ciencia contemporánea (coloquios de Royaumont)*. México D.F: Siglo XXI Editores. p. 206.

¹⁰⁶ “La matematización galileana de la naturaleza” en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. p. 27.

de pie¹⁰⁷. Con la segunda tesis sobre Feuerbach se desvincula de los anhelos de ciencia especulativa hegeliana, la cual a pesar de cerrar con una genialidad dialéctica indiscutible su sistema, se mantiene en las “alturas de lo existente en sí”, del pensamiento separado, ultraterreno. Marx “voltea” este pensamiento afirmando la preeminencia de lo material como lo primeramente existente. Lo ideal es solo “*lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre*”.

(...) (El materialismo histórico) pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica de la naturaleza hace la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible. Ahora, ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlos en los mismos hechos.¹⁰⁸

Y tener la posibilidad de intervenir en ellos. El pensamiento humano para Marx no tiene como objetivo reconciliar al espíritu y lograr el conocimiento absoluto. La verdad, como categoría gnoseológica, interesa en la medida en que pueda ser reconocida de manera práctica. El eje sobre el que descansa Marx no es la validez del pensamiento filosófico o científico sino la validez de la práctica orientada por principios de pensamiento. Estos principios ya no se sustentan en un supuesto espíritu ultraterreno sino en el análisis dialéctico de los hechos concretos representados por la materia y su movimiento. Esta materia, convertida en hombre, se mueve al ritmo de las relaciones económicas. El estudio histórico reemplaza un supuesto anhelo de conocimiento absoluto y distingue los procesos de desarrollo concretos y materiales.

¹⁰⁷ “(...) no es difícil decir que Hegel era idealista, eso lo gritan los gorriones desde los tejados. Lo genial estriba en ver en el sistema de Hegel un idealismo que pendía sobre la cabeza del materialismo.” Vigotsky, L. (1993). “Obras escogidas” Madrid: Editorial Visor. (“El significado histórico de la crisis de la psicología. Una investigación metodológica.”) p. 304.

¹⁰⁸ F. Engels. *Ludwig Feuerbach y el fin la filosofía clásica alemana*. Marx y Engels, Obras Escogidas. p. 652.

ii. Consideraciones sociales

Esta atención a lo concreto determina que Marx restrinja su campo de estudio al mundo del hombre principalmente. El paradigma gnoseológico ya no descansa sobre una especulación que inicia desde un supuesto espíritu absoluto y que se mueve en el mundo impoluto de las categorías lógicas. Lo que interesa desde ahora es el estudio de las condiciones concretas en las cuales el hombre se desarrolla; el juego de fuerzas que caracteriza el avance de una historia que empezó con su surgimiento. Las categorías dialécticas en Marx se dirigen a desmembrar racionalmente el proceso de la historia, la cual está marcada por el avance y la lucha entre clases sociales, determinadas estas por cambios y desarrollos de los medios en base a los cuales los hombres producen su mundo y a ellos mismos. La dialéctica ya no se dirige a develar las mediaciones que son parte del proceso del espíritu, más bien encuentra estos encadenamientos esenciales en la propia lógica del desarrollo histórico y concreto de la sociedad. La negatividad se presenta como negación interna y antagonista entre clases sociales.

1. Antagonismos de Clases. Superación dialéctica “en sí misma”

Sobre este tema, la vinculación entre Marx y Hegel nuevamente se muestra más próxima de lo que podría parecer a simple vista. Si bien es cierto que Hegel es consecuente con su filosofía en relación a sus ideas conservadoras sobre el régimen prusiano en el que vivió y filósofo (actitud que Engels cataloga como “conservadurismo hipertrofiado”) en su misma filosofía Marx encuentra la semilla y el soporte para sus ideas dialécticas acerca de la lucha de clases. Así por ejemplo vemos en el acápite de la Fenomenología sobre el Señor y el Siervo¹⁰⁹ un análisis dialéctico entre la interacción de ambos roles sociales. Al señor lo define como “(...)el ser independiente que tiene por esencia el ser para sí” y el siervo que “(...) tiene por esencia la vida o el ser para otro”.¹¹⁰ Ambos roles forman una unidad dialéctica interdependiente que Hegel analiza en profundidad. Lo interesante es como en

¹⁰⁹ Ed cit. p. 117.

¹¹⁰ Ibid.

este acápite se puede ver aquella contradicción que mencionáramos existe en Hegel entre método dialéctico y necesidad de sistema, pues con respecto a este punto lleva su reflexión hasta la consecuencia dialéctica de superación esperable y última:

(...) La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que esta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.¹¹¹

Este fragmento representa un indudable precedente de lo que luego será la reflexión dialéctico materialista sobre la sociedad y su proceso de desarrollo. Hegel define los dos roles, Señor y Siervo, estableciendo la negatividad esencial en cada uno, la cual los cohesionan como expresión unitaria. La relación que brinda la definición a cada una de las partes explica la transición que forma parte de sus propias esencias negativas. La esencia del señor depende de su inverso, es decir, depende esencialmente de su rol antagónico en el siervo. La dinámica del devenir determina que el estatuto del rol superior e inclusivo, el señorío, sea asimilado en sí mismo, enfrentando su negación. Lo que realiza la reflexión marxista es aterrizar estas categorías en su devenir concreto e histórico, pero manteniendo el camino del análisis en base a la negatividad: “(...) En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, desarrollase también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital.”¹¹²

Esta relación encuentra su inevitable superación como parte del proceso histórico:

La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es (...), la formación y el acrecentamiento del capital. La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado descansa exclusivamente sobre la competencia de los obreros entre sí. El progreso de la industria (...) sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria

¹¹¹ Ob. cit. p. 119.

¹¹² *Manifiesto del partido comunista*. V: *Marx y Engels. Obras escogidas* Ed. cit. p. 38.

mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros (...)"¹¹³

La relación entre clases antagonistas es la rueda del avance social. La mediación y negación se especifican marxistamente como contradicción esencial que permite el movimiento. Si bien Hegel recupera a Heráclito dándole un tono idealista conveniente a su Filosofía, Marx lo recupera en el aspecto de confrontación contradictoria que permite el devenir: "Debemos saber que la guerra es común a todos y que la discordia es justicia y que todas las cosas se engendran de discordia y necesidad"¹¹⁴

La guerra es otra forma de llamar a esta contradicción esencial, la cual hace que el despliegue material se presente como unidad superada en sí misma. De esta forma, en el caso de la burguesía, esta genera en sí misma sus propios sepultureros, pues su propia esencia es su negación en el proletariado. Ambas realidades forman una unidad que se supera a sí misma. La superación del primer elemento se encuentra incluida en su seno, y así se establece la vinculación de todos los momentos: "Cuando se habla de ideas que revolucionan toda una sociedad, se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida"¹¹⁵

El capullo y la flor hegeliana, el amo y el esclavo, redirigidas por Marx en relaciones sociales representadas por clases antagonistas. El traslado de la guerra al campo del enemigo en el cual la contradicción ya no se da entre partes separadas, se da en la misma esencia del elemento visto como aislado.

¹¹³ Ob. cit. p. 43

¹¹⁴ Parménides, Heráclito (2002).. *Fragmentos*. Barcelona: Ediciones Folio. p. 232.

¹¹⁵ *Manifiesto del partido comunista*. Ed. Cit. p. 48. Cfr. Seve Séve, L. (1972). *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos aires: Amorrortu Editores. p. 618 "(...) Todas las fases son necesarias por tanto legítimas para la época y las condiciones que la engendran; pero todas caducan y pierden su razón de ser, al surgir condiciones nuevas y superiores, que van madurando poco a poco en su propio seno (...)"

2. Mediación hegeliana; Relación marxista

El análisis del manifiesto del partido comunista, aparte del cambio y evolución fundamental en la sintaxis y manejo de conceptos en relación con su referente hegeliano, expresa una superación esencial circunscrita especialmente al ámbito de la dialéctica de la relación. En Hegel, todos los análisis que realiza se encuentran incluidos dentro de una concepción general en la cual el despliegue dialéctico es, en cierta forma, endógeno; es decir, se mueve en el ámbito del “en sí”, de la conciencia pura. Marx reemplaza la mediación Hegeliana como sujeto y la hace descansar sobre las relaciones sociales concretas, las cuales son exógenas.¹¹⁶

Hemos visto como Hegel parte de una tradición de pensamiento en la cual el sujeto más que ser visto como determinante privado (subjetivo) es una representación simbólica del factor actuante de lo real. Así piensa Fichte cuando nos dice que el ser más que un ser, es un “actuar”. La dialéctica instaurada por Hegel expresa esta esencialidad en el movimiento, sin embargo, fiel a la tradición de la cual se alimenta, considera este movimiento como un “movimiento en sí”, como expresión de la conciencia que es reflejo y consecuencia del espíritu en su despliegue. Esta interioridad determina que los análisis de Hegel con respecto a la realidad social, es decir, el ámbito de la cultura la cual es fruto, según él, de la alienación del espíritu, nunca se desprendan del supuesto en base al cual toda su filosofía adquiere sentido. Las relaciones sociales en Hegel, siguen siendo “no más que un cliché del automovimiento del concepto.” Se encuentran ancladas al sistema como una expresión secundaria de lo que realmente es absoluto. Marx, al darle vuelta al sistema hegeliano, establece la esencia de la realidad en las relaciones, ya no partiendo desde una unidad previamente supuesta sino cumpliendo la promesa incumplida de su maestro, es decir, fijándose en la determinación de la esencia por el permanente juego de fuerzas y relaciones concretas en la historia.

¹¹⁶ Sin embargo, estas relaciones exógenas no implican una vinculación externa y mecánica entre el hombre y su medio social, sino que encuentran expresión en la contradicción interna en la que el hombre asimila su medio externo. “El hombre crea su propio ambiente por su propia labor y acciones Existe, en consecuencia, una constante interpenetración entre el hombre y su ambiente ;los dos no pueden ser opuestos como objetos discreto, que solo interactúan de manera mecánica como consecuencia de una colisión externa. Al contrario, el desarrollo ocurre como resultado de una contradicción interna” Simon B. (1957). *Psychology in the Soviet Union*. California: Stanford University Press. p. 6.

Consideramos que no es casualidad el hecho de que Marx no utilice mayormente el concepto de mediación en el desenvolvimiento de sus reflexiones filosóficas. Esto es un signo de la auténtica superación que Marx ejecuta sobre la especulación hegeliana. Si bien es cierto que asume el sentido del concepto, es decir, la íntima conexión entre los momentos aislados racionalmente, Marx ejecuta la conversión materialista incidiendo principalmente en la “relación” como la conexión externa que faculta la naturaleza interna¹¹⁷.

Lo verdaderamente esencial no puede partir de una interioridad supuesta con antelación, sino que debe partir desde la relación en la cual adquiere sentido. La mediación hegeliana se convierte en relación marxista. O más propiamente, el contenido semántico hegeliano de mediación adquiere en Marx la concreción que necesita para no depender de una idea especulativa estable y absoluta, al ser establecido como relación. Esta es la herencia que Marx distingue en Feuerbach y la cual critica en sus fundamentales tesis. Por ejemplo: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero **la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales (...)**”¹¹⁸

Feuerbach como vimos, sugiere un ateísmo que en realidad no es tal, pues traslada la preeminencia teológica al hombre, al individuo aislado. Este individuo tiene todavía tintes hegelianos pues es un individuo que aparece de una vez, sin saber ni poder explicarse de donde proviene. Es un individuo inmediato, abstracto, absoluto e inmóvil que, con Engels, no sabe decirnos absolutamente nada acerca de él. Su verdadera mediación, sin embargo, son las relaciones sociales en donde ese individuo encuentra su verdadera esencia. La vinculación esencial, es decir, su posibilidad explicativa, radica en las relaciones sociales que le confieren su particularidad. Consecuentemente, el espíritu no se aliena en las relaciones sociales que constituyen las instituciones, el estado, etc. Las relaciones sociales son las que hacen surgir ese concepto llamada espíritu.

¹¹⁷ Contrástese con este fragmento de Hegel en la Fenomenología, “(...) Si a pesar de la indiferencia de ambos lados, el observador se entrega, sin embargo, a la obra de determinar relaciones, basándose para ello en parte, en el fundamento racional universal de que **lo exterior es la expresión de lo interior**” Ed. cit. p. 201. (Negritas del autor).

¹¹⁸ Sexta tesis sobre Feuerbach. “Marx y Engels. *Obras escogidas*”, ed. cit. p 26. (negritas del autor).

El espíritu es materia traspuesta y traducida a la cabeza del hombre; es decir, abstracción. “Materia” hace referencia básicamente a las condiciones materiales en las cuales esa abstracción pudo surgir. El espíritu, en este sentido, no es lo contrario de la materia sino una abstracción que surge como resultado del desarrollo y la organización de la materia que encuentra su vértice en el hombre¹¹⁹. De esta forma, al voltear el espíritu hegeliano presentándolo en sus condiciones de posibilidad, este adquiere sentido y ya no forma parte de lo absolutamente inexplicable sino que encuentra su origen en la concreción de las relaciones sociales:

(...) en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden **determinadas formas de conciencia social**. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, político y espiritual en general. **No es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia**”¹²⁰

3. Producción social del hombre.

El fragmento precedente, un clásico citado frecuentemente por su poder explicativo y de síntesis, aunado a la sexta tesis sobre Feuerbach expuesta líneas arriba, sirven para explicar cual es la concepción marxista del hombre y que significado tiene esta concepción para la historia, tanto historia del pensamiento, como historia concreta; hecha por hombres y protagonizada por ellos.

¹¹⁹ Lucien Seve, Ob. Cit. p. 94.

¹²⁰ “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política” en “Marx y Engels. Obras escogidas”. Ed. Cit. p. 182. (negritas del autor).

Desde la primera frase presente en el fragmento del prólogo a la crítica de la economía política, podemos apreciar una idea que acompaña a Marx a lo largo de su tarea reflexiva, la cual implica la producción social del hombre. Esta producción se da por medio de su trabajo en sociedad, vinculado en relaciones de interdependencia con sus congéneres: “El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida del hombre como especie; porque el no se reproduce ya solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que el ha construido”¹²¹

El hombre encuentra su esencia en el trabajo. A través del este logra darle forma propia a su entorno. Crea así su esencia externa, la cual lo crea a él en un movimiento perpetuo y cíclico.¹²² La producción del hombre, es decir, los resultados que alcanza con su trabajo, terminan redundando en la producción de él mismo, pues su trabajo establece las condiciones en las cuales se va a desenvolver, como naturaleza socializada y las cuales lo van a determinar desde dentro.

El trabajo, cualitativamente, una nueva forma de actividad, da nacimiento a una cualitativamente nueva característica de la mente - el reflejo conciente de la realidad objetiva. Esta nueva característica se corresponde con las necesidades y condiciones de la nueva forma de vida social. Mientras el proceso de trabajo se vuelve más complejo y la sociedad se desarrolla, esta nueva característica también se desarrolla y pasa a tomar una posición predominante; mientras, por contraste, otras características que eran predominantes en el mundo animal detienen su desarrollo y se hunden en lo profundo. Es un proceso de contradicción interna, entre lo nuevo y lo viejo, llevado a cabo en la dependencia de las condiciones de vida.¹²³

Engels reflexiona sobre esta interrelación esencial entre la propia evolución del hombre y la actividad que ejecuta. En su estudio sobre el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre¹²⁴, analiza detenidamente como es que nuestros antepasados, a lo largo de miles de años, fueron progresivamente liberando la mano a través de su trabajo, ajustándola

¹²¹ *Manuscritos Económico Filosóficos*. Ed. cit. p. 112.

¹²² “ (...) la principal industria del hombre es inventarse y darse forma a sí mismo (...) En antropología es válida más que en ningún otro campo la sentencia de Karl Kraus: Nuestra meta es nuestro origen” Savater, F. (2003). *El valor de elegir*. Colombia: Editorial Ariel. pp. 26 y 28.

¹²³ Simon, B. (1957). *Psychology in the soviet union*. California: Stanford University Press. p. 6.

¹²⁴ “Marx y Engels, obras escogidas” Ed. cit. p. 372

a tareas de precisión las cuales fueron configurando paulatinamente su estructura actual. La producción de herramientas condicionó la especialización de la mano que ya no es “(...) *solo el órgano del trabajo; es también producto de él*”¹²⁵. Este hecho condicionó a su vez, la paulatina multiplicación de casos de ayuda mutua y de actividad conjunta, agrupando con una fuerza cohesiva cada vez más potente a los futuros miembros de la sociedad. El sistema de la sociedad, ya impersonal, a pesar de sustentarse en personas, se refleja en la estructura económica que lo soporta.

Retomando la relación esbozada inicialmente entre Marx y Hegel, vemos como el primero se detiene, en su crítica de 1844, en el aspecto que sirve para reafirmar su punto de vista sobre el trabajo y su papel creador de humanidad. Como es sabido, los manuscritos económico filosóficos giran en torno a la denuncia del trabajo alienado el cual arrebató al hombre su poder auténticamente creador, desviando el producto de su trabajo y haciéndolo ajeno a él. Como hemos visto, Marx denuncia la actitud hegeliana por medio de la cual se establece la producción del hombre por sí mismo, cosa correcta, pero como conciencia de sí, como espíritu. La tendencia hegeliana a partir del espíritu borra de un plumazo la plausibilidad final de su propuesta.

Marx aterriza la idea y le da la materialidad científica de la cual carece. La esencia del hombre no la debemos buscar en su interior, como expresión secundaria de un espíritu absoluto capaz de regresar a sí mismo. Tampoco debemos aceptar, a pesar del avance que significó en su momento, la idea de Feuerbach, pues a pesar de acercar la ciencia un poco más a su estatuto logrado, establece al hombre aislado como principio. Crea una nueva teología que asume “inmediatamente” al hombre y lo deja sin explicar. Si nos quedamos en este paso, aún estamos sosteniendo que la *esencia del hombre* es su *condición de hombre*. No salimos de una explicación viciosamente circular. Nos mantenemos en el hombre absoluto que no sabe decirnos absolutamente nada respecto a él.

¹²⁵ Ibid.

Marx realiza la verdadera mediación del hombre, su posibilidad explicativa, pues reconoce que su esencia está en la relación.¹²⁶ Descarta toda premisa teórica arbitraria y especulativa, apoyándose en el estudio objetivo de las condiciones reales. Estas son las condiciones históricas que han surgido, surgen y surgirán en el desenvolvimiento permanente del tiempo. El devenir histórico no es historia impersonal sino historia de un sistema social fundado sobre las relaciones económicas de producción. Es historia de múltiples personalidades insertas en un sistema de intercambio que determina sus formas de vida.¹²⁷

La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como pueden presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal como realmente son: es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.¹²⁸

La esencia del hombre no parte de una supuesta naturaleza infrasocial, anterior a todo contacto y desvinculada. El hombre se ubica en un contexto de relaciones sociales entretelado por sus antepasados el cual configura el margen dentro del cual su humanidad es posible. Sin embargo su ubicación no es pasiva, en el sentido de recibir su naturaleza social externa y mecánicamente. El trabajo como actividad fundamental y posibilidad genésica del sistema de la sociedad se individualiza en la concreción del individuo y se traduce en su actividad concreta en el mundo. De esta manera, la naturaleza del hombre se encuentra activa y permanentemente interpenetrada en un juego de contradicciones entre su individualidad y el conjunto de fenómenos colectivos, que lo determinan activamente.

¹²⁶ “Mucho antes del “estructuralismo” y de una manera más dialéctica, Marx opera una inversión copernicana entre cosas y relaciones: el fondo mismo de las cosas es la relación”.L. Seve. “Marxismo y teoría de la personalidad.”ed. cit. p. 247.

¹²⁷ “(...) las relaciones de producción, base de todas las relaciones sociales, existen objetivamente y con independencia de la voluntad de los hombres; no son lo que la filosofía especulativa denomina “relaciones humanas”, “Relaciones intersubjetivas”, reflejo de su “conciencia” y su “libertad”. Sin embargo, estas relaciones objetivas y necesarias no son otra cosa que las relaciones en las cuales “engran” los hombres durante la producción social de su existencia”. Ibid p. 126.

¹²⁸ Marx, C. y Engels F. (s.d.) *La ideología alemana*. (4ta edición española) Lima: Ediciones de Cultura Popular. p. 25.

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes (...) pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que empieza a producir sus medios de vida (...) al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material ¹²⁹

El hombre se hace hombre por medio de su actividad productiva y, a su vez, esta actividad determina una trama compleja de relaciones de producción en la cual se ubica activamente. Su propia posibilidad humana radica en este tejido social, el cual soporta su desarrollo y determina las posibilidades de su propia vida. La esencia humana consiste básicamente en el sistema excéntrico de las relaciones sociales que los hombres establecen entre ellos y en las cuales producen sus condiciones de vida. En las cuales se producen ellos mismos.

El proceso de la realidad social es dialéctico ya que la esencia de cada clase social está determinada por su contraparte, la cual se desarrolla como eslabón secundario interno, madura dentro de la primera clase que es un punto de inicio, pero que luego será la base de desarrollo del siguiente momento. El movimiento no es una sucesión de instantes inconexos sino que es un progreso gestado contradictoriamente en la misma esencia del objeto visto como singular. La paradoja de Zenón referida a la imposibilidad del movimiento superada dialécticamente por Hegel escapa del idealismo en el que este último la ubica con Marx y su reformulación de la ciencia social.

Con este giro teórico, las ciencias del hombre ganan un horizonte concreto.

¹²⁹ Ibid p. 19.

2. La Psicología Marxista.

Hablar de Psicología marxista implica necesariamente una distinción histórico – conceptual. En primer lugar, las ideas de Marx sobre el hombre y la sociedad se despliegan en un periodo de tiempo anterior a la fundación formal de la “psicología científica”.¹³⁰ Por lo tanto, estas ideas se presentan liberadas, en cierto sentido, del esquema paradigmático que impera desde fines del siglo XIX hasta el momento actual.

Ya con Hegel se habla de una Psicología, aunque esta se presente como reflejo necesario del grado de avance que esta disciplina incipiente logra hasta ese momento. Así, vemos como el análisis y caracterización hegeliana del concepto “Psicología” se ve matizada por propuestas hoy de dudosa verosimilitud, como la Frenología de Gall.¹³¹ Esta etapa es caracterizada usualmente como una etapa transicional entre una Psicología pre-científica, todavía lastrando una significativa cantidad de especulación filosófica, y una promesa de ciencia de la mano de los notorios descubrimientos en el campo de la psicofísica.¹³² Las ideas fundamentales de Marx, en cierto sentido, tuvieron que esperar los tanteos erráticos de una Psicología en desarrollo, fragmentada e insustancial, para luego ser recuperadas en el siglo XX por psicólogos como Lev Vigotsky en Rusia o filósofos como Lucien Seve o Henri Wallon en Francia.

¹³⁰ Por convención, el año de 1879 con la fundación del primer laboratorio de psicología por Wundt. V: Hardy T. (1998). *Historia de la psicología; principales corrientes en el pensamiento psicológico*. México: Prentice Hall. p. 225.

¹³¹ Ver *Fenomenología del espíritu*. ed. cit. p. 196. (*Relación entre la forma del cráneo y la individualidad*)

¹³² Los umbrales sensoriales de Weber y Fechner (1860), La cronometría mental de los tiempos de reacción de Hermann Von Helmholtz y FC Donders (1850) Estos descubrimientos sugerían la promesa del abandono de la especulación cualitativa acerca de la mente, herencia de la Filosofía, y la introducción de métodos de cuantificación dirigidos principalmente a fenómenos como la sensación y la percepción. La experimentación con estos fenómenos como fundamento para el nacimiento de una “ciencia psicológica” se explica en el hecho que, de esta forma, se lograba equiparar la desventaja comparativa de la psicología con la Física (desde Galileo modelo de ciencia) ya que al controlar los estímulos exteriores se lograría controlar o inducir ciertos estados mentales que debido a su carácter inaprensible o privado se encontraban fuera del alcance de la experimentación. Se gestó así una especie de manipulación indirecta de los “objetos mentales”. Esta fue la gran promesa aún incumplida de la primera psicología moderna. Resulta interesante ver como Titchener, discípulo de Wundt, supuestamente el primer “psicólogo científico”, se toma a pecho el idealismo de los objetos mentales, planteando toda una “estructura” de estas supuestas entidades. Ver Thomas Hardy Ob cit. p. 227 en adelante. También, Brennan, J. (1999). *Historia y sistemas de la psicología*. México: Prentice Hall, Pearson Education. p.166.

a. Conciencia

La principal característica propiamente psicológica en Marx, a la luz de los conceptos manejados actualmente, es la categoría de la conciencia. Si bien Marx no se detiene a profundizar “psicológicamente” en el concepto, gracias a la ya explicada situación histórica que le tocó vivir previa aún a los esfuerzos dirigidos actualmente por distinguirla, Marx establece el esquema general para desarrollar el contenido pleno del concepto.

Desde su primera obra hasta su producción más tardía, podemos ver el intento de aterrizar este concepto, desde las nubes de la especulación hegeliana, hasta un razonamiento netamente materialista basado en el giro copernicano que significó el descubrimiento de la esencia social del hombre: “El animal es uno con su actividad vital. No distingue la actividad, de sí mismo. Es su actividad. Pero el hombre hace de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una **actividad vital consciente**. (...)”¹³³

Este fragmento de los manuscritos distingue y caracteriza la conciencia como el factor que nos distancia de los animales. Según Marx, lo que caracteriza a las especies es su actividad y, en el caso del hombre, la particularidad de su actividad es que la ejerce de manera consciente. Este breve fragmento incluye implicaciones de gran importancia para la Psicología, en especial, para aquella Psicología naturalista, aún imperante en tendencias como el psicoanálisis con su discurso sobre el instinto, que consideran al hombre como una mera extensión evolutiva de los mamíferos superiores, ignorando el papel definidor de la conciencia con la cual nos distinguimos¹³⁴. El instinto animal determina una inmediatez

¹³³ *Manuscritos económico filosóficos*. Ed. cit. p. 111. (negritas del autor)

¹³⁴ Todo el discurso freudiano sobre el instinto implica necesariamente un naturalismo ingenuo en la interpretación del hombre. Ver a este respecto: Freud, S. (1961). *Civilization and its discontents*. New York: W.W Norton & Company. pp. 77,78. (*El significado de la evolución en la civilización*) (...) “debe presentar la lucha entre eros y muerte, entre el instinto de vida y el instinto de destrucción (...)” p “¿Porque **nuestros familiares, los animales**, no exhiben ninguna lucha cultural de este tipo?” *Nosotros no sabemos*. (...)” (negritas del autor).

programada inequívocamente, a diferencia del hombre, en el cual la conciencia dibuja el infinitamente diferenciado espectro de posibilidades conocido como libertad.¹³⁵

Esta reflexión inicial dibuja los márgenes por los cuales transitará la reflexión de Ortiz, la cual veremos, ahonda en esta distinción esencial entre los animales y los seres humanos. Por el momento quedémonos con el panorama dibujado por la fuente marxista, la cual establece de plano la inmediatez del animal con su actividad, a diferencia del hombre cuya conciencia media su propia actividad, estableciendo un espacio conciente.

La distinción inicial que realiza Marx sobre la conciencia, si bien indirectamente, redonda de nuevo en el soporte que sostiene todo el edificio científico del marxismo. Así vemos en la *“Ideología Alemana”* en donde se afirma que *“La conciencia es desde un primer momento un producto social”*. Si bien Marx no se detiene en un grado de mayor especificidad en el concepto, aún este a su idea más general sobre el hombre, quien se forja en el juego de las relaciones sociales establecidas.

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. (...) No es la conciencia lo que determina la vida sino la vida lo que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo viviente y se considera la conciencia solo como **su** conciencia.¹³⁶

¹³⁵ “Los seres humanos estamos programados también, pero en una medida diferente: nuestra estructura biológica responde a programas estrictos, pero no así nuestra capacidad simbólica (de la que dependen nuestras acciones)” Savater, F. (2006). *El valor de elegir*. Ed. cit. p. 19. Ver también: (1995) *Invitación a la Ética*. Barcelona: Editorial Anagrama. pp. 17,18 “(...) *El hombre que es dinamismo – esto es, diferencia consigo mismo - (...) el producto es ante todo identidad consigo mismo: es cosa.*”

¹³⁶ Ideología alemana. Ed cit. p. 26 (negritas del autor) “La producción de las ideas, las representaciones la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real (...) Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. Pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” Cita de Marx (OE, I, pp. 20 ss.; MEW, 3, p 26 ss.) Vilar G. (1992). *Marx y el marxismo*. En: *Historia de la ética, La ética moderna*. Victoria Camps, t II. Barcelona: Editorial Crítica., p. 575.

Este fragmento especifica el criterio materialista para el estudio psicológico del hombre. No solo se refuerza la idea por la cual la esencia de la conciencia es la vida social concreta y material, sino que se afirma la imposibilidad de plantear un concepto de conciencia general, abstracto y separado de la vida concreta de cada hombre. La conciencia no puede existir independientemente de un ser conciente. El único ser conciente es el hombre, cuya conciencia se forja sobre la base de su vida en sociedad. Partir desde el concepto de conciencia para generalizarlo al conjunto de hombres incluye la dificultad de separar el concepto de las propias condiciones en base a las cuales cada conciencia es posible.

Esta dificultad plantea un reto a la aspiración científica de la psicología, caracterizada por el compromiso con los criterios de generalización nomotética. ¿Cómo sería posible una ciencia en la cual los conceptos no pueden ser generalizables sino que dependen de la particularidad de cada individuo? Este es uno de los problemas que propone la interpretación científica materialista del hombre referido a la conciencia, problema que debe ser superado sobre la base del propio marco conceptual del marxismo.¹³⁷

Como vemos, el aspecto de base que exhibe el marxismo para la posibilidad de una Psicología concreta no está exenta de dificultades a ser superadas. Estas dificultades han sido afrontadas en su momento por los continuadores del pensamiento marxista referido a la psicología, especialmente Seve y Ortiz, como veremos más adelante. Lo que merece ser repetido es el carácter de marco general que el marxismo representa para la Psicología, el cual brinda unos márgenes teóricos sólidamente concretos que evitan la especulación idealista y brindan la posibilidad de una herramienta plausible y concreta para el estudio del hombre.

En este sentido, partiendo desde los supuestos marxistas de base, tenemos por un lado a la conciencia como una distinción concreta entre el hombre y el animal. Esta especificidad humana radica en la posibilidad de percatarnos de nuestra actividad, lo cual, a diferencia de

¹³⁷ “¿Se puede huir del axioma Aristotélico según el cual no existe otra ciencia que la de lo general? (...) Si la esencia es general, ¿cómo puede no ser simple abstracción ajena a la vida del objeto? Y si expresa la vida concreta del objeto, ¿cómo puede alcanzar la generalidad científica?” Seve ob. cit. p. 237

los animales quienes son “uno con su actividad”, establece una separación; el espacio de la libertad. En segundo lugar, se establece de plano la conciencia como un producto social en su propia génesis. La dirección de la inquisición no está en “estructurar la conciencia” al estilo de la psicología moderna, sino en determinar sus condiciones de posibilidad. No es primero el “que”, sino el “como” lo que interesa, para llegar luego a ese que. Partir desde la conciencia desvinculada no es más que volver al cliché idealista hegeliano. Esta actitud es la que mayormente adoptan los enfoques psicológicos, en los cuales se asume la conciencia como una cosa, proponiendo “compartimentos”, “categorías”, “sub estructuras”. Y no solo eso, al asumir la conciencia como inicio, parten de ella, buscan su secreto en la misma, la cual es inevitablemente ajena a sus designios y manipulaciones conceptuales¹³⁸. Para explicar al hombre, se parte de su psique desvinculada. Se la ubica como inicio en una relación de causalidad tácita pero “(...) no es la conciencia del hombre lo que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (...)”¹³⁹

Seve nos dice:

(...) dicho esquemáticamente, el marxismo es el materialismo dialéctico, es decir, una filosofía para la cual la conciencia es función de una forma superior de organización de la materia (...) El marxismo es la ciencia materialista de la historia, cuyo principio sostiene que no es la conciencia la que determina la vida social, sino la vida social la que determina la conciencia.¹⁴⁰

La conciencia tiene un desarrollo concreto y particular, básicamente material y dependiente de la vida humana en sociedad. Es la sociedad la posibilidad genésica de la conciencia y a la vez el sistema que funciona de soporte para su desarrollo. En este sistema engranan los hombres al momento de desarrollar su personalidad. A su vez, este sistema funciona como punto de partida complementario para su humanización.

¹³⁸ “La Psicología no posee en manera alguna el “secreto” de los hechos humanos, simplemente porque ese secreto no es de orden psicológico.” George Politzer citado por Séve, L. (1972). *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos aires: Amorrortu Editores. p. 11

¹³⁹ *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política en “Marx y Engels. Obras escogidas”*. Ed. Cit. p. 182.

¹⁴⁰ Seve. Ob. cit. p. 13

b. La mediación simbólica de Vigotsky.

Hemos visto como las categorías marxistas ayudan a establecer una base para la explicación del hombre. Este hecho, visto en un nivel de especificidad mayor (en el caso particular de las afirmaciones de Marx sobre la conciencia) se constituye como una posibilidad de explicación psicológica, el cual es un aspecto en el hombre. El peso que Marx pone en la relación libera la inquisición psicológica de su carga especulativa y desvinculada.

En un principio, con el pensamiento psicológico clásico se asume como punto de partida la conciencia. Se establece una suerte de pensamiento autorreflexivo, un círculo vicioso establecido por “la conciencia que estudia otra conciencia”, el cual oscurece aún más la verdadera naturaleza de dicho concepto. Es más, la tendencia clásica a pensar en la conciencia como un objeto, como una cosa, de tal forma que se reifica arbitrariamente lo que se quiere estudiar, imposibilita el establecimiento de mediación alguna para la conciencia, pues se parte de la idea de esta como principio desvinculado:

(...) la mayor objeción que Vigotsky tenía con la tradición mentalista era que esta se confinaba a un círculo vicioso en donde los estados de conciencia eran explicados por el concepto de conciencia. Vigotsky argumentaba que si uno ha de tomar a la conciencia como objeto de estudio, entonces el principio explicativo debe buscarse en otra capa de la realidad. Vigotsky sugirió que la actividad social significativa podría jugar este rol y servir como generadora de conciencia.¹⁴¹

Lev Vigotsky, psicólogo ruso del inicio del siglo XX, de prolífica obra no solo psicológica, sino crítica en diversos ámbitos como el arte; silenciado por la censura estalinista y recuperado luego, con el reconocimiento gradual de su gran obra científica. Situado en un entorno intelectual de psicólogos y médicos rusos que se guían por el principio filosófico del materialismo dialéctico,¹⁴² el cual asume, como hemos estado viendo, los procesos mentales o la conciencia como producto de la materia organizada en

¹⁴¹ Cosulin A. (1999). en Vigotsky. L. *Thought and Language*. Massachusetts: MIT Press. p xxiii. (Introducción).

¹⁴² Brian Simon en: *Psychology in the soviet union*. Ed cit. p. 1.

una manera específica, en otras palabras, la materia es primaria y la conciencia secundaria y derivada.¹⁴³

La obra de Vigotsky surge en un contexto particular en la Rusia de inicios de siglo XX. Si bien es cierto que en un punto, a partir de la revolución de 1917, la psicología rusa se pliega gradualmente al gran proyecto del estado comunista, el cual tenía como eje fundamental las categorías del marxismo, en esta etapa inicial todavía conviven perspectivas espiritualistas y materialistas.¹⁴⁴ Vigotsky hace referencia a este antagonismo en su trabajo sobre el significado histórico de la crisis de la Psicología, el cual, junto con las opiniones vertidas en algunos otros escritos, le valieron el silenciamiento posterior al enfrentarse valientemente al dogma imperante en aquella época turbulenta. Esta actitud de crítica y negativa a sujetarse al criterio de autoridad se ve reflejada en el siguiente fragmento, referido a la posibilidad de implementar una metodología adecuada para la Psicología, basada en el marxismo :

(...) Pero si ya existiera la respuesta no habría necesidad de construir la psicología marxista. El criterio externo de la fórmula que se busca debe ser su utilidad metodológica; en lugar de eso, se busca una fórmula de importancia ontológica, que diga lo menos posible, que sea prudente, que se abstenga de toda resolución. Cuando lo que nos hace falta es una fórmula que nos preste servicio en las investigaciones, se busca una a la que, en cambio, hemos de servir nosotros, una fórmula que nos vemos en la obligación de demostrar (...) porque al pensamiento lo constriñe un principio de autoridad; no se estudian métodos, sino dogmas.¹⁴⁵

Para Vigotsky, el proceso mediante el cual se intentan hacer encajar las concepciones más generales del materialismo dialéctico expuesto principalmente por Marx y Engels, a la especificidad de las ciencias particulares, es una vía errónea pues el traslape debe pasar

¹⁴³ Ibid. p 2. Cfr. Engels “(...) El mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real, y nuestra conciencia y pensamiento, por muy suprasensuales que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu: El espíritu mismo no es más que el producto supremo de la materia”. Ludwig Feuerbach y el fin la filosofía clásica alemana” Ed. cit. p. 627.

¹⁴⁴ G.I Chelpanov (1862 – 1936) Fundador de la sociedad de Psicología de Moscú, quien fuera retirado en 1918 de la dirección y luego restituido en 1921, defendía la idea de la que la psicología propiamente dicha debía estudiar las leyes del alma. Ver Huamán y Lizárraga (2002). “*Vigotsky, Pensamiento y Proyección*” ; Lima: Grapex. p. 58.

¹⁴⁵ Vigotsky, L. (1993). *El significado histórico de la crisis en psicología. Una investigación metodológica.* . en: *Obras Escogidas.* Madrid: Editorial Visor. p. 367.

necesariamente por un eslabón intermedio de principios metodológicos. El camino contrario es como “(...) operar con kilómetros donde hacen falta centímetros” Las ideas fundamentales del marxismo sirven para trazar el horizonte y el margen necesario en base al cual dirigir las investigaciones, pero no forman parte directa de la misma investigación.

146

Esta perspectiva se ve claramente en la obra teórica de Vigotsky. Si bien respeta la línea general establecida por la sexta tesis sobre Feuerbach, intenta encontrar el eslabón que vincule la generalidad que representa la sociedad con la particularidad del individuo. Veamos lo que nos dice:

(...) El elemento individual se constituye, como elemento derivado, sobre la base del componente social y según su modelo exacto (...) Somos conscientes de nosotros mismos porque somos conscientes de los otros; y de modo análogo, somos conscientes de los otros porque en nuestra relación con nosotros mismos somos iguales que los otros en su relación con nosotros.¹⁴⁷

Es difícil encontrar una manera más atinada de operativizar la sexta tesis sobre Feuerbach al ámbito particular de la Psicología. En principio, se establece la dirección constitutiva del individuo desarrollándose sobre la base del componente social. Esta es la manifestación patente del respeto irrestricto a la idea científica marxista fundamental según la cual *la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales*. El desarrollo del pensamiento, y, consecuentemente, el desarrollo de la conciencia, respeta esta dirección: “En nuestra concepción, la verdadera dirección del desarrollo del pensamiento no es desde el individuo hacia lo social, sino de lo social hacia el individuo.”¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ibid. p. 388. Estas reflexiones tan defendibles desde el punto de vista de la investigación científica, formaron parte de las razones esgrimidas en su contra para la gran limpieza estalinista cuyo estandarte fue la “Pureza ideológica”. Acusaciones como revisionismo, idealismo, incluso el hecho de no citar a Marx o Engels para expresar un pensamiento dialéctico propio (cosa evidentemente falsa en los textos) fueron suficientes razones para prescindir de su aporte. “Lo que estaba ocurriendo, en realidad, era que el propio pensamiento marxista libre estaba sucumbiendo bajo el peso del dirigismo y el control, y evidentemente, Vigotsky no era un “marxista domesticable”” Angel Riviere “La Psicología de Vigotsky: Sobre la larga proyección de una corta biografía” en: Vigotsky, *Pensamiento y Proyección*. Ed cit. P. 125.

¹⁴⁷ Ob. cit. p. 64.

¹⁴⁸ *Thought and Language*. Ed. Cit. p 36.

En principio, el hombre en ciernes interioriza aquello que es externo a él. El espacio interior de su conciencia es proporcional al espacio social externo que establece desde el comienzo con las personas que lo rodean. La posibilidad de la conciencia es, en cierta forma, la empatía resultante de nuestra esencia social compartida, la interdependencia entre el entendimiento propio y ajeno, sujeto a la estructura social que soporta a ambos y que nos hace humanos.

Según Vigotsky, el proceso de desarrollo conciente se da como una interiorización de las relaciones establecidas con los demás. Esta interiorización ocurre sobre la base de las *operaciones con signos*. El espacio conciente establecido sobre el espacio de nuestra relación con los demás es de tipo semántico. Los signos son los instrumentos o herramientas que permiten la mediación entre el individuo y el mundo social. Toda la dialéctica de Vigotsky se centra en encontrar este mediador que vincula y reconcilia las posiciones espiritualistas con las netamente fisiologistas¹⁴⁹. El hombre no es un espíritu previo al contacto con el medio ni una tabula rasa al estilo lockeano, un simple cerebro con reflejos. No se hace de dentro hacia fuera sino que es un resultado de la relación:

Las fuentes de la actividad voluntaria no están ni en las cimas del espíritu ni en las profundidades del cerebro. La escisión entre el idealismo (...) y el positivismo naturalista (...) era una consecuencia de la pérdida del eslabón fundamental de conexión entre las funciones fisiológicas y las creaciones más complejas y libres de la mente, y ese eslabón no residiría en el propio individuo, sino fuera de él, en las formas colectivas e históricamente determinadas de la vida social.¹⁵⁰

Estas formas sociales son las que brindan los signos, los cuales, a su vez, tienen un origen en la interacción.¹⁵¹ El concepto de internalización, introducido por Vigotsky, expresa la

¹⁴⁹ El idealismo antes mencionado de Chelpanov y las tendencias reflexológicas que se desarrollan a partir de Pavlov. Posturas Insuficientes al intentar explicar las funciones superiores de la conciencia. *“Todo sueño, pensamiento, trabajo o creación resultan ser un reflejo. (...)” El Significado histórico de la crisis en psicología.* Ed. cit. p. 275.

¹⁵⁰ Riviere, A. *“La Psicología de Vigotsky: Sobre la larga proyección de una corta biografía”* en: *Vigotsky. Pensamiento y Proyección.* Ed. cit. p. 79.

¹⁵¹ *“La conciencia no es (...) un manantial originante de signos, sino que es un resultado de los propios signos. Las funciones superiores no son solamente un requisito de la comunicación, sino que son resultado de la comunicación misma.”* Ibid p. 78. Cfr Monod (1967) *“(...) la aparición del lenguaje habría podido preceder, quizá de bastante lejos, la emergencia del sistema nervioso central propio de la especie humana y contribuir de hecho, de modo decisivo, a la selección de las variantes más aptas a utilizar todos los recursos*

transición de los signos, de instrumentos objetivos de la mediación interpersonal, a instrumentos internos y subjetivos de la relación del sujeto consigo mismo. Cada función psíquica se presenta primero de manera social (interpsicológica) y luego de manera individual (intrapsicológica). El niño en formación no es un manantial originante de signos sino que estos signos lo esperan en su camino formativo social desde el principio de su vida. Su desarrollo y la posibilidad de su conciencia depende esencialmente de estos signos sociales, los cuales son internalizados a partir de sus primeras experiencias de interacción.¹⁵²

En este sentido, el desarrollo en el niño no es visto como la progresiva socialización de un autista, sino como la progresiva individuación de un organismo social desde su origen.¹⁵³ El monólogo en voz alta que se puede apreciar en los niños es la simple expresión social externa de lo que luego pasará a convertirse en discurso y diálogo interno. El lenguaje, como instrumento de comunicación desde el magma social originario, se diferencia progresivamente en una forma privada que permite la organización social de la vida del niño dentro de los patrones que esa misma sociedad ofrece. Al mismo tiempo, al hablarse a sí mismo, el niño construye su conciencia.¹⁵⁴

de este sistema. En otros términos, es el lenguaje el que habría creado al hombre, antes que el hombre al lenguaje” En Li Carrillo, V. (1986). *Estructuralismo y el pensamiento contemporáneo*. Lima. p. 16.

¹⁵² En el ejemplo que nos presenta Vigotski. El intento del niño por asir un objeto, el cual es respondido por la madre alcanzándole el objeto. Lo que en un principio era un intento concreto se internaliza luego como un signo, como una señal pre lingüística referida a un objeto y a una acción concomitante. “*El movimiento de asir -dice Vigotsky - se convierte en el acto de señalar. Y esta transformación implica una condensación, una simplificación física del acto, que establece la base de su internalización.*” Vigotsky, *Pensamiento y proyección*. Ed. cit. p. 81.

¹⁵³ Polémica desarrollada con Piaget, en relación a sus conceptos de Autismo y egocentrismo. Ver: *Thought and Language*. Ed. Cit. p. 12 (*Piaget theory of the Childs speech and Thought*) “*Visto desde fuera, hablo conmigo mismo y para mí, pero psicológicamente mi discurso es social. Desde el punto de vista de Piaget, ocurre lo opuesto en el caso del niño (...)*” p. 273

¹⁵⁴ Riviere A. Ob. cit. P. 119. Estas ideas sobre la naturaleza social de la conciencia le permiten a Vigotsky sostener que no es necesario seguir defendiendo el ordenamiento clásico según el cual la instrucción o formación educativa es un producto exterior y por tanto posterior al grado de desarrollo en el niño, sino que le puede preceder, pues comparte en esencia, las mismas formaciones sociales incorporadas por el niño desde su nacimiento. “*La instrucción es una de las principales fuentes de conceptos en el niño de edad escolar y también es una fuerza poderosa que dirige su evolución; determina el destino de todo su desarrollo mental*” *Thought and language*. p. 157.

La mediación en Vigotsky, es una mediación de signos a través de los cuales el ser humano ingresa a la sociedad. Este ingreso se da desde los primeros periodos formativos de la conciencia y es en esencia, social. Esto quiere decir que la sociedad es el principio y luego la estructura que soporta y brinda sostenimiento a la vida del niño, a través de signos. En todo caso, su desarrollo va a la par con la internalización de estas herramientas sociales, por lo mismo, la sociedad con sus contenidos está desde el principio, por decirlo del algún modo, con él. La distinción entre desarrollo como algo interno y aprendizaje como algo externo es insostenible; es una distinción metafísica (usando términos hegelianos) pues inmoviliza e inmediateza al niño con respecto a la sociedad. Lo sigue contemplando como una naturaleza escindida, es decir aislada y sin conexión. Según esta perspectiva, el agente externo de la formación escolar ingresa a la naturaleza infrasocial del niño, netamente biológica, o netamente espiritual, y va adaptándolo pasiva y sincronizadamente con su desarrollo. Para Vigotsky, ocurre lo contrario: la instrucción escolar, al compartir las formaciones que el niño adapta constantemente desde su nacimiento, puede preceder el desarrollo pues en cierto sentido, solo replicaría lo que el niño ha venido entrenando a lo largo de su vida.¹⁵⁵

Con Vigotsky, el pensamiento dialéctico logra una posibilidad de vinculación con la Psicología. En base a la sexta tesis sobre Feuerbach, la idea según la cual la esencia del hombre es el conjunto de las relaciones sociales, Vigotsky especifica el tránsito o la mediación a través del concepto de herramienta. Estas herramientas en el caso del hombre son los signos lingüísticos, que establecen el campo semántico constitutivo de su conciencia. Los signos aparecen inicialmente como mediaciones en sus contactos externos para luego internalizarse y convertirse en herramientas de regulación personales. Lo esencial en el hombre es la sociedad como filtro conceptual, que cumple la función de mediador entre el

¹⁵⁵ “El aprendizaje orientado hacia los niveles evolutivos que ya se han alcanzado resulta ineficaz desde el punto de vista del desarrollo total del pequeño. Este tipo de enseñanza no aspira a un nuevo estadio en el proceso evolutivo sino que va a remolque de dicho proceso. Así pues, la noción de una zona de desarrollo potencial nos ayuda a presentar una nueva fórmula, a saber, que el buen aprendizaje es solo aquel que precede al desarrollo.” Vigotsky. *Pensamiento y Proyección*. Ed. cit. p. 79.

mundo humano y el organismo biológico que en parte constituye su naturaleza. La esencia del hombre no está en su alma ni en su cerebro.

c. El rol de la filosofía.

Con Vigotsky se abre una puerta para la implementación científico psicológica de los conceptos marxistas. Este importante psicólogo ruso entiende que la aplicación del conocimiento marxista del hombre para la Psicología, solo puede ser posible si se facilita este tránsito a través de instrumentos metodológicos que especifiquen la generalidad máxima que Marx alcanza con sus tesis. Esta mediación funcional, suerte de bisagra conceptual, Vigotsky lo encuentra en el lenguaje y sus contenidos significativos. Seve, a pesar de no centrar su investigación en el lenguaje, está de acuerdo con esta necesaria mediación y lo expresa claramente:

Precisamente porque la filosofía es tal - vale decir: una reflexión que se sitúa en el nivel de las categorías y los principios más generales de la concepción del mundo – no es posible deducir de ella, aún cuando tal filosofía revista carácter científico, verdades particulares, a menos que se suponga factible extraer lo concreto de lo abstracto, lo que equivaldría a volver a la ilusión idealista característica del hegelianismo.¹⁵⁶

La transición de los conceptos psicológicos debe pasar por un diferenciamiento en nivel de grado de los supuestos filosóficos generales que funcionan como su soporte. Para Vigotsky este hecho reivindica el papel de la filosofía como guía y columna de la transición. Aunque parezca contradictorio, la filosofía no puede participar directamente del trabajo metodológico en Psicológica, sin embargo es necesario su característico enfoque general para desarrollar una metodología sólida, consecuente y plausible:

En la historia de la ciencia se ha desplazado el centro: lo que se hallaba en la periferia ha venido a convertirse en el centro del círculo. Y lo mismo que de la Filosofía, repudiada por el empirismo, cabe decir de la psicología aplicada (...) es

¹⁵⁶ *Marxismo y Teoría de la Personalidad*. Ed. cit. p. 46.

precisamente la práctica, como principio constructivo de la ciencia, la que exige una Filosofía, es decir una metodología de la ciencia (...)Por eso afirmo, a pesar de que más de una vez se haya visto comprometida, a pesar de que su valor práctico sea casi nulo y sus teorías con frecuencia ridículas, que su importancia metodológica es enorme. El principio de la práctica y su Filosofía se impone una vez más: **la piedra que rechazaron los constructores, esa vino a ser piedra angular**. Ahí se halla el significado completo de la crisis. (...) ¹⁵⁷

¿Qué implica sintetizar el resultado de la crisis en el papel que cumple la Filosofía como guía metodológico? En primer lugar la frase bíblica en la que se apoya Vigotsky hace referencia directa al abandono de la Filosofía que blandieron como estandarte las tendencias científicistas en la Psicología de inicios de siglo. El paradigma científico galileano “obligó” a los protopsicólogos de fines del siglo XIX e inicios del XX a abandonar la reflexión especulativa y abocarse al estudio experimental cuantificable de la percepción y sensación.¹⁵⁸ Este abandono derivó en una fragmentación analítica del hombre, un desmembramiento “científico” que particularizó el estudio de la “psique” al detalle y por partes. Al proceder de esta manera se promovió tácitamente un enfrentamiento ciego en la tarea de explicación psicológica. Sin principios concretos, las ideas derivaron con facilidad en idealismo de “objetos mentales” o en reduccionismos naturalistas en donde el hombre solo es un cerebro asimilador.

Si bien la actitud asumida por los primeros investigadores psicológicos tenía un asidero entendible, su esfuerzo solo guió la investigación por el laberinto de las particularizaciones estáticas. Los supuestos “principios psicológicos” surgieron con rapidez y se generalizaron paulatinamente hasta alcanzar el grado de explicaciones universales. Se desprendieron de su matriz conceptual originaria y particular para convertirse en recursos explicativos generalizables a todo los ámbitos de la vida. Todo esto gracias al abandono ciego de una (muy bien supuesta) filosofía especulativa. ¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Significado histórico de la crisis en psicología. Una investigación metodológica.* Ed. cit. pp. 356, 357. (negritas del autor)

¹⁵⁸ Incluso el mismo Freud, para muchos el paradigma de especulación mitológica, ensayó inicialmente un proyecto de “*Psicología para Neurólogos*” basándose en los avances de la biología en las ciencias médicas de su época. Luego este intento fue abandonado por su incursión en las profundidades del inconsciente. Freud, S. (1996). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Ver al respecto: Tomo I (1873-1905).)

¹⁵⁹ Para un análisis de cómo se presenta el desarrollo de las ideas explicativas en psicología remitirse al texto de *El significado histórico de la crisis en psicología.* Ed. cit. p. 270.

Sin embargo, como ya vimos al analizar las implicaciones gnoseológicas de los postulados marxistas, Esta filosofía especulativa vista como ejercicio de reflexión con validez cognoscitiva recibe un sólido ataque por parte de Marx, al denunciarla como un mero ejercicio escolástico. La filosofía va perdiendo su omnipotencia especulativa con la postulación marxista del carácter de contrastación práctico del conocimiento. La filosofía no dejará de ser un mero ejercicio de especulación insustancial mientras se aísle de la práctica, por lo mismo, es necesario aterrizar cualquier idea o concepto guía a sus condiciones fácticas y concretas de posibilidad. La filosofía, desde Marx, asume un nuevo rostro posible, ya no como ejercicio antojadizo y lógicamente puro de formulación de principios generales, sino como postulación concreta de estos principios sobre la base de una interpretación materialista e histórica del hombre y su esencia social. De su mundo y su naturaleza como producto de su trabajo.

La perspectiva de la psicología marxista reconoce la necesidad de volver a la Filosofía como una guía metodológica concreta. Se necesita partir de una idea general del hombre y su esencia, ya no especulativa, sino material y dialéctica. Sin una idea del hombre concreto previa, la investigación psicológica cae inevitablemente en equívocos, siendo el principal el estudio de su alma (mente) como una entidad separada y separable.

(...) si bien el materialismo dialéctico de ninguna manera contiene por anticipado las verdades psicológicas concretas, no deja de ser, en calidad de teoría científica del conocimiento, el único hilo conductor seguro para resolver los problemas epistemológicos de la constitución de la psicología de la personalidad como ciencia adulta.¹⁶⁰

El materialismo dialéctico, la Filosofía que asume las relaciones materiales como lo único existente y su desarrollo como esencialmente negativo y contradictorio, se constituye, a ojos de Seve, como la necesaria guía epistemológica para la Psicología. Esto quiere decir que todos los supuestos deben ser validados en el horizonte del materialismo dialéctico, en

¹⁶⁰ Seve, L. *Marxismo y Teoría de la Personalidad*. Ed. cit. p. 47. Este hecho justifica, en cierto modo, la supuesta intromisión filosófica en un campo que supuestamente no es el suyo.

caso contrario, se pierde cualquier viso de objetividad. Se le abre la puerta a la especulación de los “objetos mentales” o de cualquier otro derivado fruto de una reflexión que ignora los condicionamientos que la determinan.

El materialismo dialéctico no solo es una perspectiva concreta de la naturaleza sino también una propuesta cognoscitiva y su propio criterio de validación. Sin embargo, deriva en otro criterio, referido básicamente al mundo social del hombre y su despliegue en la historia, el materialismo histórico. Seve nos dice: “El materialismo histórico (...) es la base de principio de la ciencia de la historia (...) el fundamento de una antropología científica, la piedra angular de cualquier concepción científica del hombre”.¹⁶¹

y continua:

(...) Fue incluso basándose exactamente en este punto que Marx y Engels efectuaron en 1845-46 el paso decisivo hacia esa Filosofía radicalmente nueva que es el Marxismo: en cuanto forjaron la concepción según la cual la esencia humana (...) no es otra cosa que el conjunto de las relaciones sociales que necesariamente los hombres anudan entre ellos (...)¹⁶²

Seve reconoce el papel fundamental que representan las ideas de Marx para la posibilidad de una ciencia del hombre. Su obra “Marxismo y teoría de la personalidad” representa el intento por conciliar los principios de la filosofía marxista con una reflexión psicológica valedera.

Hemos visto como Vigotsky procede desde la Psicología teniendo como horizonte el principio científico marxista de la sexta tesis, un principio que representa una Filosofía diferente, concreta. Vigotsky se apoya en la interioridad psicológica estableciendo una mediación simbólica en la socialización del niño (su progresiva humanización) que mira fijamente la esencia social del hombre como idea rectora. Seve procede desde el ámbito de

¹⁶¹ Ob. cit. p. 52.

¹⁶² Ibid. “(...) para el marxismo maduro la noción de esencia humana tiene sentido, pero un sentido totalmente nuevo, materialista y dialéctico: ya no es una esencia abstracta, sino concreta; ya no es ideal sino material; ya no es natural, sino histórica; ya no es inherente al individuo aislado, sino al conjunto de las relaciones sociales (...) El ser de los hombres no puede ser hallado directamente en el dominio de una psicología (...) habrá que buscarlo en cambio, en el ámbito del materialismo dialéctico.” Ob. cit. p. 124.

la filosofía, estableciendo la posibilidad de una teoría de la personalidad que incluye la realidad psíquica de cada individuo.

Ambos le devuelven a la filosofía su estatuto de orientador metodológico. Filosofía ya no especulativa, sino concreta, filosofía que sólo retiene el carácter general que le es consustancial pero que pierde cualquier viso de idealismo especulativo sustentado en su propia subjetividad.

d. Seve y el papel del Trabajo.

i. El problema del dualismo.

Seve parte, como filósofo, desde la problemática más general con la cual se enfrenta la Psicología desde sus primeros pasos en la historia de la ciencia. El problema de escindir al hombre y su conciencia, ver ambos como objetos separados e inclinarse por uno de los dos lados para establecer el “objeto de estudio”. Esta escisión es analizada también, como ya se vio, por Vigotsky en su estudio sobre la crisis de la Psicología. Ambos intelectuales convergen en que el criterio orientador debe ser necesariamente un criterio externo y general.

El problema de muchos psicólogos consistió en haber partido desde una investigación particularizada y ciega, influida por el paradigma de la ciencia galileana experimental. Al incidir progresivamente en la especialización del estudio de objetos aislados, componentes, partes, rasgos, tipos, etc se abandonó cualquier posibilidad de tener un principio rector que guíe la investigación sobre la base del hombre concreto y real. Este principio rector, según Seve, es el materialismo dialéctico.

¿Como se supera el dualismo enraizado tan profundamente en la misma esencia de la Psicología? En primer lugar, podríamos decir que este dualismo deriva en dos grandes

reduccionismos (y a su vez, parte de ellos). Ya Vigotsky lo había denunciado en su momento, al referirse al reduccionismo idealista representado por el estudio del alma, y el reduccionismo materialista reflexiológico, que inicia desde Pavlov. La búsqueda de la conciliación vigotskiana utiliza como eje a la sociedad y sus contenidos como criterio externo que provee de su esencia al hombre. La esencia del hombre no está en la cosa “cerebro” ni en la cosa “alma”, sino que se encuentra en posición excéntrica representada por las formas colectivas e históricamente determinadas de la vida social, en sus símbolos sociales, luego internalizados por el hombre en desarrollo. Dejado esto en claro, ¿Qué queda de la relación entre el alma y el cuerpo? ¿Entre la mente y el cerebro?

Seve considera que existen tres opciones para asumir frente a esta disyuntiva.¹⁶³ La primera es definir el psiquismo como una actividad esencialmente distinta de la actividad nerviosa que le corresponde. Esta opción viene a ser el soporte del dualismo espiritualista entre alma y cuerpo. La segunda opción es la del monismo o reduccionismo nervioso, que plantea el psiquismo como una actividad que no es otra cosa que la actividad nerviosa. Esta opción, aparentemente consecuente, nos lleva al problema del reduccionismo fisiológico, en el cual desaparece el mismo concepto de conciencia. De esta forma se posibilita la simpleza explicativa de la caja negra de Skinner. Todo se reduce a reflejos o respuestas condicionadas, lo cual es una explicación insuficiente para las funciones superiores, tal como lo viera Vigotsky.

Seve ve una tercera y última alternativa:“(…) Sostener – sin dejar de afirmar la unidad entre lo psicológico y lo fisiológico, lo subjetivo y lo objetivo – que el hecho de estudiar este objeto único que es el psiquismo desde dos perspectivas diferentes no impide que psicología y neurofisiología sean ciencias definitivamente distintas (...)”¹⁶⁴

La unidad que es el hombre, la unidad que es su cerebro y su conciencia no determina que estos dos aspectos tengan que reducirse a un solo objeto de estudio y por tanto a un solo medio de investigación. Las dos disciplinas pueden mantener su independencia pues se

¹⁶³ “Marxismo y teoría de la personalidad” Ed. cit. p. 30.

¹⁶⁴ Ob. Cit. p. 31.

refieren a dos aspectos de una sola unidad. Dos miradas a momentos que, visto dialécticamente, constituyen un todo concreto: “(...) justificando la dualidad de los puntos de vista psicológico y fisiológico mediante una dualidad objetiva en el seno del propio psiquismo (...) ello equivale a decir que se concibe a este como unidad y dualidad a la vez y en su esencia (...) tal como ocurre en toda contradicción dialéctica.”¹⁶⁵

ii. El objeto de la Psicología.

El problema del dualismo, tema prácticamente omnipresente en toda la extensión histórica de la Psicología como ciencia independiente, dibuja implícitamente la posibilidad de su resolución a través de la distinción en el objeto de estudio. La unidad que constituyen el cerebro y el psiquismo no imposibilita analizar los momentos de esta unidad contradictoria de manera independiente. Esta perspectiva respetaría aquella posibilidad de ciencia hegeliana esbozada, como se recordará, con motivo de la crítica a la intuición de Schelling en donde “todos los gatos son Pardos”. Si bien el cerebro y el psiquismo conforman una unidad, los momentos que constituyen cada uno pueden ser distinguidos, aislados con fines de análisis pero sin dejar de asumir la unidad que los conforma como parte de un todo.

La tendencia dualista se inserta en la particularización psicológica fruto del rechazo de la filosofía especulativa. La simplificación investigativa en ausencia de una idea general sobre el hombre contribuye con la “parcelización” de su estudio. Las estructuras hipotéticas se desligan paulatinamente, se reifican, se mezclan:

¹⁶⁵ Ob. cit. p. 33. Cfr. Merani, A. (1976). *Crítica de los Fundamentos de la Psicología*. Barcelona: Ediciones Grijalbo. p. 102. “Mas, ¿dónde comienza una y termina la otra? ¿La materia, asiento de la acción, puede estar dotada de espíritu y, en el seno de la acción, en la transformación más simple, haya o no espíritu? (sic) Las doctrinas de la inmanencia y de la trascendencia se reparten las respuestas, que alegremente aparecen impermeables entre ellas aunque a menudo se superpongan. No obstante, lo que únicamente debería contar es la descripción y el análisis de las situaciones en que los momentos dialécticos de materia y espíritu se confunden en una dialéctica total, que reúne lo particular y lo general, lo relativo y lo absoluto, y de cuya instancia surge como acción y espíritu, espíritu y acción, el hombre que en cada etapa se autoconstruye según posibilidades de la materia y límites históricos y sociales. Esto, sin duda, significa un nuevo humanismo” p. 50 “Si la Psicología por hacer del sujeto y del objeto dos categorías, cuando como expresión del fenómeno de funcionalidad son dos momentos de un mismo acontecer (...)”

“(…) Desgraciadamente es imposible no observar la persistencia del tipo ecléctico en cierta Psicología, en la que aún presentan la mayor parte de los tratados, de los manuales de enseñanza. Pero la Psicología de este género no trata de investigar que problema se plantea y en que términos, sino de llenar cuadros tradicionales, y a propósito de cada rúbrica, revisar las principales opiniones que han sido emitidas (…)”¹⁶⁶

La pregunta esencial de cualquier ciencia se formula sobre la base de una conciencia clara del problema a resolver; su objeto de estudio y como plantearlo en términos científicos. La norma en los manuales psicológicos actuales es la misma que Wallon observara hace 30 años. Un conjunto de resúmenes sobre un tema en general siendo este un supuesto aspecto abstracto, aislado y extraído del hombre concreto. La tendencia sigue siendo la misma, una invitación al eclecticismo sobre la base una indistinción fundamental: (….) la incertidumbre en que todavía se encuentra la Psicología acerca de la cuestión más vital para toda ciencia: la rigurosa definición de su objeto, la coherente delimitación de su campo, y por lo tanto, la captación de la esencia misma de aquello respecto a lo cual quiere ser ciencia.¹⁶⁷

Con la sexta tesis se allanaría el camino de una verdadera ciencia conciente de su propio objeto. En primer lugar, el materialismo dialéctico establece la unidad material del hombre, por sobre cualquier concepto idealistamente preconcebido. El materialismo histórico determina que la esencia concreta y material de este hombre se encuentre en posición excéntrica a él, en la sociedad que lo posibilita. En las relaciones sociales que lo conforman:

(…) siendo ciencia de un ser cuya esencia es el conjunto de las relaciones sociales, la psicología de la personalidad no tiene por objeto ocuparse de las conductas psíquicas - lo cual incumbe a la neurofisiopsicología -, sino de las relaciones que están en su base en la vida concreta de la personalidad, relaciones en última instancia sociales, pero que se hallan siempre ligadas a conductas y aparecen como conductas.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Wallon H. (1969). *Ciencias Humanas y Dialéctica*. México: Grijalbo. p. 41.

¹⁶⁷ *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. cit. p. 27.

¹⁶⁸ Ob. cit. p. 168.

Con esta afirmación Seve ubica el estudio psíquico en el ámbito particular de las relaciones sociales, mientras que la neurofisiopsicología se encargaría de estudiar los procesos psicobiológicos del sistema nervioso y las conductas incluidas. Esta conciliación, viéndolo con atención, establece los ámbitos investigativos de la dualidad-unidad cerebro-psiquismo como legítimas, pero individualmente insuficientes en el esfuerzo por lograr una visión completa del hombre que explique sus funciones específicamente concientes, es decir, las funciones superiores y sociales que lo distinguen de la mera animalidad en la que lo ubica el naturalismo ingenuo.

La afirmación de Seve establece una estratificación necesaria de los enfoques de la investigación psicológica. Las manifestaciones concientes de naturaleza social pueden ser (como efectivamente lo son) traducibles al lenguaje particular de las conductas fisiológicas. Pero no son reducibles a ellas. Esta es la fundamental oposición que también ejerce Vigotsky contra el anhelo reduccionista de la reflexología de su tiempo, el convencimiento de haber encontrado un principio general para el hombre, sustentado en el mecanismo del condicionamiento. Esta perspectiva no puede explicar por sí misma las funciones superiores de la conciencia humana, de naturaleza no biológica, sino social. El principio de condicionamiento sería una conducta biológica que solo adquiere sentido en un determinado ámbito de contenidos sociales, en donde el científico impone su propia concepción del experimento al animal sujeto de experimentación. El descubrimiento inesperado del condicionamiento clásico¹⁶⁹, la fuerza inescusable de su sistemática plausibilidad, determinó un reduccionismo erróneo que puede ser superado entendiendo la esencia social del hombre.

Seve, al afirmar que las relaciones sociales se encuentran en la base de las conductas psíquicas se orienta por la dirección que establece el principio marxista de la sexta tesis. En otra parte de su obra fundamental¹⁷⁰ nos habla del caso del rompecabezas. El afán naturalista del reduccionismo fisiológico implicaría para el caso del rompecabezas, tratar de entender aquello que lo constituye sobre la base del ordenamiento de las piezas, su

¹⁶⁹ Recuérdese que Pavlov descubre esta reacción biológica inesperadamente, en medio de un estudio experimental del mecanismo de salivación en los perros. (N. Del A.)

¹⁷⁰ *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. cit. p. 174.

enbonamiento completamente coherente y perfecto; la correspondencia precisa entre una y otra pieza. A pesar de la supuesta claridad del cuadro así dibujado, se cometería un grueso error al explicar la constitución del rompecabezas por la forma y el encaje perfecto entre sus partes. Sería como armar el rompecabezas por la cara posterior. El verdadero sentido del rompecabezas es la imagen que representa, y en base al cual las piezas engranan perfectamente. La imagen es “(...) en la práctica la configuración piloto para el armado de las piezas (...)”¹⁷¹

Las conductas, como las piezas del rompecabezas, existen y pueden ser estudiadas pero a la vista de un principio mayor y general el cual es la determinación social del hombre (la imagen del rompecabezas). La personalidad no encuentra otro medio de manifestarse sino a través de las conductas, sin embargo la determinación de la conductas no se encuentra en ellas mismas, sino en la sociedad.

Podemos ver esto en otro ejemplo: Si nos decidiéramos a estudiar la naturaleza del pan podríamos empezar por lo evidente, es decir, su forma externa, su textura, tamaño peso y volumen. Podríamos ir incluso más allá, profundizar en su naturaleza, describir químicamente como está constituido. Las cantidades precisas de harina, levadura, las reacciones químicas que se generan en el proceso de su creación. Podríamos darle término a la investigación asumiendo incluso el “telos”, su finalidad “esencial”. Analizar su descomposición en el proceso digestivo y los nutrientes básicos que representa para la alimentación del hombre.

Una perspectiva biologicista del hombre, es decir, aquella que lo entiende como un mero organismo bioquímico, se quedaría en el estudio de sus características químicas, en la primera etapa del estudio del pan que hemos hecho mención. Una aproximación como la segunda determina una finalidad para el pan. Su naturaleza es la alimentación. Estos enfoques finalísticos suelen confundirse en lo que compete a la atribución de “necesidad”. Es usual partir desde lo que a todas luces parece ser el punto inicial de la cadena de consumo. Sin embargo:

¹⁷¹ Ob. cit., p. 175.

Marx ha señalado (...) que por regla general no es precisamente lo determinante en una etapa previa del desarrollo social aquello que determina en forma esencial la fase ulterior, sino que (...) es propio de la transición hacia una fase ulterior implicar profundas transformaciones estructurales, en cuyo transcurso lo que antes era determinante desciende a un rango subordinado, mientras que nuevos elementos pasan a cumplir el papel de determinante”¹⁷²

Establecer la necesidad como punto inicial y razón de ser del pan ignora el mismo proceso dentro del cual esta necesidad se presenta como producto derivado de las relaciones en las cuales surge. En el caso del hombre, y siendo el pan un producto humano, su naturaleza se ubica dentro de los mismos márgenes de las relaciones que los hombres establecen entre ellos. Lo que esta por sobre toda las cosas en el pan son las relaciones sociales que lo hacen posible. Al ver un pan, lo que estamos viendo son relaciones sociales materializadas, presentes en un circuito económico de producción que determina valores y que se soporta exclusivamente en el trabajo de hombres concretos:

(...) las necesidades humanas (...) no son en manera alguna la expresión de una naturaleza humana antehistórica, infrasocial y absolutamente primitiva con relación a la actividad psíquica - de la que son considerada base - sino que ellas mismas han sido producidas, en lo esencial, por la historia humana, por los hombres en el curso de su historia, o sea, ante todo, en el curso de **su trabajo**.¹⁷³

Nuevamente la insistencia en este principio intelectual general que establece por sobre cualquier característica humana, el sistema de las relaciones sociales que las soportan y las hacen posibles. La sociedad, incluso, antes que el mismo concepto de necesidad humana. Este sistema de relaciones según Seve, se sostiene en el acto por medio del cual el hombre es hombre en el mundo. Su actividad productiva. Su trabajo.

iii. El papel del trabajo.

¹⁷² Ob. cit. pp. 35,36.

¹⁷³ Ibid.

Como hemos visto, el papel del trabajo en la reflexión científica del marxismo es fundamental. Marx considera la actividad productiva del hombre no solo como una actividad que tiene su fin en productos, sino como la actividad del hombre por antonomasia. La actividad a través de la cual el hombre, construyendo su mundo, se construye a sí mismo. El propio Seve llega a afirmar el trabajo como “(..) *ni más ni menos que la primera necesidad humana*”¹⁷⁴. El trabajo es la necesaria mediación entre el hombre y su entorno social, es su actuación en el (su) mundo:“(..) la personalidad desarrollada es el sistema viviente de las relaciones sociales entre las conductas, comenzando por las relaciones básicas, infraestructurales, que se establecen con motivo del trabajo social (...)”¹⁷⁵

Retomando el tema del error naturalista, observamos que el trabajo, como proceso productor de contenidos sociales, traza la línea divisoria entre el hombre y el animal. Representa una actividad cualitativamente distinta a la mera conducta pues encarna el reflejo conciente de la realidad. El trabajo productivo da como fruto objetos que están en relación directa con el entorno natural externo, y a su vez, configura un espacio humano propio, el espacio de la conciencia. Este espacio es el espacio artificial en base al cual el hombre configura su naturaleza. En este sentido y contra todo naturalismo ingenuo, la supuesta naturaleza humana tiene su esencia en el artificio. La naturaleza humana *es* su esencial artificialidad.

El naturalismo que dibuja una línea de continuidad desde el animal al hombre solo aprehende un aspecto de su unidad. Su equivocación no aparece hasta el momento que reduce la naturaleza humana a esta especie de continuidad inercial ininterrumpida, ignorando el salto cualitativo que ocurre con el surgimiento del trabajo social y la producción social de la vida humana. El naturalismo ignora el factor de asimilación social que informa la realidad del individuo concreto y lo determina como personalidad.

¹⁷⁴ Ob. cit. p. 299.

¹⁷⁵ Ob. cit. p. 195.

La superación y el gran giro teórico que representa el marxismo sobre ideas como las del naturalismo, descansa, según Seve, en el fundamento del trabajo social. Asimismo, este concepto es el mediador que supera la limitación representada por la exigencia científico aristotélica. Pasemos a exponerlo.

Como se recordará, habíamos hecho mención a la dificultad con la cual se enfrenta el marxismo al momento de proponer una ciencia concreta del hombre concreto. En base a esta propuesta se está negando la supuesta generalidad científica, herencia aristotélica, que determina la ciencia como un estudio de cosas generales y no particulares. ¿Como darnos la idea de un hombre ya no abstracto y general, sino concreto, sin perdernos en las particularidades que dicha perspectiva determina? En palabras de Seve ¿Cómo referirse al individuo concreto, en tanto objeto general abstracto (científico)? La clave radica en la asimilación individual del patrimonio social que el hombre realiza a través de su trabajo. En el juego entre las formas sociales establecidas en la historia y la formación social del individuo dentro de estas formas; entre las *formas generales de la individualidad* y la *teoría del individuo*.¹⁷⁶

Seve nos muestra como la dialéctica, y en particular, la dialéctica materialista, cambia el esencialismo aristotélico del “que”, de los conceptos generales estáticos, por el esencialismo del “como”, de las relaciones históricas y por lo mismo móviles, que producen las cosas, o mejor dicho, en las cuales se producen las cosas. La abstracción máxima de la sexta tesis aparentaría negar la posibilidad de una ciencia concreta no abstracta, sin embargo, según Seve, es justamente este concepto máximamente general el que permite una ciencia concreta aplicada a cada caso particular. Sobre la base de esta tesis se puede generar la solución de la dificultad de la exigencia aristotélica, aplicando una *“lógica especial del objeto especial”*¹⁷⁷

El no centrarse en el “que” sino en el “como”, establece un heurístico móvil que supera la mera especulación estática metafísica, a la cual se enfrentan en su momento tanto Hegel

¹⁷⁶ Ob. cit. p. 237.

¹⁷⁷ Ibid.

como el propio Marx. El idealismo inteligente de Hegel, es decir, dialéctico, en el cual la realidad es permanentemente móvil, a pesar de partir desde un supuesto injustificable como el espíritu absoluto, supera un materialismo estúpido que no se percató de las transiciones y de la naturaleza permanentemente móvil de la materia. Este materialismo supone una esencia permanente y lo aúna al concepto que lo representa, en otras palabras, reifica el concepto que es un simple medio descriptivo, sin embargo: “Los conceptos de ninguna manera nos dicen como es en general lo concreto singular, sino, en general, como se produce lo concreto singular”¹⁷⁸

En este sentido, la sexta tesis ya no habla de un hombre general, abstracto y metafísico, un hombre “en cuanto tal”, sino de sus condiciones de posibilidad. La sexta tesis no nos dice nada acerca de lo que es el “hombre general” o el “hombre concreto”, pero justamente por lograr la máxima abstracción conceptual, permite entender la esencia de los hombres históricamente reales. Según Seve, la profunda abstracción implicada en la sexta tesis nos indica como debemos tomar esta esencia en cada caso concreto: “ (...) Con esto se disipa también la oposición fija, metafísica, invencible, entre abstracto y concreto, esencia y existencia, conocimiento de lo general y conocimiento de lo singular: **la esencia es la lógica concreta de la existencia, el conocimiento de lo general es el de la estrategia del conocimiento de lo singular.**”¹⁷⁹

La lógica especial del objeto especial implica una metodología sustentada sobre el materialismo histórico de la sexta tesis. Esta es la filosofía concreta que dirige la investigación y supera la dicotomía científico-aristotélica entre lo general y lo particular. La filosofía del marxismo como teoría piloto representa la lógica general del objeto particular

¹⁷⁸ Ob. cit. p. 249. La misma materia es un concepto que posibilita la unificación de las diversas materias particulares, pero no existe como tal, independientemente de sus expresiones concretas. Si afirmáramos algo así regresaríamos a la idea platónica de las formas o al concepto hegeliano que es “la realidad misma”: “Cuando la ciencia de la naturaleza se afana en descubrir la materia única en cuanto tal, en reducir las diferencias cualitativas a diferencias puramente cuantitativas en la combinación de partículas ínfimas e idénticas, obra como si, en lugar de cerezas, peras, manzanas pretendiera ver el fruto en cuanto tal (...)” Engels. *Dialéctica de la naturaleza*. p. 259. Citado por Seve, L. Ob. cit. p. 233.

¹⁷⁹ Ob. cit. p. 249. (negritas del autor).

y establece el horizonte mediante el cual se distingue concretamente el proceso psíquico social del hombre.

Según Vigotsky, la filosofía del marxismo sería una guía necesaria para no desentenderse del fundamento social del hombre y superar la dicotomía reduccionista entre el espiritualismo y la reflexología. La diferencia entre Vigotsky y Seve, entendemos, radica en que el primero inserta su investigación dentro del campo conceptual de la psicología en su anhelo científico, mientras que Seve dibuja líneas más amplias al incluir el materialismo dialéctico como metodología de contrastación epistemológica desde la perspectiva más vasta de la historia de las ideas. Esta diferencia, aunque tenue e inescencial, determina dos enfoques para un mismo tema, desde perspectivas que aunque separadas (Filosofía y Psicología), como se vio, generan la posibilidad de un conocimiento más acertado sobre la base de su necesaria alianza.

Para Seve, el estudio exhaustivamente abarcador y concreto de una Psicología verdaderamente científica implica abandonar las concepciones fragmentarias que la tradición psicológica nos ha dejado. La sexta tesis dibuja la dirección por la cual debe pasar el estudio del hombre, desde un horizonte social que determina la lógica del desarrollo de todos los objetos de estudio, en nuestro caso, de los hombres. La tipología, vista por Seve en el caso de Sheldon o Kretschmer, parte desde un supuesto falso, pues generaliza sus hallazgos partiendo desde individualidades reunidas e ignora totalmente el proceso de determinación de esas individualidades. Generaliza en la dirección errónea. La opción científica es el procedimiento contrario, sustentado en la humanización por el trabajo:

(...) la división del trabajo social humano es la base social más profunda y general de la individuación en el hombre, la cual se presenta como un resultado del hecho primordial de la exterioridad social de la esencia humana con respecto a los individuos. Capitalizándose históricamente la esencia humana real, el patrimonio social humano, fuera de los individuos, bajo la forma de las modificaciones de la naturaleza mediante el trabajo, de la acumulación de los medios de producción, de las relaciones sociales, de los productos de la cultura etc. (...).¹⁸⁰

¹⁸⁰ Ob. cit. p 258

Al contemplar el sistema de división del trabajo se parte desde el espacio social configurado por las relaciones de producción. Las relaciones productivas, es decir, las relaciones de trabajo, configuran el contenido de la sociedad. Lo representan. El sistema de la división del trabajo es, para Seve, la representación de las relaciones sociales en base a las cuales la sociedad se conforma. Partiendo desde esta esencia se configura el espacio temporal donde cada individualidad es posible y que ya no encuentra su expresión fiel en una *tipología* que recolecta rasgos comunes, sino en una *topología* que respeta la esencia extrínseca del hombre dibujando sus márgenes de posibilidad.

El “topos” o espacio del cual se encarga la topología es temporal. Entendiendo esto en un sentido profundo implica la sumación de la variable tiempo en la fórmula científica de la Psicología. Implica la inclusión de la biografía en el esfuerzo intelectual de cada una de las individualidades las cuales se conforman sobre la base del sistema de la división de trabajo: “Es necesario considerar el sistema de división del trabajo en todos sus aspectos, técnicos y económicos, domésticos, políticos, culturales, etc. Como un conjunto de datos sociales objetivos indispensables para comprender la **topología** temporal de las personalidades concreta en una sociedad determinada”¹⁸¹

La topología es la negación del modelo sustancialista estático de las tipologías. La topología es la teoría de las relaciones y los procesos dentro de los cuales se produce una personalidad concreta. Una topología móvil, que se ve afectada por los fenómenos socio históricos pero que en esencia se refiere al sistema de las relaciones sociales que los hombres despliegan en base a su trabajo. Esta topología, como esfuerzo de entendimiento no estático, funciona como eje visual piloto para el conjunto de las individualidades que se

¹⁸¹ Ob. cit. p. 259. (negritas del autor) Consideramos que hablar de “topología temporal” y “espacio temporal” no es casual ni redundante dentro de un discurso que quiere ser ciencia a través de la dialéctica. El pensamiento dialéctico incluye necesariamente la superación del estilo metafísico, es decir “estático” de pensamiento, logro que Einstein, a pesar del él, en lo que respecta a su idea errada de la dialéctica (fruto de la dogmatización rusa con la que él tuvo contacto) ejecutó con su teoría de la relatividad. El doctor Barnett (1995) en su libro sobre Einstein lo deja muy claro cuando nos dice “(...) Einstein demostró que la masa y la energía son equivalentes; la propiedad masa es simplemente energía concentrada (...) materia es energía y energía es materia, y la distinción se refiere a un estado transitorio (...) todos estos conceptos describen, simplemente, diferentes manifestaciones de la misma realidad subyacente, ya no tiene sentido preguntar lo que realmente es cada una de ellas.” *El universo y el doctor Einstein*. México: Fondo de cultura económica. p. 54. Para un análisis sobrio sobre el menosprecio mal informado de Einstein del pensamiento dialéctico ver Havemann, R. (1971). *Dialéctica sin dogma*. Barcelona: Ediciones Ariel.

desarrollan en un sistema social dado, en nuestro caso, el sistema capitalista. Ya no se partiría desde las categorías reificadas de la Psicología sino desde las relaciones en las cuales engranan los hombres al momento de constituirse en personas.

En otras palabras, el enfoque metodológico de la sexta tesis establece la posibilidad de ubicar como base teórica un objeto de estudio ya no abstracto, sino concreto. Los aportes de la Psicología desde el siglo XIX han sido casi exclusivamente generalizaciones ejecutadas a partir de un aspecto fragmentario del hombre. Desde la “conducta” a la “conciencia”, de los “tipos psicológicos” de corte estadístico a los “rasgos de personalidad”, todos aspectos reificados tácitamente para conformar el eje sobre el cual descansan las hipótesis que se establecen para el estudio psicológico. El acercamiento teórico marxista, según Seve, no parte como principio de un supuesto axioma concreto, un supuesto hombre concreto o una supuesta psique concreta. Parte desde la generalidad máxima pero acertada de la esencia social del hombre y desde ahí funciona como eje teórico para la interpretación de todos y cada uno de los hombre concretos, los que se conforman en el sistema de las relaciones sociales producidas por el trabajo social y desplegadas en un continuum temporal. El objeto de estudio no es una cosa, sino la dinámica temporal del conjunto de las relaciones sociales dentro de las cuales los hombres se hacen a si mismos a través de su trabajo. Relaciones histórico sociales concretas.

Hasta el momento hemos presentado los aportes modernos a la Psicología desde la perspectiva del materialismo dialéctico. Vigotsky en Rusia y Seve en Francia, ambos estructurando una lógica de investigación apoyándose en las fundamentales tesis antropológicas marxistas.

La presentación general de las perspectivas teóricas ha tenido por fin colocarnos ante el objetivo de la tesis: entender la ubicación de la teoría de Ortiz en el horizonte del pensamiento dialéctico. Por esta razón no nos detendremos en la postulación teórica de Seve, la cual ocupa todo el último capítulo de su libro.¹⁸² Esperamos lo dicho sea suficiente

¹⁸² *Hipótesis para una teoría científica de la personalidad*, capítulo IV, p. 271.

para establecer las relaciones más importantes entre la teoría dialéctica de Ortiz y las fuentes dialécticas que lo preceden. Sin más dilación pasemos a exponerlo.

Capítulo tercero:

La Teoría de la Personalidad dialéctico informacional de Pedro Ortiz Cabanillas.

El pensamiento dialéctico ha tenido un determinado proceso histórico. En este sentido, este no escapa de la dinámica de cambios a los cuales está sujeto no solo el pensamiento humano, sino el universo en su totalidad. Lo advertimos en un comienzo con las fuentes griegas que son interpretadas y sistematizadas por Hegel. Vimos como estas ideas iniciales se presentan aproximativas, así lo manifiesta el autor, hacia el estatuto último que representa su filosofía. Lo observa en el estancamiento “negativo” de Zenón y lo observa en la limitación platónica, consistente en separar el concepto de lo que representa, cuando en verdad, según Hegel, el concepto “es” lo que representa. El concepto es la realidad.

Quizá la única fuente que Hegel considera acabada, la dialéctica en cuanto tal, es la filosofía de Heráclito. Los aforismos de este filósofo, únicos rezagos de sus ideas que han quedado para la posteridad, son dirigidos por Hegel hacia su propia concepción dialéctico idealista de lo real. Engels, por su lado, resaltará el papel de Heráclito como una de las primeras reflexiones acerca del devenir perpetuamente cambiante y contradictorio del universo. La generalidad tan atinada de Heráclito incluso permite que un pensamiento tan disímil y supuestamente alejado del dialéctico como el pensamiento nietzscheano encuentre una vinculación esencial con este griego notable.

Heráclito establece la realidad como un proceso en permanente cambio. Se opone así a la necesidad humana de conformarse con verdades definitivas, de estabilizar el angustiante y perpetuo fluir del tiempo, en el cual nada permanece y todo se nos escapa de las manos. Todas las metafísicas son producto de esta humana necesidad de dominio sobre la realidad, de extraerla de su perpetuo fluir y así sentirla nuestra, enseñorearnos sobre ella. Las ideas científicas que se dirigen por la senda trazada por Heráclito se oponen a esta estabilización.

Dibujan sobre el lienzo tejido por los lineamientos dialécticos en la historia, entendiendo la realidad como lo perpetuamente cambiante y la dialéctica como la mejor reflexión sobre aquello que cambia.

Si es cierto que todo cambia en el universo, las ideas científicas no escapan de esta característica esencial de lo real. La propuesta de los paradigmas kühnianos apoya esta idea. El paradigma científico tiene una determinada duración temporal que caduca en el momento en que otra idea más acorde con los conocimientos alcanzados y la realidad actual ocupa su lugar. Dentro del marco de esta dinámica, vemos como la idea de dialéctica sintetizada por Hegel asume una configuración científico materialista con Marx; se mantiene la matriz racional y se pierde la característica especulativa. Ya no se habla de mediaciones “en sí mismas” dentro de una dinámica interna del espíritu, sino de relaciones humanas concretas. Ya no se habla del espíritu absoluto, del cual el hombre es una expresión secundaria, sino de relaciones humanas en las cuales el hombre surge. Si bien no hay cambio de modelo (la lógica histórico dialéctica) si una nueva perspectiva.

El aferrarse a los modelos teóricos imperantes es tan humano que incluso dentro de teorías que entienden el perpetuo cambio en el devenir se presenta esta actitud, de defensa insistente frente a cualquier cambio o idea nueva. Se confunde la búsqueda de la verdad con la búsqueda de una verdad particular que dota de significado la vida personal. Ya no se busca aquellas ideas que articulen mejor con nuestro conocimiento de la realidad, sino aquello que nos pueda confirmar vitalmente, que de coherencia al sistema de ideas con los cuales hemos crecido y los cuales configuran quienes somos. Esto, como ya dijimos, es esperable.

La teoría de Ortiz se ubica dentro de la senda trazada por Heráclito. Como intentaremos demostrar, la dialéctica de Ortiz mantiene el núcleo racional dialéctico establecido por Hegel. Asimismo, concuerda con la mayoría de las ideas marxistas sobre la sociedad y la esencia social del hombre. Se distancia, sin embargo, en el punto referido a la mediación.

En Ortiz la mediación es informacional. En el tránsito y despliegue humano, la información es el eje en base al cual el hombre se desarrolla sobre la estructura del sistema social.

1. La Teoría dialéctico informacional.

a. Información. Premisas básicas.

Al hablar de información Ortiz encuentra necesario partir de dos premisas básicas¹⁸³. En primer lugar en el universo, en los movimientos de reflexión de la materia, hay dos procesos claramente definidos: de composición de la materia y de descomposición. Ortiz habla de procesos de reflexión de la materia tomando la concepción de Novik (1962) y Ursul (1972)¹⁸⁴, quienes definen justamente la información como una propiedad de reflexión de la materia. Este concepto de reflexión es un primer eje teórico que explica el proceso por el cual un sistema material se convierte en otro.¹⁸⁵

(...) Es importante que dichos procesos de reflexión de la materia sean vistos principalmente como procesos que o bien tienden a un ordenamiento cada vez más complejo o bien tienden a un desorden cada vez más uniforme de la misma materia: los primeros pueden llamarse procesos neguentrópicos (...) y los segundos procesos entrópicos de la materia (...).¹⁸⁶

En segundo lugar, el ordenamiento neguentrópico de la materia tendría que ir a un nivel de mayor complejidad en ciertos puntos del universo. Esa mayor complejidad estaría dada por la organización de la materia. Ortiz reconoce la persistencia de este concepto en el pensamiento del hombre, de un ente organizador, alguien que se encargue de “organizar”.

¹⁸³ Entrevista realizada con el autor el 8 de Mayo de 2007.

¹⁸⁴ Ortiz, P. (2002). *Lenguaje y habla personal*. Lima: Fondo Editorial UNMSM. p. 79.

¹⁸⁵ En el ejemplo de Ortiz, si a un constructor le cae una piedra en el pie, la herida refleja el efecto de la piedra, la herida se refleja en la sensación de dolor y esta en la expresión del rostro del constructor. El niño refleja en su mente lo que el profesor le enseña y luego refleja este conocimiento en un examen. Ortiz, P. (1997). *La formación de la personalidad. Algunos aspectos de interés pedagógico*. Lima: Secretaría de Cultura del Colegio de Doctores en Educación del Perú. p. 14.

¹⁸⁶ Ortiz, P. (1994). *El Sistema de la personalidad*. Lima: Centro gráfico Orión. p. 33.

El concepto de Dios surgiría por esta necesidad humana, de establecer la causa de la organización. De la distinción entre una piedra y un animal; de lo inerte desorganizado a lo que se mueve. El hombre ha encontrado un mundo organizado y consecuentemente siempre ha intentado encontrar el “organizador” responsable por ese mundo. Incluso la ciencia moderna, con la postulación del ADN, establece un ordenador con instrucciones para la organización de la célula.

Un tercer aspecto de la información que reconoce Ortiz es el histórico-semántico. Es decir, el significado de la palabra. A través de este enfoque observamos como informar tiene la acepción de dar forma, de deformar, transformar, organizar. Según Ortiz por las tres direcciones se llegaría a la misma idea. “En un sistema organizado o superordenado tiene que haber algo que lo organice o que lo ordene.”¹⁸⁷ Asimismo: “Informar es también dar forma sustancial a una cosa (Real Academia Española, 1992) que es justamente el concepto que era preciso desarrollar científicamente. (...)”¹⁸⁸

Resumiendo, las premisas iniciales desde las cuales parte Ortiz al postular su teoría consisten en dos procesos principales bajo los cuales la materia se manifiesta en el universo: Procesos entrópicos y procesos neguentrópicos. El factor organizador de la vida en el planeta sería la *información*, que formaría parte de los procesos neguentrópicos. Dicho de otro modo: dos son los procesos a través de los cuales Ortiz conceptúa el devenir de lo existente: procesos de degradación y procesos de ordenación. De uno de estos procesos es desde donde lo viviente inicia su marcha. La dialéctica en Ortiz comienza conceptualmente en el fundamento de los procesos organizadores del universo, los cuales crece en complejidad conforme se va ascendiendo en la cadena evolutiva, llegando por

¹⁸⁷ Entrevista con el autor (8/5/07).

¹⁸⁸ Ortiz, P. (2004). *Cuadernos de psicobiología social I*. Lima: UNMSM p. 196. cfr. Heidegger (1991:124) “(...) Aún, mientras que la información informa, al mismo tiempo forma, que significa, arregla y establece la rectitud (...)” en: *Education in an age of nihilism*, (2000). Londres: Routledge, Taylor and Francis Group. p. 12. (Traducción del autor). También en Seve, pero dirigiéndose a la diferencia entre individuo y sistema social: “Lo que se debe comprender es la naturaleza de los procesos de determinación funcional mediante los cuales la personalidad concreta llega a informarse dentro de la realidades sociales que precisamente no tiene su forma (...)” *Marxismo y teoría de la personalidad*, Ed. cit. p. 241.

último termino, al hombre. La información sería el elemento que daría forma a lo viviente.¹⁸⁹

b. Definición Inicial

El concepto de información en Ortiz ha visto desde su surgimiento diversas elaboraciones que han implicado la incidencia de diferentes aspectos dentro de la teoría. El mismo Ortiz reconoce este proceso desde el año de 1994, con el surgimiento de su primer libro “El sistema de la Personalidad”. Todavía en el 94 aparece el concepto de información como señal, como instrucción, entre las personas, entre el núcleo y el citoplasma. Pero entre la célula y la sociedad hay muchos saltos. “(...) Esos saltos, cada vez de mayor complejidad, dependen de clases de información que están entre la información genética y la información de la sociedad”¹⁹⁰.

En el inicio, el acercamiento a la forma final del concepto se da de manera tentativa. Veamos que nos dice la definición del 94:

(...) (la información es la) actividad neguentrópica de una estructura material que es la base o modelo de desarrollo de los procesos que fueron su punto de partida hasta que los convierte en el soporte funcional por medio del cual el sistema mantiene su integridad, optimiza su actividad y se reproduce a sí mismo aún en contra de los procesos entrópicos que le rodean e inciden sobre él.¹⁹¹

¹⁸⁹ Esta dialéctica entropía – neguentropía puede ser vista en analogía con la postura vigotskiana acerca de la dualidad vida-muerte (“No puede haber ninguna fisiología científica que no considere la muerte como elemento esencial de la vida”). La cual a su vez puede ser comparada, con las debidas distancias, con la reflexión freudiana acerca del instinto de vida eros, y el instinto de muerte, thanatos. (N. Del A.)

¹⁹⁰ Entrevista (8/5/07).

¹⁹¹ *El Sistema de la personalidad*. Ed. cit., p. 35.

En esta definición se observa aún el peso de los dos grandes procesos del universo en base a los cuales Ortiz estructura su visión dialéctica de lo existente. En esta inicial concepción se notan también ejes que mostrarían ser adecuados y por lo tanto permanecerían en la teoría. Tales son las dualidades estructura-actividad, y la dinámica punto de partida - base de desarrollo - soporte funcional. Como veremos en lo que sigue, en las diferentes definiciones de información que Ortiz nos presenta en su obra se irá incidiendo en algún aspecto u otro con mayor preponderancia.

c. Génesis – Cinesis

En su siguiente obra “La formación de la Personalidad”¹⁹², Ortiz se inclina un poco más hacia la dualidad antes mencionada. Así lo vemos en el acápite de la página 24, “Que es entonces la información”.

(...) No dudamos que a nivel celular, la integridad del sistema depende de aquella forma de reflexión que conocemos como información genética (...) Y al otro extremo, tampoco podemos dudar que la unidad, la integridad de la sociedad humana depende de una clase similar aunque más compleja de reflexión que es la información social (...).¹⁹³

¹⁹² Ortiz, P. (1997). *La Formación de la personalidad.. Algunos aspectos de interés pedagógico*. Lima: Secretaría de Cultura del Colegio de Doctores en Educación del Perú.

¹⁹³ Ob. cit. p. 24.

Aparece en esta definición el concepto de información social, pieza clave para explicar el doble proceso que nos constituye como personas, “(...) tanto en sentido epigenético (ascendente) como cinético (descendente) (...)”¹⁹⁴.

Para, Ortiz, como veremos, la vida se desenvuelve en base a estos dos procesos de la información. Por un lado, tenemos el desarrollo biótico que depende de la información genética, en un proceso ascendente que va desde la célula a los tejidos, de los tejidos a los órganos y de estos a los individuos animales. En cada una de estas etapas de desarrollo celular la información muestra su doble aspecto pues reorganiza la célula sobre la base del medio externo. Existe un proceso de desarrollo ascendente en la célula (génesis), pero esta no se encuentra aislada sino en permanente interacción con su medio, por lo mismo el aspecto descendente reestructurador de la información se encuentra también en cada etapa (cinesis). La información es el organizador que media entre la propia constitución de la célula (desarrollo genético) y su medio externo (desarrollo cinético). Este proceso se daría en todos los seres vivos, pero en el hombre la cúspide de nuestro desarrollo vital se encuentra en la sociedad, la cual se constituye como el medio externo con el cual interactuamos. Se da entonces una sociocinesis en la cual las personas son reestructuradas por la sociedad. Tentativamente, podríamos decir que tal como la célula se organiza en base a la molécula de ADN con su medio externo, el hombre se organiza en base al lenguaje con su medio externo que es la sociedad.

Este proceso mediador entre individuo – medio ambiente, es el eje sobre el cual descansa el doble aspecto de la información. Para Ortiz, el desarrollo de la vida se manifiesta sobre la mediación informacional entre el medio interno y el medio externo. Así, en los inicios de la vida hace 5,000 millones de años, las moléculas se van combinando en un sentido neguentrópico, ordenándose cada vez más y más, ensamblándose. A través de miles de años van logrando mantener su unidad y surgen sucesivamente el ADN mitocondrial y el ADN nuclear:

¹⁹⁴ Ibid.

(...) Ahora, ¿Que se necesita para mantener la estabilidad del sistema? Primero coherencia interna, y luego coherencia con el medio que lo rodea. Ahí nace esa doble determinación. (...) los procesos internos de la célula son los originales de la biogénesis. Las moléculas se van ensamblando. Pero ese ensamble se da en medio de una situación externa. Energía del sol, energía del ambiente (...) **Esa es la gracia de la información, no solamente codifica lo que está adentro, sino codifica también lo que está afuera. El ambiente externo es determinación cinética y lo que sucede adentro es determinación genética (...).** ¹⁹⁵

d. Superestructura

En un texto posterior, del año de 1998, Ortiz define la información del siguiente modo:

La información es lo que en esencia mantiene la organización, unidad, supervivencia y capacidad de cambio a niveles superiores de complejidad del sistema vivo (...) se puede concebir como una **superestructura** que se origina a partir de un conjunto de procesos más elementales y cuya actividad es el modelo de desarrollo de estos mismos procesos a los que reestructura y convierte en el soporte activo del conjunto del sistema. (...).¹⁹⁶

En esta definición nuevamente apreciamos la acción característica de la información en el sentido de organizar sobre la base de procesos más elementales volviéndose un modelo de desarrollo y convirtiendo los procesos que ha informado en soporte activo para su funcionamiento relativamente autónomo. Si bien la vinculación marxista de esta idea salta a la vista desde el momento en que el concepto de información va tomando forma, es en este texto en donde se menciona explícitamente la noción de *superestructura*.

¹⁹⁵ Entrevista 8/5/07. (Negritas del autor.)

¹⁹⁶ Ortiz, P. (1998). *El Nivel consciente de la memoria. Hipótesis de trabajo*. Lima: Universidad de Lima, Fondo de desarrollo editorial. p. 26.

Anteriormente, al referirnos a la dialéctica marxista, tomamos un fragmento del “*Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*” calificando este texto como piedra de toque de la concepción marxista de la sociedad y el hombre. En este texto, Marx realiza una brillante síntesis de su método materialista dialéctico, afirmando la esencia social del hombre y la dinámica que caracteriza el movimiento histórico – social. Recordemos lo que nos dice:

(...) en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la **estructura** económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la **superestructura** jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social (...).¹⁹⁷

El concepto de superestructura sirve en este caso para establecer la continuidad entre las relaciones sociales de producción y aquello que es su producto derivado. La concatenación dialéctica materialista que Marx instaura para el devenir histórico social sobre la base del concepto de superestructura, es el recurso explicativo concreto para el movimiento social, para llenar los vacíos que nos deja una visión inmovilista en la cual los fenómenos sociales (en este caso el sistema judicial y político) aparecen generados espontáneamente, desvinculados e inconexos. Desde la perspectiva informacional, el concepto de superestructura le servirá a Ortiz para contemplar el proceso de desarrollo vital como un movimiento continuo y coherente, capaz de ser explicado.

i. La interpretación de Seve.

¹⁹⁷ *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política* en “*Marx y Engels. Obras escogidas*”. Ed. Cit. p. 182. (negritas del autor).

El concepto marxista de superestructura ha sido utilizado generalmente en su acepción más conocida y general¹⁹⁸, acepción que domina la tónica del fragmento anteriormente expuesto. Es decir, la superestructura como las instituciones políticas y jurídicas que se elevan sobre las relaciones de producción y corresponden a estas. Sin embargo, según Seve, existe en Marx una acepción mucho más general de superestructura, en la cual encaja la característica principal de la información de Ortiz, como elemento estructurador de lo vivo.

(...) (la superestructura) en calidad de concepto histórico mucho más general (como) cualquier formación que surge sobre la base de otra y de sus contradicciones internas; que es funcionalmente determinada por ellas, y, de manera recíproca, desempeña a su respecto una función reguladora, presentando no obstante aspectos nuevos y un modo de desarrollo de relativa autonomía (...).¹⁹⁹

El propio Ortiz reconoce la lectura de Seve como el recurso clarificador que le dio la posibilidad de redondear el concepto de información. El despliegue móvil concatenado bajo la dinámica punto de partida – base de desarrollo – soporte funcional, términos que el propio Seve utiliza en diversas partes de su texto principal²⁰⁰, son la profundización de las tesis más generales del marxismo, referidas al movimiento, las cuales son utilizadas por Ortiz para explicar el despliegue de la información como organizador de la vida.

Adentrándonos en la concepción de Seve, vemos que la dinámica estructura – superestructura implica relaciones de mutua influencia en las cuales lo que antes era determinante, pasa a ocupar el papel de subordinado, manteniéndose no obstante, relaciones

¹⁹⁸ Ver por ejemplo: Bekerman, G. (1983). *Vocabulario básico del marxismo: terminología de las obras completas de Karl Marx y Friedrich Engels*. Barcelona: Editorial Crítica.

¹⁹⁹ “Marxismo y teoría de la personalidad” p. 147. Ver también Seve, L. (1980). Paris: Editions Sociales. “*Une Introduction a la Philosophie Marxiste, suivie d’un Vocabulaire Philosophique*” acápite 3.16, p.199 (“*Sur la dialectique base-superstructure*”).

²⁰⁰ Por ejemplo, refiriéndose al esfuerzo estéril del biologicismo: “El punto de partida “natural” es algo muy distinto de la base real de la totalidad desarrollada (...)”. *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. cit. p. 197.

de influencia recíproca. En este sentido, la superestructura generada parte de condiciones previas pero cumple con respecto a ellas, *una función reguladora*. El hecho de que la superestructura, generada a partir de formaciones precedentes, tenga un carácter de relativa autonomía produce en ocasiones la ilusión que se encuentra desvinculada de cualquier factor generador previo. Marx afirma la esencia de los fenómenos por relaciones previas, en un encadenamiento continuo y dinámico.

Esta ilusión a la que hacemos referencia es mencionada por Seve al momento de analizar el problema de los conceptos básicos en Psicología.²⁰¹ Al analizar el concepto de necesidad alerta sobre el riesgo de tomar este concepto como base de desarrollo de todo el individuo humano. Al hacerlo admitiríamos tácitamente la identidad de los conceptos de base y de origen (inicio). Nos dice Seve: “(...) Nada más común en la psicología actual que considerar a lo que se encuentra – o parece encontrarse – en la base durante las fases iniciales de la ontogénesis psíquica como base general de todo el psiquismo desarrollado (...)”²⁰²

Precisamente lo que se encuentra al inicio de un proceso de desarrollo, el punto de partida “natural”, en este caso, la *necesidad*, que puede ser observada en cualquier ser vivo, no es la base de desarrollo real en el hombre sino fruto derivado de la verdadera base de desarrollo la cual es *actividad*. La ilusión óptica frente a la cual cae cualquier observador desprevenido es tomar lo inicial a la vista, es decir, lo que aparece fenomenicamente en primer lugar, como determinante principal de todas las expresiones del objeto de estudio, cuando lo que ocurre es precisamente lo contrario.

Marx ha señalado (...) que por regla general no es precisamente lo determinante en una etapa previa del desarrollo social aquello que determina en forma esencial la fase ulterior, sino que (...) es propio de la transición hacia una fase ulterior implicar profundas transformaciones estructurales, en cuyo transcurso lo que antes era determinante desciende a un rango subordinado, mientras que nuevos elementos pasan a cumplir el papel de determinante (...).²⁰³

²⁰¹ Marxismo y teoría de la personalidad. Ed. cit. p. 35.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ob. cit. p. 35,36.

Al realizar este análisis, Seve está pensando principalmente en el hombre. Desde las ciencias sociales, debemos tener en cuenta el desarrollo del hombre desde una base totalmente diferente de la que determina el desarrollo animal. La visión naturalista entiende al hombre platónicamente, como un animal bípedo sin plumas²⁰⁴, justamente porque parte desde lo que a todas luces “determina” su desarrollo, lo que se presenta al inicio como punto de partida: su animalidad. Sin embargo, desde una perspectiva dialéctica entendemos que el desarrollo implica alternancias funcionales en donde lo determinante en un momento específico no es necesariamente el punto de inicio.

Esta comprensión de la superestructura marxista descansa, como ya vimos, en la perspectiva dialéctico materialista según la cual se establece que la esencia del hombre depende de su actividad en el mundo, el hombre “se hace hombre” por medio de su trabajo. De esta manera crea el espacio simbólico social que lo separa definitivamente de su condición de “naturaleza”. Si bien el punto de inicio del hombre fue animal, la base de desarrollo que nos determina ya no es animal, sino social, representada por todos los contenidos psíquicos producidos desde tiempos inmemoriales. El hombre en proceso de desarrollo fue animal hasta el momento en que produjo, una vez que lo hace cambia su eje determinante, desde una naturaleza de desarrollo biológico lineal (en términos de Ortiz, epigénética) hacia una determinación socio simbólica que estableció el nuevo espacio de la conciencia (sociocinética). Los momentos que eran antes determinantes se muestran ahora como rezagos funcionales con un papel claramente subordinado.

Si el punto está en conseguir un *principio explicativo* que supere las perplejidades que nos deja el enfoque naturalista, el camino propuesto consiste en entender la esencia extrínseca del hombre, liberada ya de los condicionamientos animales y ubicada sobre una nueva base de desarrollo. Esta dinámica superestructural es un eje fundamental de la comprensión del movimiento en general; social en el caso de Marx, vital en el caso de Ortiz. El determinismo naturalista, deja paso a la explicación dialéctico social, la cual expresa el

²⁰⁴ Vigotsky, (1993). *Obras escogidas*. Madrid: Editorial Visor. *El significado histórico de la crisis de la Psicología*. p. 263.

desarrollo como un movimiento de contradicciones que se superan a sí mismas en un juego permanente y continuo. Esta visión, apoyada en el concepto de superestructura, da paso a un descubrimiento fundamental el cual ilumina la complejidad que incluye cualquier proceso de desarrollo, en donde lo determinante en un momento inicial pasa a ser subordinado en un momento posterior, de tal forma que: *“La anatomía del hombre, es la clave de la anatomía del mono”*²⁰⁵

ii. La perspectiva de Wallon.

Seve no ha sido el único en aplicar este concepto más abarcador de superestructura, otros lo han hecho, con la mira puesta en corregir y complementar una vía de estudio verdaderamente científica para la Psicología. Tal es el caso de Henry Wallon.

Al igual que con Seve, Ortiz reconoce en este autor una fuente importante de influencia para estructurar su propia perspectiva teórica²⁰⁶. El esquema analítico del marxismo es aplicado con singular brillantez por este psicólogo francés, quien estudia a profundidad el desarrollo en el niño.

Precediendo a Ortiz, Wallon incide en la íntima conexión entre el medio y el organismo, único factor explicativo para el desarrollo total del individuo. Propone el ejemplo del molusco que continúa abriendo y cerrando su concha en el acuario al ritmo de las mareas:“(…) agregando a su propia organización las modificaciones impuestas por el medio

²⁰⁵ La penetración dialéctica de esta frase de Marx es reconocida tanto por Seve como por Vigotsky. El primero nos dirá: “(…) *no son las formas históricas que dieron nacimiento a una sociedad las que aportan los conceptos básicos para su comprensión* (…)” Ob. cit. p. 36. Vigotsky, por su lado, afirma: “En las formas superiores (está) la clave de la interpretación de las inferiores. El investigador no siempre ha de seguir el mismo camino seguido por la naturaleza, con frecuencia es más ventajoso el camino inverso” y citando a Marx : “Solo podremos comprender las conjeturas sobre existencia de una conciencia elevada en las especies inferiores si ya previamente sabemos en que consiste lo más elevado. De ahí que la economía burguesa nos ofrezca la clave de la economía antigua (…)

²⁰⁶ Ver: *El Sistema de la Personalidad*. Ed. cit. p. 9. “(…) la obra de Wallon no sólo reafirmó nuestros planteamientos, sino que nos dio algunos de los conceptos claves que necesitábamos.”

y aumentando en la misma medida su independencia, adquieren una nueva posibilidad de autodeterminación (...) se transforma en el soporte de una reacción que guarda el poder de repetirse a si misma.”²⁰⁷

Ortiz, siguiendo este línea de razonamiento asume la continuidad móvil entre el individuo y su medio pero lo hace a través del elemento que sustenta todo el proceso. Es decir, la información. Por ejemplo en el caso del ADN:

(...) Una vez que el ADN codifica lo que sucede afuera, el efecto ecocinético, él mismo se convierte en un representante del medio ambiente externo, como si dijéramos, el medio ambiente se queda adentro de la célula. Y el medio ambiente que organizaba al ser vivo, ahora lo hace a través de la información que lo representa (...).²⁰⁸

La explicación de Wallon se ve completada por Ortiz añadiendo el medio en base al cual todo el proceso es posible. El factor ordenador informacional, como propiedad reflexiva de la materia, y, manifestando su doble aspecto, tanto genético como cinético, se convierte en el mediador entre la unidad celular y su medio externo. Las relaciones de mutua influencia solo son posibles a través del doble aspecto de la información, que funciona como ordenador genético ascendente a la vez que como posibilitador de la reflexión del medio externo en la propia célula. De esta manera, a través de la información, la célula incorporaría su medio externo y adoptaría un funcionamiento relativamente autónomo. Este proceso, en un escalonamiento sucesivo y de gradual aumento de complejidad, explicaría la incorporación del medio social por el hombre al momento de convertirse en personalidad.

Wallon aplica el modelo de movimiento dialéctico, implicado en el concepto de superestructura, para explicar el desarrollo del niño. Observa el proceso de desarrollo del infante como un continuo, con permanentes cambios y alternancias, donde lo determinante se convierte en determinado, en un juego constante de contradicciones.

²⁰⁷ *Ciencias humanas y dialéctica*. (1969). México: Grijalbo. p. 53.

²⁰⁸ Entrevista 8/5/07

(...) Un estadio no sucede pura y simplemente al que lo ha precedido. Se observan anticipaciones funcionales, alternancias y fenómenos de integración. Un nuevo estadio no suprime las formas precedentes, pues procede de ellas. Pero con él aparece un modo diferente de determinación que ordena y dirige las determinaciones más elementales de sistemas anteriores. (...).²⁰⁹

Lo que para Seve es una prueba fehaciente en contra del naturalismo ingenuo que entiende al hombre como una consecuencia netamente biológica es para Wallon la posibilidad de plantear un escalonamiento gradual en el desarrollo del niño. Una explicación mucho más plausible sobre el proceso de desarrollo del ser humano. Pero Wallon también toca el tema del estudio del hombre en sí mismo, por ejemplo al referirse a los fundamentos dialécticos de la Psicología. Para Wallon, el segundo sistema de señales de Pavlov permite una vía heurística para la superación del problema del dualismo. El lenguaje surge como un segundo sistema de señales del primer sistema que es fisiológico. Uno funciona como base y punto de partida del otro, pero este a su vez se encuentra vinculado en una contradicción dialéctica y reestructura lo que fue su base.²¹⁰ Nos dice Wallon:

La palabra ha sido (...) el instrumento de una conversión que ha hecho pasar gradualmente de la acción puramente muscular a la actividad teórica, lo que supone una nueva manipulación de las operaciones cerebrales. Pero no ha habido supresión de unas por otras. (...) (la relación) entre el organismo y el medio no implican más lo biológico totalmente distinto de lo social. La imbricación de ambos es primaria y fundamental (...) se trata de procesos de los que ambos son constituyentes complementarios.²¹¹

Tanto Seve como Wallon se muestran como dos referentes fundamentales de Ortiz al momento de plantear el concepto de información. Ambos se nutren del modelo explicativo dialéctico pues utilizan la misma dinámica basada en el concepto de superestructura. Bajo esta óptica, existen desarrollos graduales de la materia viva en los cuales ocurren

²⁰⁹ Zazzo, R. en Wallon, H. (1965). *Los estadios de desarrollo en el niño*. Argentina: Editorial Lautaro. p. 31

²¹⁰ Wallon, H. (1965). *Fundamentos dialécticos de la psicología. (Estudios y Artículos)*. Buenos Aires: Proteo. p. 89.

²¹¹ Ob. cit. p. 77 a 79.

alternancias e influencias recíprocas, en un continuo de desarrollo con precedencias y consecuencias. Lo que en un momento fue determinante y punto de partida, se convierte en subordinado siendo aquello procedente lo que ahora organiza y dirige. El análisis de esta dinámica es posible, nuevamente, gracias a la introducción del concepto marxista de superestructura.

Hasta el momento hemos guiado nuestro discurso en base a los términos que han ido apareciendo en las primeras definiciones de información que plantea Ortiz. Gradualmente hemos visto las diferentes relevancias que aparecen en diversos momentos, tanto en la primera definición del 94, donde la incidencia se da en el aspecto neguentrópico de la información, como en las siguientes definiciones del año 97 y 98, en donde se resalta la dinámica interno-externo (génesis–cinesis) y el concepto de superestructura, respectivamente.

La superestructura es un concepto necesario para explicar el movimiento, y así lo entiende Ortiz. Es por eso que incluye el contenido conceptual de la superestructura marxista a su propio concepto de información, llegando a entender la información justamente como una superestructura. Por ejemplo, en su libro sobre la memoria: “La información se puede concebir como una **superestructura** (...)”²¹²

O en el primer cuaderno de Psicobiología:“(…) es posible responder en el sentido de que se debe a la existencia de una **superestructura material**, que en el más alto nivel de organización neguentrópica de la materia es la información.”²¹³

Ni Seve ni Wallon llegan a establecer el medio a través del cual el movimiento de la vida puede ser posible, a pesar de haber asentados sus bases. Este mediador para Ortiz es la información, la cual posee todas las características de la superestructura que antes hemos

²¹² *El nivel consciente de la memoria, hipótesis de trabajo*. Ed .cit. p. 26. (negritas del autor)

²¹³ Ortiz, P. (2004). *Cuadernos de psicobiología social 1, Introducción a una psicobiología del hombre*. Lima: UNMSM. p. 87. (negritas del autor)

expuesto. La estructura, de la cual la información es superestructura, vendría a ser el ordenamiento gradual de los elementos materiales más básicos que en una dinámica neguentrópica desarrollan una paulatina organización sobre la base del doble aspecto de la información, es decir, en un permanente contacto con el medio externo. La información, como capacidad de reflexión de la materia, justamente surge sobre la base de una organización gradual en correspondencia permanente con el medio que rodea ese desarrollo. La información y la materia vendrían a ser una unidad indisoluble, a partir del momento en que la neguentropía del universo llegó a organizarse como vida en el planeta.

e. Estructura – Actividad

La más reciente definición de información que Ortiz utiliza es la siguiente: “Información es toda **estructura material** incluida dentro de un sistema igualmente material, que al reflejar tanto la actividad interna de este sistema como la estructura del ambiente que lo rodea, su actividad determina la organización del sistema total, fuese individual o social.”²¹⁴

En esta definición se establece definitivamente el doble aspecto de la información como el soporte de toda la concepción informacional sobre la realidad. Aparecen sin embargo, dos aspectos nuevos y dignos de análisis. El primero tiene que ver con la comprensión de la información como una estructura material y el segundo se refiere al hecho de mencionar a la información como organizador tanto de sistemas individuales como sociales.

Con relación a lo primero, si tomamos en cuenta la definición que aparece en “El sistema de la personalidad” daría la impresión de que se ha producido un cambio en la concepción. En dicha definición se menciona la información como la “actividad neguentrópica de una estructura material” mientras que en esta se nos dice que la información es una estructura

²¹⁴ Ob. Cit. p. 91. La misma definición se mantiene en lo que es hasta el momento el último libro publicado del profesor: *Introducción a la medicina clínica (II), el examen psicológico integral*. (2006). Lima: Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos, p. 36. (negritas del autor)

material y ya no, principalmente, una actividad. A pesar de la aparente contradicción en los términos, consideramos esta transición como uno de los aspectos más claramente dialécticos en la concepción de Ortiz.

La primera definición de información podría llevar a confusión con respecto a la materialidad de la información pues establece la información como la *actividad* de una estructura material. Se podría pensar en consecuencia, que la información es algo diferente a la estructura de la cual es actividad. La definición del 2004, en contraste, define la información como esa misma estructura material, dando por sentado que la información no es otra cosa que la estructura material, la cual tiene una determinada actividad. Argumentando sobre este punto nos dice Ortiz: “Naturalmente que si la información no fuera material no podría tener estructura, y sobre todo, solo algo material puede cambiar el estado de un receptor material, como es un ser vivo. (...)”²¹⁵

En consecuencia parecería que la información es una estructura y a la vez es actividad. Esta sería una afirmación confusa desde el punto de vista de la lógica tradicional más no así desde una perspectiva dialéctica, en donde se asume la contradicción como unidad, como unión de opuestos en movimiento²¹⁶. El tránsito desde la primera a la última definición de información podría sugerir la superación de la primera y el establecimiento de la segunda sin embargo, este tránsito no implica una anulación o destrucción de la base conceptual inicial.

²¹⁵ Ortiz, P. (2002). *Lenguaje y habla personal*. Fondo Editorial UNMSM, Lima, Perú. p. 74. Al plantear su solución para la explicación del intelecto agente Aristóteles cae en un entrampamiento justamente por intentar defender la inmaterialidad del intelecto. Esto lo lleva a la contradicción no superada de establecer una entidad inmaterial y por lo mismo “imposible” e intentar relacionarla con el cuerpo, pasible por antonomasia. Ver: “*Acerca del Alma*” Ed. cit. Libro III cap. V fragmento 429b en adelante. (N. Del A.)

²¹⁶ Cfr. Politzer (1969). *Principios elementales y principios fundamentales de filosofía*. Lima: Edición de Cultura Universitaria, F. De C.P. p. 317. “Un pensamiento que se contradice no es un pensamiento dialéctico ¿Por qué? Porque un pensamiento dialéctico comprende la contradicción mientras que un pensamiento que se contradice es víctima: es un pensamiento confuso (...)”. Este enfoque es usado por Einstein, sin reconocerlo. al plantear su teoría de la relatividad, reflejado en la relación masa-energía y espacio-tiempo. (N. Del A.)

Tenemos dos alternativas, o consideramos la última definición como suprimiendo y contradiciendo tajantemente la primera aproximación conceptual o entendemos la transición como el establecimiento definitivo de la esencia contradictoria móvil de la información, la cual es tanto estructura como actividad.

La opción es la segunda, y la respuesta ya se va manifestando por si misma, al ir entendiendo gradualmente como Ortiz basa su modelo en la explicación dialéctica, esto es, la asunción de un modelo explicativo contradictorio y móvil, tal como se manifiesta la realidad.²¹⁷

Desde el momento que se plantea la información como un proceso dual, estamos hablando de una contradicción dialéctica. Una contradicción que Ortiz ve como necesaria para explicar el desarrollo y devenir de la vida en un determinado contexto externo, sobre la base de una determinada estructura interna:

En realidad los procesos de la vida son mucho más que procesos causales. Son procesos que no podemos explicar sino **dialécticamente** porque son el resultado de una **doble determinación** genética y cinética; esto es lo que ha convertido a los procesos neguentrópicos de la materia inerte de nuestro planeta en un sistema vivo, un sistema que es, esencialmente, informacional. (...) ²¹⁸

²¹⁷ De la relación realidad pensamiento nos dice Engels: “(la dialéctica es) ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la esencia, pero distintas en cuanto la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas concientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades”. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. en Marx y Engels obras escogidas. Ed cit. p. 640. Cfr Politzer “(...) precisamente porque el pensamiento es dialéctico, puede comprender la dialéctica del mundo (naturaleza y sociedad). Las contradicciones del mundo objetivo que sostienen y alimentan al pensamiento se reflejan en él, y el movimiento de pensamiento así creado es dialéctico en sí mismo, como todos los aspectos de lo real.” Principios Elementales y Principios Fundamentales de Filosofía. Ed. cit. p. 294. Posiciones con las cuales discreparía Kant claramente, como se vio con anterioridad, al afirmar la dialéctica como un simple espejismo inevitable de la razón que es proyectado a la realidad.

²¹⁸ Ortiz, P. (2002). *Lenguaje y habla personal*. Lima: Fondo Editorial UNMSM. p. 96. (negritas del autor)

La explicación dialéctica de la vida es para Ortiz, el único recurso realmente viable para comprender la propia naturaleza dialéctica del hombre. La correspondencia cognoscitiva se establece como recurso explicativo en el cual se tratan de comprender los fenómenos que toda una tradición científica, en el caso del hombre, ha querido explicar a través de conceptos ingenuos, como los del naturalismo, el cual da paso, inevitablemente, al problema del dualismo. El concepto de información permite superar este dualismo, es decir, la división estática entre mente y cuerpo. Génesis, Cinesis, Estructura y actividad, son recursos conceptuales que reflejan la naturaleza en permanente movimiento y evitan la sedimentación teórica: “(con el dualismo) se ha llegado a creer que lo estructural corresponde únicamente al organismo y que la actividad corresponde solo al psiquismo (...)”²¹⁹

Este enfoque dualista ha sido resultado del esfuerzo por entender realidades ininteligibles desde otra perspectiva que no sea la estabilización para proceder al análisis. Pero, como Hegel nos enseñara, se trata de encontrar la conexión en movimiento de los fenómenos, no de estabilizarlos y separarlos de su verdadera realidad móvil. Las sedimentaciones teóricas que sostienen el dualismo muestran realidades desprendidas de sus momentos, fragmentos separados de un todo que no es más que la unidad en movimiento, en momentos mediados. El proceso que se ha seguido ha sido la separación analítica para luego proceder a la reificación teórica. Ha sido el proceso seguido por la lógica clásica de elementos “aislados”, con los cuales se ha dejado de lado con facilidad el adjetivo “aislables” que le era consustancial. Cualquier elemento de análisis, desde una perspectiva dialéctica, sería “aislable”, pero no “aislado”, y esto nos es más que lo que manifiesta Ortiz, refiriéndose a la personalidad: “(..) el sistema de la personalidad puede presentarse ante el observador científico como estructura activa o como actividad estructurada (...)”²²⁰ Y también: “Como tal, y como toda realidad concreta, la personalidad también tiene el doble aspecto de todo objeto o suceso material, el de su estructura y actividad (...)”²²¹

²¹⁹ Ortiz, P. (2006). *Introducción a la medicina clínica (II), el examen psicológico integral*. Lima: Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos. p. 49.

²²⁰ *El sistema de la Personalidad*. Ed cit p. 148.

²²¹ *Introducción a la medicina clínica. El examen psicológico Integral*. Ed cit. p. 41.

A lo largo de la obra de Ortiz, el análisis dialéctico estructura – actividad es una constante. Este concepto dialéctico funciona como eje teórico transversal en el cual los objetos de estudio (en el caso anterior: la personalidad), en un momento determinado pueden ser vistos como estructura o como actividad, con la conciencia clara que la esencia de ambas categorías constituyen la unidad y que su separación analítica corresponde al aislamiento artificial de momentos que constituyen esa unidad y que la despliegan en el tiempo, en un juego permanente. La evolución en las sucesivas definiciones de información, en las cuales se le tomó en ocasiones como estructura y en otras como actividad, refleja como producto maduro la asimilación de este eje transversal dual para el mismo concepto de información:

Como cualquier otro sistema espacio temporal, la información tiene (o muestra ante el observador) el doble aspecto de su estructura y su actividad. Por eso, esta especie de supersistema (...) aparece como la estructura activa o como la actividad estructurada que organiza dicho sistema y este por lo tanto, se muestra también como estructura (el individuo) y como actividad (la historia del individuo).²²²

Esta perspectiva queda patente al momento que Ortiz establece en los tipos de información en cada nivel de desarrollo vital (genético, metabólico, neural, psíquico inconsciente y psíquico consciente). Al hablarnos por ejemplo, de la información genética, la define como un “(...) conjunto de estructuras moleculares cuya actividad es el modelo que organiza la actividad bioquímica de los sistemas vivos individuales (...)” asimismo, con cada nivel, por ejemplo, el neural: “La información neural es un conjunto de estructuras formadas por impulsos nerviosos cuya actividad es el modelo que organiza la actividad funcional de los sistemas individuales orgánicos (...)”²²³. Vemos en cada caso como la información es definida como una estructura cuya actividad es modelo de desarrollo. En el caso de la información neural vemos la estructura cuando le prestamos atención a la red nerviosa y nos percatamos de la actividad en el momento en que nos detenemos en la dinámica de los

²²² *Lenguaje y Habla Personal*. Ed. cit. p. 83.

²²³ Ob. cit. p. 80.

impulsos nerviosos. En ambos caso se está hablando de una unidad en diferentes momentos.

Resumiendo lo dicho hasta el momento vemos que la solución de Ortiz al dualismo pasa por el método dialéctico de análisis del movimiento. Su principal término teórico, la información, presenta un doble aspecto que explica el contacto y la transición entre lo interno y lo externo, así como también se explica la comprensión de la unidad de la persona y al mismo tiempo su sincrónica dualidad en constante devenir. Esta dualidad, ya liberada del rótulo dualista (referido a partes separadas, reificadas e inconexas) converge con Seve y con la vertiente marxista previa, en el sentido de afirmar al mismo tiempo la unidad y dualidad de un determinado objeto de estudio, como ocurre en cualquier contradicción dialéctica. En el caso de Ortiz, esta dualidad se presenta en el desenvolvimiento de la vida, es decir, en el despliegue de la información, como génesis y cinesis, reflejo informacional del ambiente interno y el ambiente externo. El eje posibilitador del desarrollo es la estructura (o actividad) material de la información funcionando como objeto mediador que permite el desarrollo y que encuentra su cúspide en la reestructuración informacional de la personalidad por la información social.

Desde la observación de cualquier sistema espacio temporal en el universo, como Ortiz menciona, el observador puede optar por el análisis del aspecto de actividad o por el aspecto de estructura del fenómeno a observar. A nuestros ojos, los fenómenos del universo aparecen como una determinada actividad desplegada en el tiempo, o como una determinada estructura aún no activada. Este análisis del fenómeno compete particularmente al hombre, en la medida en que distingue dos aspectos de un mismo e indiviso objeto. Es el recurso teórico analítico que Ortiz establece para entender una realidad en permanente transición sin caer en la trampa de la reificación equívoca y estabilizante. La realidad es una unidad desplegada en momentos. Parménides tenía razón al decir que el ser es uno, y Zenón completa la razón de su maestro al afirmar que lo uno incluye su mudanza o su movimiento, es decir, lo diferente.

2. La teoría de la personalidad

En el acápite precedente hemos desplegado el sentido de la información desde la perspectiva de su gradual evolución a través de doce años desde el surgimiento de la primera obra publicada. Intentamos desentrañar la naturaleza dialéctica de la información así como iniciar la exposición de sus vinculaciones teórico dialécticas previas, tanto con fuentes contemporáneas, como con las fuentes clásicas.

El eje sobre el cual descansa la teoría, como ya sabemos, es el concepto de información. Este eje teórico se entiende como la actividad neguentrópica que se despliega dialécticamente reflejando el medio interno y a su vez el medio externo de la célula, permitiendo de esta manera la vida. El despliegue de la información a través de millones de años supuso su gradual complejización desde la formación de organismos unicelulares hasta los seres humanos. Estos últimos son, según la teoría, la cúspide de la organización informacional que, como estructura y actividad, organiza el neocortex cerebral humano y permite un grado de evolución vital nuevo: el nivel psíquico consciente.

La información que en el nivel de los animales solo llega a ser información psíquica inconsciente, es decir, dependiente para la reestructuración de lo que fue su base del medio inmediato del animal, en el hombre se convierte en información psíquica consciente, dependiente de información social fruto de la unión supraindividual de los hombres como sociedad, unión acompañada por la producción de medios inertes *fuera del cerebro de los individuos*. En este sentido, las personalidades se forjan ya no en una relación directa y dependiente del medio sino como fruto de la obra reestructuradora de la información social establecida en medios duraderos fuera de las personas.

a. Convergencias básicas frente al naturalismo.

La teoría de la personalidad parte desde el supuesto de la diferencia esencial entre los seres humanos y los animales superiores. Esta perspectiva, como se verá en lo que sigue, es un supuesto básico, consecuencia de la teoría piloto (tal como la cataloga Seve) que representa la sexta tesis sobre Feuerbach. La esencia de los seres humanos ya no es una esencia principalmente genética, fruto de una evolución netamente animal, sino consecuencia de nuestra asociación y las relaciones sociales que establecemos entre nosotros. Existe en Ortiz una prolongación de este principio rector, más específico que la lectura de Seve y prolongando el peso simbólico en las relaciones que establece Vigotsky. Esta prolongación se sustenta en el concepto de información social que pasaremos a explicar más adelante. Por el momento intentaremos distinguir con mayor claridad las relaciones que se pueden establecer entre la postura de Ortiz y sus precedentes dialécticos.

El concepto de información en Ortiz, como ya vimos, se aviene a los patrones del pensamiento dialéctico en la línea generada por Marx, influenciada determinadamente a su vez por Hegel. Esta inclinación es explícita en algunos fragmentos de sus obras más recientes, por ejemplo: “El método de la sociobiología tiene que ser necesariamente **el método dialéctico**, que ya no comprende solo el método general de las ciencias naturales, sino el método histórico y el método clínico que incluyen al anterior.”²²⁴

En este fragmento se observa ya una distinción entre el método de las ciencias naturales y el método dialéctico, los cuales se presentan en relación inclusiva. Más adelante en la misma obra, se devela la postura de Ortiz con respecto a la actitud teórica por la cual el estudio del hombre se reduce al método de las ciencias naturales, identificando en este una ausencia explicativa de la naturaleza de las relaciones sociales que se establecen como preponderantes en la determinación de la vida del hombre:

²²⁴ Ortiz, P. (2004). *Cuadernos de psicobiología social 1. Introducción a una psicobiología del hombre*. Lima: UNMSM. p. 38. (negritas del autor)

(...) Es así que en el siglo XIX surgieron unas ciencias sociales, que planteadas dentro del materialismo dialéctico, buscaban una explicación de la historia de la sociedad, diferente de la explicación del mundo natural, usando justamente el método dialéctico. De este modo se pudo definir la sociedad como una realidad distinta de la de los individuos, y se descubrió la naturaleza de los procesos esenciales de la producción y el comercio, y que el trabajo determina la transformación del hombre animal en un ser social (...).²²⁵

Esta actitud frente al naturalismo se evidencia con mayor claridad en otra parte del libro²²⁶, en donde el autor argumenta la preeminencia de las ciencias sociales sobre las ciencias naturales para lograr explicar de forma más completa al hombre. Según Ortiz, las ciencias naturales están imposibilitadas para estructurar una explicación de la naturaleza de la sociedad, tarea que le compete a las ciencias sociales, correctamente fundadas y fundamentadas. En otras palabras, para explicar al hombre, es fundamental explicar su sociedad.

Anteriormente en esta investigación, expusimos como Marx asume una posición antagonista frente al naturalismo en los manuscritos de 1844. En este texto establece la diferencia entre la actividad del ser humano y del animal, distinguiendo la primera como “actividad vital conciente”. Aparece ya, en un texto aún prematuro, la concepción social que dominará su futura filosofía y que se distanciará del naturalismo que entiende al ser humano como una mera forma evolucionada del animal. Si la actividad del hombre es conciente, y la conciencia esta determinada por la vida la cual, en el hombre, es vida de producción social (vida social), se aprecia un salto cualitativo innegable, tal como Seve lo reconoce.

(...) nacer hombre en el sentido biológico (...) pero no serlo en el sentido psicosocial sino solo en la medida en que se haya hominizado mediante la asimilación del patrimonio humano objetivamente acumulado en el mundo social, resulta que de la

²²⁵ Ob. cit. p. 250.

²²⁶ Ob. cit., p. 156.

naturaleza a la cultura hay, si, continuidad, pero más aún inversión de las relaciones (...)²²⁷

La dirección naturaleza - cultura se encuentra invertida puesto que el hombre, desde su esencia social, modifica incluso sus propias necesidades “biológicas” o “naturales”. Ya no podemos hablar con tanta ingenuidad de necesidades naturales en el hombre, determinadas en secuencia lineal filogenética, pues el lenguaje como artificio social externo que lo constituye de manera psíquica, interpreta, modifica, genera y controla las necesidades. Esta es la misma línea por la cual Vigotsky supera el argumento de los reflexólogos naturalistas de su época. La génesis de la conciencia ya no se explica en las profundidades del cerebro “genéticamente determinado”, como un desarrollo animal lineal. La conciencia parte de las formas colectivas e históricamente determinadas de la vida social. En este sentido la esencia humana, social y consciente de la persona se ubica excéntricamente a él, en las formaciones socio históricas que lo preceden.

Ortiz, siguiendo esta línea, asume una distinción fundamental entre el hombre y los animales: “En los hombres, a diferencia de los animales, la información psíquica que procesa cada individuo tiene su base o modelo en los códigos sociales cuya información debe asimilar e incorporar en el curso de su vida dentro de la sociedad hasta formarse como personalidad. (...)”²²⁸

El argumento de Ortiz se aviene a los patrones respetados por Vigotsky y Seve, los cuales giran en torno a la sexta tesis sobre Feuerbach. Sin embargo, y hablando metafóricamente, podríamos decir que las ideas de Ortiz transitan por la misma carretera pero hacen uso de un vehículo diferente: La información. Este es el eje teórico alrededor del cual gira toda la

²²⁷ *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed cit. p. 36.

²²⁸ Ortiz, P. (1994) *El sistema de la personalidad*. Lima: Centro gráfico Orión. p. 45.

teoría. A su vez, con este concepto Ortiz intenta complementar el legado de la reflexión dialéctico materialista, desde su fuente en Marx, y luego en sus vertientes posteriores.

El análisis del fragmento en el cual Ortiz se refiere a las ciencias naturales, nos habla, hasta el momento, de una distinción fundamental entre la perspectiva dialéctica que Ortiz asume, y el enfoque naturalista, que pretende estudiar al hombre y la sociedad como desarrollándose de modo inercial, dominado exclusivamente por las fuerzas que explican las diversas determinaciones animales. Existe, desde un punto de vista dialéctico social, un salto innegable desde el animal inconsciente al hombre con conciencia. Este salto que nos diferencia se establece en los contenidos sociales afirmados ya extraindividualmente, fruto de nuestro trabajo social. Desde el momento en que al primer hombre se le ocurre pintar una pared, crear una herramienta, modificar permanentemente su medio externo, exterioriza su propio fundamento hacedor, crea su propia esencia. El trabajo del hombre, como una forma de actividad nueva, genera el espacio conciente que nos separa inevitablemente del medio; se crea el reflejo conciente de la realidad objetiva, ahora correspondiente con la nueva forma de vida humana, por antonomasia, social.²²⁹

b. Información social como Mediación.

Esta superación del naturalismo descansa, en el caso de Ortiz, en el concepto de Información social, la cual es, en sus propias palabras, un derivado de la conceptualización principal de información:

²²⁹ Este hallazgo nos permite observar la desvinculación rampante del hombre contemporáneo con respecto a la naturaleza con ojos más aguzados. En primer término, nuestra vuelta a la naturaleza ya no es dable desde el momento en que nos separamos simbólicamente de ella. Nuestro destierro mítico del paraíso, mantenido con tenue amarra por la trascendencia tanto religiosa como filosófica en la antigüedad, ahora gravemente profundizada por nuestro desarrollo científico tecnológico, no puede ser afrontado por discursos ingenuos de la vuelta al paraíso perdido. Nuestra artificialidad esencial nos impide retornar a periodos previos a la propia "humanidad". El fundamento optativo es reconocer desde la conciencia de nuestra separación, nuestros horizontes compartidos. Charles Taylor (1991) se ocupa de este aspecto en su conocido "The ethics of authenticity. (Cambridge, Harvard University Press.) perspectiva que como veremos más adelante, parece asumir Ortiz, con respecto a la moral. (N. Del A.)

La información social se define en los mismos términos que la información en general o las demás clases de información: es la estructura que refleja epigenéticamente la actividad psíquica de los hombres y cinéticamente a los procesos internos del universo, y cuya actividad es la base interna del desarrollo de la sociedad y de los miembros que la componen, los que así son transformados en el soporte activo del sistema de la sociedad (...)²³⁰

Desde el marco de una lectura despreocupada de la teoría, el término de información corre el riesgo de ser mal interpretado al confundirlo con su sentido coloquial, como mera transmisión de señales en un determinado acto comunicativo. El término de información social, bajo esta misma perspectiva, parecería una redundancia. Sin embargo, el eje mismo de la teoría es la comprensión de la información como una estructura material que se presenta en todos los niveles de desarrollo de la vida y que se manifiesta bajo un doble aspecto. El nivel final en el que se despliega la información es el nivel generado por el hombre a través de su asociación como sistema supraindividual y ya no meramente multiindividual. Los seres humanos, al organizarse como sistema supraindividual o de tipo social, dependen ahora para su formación como personalidades de la reestructuración que ejecuta la información social codificada en medios externos inertes. *Ya no del medio ambiente como en el caso de los animales.* La información, en el nivel social, reestructura el neocortex humano y “(...) se refleja o transcribe en sentido sociocinético en información psíquica conciente” en los individuos humanos.²³¹

Debido a que la información social sigue siendo información, incluye a su vez el doble aspecto tanto genético, como cinético. Este punto de desarrollo está constituido por o, en otras palabras, incluye, todos los niveles en los cuales la información se despliega en cualquier sistema vivo. El desenvolvimiento interno de la información, funcionando como “filtro” mediador entre lo interno y lo externo, se moviliza en una dirección ascendente interactuante desde el inicio, con el medio “natural” en el cual el hombre se desenvuelve, es decir: la sociedad.²³² En este sentido, el ser humano desde su nacimiento, e incluso antes²³³,

²³⁰ Cuadernos de psicobiología social 1, Ed cit. p. 178.

²³¹ Cuadernos de psicobiología Social 6, Ed. Cit. pp. 22,23.

²³² Cfr. Savater, F. (2003) *El valor de Elegir*. Ed cit p. 26: “(...) *El medio ambiente natural específico de los seres humanos es la sociedad.*”

inicia su reestructuración informacional sociocinética, sobre la base de la obra humana establecida en medios inertes externos, de los cuales el código del lenguaje es uno de los más importantes.

En cuanto al aspecto de reestructuración cinética en el hombre, la afirmación de Ortiz por la cual asume la información social como “reflejando los procesos internos del universo”, puede llevar a equívocos desde una perspectiva ingenua de interpretación como la antes señalada. Si acabamos de decir que el hombre ya no se vuelve hombre en base a su interacción directa con el medio sino en base a su contacto con la información social que representa ese medio, debemos percatarnos del aspecto reflexivo de la información social con respecto a la realidad que refleja. Ortiz mismo lo aclara en otro fragmento:

A diferencia de las señales efímeras de los animales, las señales duraderas de los hombres gradualmente pasaron a representar ya no solamente las imágenes cognitivas de los mismos hombres, sino lo que es más importante, a representar al resto del universo exterior, común a los propios individuos: de esta manera las representaciones se convierten en símbolos, es decir, en objetos artificiales que representan a otros objetos: el dibujo de un animal en una roca ya no refleja sólo la imagen mental del dibujante, sino al animal mismo (...) ²³⁴

En este sentido, se ejecuta la transición del animal mismo al símbolo que lo representa y con el cual entramos en contacto como seres humanos. Nuestro contacto con la realidad ya no es un contacto directo como el animal (definido por el instinto) sino que ocurre a través de la *mediación que efectúa la información social*.

i. Información Social y Lenguaje

²³³ “(...) desde que esta estructura social existe por sí misma, la información social que contiene se ha convertido en el modelo de desarrollo de cada uno de sus miembros, a los cuales reestructura cinéticamente desde su concepción en el vientre materno, y mucho más intensamente desde que nacen. (...)” La formación de la personalidad” Ed. cit. p. 4.

²³⁴ Cuadernos de psicobiología Social 6, Ed. Cit. p 164.

Podemos a estas alturas, contrastar la opción de Ortiz con la de sus referentes previos como Vigotsky o Luria. Alexander Luria (1902-1977)²³⁵, discípulo de Vigotsky y responsable del gran avance de la neuropsicología cuyo inicio se atribuye a Joseph Gall a inicios del siglo XIX, tiene también importancia en la construcción teórica de Ortiz, en especial lo que se refiere a la concepción tripartita del cerebro²³⁶. La obra de Luria le sirve a Ortiz como un punto de partida para enfrentar los problemas de la relación mente cerebro, reconociendo al mismo tiempo los topes que no llega a superar, como por ejemplo las relaciones entre cognición y emotividad, o entre cognición y motivación. Asimismo, Ortiz observa que el enfoque psicobiológico de Luria, se inclina, por su herencia Vigotskiana, demasiado por el lado del hemisferio izquierdo, es decir, el lenguaje.²³⁷

En el capítulo segundo mencionamos como Vigotsky entiende la mediación como mediación simbólica, es decir, la transición entre el individuo y las estructuras histórico sociales que asimila a lo largo de su vida pueden ser posibles gracias al concepto de instrumento. En este sentido, el concepto de internalización introducido por Vigotsky, expresa la transición de los signos, de instrumentos objetivos de la mediación interpersonal, a instrumentos internos y subjetivos de la relación del sujeto consigo mismo. Reconocimos como la mediación o elemento de transición para Vigotsky descansa en el lenguaje. La mediación que postula para explicar al hombre es una mediación simbólica. Es decir, el paso de la sociedad con sus contenidos hacia el niño, vista como posibilidad genésica de la

²³⁵Nos dice Angel Riviere: *“Desde la llegada de Vigotsky a Moscú se formó un pequeño grupo de trabajo, formado, al principio, por Luria, que era el secretario científico del instituto de Psicología; Leontiev, que tenía un papel de colaborador externo, y el propio Vigotsky. Es curioso que éste, que nunca llegó a ocupar en el instituto un puesto directivo, fuera reconocido, desde el comienzo, como líder intelectual de aquella “Troika” (como ellos mismos llamaban a su pequeño grupo)”* Vigotsky, Pensamiento y Proyección, Ed cit. p 66.

²³⁶“(…) Luria interpreta y aplica mejor los desarrollos de las ciencias de los signos, la información y la comunicaciones. De allí que su concepción tripartita del cerebro, en línea con la tradición de Platón y Galeno, tiene una base sistémica. Su concepto de las tres unidades o bloques funcionales del cerebro, que extiende las ideas de Anojin sobre los sistemas funcionales del cerebro es ahora aceptada, aunque en verdad sin decirlo, por prácticamente todos los neurocientíficos de occidente, (...)” Pedro Ortiz“La Neuropsicología de Alexander Luria” SITUA. Revista semestral de la Facultad de Medicina Humana. Universidad Nacional San Antonio Abad de Cuzco. Perú. Año 10. Num. 19. p. 56.

²³⁷ Entrevista con el autor 26/3/07 “El mismo Luria fue conciente de eso (...) en todos sus textos hay muy poco acerca de las funciones del hemisferio derecho (...) un cognitivismo dialéctico vigotskiano llevado a la neurofisiología”

conciencia, se explica por la progresiva internalización de los elementos de la relación externa con los otros a elementos de la relación interna consigo mismo. Estos elementos serían los signos. La mediación de Vigotsky representa el abandono de la metafísica antropológica que plantea a la sociedad y al hombre como meros fenómenos concomitantes. Representa un paso más hacia una ciencia marxista para la psicología porque aplica su principio fundamental, la sexta tesis sobre Feuerbach, al caso particular de la problemática sobre el fundamento humano. La “relación” marxista de la sexta tesis, empieza su conversión a un principio científico operativo útil para las ciencias sociales particulares. En el caso de Vigotsky, este principio es la concepción de instrumento simbólico.

Esta misma línea es desde la cual parte Ortiz y transita inicialmente, plasmando luego un concepto diferente al vigotskiano. El mismo Ortiz reconoce las limitaciones del concepto de “relación” marxista, para configurar una ciencia psicológica, ubicándolo como concepto filosófico, pero aún no científico. En este sentido, es nuestro parecer que no discreparía totalmente con la afirmación de Seve quien contempla la sexta tesis como “teoría piloto”, es decir una perspectiva inicial para configurar una teoría psicológica realmente científica. Según Ortiz, las “relaciones sociales” que aparecen en la sexta tesis son una primera intuición, una propuesta primaria que luego se convertiría, con la introducción del concepto de información, en un concepto científico general.²³⁸ A nivel de desarrollo de las ideas podríamos hablar, con Ortiz, de una evolución paulatina en la cual lo que en un momento fueron simples relaciones humanas, observadas desde una perspectiva metafísica inmovilista, se convierten con Marx en relaciones sociales, las cuales ya implican una esencia social del ser humano, pero que en último término, como concepto científico general, se convierten en información social. Es decir, las relaciones entre los hombres son sociales porque están mediadas por información social.

¿Cual es la discrepancia con Vigotsky? O en todo caso ¿Que superación implica el concepto de información social desde su raíz conceptual en la sexta tesis, pasando por la

²³⁸ A partir por ejemplo, de postulados teóricos como el demonio de Maxwell y las fuentes informacionales posteriores, desde Wiener y la teoría de los sistemas, pasando por Brillouin y Ursul. (N. Del A.)

mediación simbólica de Vigotsky? Las perspectivas difieren en cuanto a grado de implicación. Esto nos conduciría, en último término, a establecer la relación entre lenguaje e información social.

Ya mencionamos que la teoría de Ortiz, cuyo eje es la información, se convierte en una teoría general de la vida. El despliegue de la información en el planeta es el mismo despliegue de la vida en cada una de sus graduales manifestaciones. Un desarrollo que parte desde los procesos más elementales que estructuran los organismos unicelulares y que deriva en la formación del hombre y el paulatino establecimiento de la información social. La discrepancia con Luria, es fruto de la discrepancia más general con Vigotsky, en cuanto al peso fundamental que le dan al lenguaje. Para Ortiz, el lenguaje es un medio de codificación de la información social.

En primer lugar, y basándonos en lo anterior, reincidiremos en el drástico cambio que significa el concepto de información dialéctico al concepto de información clásico. El segundo consiste meramente en la transmisión de señales y como tal implicaría una relación particularmente íntima con el lenguaje en los seres humanos. Desde esta perspectiva al utilizar el lenguaje, estaríamos transmitiendo información. En el caso de Ortiz el argumento es fundamentalmente diferente. La información es una estructura material cuya relación con el lenguaje es primaria y antecedente. No es que el lenguaje “genere” información, sino que la información posibilita, en el más alto grado de desarrollo vital, el lenguaje. Esto, claro está, no niega la influencia ni importancia del lenguaje, sino que complementa y establece la naturaleza de ese mismo lenguaje.

La información es el medio a través del cual la vida se despliega, por tanto es punto de inicio para la vida, incluida en esta como consecuencia posterior, el lenguaje. Los hombres, al formar paulatinamente un sistema multiindividual (la sociedad), generan la representación de la realidad a través de elementos externos a ellos. El hombre crea un *universo social*, un universo modificado por él mismo, el cual contiene información.²³⁹

²³⁹ *Lenguaje y Habla Personal*. Ed. cit. p. 77

En segundo lugar, y estableciendo la relación entre lenguaje e información social, tendríamos que decir que la información social se codifica en el lenguaje. En este sentido la información social no es el lenguaje, siendo este un código en base al cual la información social es utilizada:“(...) los hombres no están solo epigenéticamente estructurados por la información codificada en el ADN, sino también sociocinéticamente reestructurados por la información social codificada en el lenguaje (...)”²⁴⁰

A través de su producción, el hombre establece signos permanentes fuera de ellos mismos. Lo que en los animales son *señales* inmediatas, es decir, dependientes directamente de su medio, en el hombre son *signos*, establecidos fuera de ellos y por lo tanto independientes ya, cristalizados en medios relativamente permanentes. Aquí se descubre la relación de implicación entre la propuesta de Vigotsky y la de Ortiz. La segunda incluye a la primera, pero no la descarta. Esto se nota cuando aplicamos el modelo de Ortiz para explicar el ejemplo que propone Vigotsky al plantear la internalización simbólica del niño²⁴¹. Lo que en un principio es un intento concreto de alcanzar el juguete, se convierte, gracias a la paulatina socialización del niño en contacto con los demás, en un *signo* de alcanzar ese juguete. El desarrollo epigenético inicial en el niño replicaría las señales que emiten los animales; su acto de alcanzar es una señal que establece su relación inmediata aún no separada ni mediada completamente por información social. El niño al intentar alcanzar está siendo uno con su medio. Pero luego, sociocinéticamente, se establece gradualmente gracias al contacto con los demás y con la información social representada en medios externos, el espacio de su conciencia la cual mediatiza ya permanentemente su contacto con el ambiente externo. La información social se convierte en información psíquica. A partir de la estructuración sociocinética (en términos vigotskianos: interiorización) el niño se convierte gradualmente en una personalidad.

²⁴⁰Ob. cit. p. 70.

²⁴¹ El intento del niño por asir un juguete, el cual es respondido por la madre alcanzándole el juguete. Lo que en un principio era un intento concreto se internaliza luego como un signo, como una señal pre lingüística referida a un objeto y a una acción concomitante. “El movimiento de asir -dice Vigotsky - se convierte en el acto de señalar. Y esta transformación implica una condensación, una simplificación física del acto, que establece la base de su internalización.” Vigotsky, Pensamiento y proyección. Ed. cit. p. 81

La teoría de Ortiz con respecto a la información social complementa la ausencia conceptual que se expresa tanto en la *relación social* establecida por Marx y en el *lenguaje o instrumento simbólico* de Vigotsky. Es decir, de que naturaleza es el proceso por el cual los hombres se hacen hombres a través de su contacto social. En Marx vemos como las relaciones sociales representan su esencia, sin embargo falta especificar como es que esas relaciones lo configuran. Cual es la naturaleza esencial a través de la cual la relación o el contacto social puede generar al ser social, a la persona. En el caso de Vigotsky se puede aplicar el mismo argumento, a pesar de ser este psicólogo ruso quien asentó el camino para que la idea de información de Ortiz pudiera surgir. Si el lenguaje o el instrumento simbólico es el que nos estructura como seres sociales o seres humanos de que manera es dable que el lenguaje como factor externo, en un momento determinado sea asimilado como determinante interno. ¿Cuál sería el elemento vinculante entre lo externo y lo interno? ¿Como se explica el tránsito?

Si desde un inicio partimos de la idea por la cual el hombre es fruto de una gradual organización informacional, es plausible entender como gracias a su separación con el medio, fruto de la producción de elementos significativos fuera de él, el mismo hombre establece esta información que en un momento lo constituyó de forma no consciente, como constituyente simbólico, en términos vigotskianos, de su propia vida; como información social. El hombre, al dividirse y separarse del medio inmediato establece elementos fuera de él que contienen esta información que en un momento lo constituía inmediatamente. De esta manera el hombre logra entenderse a sí mismo. Logra “**mediatizarse.**”

La información social sería el vínculo esencial que logra la unión entre el hombre y su medio social; a pesar de ser fruto de la producción del hombre, la información social sigue siendo información, es decir, una propiedad de reflexión de la materia que explica el *tránsito de un sistema material a otro*; en este caso desde el sistema de la sociedad como conjunto de relaciones sociales al sistema de la personalidad, como unidad humana, en base a un proceso unido y móvil en su propia esencia. Los hombres establecen la información

social a través del lenguaje inicialmente como prolongación epigenética, es decir, como un reflejo de su propia conciencia pero luego este lenguaje refleja paulatinamente no solo sus experiencias subjetivas sino también “(...) los procesos tanto objetivos como intrínsecos del universo donde el sistema multiindividual humano se desarrolla (...)”²⁴² De esta forma el individuo entra en contacto con su mundo y se convierte en soporte activo del sistema de la sociedad gracias a la reestructuración cinética descendente que establece la información social sobre este individuo.

La información social es el mediador que hace posible el reflejo consciente en el hombre. La información en general surge de los procesos de ordenamiento y organización de la materia, fruto de una reflexión externa y una organización interna de esta misma materia. Fruto de una mediación entre los procesos cíclicos materiales del universo que llegan a establecerse en este planeta como procesos vitales, caracterizados por una organización que aumentó gradualmente hasta el ser que construyó una realidad independiente de él mismo. Fue en ese momento en que el hombre pudo representar este orden del universo a través de símbolos fuera de si mismo, en estructuras materiales específicas, de esta manera se gesta la información social que viene a ser posteriormente la unidad de contacto entre el hombre y su medio. El hombre ya no dependería de un contacto directo, como en el caso del animal, sino de una mediación informacional que una vez establecido en medios inertes fuera de él reestructura sociocinéticamente con su contacto las disposiciones biológicas epigenéticamente determinadas en el ser humano.

Gracias a la información vista de manera general se establece la “impresión” exterior que configura la naturaleza vital interior y que se desarrolla sobre la base inicial de desarrollo que luego se convierte en soporte activo de la unidad del sistema vital en desarrollo hasta llegar al hombre. Con su surgimiento, los hombres fueron punto de partida de la información social que ahora es la base de desarrollo por la cual los hombres actuales nos llegamos a convertir en soporte activo del sistema de la sociedad. El naturalismo ya no tiene cabida.

²⁴² *Lenguaje y habla personal*. Ed. cit. P. 95.

ii. Punto de Inicio – Base de desarrollo – Soporte Activo

A lo largo de nuestra exposición de la teoría de Ortiz hemos mencionado en repetidas ocasiones la dinámica que titula este acápite. Lo vimos por ejemplo en el concepto de superestructura que es uno de los conceptos guías para la teoría informacional. En realidad, todos los conceptos de la teoría están íntimamente vinculados y su separación responde a una necesidad analítica, tanto de la misma teoría como de la realidad de la cual quiere ser reflejo. O viceversa, la realidad que es un movimiento constante permite su explicación a través de categorías que incluyan la transición y expliciten el cambio.

Una realidad sin análisis, desde una perspectiva dialéctica, es un mero movimiento. Para entenderla tenemos que separar conscientemente los puntos de contacto o mediaciones extraídas dentro de este devenir continuo. En el caso del mismo movimiento y la dificultad hacia la que nos dirige el pensarlo, o intentar descubrir la vinculación del movimiento que es cambio con un determinado “ser” posible de análisis, la respuesta es el análisis dialéctico de la negación (o contradicción). De esta forma, Engels llega a establecer en el *Anti – Dhüring*²⁴³ que el movimiento solo es posible gracias a que un cuerpo esté al mismo tiempo en el mismo instante en un lugar y en otro, gracias al hecho de estar y no estar al mismo tiempo en el mismo sitio. O en el caso de la biología, como lo reconoce Vigotsky²⁴⁴, la cual como análisis de la vida debe incluir necesariamente la negación incluida dentro de ella, la muerte, de modo que esta se concebiría siempre con referencia a su resultado necesario, contenida siempre en la primera en estado germinal.

La teoría de Ortiz siendo dialéctica, incluye esta explicación en base a la negación. En el caso de la referencia a Vigotsky el tema de la vida y la muerte es fraseado por Ortiz de una manera más general que incluye a su vez cualquier sistema material en el universo como neguentropía y entropía respectivamente. En el caso de un análisis del movimiento, y en específico, de un movimiento vital, se establece el despliegue de la información como

²⁴³Ob. cit. p. 115.

²⁴⁴ *Obras Escogidas*. Ed. cit. p. 304.

génesis y cinesis, que puede ser observado o se presenta al observador como estructura y actividad y como una dinámica de despliegue que puede ser fragmentada en las categorías de punto de inicio, base de desarrollo y soporte funcional.

Este modo de conceptualizar el tránsito como ya vimos, surge en Ortiz gracias a la lectura de la interpretación de Seve sobre el concepto de superestructura de Marx. De este modo se supera una concepción reducida al ámbito de movimiento social y se amplía sus límites a cualquier proceso de desarrollo, como un análisis de cualquier movimiento, incluido el individual. Ortiz recupera esta concepción para dibujar las líneas del desarrollo informacional.

Seve entiende que el concepto de superestructura marxista²⁴⁵ contiene un sentido más específico que el de mera formación política o estatal sobre la base de relaciones de producción previas. La superestructura sería también cualquier formación que surge sobre la base de otra y sus contradicciones internas que es “(...) funcionalmente determinada por ellas, y, de manera recíproca, desempeña a su respecto una función reguladora, presentando no obstante aspectos nuevos y un modo de desarrollo de relativa autonomía (...)”²⁴⁶. Esta es la concepción en la que se apoya Ortiz para configurar el despliegue de la información como superestructura.

En otra parte de su libro, vista anteriormente²⁴⁷, Seve establece su crítica al naturalismo biologicista sobre la argumentación de la confusión por parte de esta línea de pensamiento con respecto al punto de inicio biológico y a la base de desarrollo del individuo total en el caso del hombre. Su razonamiento es como sigue: es cierto que el hombre inicialmente es un sistema orgánico biológico, pero es una reducción excesiva el establecer su determinación vital desde este punto de partida, ignorando la otra vía de influencia para la estructuración de la persona que es la sociedad. Si bien en un primer momento, como punto

²⁴⁵ *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. cit. p. 147.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ *Ob. cit.* p. 36

de inicio, el hombre es un organismo biológico, la verdadera base de desarrollo del organismo total es algo que se encuentra ubicado excéntricamente a él. Son las relaciones sociales que lo configuran como persona. Una explicación biologicista es claramente incompleta porque ignora la segunda parte de la determinación del hombre, la otra mitad que le es consustancial. Como ya vimos, este es un modelo de pensamiento que adopta también Wallon y consecuentemente adoptará Ortiz.

La clave de la anatomía del mono está en la anatomía del hombre, justamente porque el hombre incluye como punto de inicio superado la configuración más primitiva de su supuesto antecesor. Podemos entender lo menos desarrollado gracias a que entendemos lo más desarrollado, es decir, la dirección que ha tomado aquello que queremos observar. Partiendo al revés lograríamos atribuir especulativamente posibles características a algo supuesto con antelación (la crítica de Hegel a sus predecesores Fichte y Schelling en la cual inevitablemente cae él después con el espíritu absoluto), y no desentrañar aquello que esta dentro del elemento más desarrollado como negación ya superada. El conocimiento dialéctico, en este sentido, radica en ubicar los objetos de estudio en su relación esencial, en su contexto histórico.²⁴⁸

El movimiento vital era un desarrollo implícito en Seve, gracias a la interpretación que realiza de Marx. La superestructura, como consecuente de determinadas relaciones antecedentes en contradicción, surge de estas mismas relaciones, es decir, esta funcionalmente determinadas por estas, sin embargo, con el paso del tiempo esta superestructura que estaba funcionalmente determinada pasa a ocupar un lugar de regulación de aquello que lo fundó en un primer lugar, de tal forma adopta una

²⁴⁸ “La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real (...) Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas – que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable – sino su contenido. De esta suerte, fue sólo el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a la determinación de las magnitudes de valor; solo la expresión colectiva de las mercancías en dinero, lo que indujo a fijar su carácter de valor. (...)” Marx, K. (1976) “*El Capital. Crítica de la “economía política.”* México: Siglo XXI Editores. p. 92.

característica nueva, conectada aún con los procesos que le dieron origen pero ahora desempeñando una función reguladora en relación a su punto de inicio y a su vez presentando aspectos nuevos.

¿Cual es la perspectiva de Seve y en que consiste la contribución de Ortiz con su concepto de información? Según Ortiz, Seve plantea tácitamente el concepto de información, pero no llega a desarrollarlo. Esto se ve claramente en el intento de Seve por superar la imposibilidad que se presenta al entender la personalidad o el individuo concreto como una superestructura²⁴⁹ de las relaciones sociales cuando paradójicamente forma parte de la base y además cada individualidad es biológica, por lo mismo no dependen de la base social de relaciones sino que son una realidad independiente. Seve Postula el concepto de “yuxtaestructura” justamente porque no encuentra otra opción fuera de las relaciones sociales establecidas por Marx.

El razonamiento de Seve se presenta como sigue: *Si la esencia humana es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales* esto quiere decir que las relaciones sociales posibilitan al hombre. Se colige, respetando el concepto de superestructura marxista, que los hombres y sus relaciones concretas vendrían a ser subestructuras de la superestructura que es la individualidad entendida como tal. Pero Seve reconoce acertadamente dos imposibilidades evidentes. La primera es que el individuo no puede ser superestructura de las relaciones sociales porque forma parte del punto de partida. El individuo está en el inicio y luego aparece como superestructura, en consecuencia, se repetiría tanto en un elemento como en el otro, lo cual negaría la idea de que la superestructura, a pesar de estar constituida por elementos previos y esencialmente vinculados, *forma una realidad distinta*.

En segundo lugar, dice Seve con razón, que existe una realidad humana evidente, independiente de las relaciones sociales de producción, la cual es una realidad biológica. En consecuencia, la “superestructura humana” en parte no dependería de las relaciones sociales

²⁴⁹ *Marxismo y teoría de la personalidad*. Ed. cit. p. 148.

de producción sino que sería una realidad distinta a estas relaciones. Por lo mismo no podría ser superestructura porque habría un componente no incluido en la relación, habría una fractura evidente del movimiento, una incoherencia. Seve supera esta perplejidad con el concepto de “yuxtaestructura” (es decir, estructura cercana) con lo cual el individuo se ubicaría de manera lateral con respecto a las relaciones sociales:

(...) relación yuxtaestructural en la cual, por definición, una de las estructuras se encuentra – aunque sus cimientos posean una existencia y un origen independiente – subordinada por completo a la otra, y entonces su determinación funcional, necesariamente recíproca, ofrece el aspecto de una circularidad orientada: en última instancia, una estructura es siempre la determinante (...)²⁵⁰

Consideramos que Seve se ve obligado a establecer el concepto de yuxtaestructura debido a que no sale del modelo teórico que le plantea la sexta tesis sobre Feurbach. No escapa del modelo conceptual de “relación”. Esto se ve claramente en la fundamental importancia (no gratuita) que le da a la sexta tesis, a lo largo de su obra. Sin embargo, este respeto funciona como una camisa de fuerza que lo conduce a plantear la yuxtaestructura como posible solución. Ortiz, en comparación, puede estudiar tanto a Vigotsky como a Seve, así como las fuentes informacionales que se van desarrollando a partir de la teoría de los sistemas y otros aportes²⁵¹ y aprovecha todas estas fuentes para plantear un complemento a las teorizaciones de ambos estudiosos: La información social.

Al parecer, Seve no tuvo tiempo de leer con particular atención la obra de Vigotsky (a pesar de que lo conoce y lo menciona) lo cual le podría haber dado una herramienta para superar el problema de contemplar la personalidad como superestructura, frente al cual propone esta noción de yuxtaestructura. Ya Vigotsky había planteado el lenguaje como una mediación entre el hombre y su realidad. Tácitamente, el psicólogo soviético estaba planteando algo que no eran las mismas relaciones sociales concretas pero que sin embargo

²⁵⁰ Ob. cit. p. 148.

²⁵¹ Ver entre otros: Ursul , A.D. (1972). *Naturaleza de la Información*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos. Guérout, M. (1966). *El concepto de Información en la Ciencia Contemporánea (Coloquios de Royaumont)*. México: Siglo XXI Editores S.A

funcionaba como mediador. En otras palabras, existiría algo independiente de las mismas relaciones concretas que podría determinar al hombre. Algo que escaparía a una visión de linealidad y consecuencia superestructural desde el hombre a la colectividad, o de la colectividad social al hombre. El lenguaje podría establecerse fuera de las relaciones sociales, justamente como una yuxtaestructura que ya no sería el individuo mismo.

Por esta dirección se dirige Ortiz. La información social es una superestructura fuera de los individuos. Ya no depende necesariamente de su contacto directo pues esta establecida en medios materiales fuera de ellos, sin embargo es una superestructura porque se establece sobre la base de los individuos, de su producción. La información social reestructura su punto de inicio que son los individuos justamente gracias a que los individuos establecieron esta información que los constituía, fuera de ellos.

(...) la información psíquica de tipo animal, se convierte en información social – información extraindividual, extrasomática o pública - ... Esta es entonces la clase de información que se ha convertido en la base interna de desarrollo de la propia sociedad. Pues así como los hombres de la humanidad fueron punto de partida de la información social ahora esta es la base de desarrollo por la cual los hombres actuales nos llegamos a convertir en soporte activo del sistema de la sociedad (...)²⁵²

La personalidad misma no es yuxtaestructura. Si quisiéramos decir, con Seve, cual es la estructura lateral, tendríamos que hablar de información social. Sin embargo, esta información social, como todo tipo de información, es una superestructura, pues surge sobre la base de relaciones de producción previas. Es fruto de la actividad de los hombres. Por lo tanto se supera la limitación con la que Seve se topa al no salir de los límites que le plantea la sexta tesis con el concepto de relación.²⁵³

²⁵² Cuaderno de psicobiología social I. Ed. cit. p. 167.

²⁵³ Ortiz asimila dialécticamente el concepto de yuxtaestructura, ubicando esta “estructura próxima” como relación posible entre la información social (extraindividual) y la información psíquica consciente (individual): “(...) Bajo ciertas condiciones, la relación es **yuxtaestructural** o del mismo nivel, como cuando la información social es traducida en información psíquica consciente, mientras conversamos, escuchamos o expresamos frases cuyo significado nos es conocido (...) la relación es superestructural, como cuando la información social ocupa un nivel superior y es transcrita en información psíquica consciente, en cuyo caso la

Sin embargo, la comprensión marxista de Seve sobre la dinámica de desarrollo es *justamente* lo que le permite a Ortiz plantear y darle solidez dialéctica al concepto de información. Podemos ver, como es que la ciencia misma avanza dialécticamente. A través de un movimiento gradual en donde los logros previos se van asimilando a estructuras teóricas posteriores sin ser negadas en su totalidad, manteniéndose el núcleo racional sobre el cual descansan. Este núcleo en Seve es valioso porque refleja auténticamente cual es la concepción de movimiento en Marx. Esto le permite a Ortiz apoyarse en bases sólidas y consecuentes para superar la limitación de Seve.

“Quizás el que redondea mejor la idea, el que me va a servir de base para definir la información en esos términos es la interpretación que hace Lucien Seve, del razonamiento de Marx para demostrar como el capital se convierte en un ente por sí mismo. Por ejemplo, mientras el dinero está circulando, es un objeto de tránsito (...) pero una vez que se acumula (...) esa plata determina que la gente mate, que robe, que se enriquezca (...) **El dinero en sí es el que se convierte en base de desarrollo (...)**”²⁵⁴

Ortiz ve en Marx, y consecuentemente en Seve, el concepto de información presente tácitamente, es decir, aún no explicitado sin embargo con las bases necesarias establecidas para que este concepto fuera posible. Si entendemos “El capital”, la obra principal de Marx, como una investigación acerca de la producción, los valores que esa producción va asumiendo y su paulatina transformación en dinero y capital, lo que estamos presenciando es un análisis de cómo la producción fáctica del hombre *adquiere características de información social*. Su investigación acerca de las formas del valor²⁵⁵ no es otra cosa que el análisis de la gradual abstracción que va sufriendo la producción material del hombre, las fuentes concretas de la alienación humana.

persona tiene que encodificar (descifrar, entender, comprender, interpretar, explicar) (...)” Cuadernos de Psicobiología Social I. Ed. cit. p. 185.

²⁵⁴ Entrevista con el Autor. 8/05/07.

²⁵⁵ Marx, K. (1976). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores. Sección Primera: (*Mercancía y dinero*).

En el primer tomo de “El Capital”, Marx expone el gradual desarrollo de las mercancías como objetos exteriores que satisfacen necesidades humanas (valor de uso) pero que luego, gracias al intercambio social va asumiendo otro valor. “*En la forma de sociedad (...) son a la vez los portadores materiales del valor de cambio.*”²⁵⁶ Este valor de cambio implicado esencialmente en las mismas mercancías producidas por el trabajo humano (y en las cuales el trabajo humano se refleja) insertadas en relaciones sociales, son la posibilidad concreta de que esas mercancías se transformen en dinero.

Es particularmente aleccionador el acápite cuarto del capítulo primero que lleva como sugerente título: “*El Carácter Fetichista de la Mercancía y su Secreto*”²⁵⁷ en esta exposición Marx descubre la verdadera esencia de la transformación de la mercancía como producto abstracto. En el ejemplo de la mesa: como simple valor de uso, es decir como producto humano tendiente a la satisfacción de una necesidad concreta, no hay mayor misterio. La mesa es madera con determinada forma que sirve para algo. Pero no bien entra en escena como mercancía, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible y de ella salen quimeras tan insospechadas que es como “(...) si por libre determinación, se lanzara a bailar.”²⁵⁸

El intercambio no está prefigurado en la mercancía aislada sino que depende del contacto entre personas. El fetichismo de la mercancía consiste en la ignorancia del valor que asume por las relaciones sociales de interdependencia en las que el hombre se inserta. De tal forma, se le llega a atribuir ingenuamente al dinero atributos fantásticos en sí mismos: “(...) Este (el sistema monetarista) no veía al oro y la plata, en cuanto dinero, como representantes de una relación social de producción, sino bajo la forma de objetos adornados con insólitos atributos sociales (...)”²⁵⁹ El dinero se convierte en tal por la misma relación social que tiene las mercancías entre sí, por la relación en las que las hacen entrar las personas que las poseen.

²⁵⁶ Ob. cit. p. 44,45.

²⁵⁷ Ob. cit. p. 87.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ Ob. cit. p. 101.

(...) Solo pueden relacionar entre sí sus mercancías en cuanto valores, y por tanto solo en cuanto mercancías, al relacionarlas antitéticamente con otra mercancía cualquiera que haga las veces de equivalente general. Pero **solo un acto social puede convertir una mercancía determinada en equivalente general** (...) Su carácter de ser equivalente general se convierte, a través del proceso social, en función específicamente social de la mercancía apartada. Es de este modo como se convierte en dinero.²⁶⁰

Esta función específicamente social de la que nos habla Marx, es en Ortiz la información social que según el mismo reconoce, esboza Marx con su conceptualización del dinero. A pesar de entender como el dinero se convierte en lo que es gracias a la atribución que le dan las relaciones sociales en las cuales la personas se insertan, existe un vacío explicativo en cuanto a como este proceso puede darse concretamente al momento de configurarse las mismas personas. Como ya lo mencionáramos, Marx no se detiene en análisis psicológicos puesto que su época no lo permite. Lo que realiza es el análisis dialéctico de la evolución del mercado, con el dinero como un mediador esencial para la misma noción del hombre de su época. Al hacerlo establece las posibilidades de extrapolación de su concepto del dinero hacia aquel elemento responsable del desarrollo humano en su propia particularidad, es decir, la posterior información social de Ortiz.

La posibilidad y la misma limitación de Marx se ve reflejada en un fragmento esencial para entender como este filósofo posibilita el concepto de información social. Al preguntarse de donde brota el carácter enigmático de la mercancía responde que desde atribuciones o contenidos sociales fruto de la misma relación entre las personas. El establecimiento de la mercancía como fetiche se da gradualmente a través del valor que asumen los productos del trabajo, la magnitud del valor sería el gasto de fuerza añadido al tiempo de trabajo. Estas magnitudes encontrarían sentido en las relaciones que establecen los productores entre sí:

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste (...) en que la misma **refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo** como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y por ende, en que también refleja la relación social que media entre

²⁶⁰ Ob. cit. p. 107.

los productores y el trabajo global, como **una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores (...)**²⁶¹

Hasta acá, es como si Marx estuviera hablando del concepto de información social de Ortiz. Efectivamente, nos está hablando de los contenidos sociales que se hallan fuera de los mismos objetos y que dependen de las relaciones sociales en la cual esos objetos se insertan. Es, justamente, en términos de Ortiz, información social contenida en medios fuera de los individuos. Sin embargo, más adelante reincide en su concepto de relación apelando al ejemplo de la visión. Asumiendo este fenómeno como producto de un reflejo físico en el cual “(...) se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo(...)”²⁶² mientras que la relación entre los productos del trabajo como un hecho físico es “(...) la forma fantasmagórica de una relación entre cosas (...)”²⁶³, es justamente la atribución equivocada que hace el hombre de su mercancía, como si tuviera poderes intrínsecos inexplicables (el fetichismo de la mercancía), cuando lo que le confiere ese supuesto poder es la relación social determinada, existente entre ellos.

Esa fantasmagoría desechable para Marx se convierte en Ortiz, en un hecho físico, en información social. Marx llegó a plantear las relaciones sociales como posibilitadoras del hombre. Ortiz da el siguiente paso precisando la naturaleza de los procesos materiales a través de los cuales esta realidad social transforma no solo la naturaleza social (a través de la creación de medios materiales fuera de los individuos), sino también ***del mismo ser humano***. Las relaciones sociales de producción determinan la externalización de la información social la cual se convierte en base de desarrollo de las individualidades que en un inicio las hicieron posible. La información como estructura material se independiza con el hombre y su producción para convertirse en información social que reestructura su neocortex y lo convierte en soporte activo del sistema de la sociedad.

Los objetos que el hombre crea *contienen información social*, son los depositarios de esta información que el hombre exterioriza y la cual en un momento lo constituyó de manera inconsciente. Al establecerse fuera del individuo, la información social se convierte en el

²⁶¹ Ob. cit. p. 88. (negritas del Autor).

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid.

mediador a través del cual el hombre entra en contacto con **su** mundo. Las representaciones valorativas que el hombre genera en base a sus relaciones concretas con el otro, entre ellas el dinero, forman parte de los contenidos sociales que el hombre ha generado fuera de sí mismo, pero, nuevamente, sobre la base de sus relaciones con los otros. El **mediador** entre la relación social concreta y la individualidad concreta es la **información social** que funciona como factor excéntrico. Esta información social como un hecho físico no es una fantasmagoría fruto de un fetichismo humano, sino que representa la última escala en la que la información, como **estructura material**, se expresa, la cual fue posible gracias a la producción del hombre. Gracias a su práctica.

1. “Auri sacra fames”

Sobre la concepción del despliegue superestructural de la información, es decir, la concepción de este proceso como punto de inicio – base de desarrollo – soporte funcional, existe igualmente una vinculación esencial con las ideas marxistas, referidas al desarrollo del capital y sigue la misma línea de coherencia. La elaboración previa que realizamos acerca del concepto marxista de dinero y su relación con la información social de Ortiz tiene como consecuencia necesaria y esencial el despliegue superestructural al que Seve hace mención en su libro principal.

Ya mencionamos que, según Seve, el concepto de superestructura como concepto más general entiende a esta como funcionalmente determinada por las relaciones que se encuentran en su base y a su vez esta superestructura “(...) desempeña a su respecto una función reguladora, presentando no obstante aspectos nuevos y un modo de desarrollo de relativa autonomía (...)”²⁶⁴ En la “Contribución a la Crítica de la Economía Política”, Marx establece el dinero, no solo como un objeto de la pasión de enriquecerse, sino como *su objeto mismo*. Veamos lo nos dice:

²⁶⁴ Ibid.

El dinero no es solamente un objeto de la pasión de enriquecerse, es **su objeto mismo**. Esta pasión es esencialmente la **auri sacra fames** (la maldita sed del oro) (...) En el fondo, lo que resulta un fin en sí mismo es el valor de cambio en cuanto tal y, por consiguiente, su aumento. La avaricia tiene cautivo al tesoro e impide que el dinero se transforme en medio de circulación pero la sed del oro mantiene en el tesoro un alma de moneda, una aspiración permanente a circular (...) ²⁶⁵

Marx reconoce que una vez que el dinero, de medio de cambio inicial se convierte en mercancía, es decir, en producto acumulado, pasa a ser la misma necesidad de enriquecimiento. Este es el elemento que Ortiz distingue para completar el despliegue informacional:

Mientras el dinero está circulando, digamos, es un objeto de tránsito, de un individuo a otro, pero una vez que el capital se acumula, que está en el banco, esa plata determina que la gente mate, que robe, que se enriquezca. Es la plata misma la que adopta el papel de “Organizer” (...) El dinero en si es el que se convierte en la base de desarrollo (...) ²⁶⁶

El despliegue de la información a través de la dinámica punto de inicio – base de desarrollo – soporte activo (o funcional) es una elaboración prefigurada ya en la conceptualización previa de Marx sobre como el dinero se convierte en mercancía. El dinero desde un estado inicial como medio de cambio (punto de partida) se convierte gracias a la acumulación en la misma necesidad de enriquecerse (base de desarrollo), en otras palabras, se convierte en el ente rector de las relaciones personales, con lo cual determina que los hombres que sostienen el sistema se conviertan en *soporte* del mismo sobre la reestructuración que ejecuta el dinero como un valor en sí mismo.

La información social contenida en el dinero sería una superestructura que desempeñaría, con respecto a los individuos que lo hacen posible a través de las relaciones de intercambio, una función reguladora. Los influiría determinando sus modos de relacionarse. Sin embargo, según Ortiz, si dejamos el dinero como medio de relaciones sociales queda sin explicar cual es la verdadera naturaleza de la transición. “Hay que darle otra connotación al

²⁶⁵ Marx, K. (1971). *Contribución a la crítica de la economía política*. Medellín: Editorial Oveja Negra. p. 148.

²⁶⁶ Entrevista con el autor. 8/5/07

concepto de dinero. Ya no como simple hecho físico que representa algo, sino como información (...)"²⁶⁷

De esta manera el dinero como concepto científico lleva los elementos iniciales para permitir el surgimiento del concepto de información social. En primer lugar, se establece cual es el medio a través del cual las relaciones sociales pueden informar a los hombres que se insertan en ellas. La información es el mediador material entre el dinero como objeto y la individualidad humana. Por ejemplo, en el caso del dinero: El hombre ha depositado en el medio material llamado "dinero" la información social que determina su futura reestructuración cerebral neocortical, y que en un inicio, como proceso material neguentrópico ordenador y posibilitador de la vida, se desarrollo en permanente interacción con el medio externo para estructurar al hombre de manera inconsciente. El hombre se *separa* de su medio a través de la gestación de la información social, fruto de su trabajo modificador que incluye la producción de medios materiales fuera de ellos; de esta forma se hace consciente. Esta información social producto de su trabajo se acumula y permanece, formando el sistema de lo sociedad que tiene en la información social su propia fuerza cohesiva.

Los hombres de la humanidad fueron punto de partida de la información social que luego se convierte en la base de desarrollo por la cual los hombres actuales nos llegamos a convertir en soporte activo del sistema de la sociedad. Como individuos mantenemos constantemente la información social contenida en todos los medios externos producto de nuestro trabajo social y formamos el sistema de la sociedad.

Tomando como base fundamental la concepción de la unidad material del mundo y de la vida, con la sociedad humana incluida, hemos asumido que la esencia humana o el ser del hombre es el conjunto de las relaciones sociales, es decir, el conjunto de los procesos informacionales que constituyen el sistema de la sociedad humana, los que en su momento llegaron a constituirse en modelo de desarrollo de la estructura y la actividad del sistema de cada uno de sus miembros (...)²⁶⁸

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ El sistema de la personalidad. Ed. cit. p. 86.

Ortiz mantiene todo el potencial semántico de la sexta tesis sobre Feuerbach pero la complementa con el concepto de información social. Este es el medio material a través del cual el hombre se puede informar y constituir como persona. Como personalidad. Este concepto, prefigurado ya en “El Capital” de Marx en base a su formulación sobre el dinero, es aprovechado por Ortiz en el sentido de representar un paso más para la aproximación a una teoría psicológica verdaderamente científica: “(...) La esencia social del hombre es el conjunto de las relaciones sociales tales como se concretizan en la información social.”²⁶⁹

3. Consideraciones Políticas

²⁶⁹ Introducción a la medicina clínica. Ed.cit. p. 35.

La presente investigación ha tratado de iluminar las vinculaciones dialécticas que la teoría informacional de Ortiz muestra, tanto con sus precedentes más cercanos desde el campo de los avances en psicología, neurología y teoría de la información, como con las fuentes primigenias cuya línea de desarrollo se encuentra en la interpretación hegeliana de las fuentes filosóficas griegas previas y su posterior inversión marxista.

Hasta el momento nos hemos ocupado principalmente de estas relaciones, dejando entrever solo implícitamente la fuerza de las ideas dialécticas para el ámbito político. En un sentido, nuestro tratamiento de Marx en lo que compete a los antagonismos de clase muestra solamente un discurso, de los principales en el pensamiento marxista y dialéctico en general, referido la conexión necesaria y esencial entre determinados momentos históricos, entre determinadas clases sociales. El eje dialéctico científico, como hemos intentado reflejar, plantea la conexión íntima y esencial entre los momentos en que se desenvuelve cualquier fenómeno en el mundo. De este modo, nuestro planteamiento sobre la postulación de la lucha de clases marxista sirvió para iluminar como Marx interpreta la historia desde la perspectiva dialéctica que hereda de Hegel, es decir, como un movimiento necesariamente vinculado entre dos elementos en lucha, en confrontación. Este concepto de lucha de contrarios se puede rastrear ya en Heráclito, quien utiliza para dibujar esta idea el concepto de guerra.

La política es innegable e inevitable para cualquier investigación que afronte la dialéctica como tema. Ya en Hegel, objetivamente, aparece un fragmento entre la dialéctica del señor y el siervo que visto en su contexto no apuntaría a otra cosa que una suerte de reivindicación histórica inevitable. A pesar de su conservadurismo prusiano, la concepción dialéctica que prima en Hegel genera estas desviaciones teóricas en clara contradicción con la posición política que asumió en vida. Marx, a nuestro entender, no hace otra cosa que recuperar esta veta sugerida por su maestro al plantear la lucha de clases y la consecuente e “inevitable” reivindicación a que esto conlleva.²⁷⁰

²⁷⁰ Cfr. Singer, P.(1999): “A la luz de su convicción de que todos los espíritus finitos participan de una más grande realidad subyacente, podemos apreciar por qué pudo creer Hegel en la posibilidad de una forma de sociedad que trascendiese todos los conflictos entre el individuo y la colectividad (...) a pesar de sus alardes

Para clarificar inicialmente nuestra postura sobre el tema político y la relación que este desarrollo dialéctico precedente tiene con la teoría, conviene en primer lugar explicar que entendemos por política y cual es la ubicación en la cual este término encaja en la teoría de Ortiz.

Consideramos correcto, para conseguir estos fines, recuperar el sentido etimológico del término política, es decir, la política como el asunto de “varios”. El actual menoscabo en que ha caído el término en nuestro país ha ensombrecido en muchos su verdadera raíz de sentido. Creemos que la tendencia actual es vincular su significación más hacia el lado del poder, factor claro está, importante y fuertemente relacionado con el término, pero secundario con respecto a su verdadera fuente de sentido. La política, como el asunto de “varios” se vincula necesariamente con la idea científica que ha matizado toda la presente investigación: la esencia social del hombre. Si el hombre es esencialmente social, entonces es esencialmente político, tal como lo reconociera Aristóteles hace más de dos milenios.

Es complejo, y sería tema de otra investigación, desentrañar las relaciones que se presentan entre un teórico y su posición con respecto a sus semejantes, su política. Sin embargo consideramos que las bases están establecidas para dibujar brevemente este último factor que vincula tan íntimamente la posición teórica de Ortiz con sus precedentes. Una vinculación que esta representada *por la preocupación fundamental sobre el hombre y sus posibilidades de bienestar*.

La misma teoría de Ortiz surge sobre la base de su preocupación por la atención de los pacientes en los hospitales. Manifiesta, que una de las direcciones desde las cuales surge su teoría es justamente la preocupación por la atención de salud en el Perú.²⁷¹ Por un lado, sus dudas y cuestionamientos iniciales surgen sobre la base del problema del dualismo, otro tema que como veremos converge con su compromiso social, pero su compromiso fundamental se refuerza con la experiencia que vivió al ser nombrado presidente del

de haber rechazado el “misticismo” en el cual envolvía Hegel su sistema, el propio Marx no se liberó nunca de la convicción por la cual la historia tendía hacia un destino final en el cual habría completa armonía entre los intereses del individuo y los intereses colectivos de la comunidad (...)” Honderich, T. *Los filósofos, Una introducción a los grandes pensadores de occidente*. Madrid: Tecnos. pp. 178-179.

²⁷¹ Entrevista con el autor 26/3/07.

Colegio Médico del Perú, lo cual le dio una visión privilegiada del estado en el que se encuentran los servicios de salud en nuestro país, las abismales diferencias, las serias limitaciones y contradicciones de nuestra sociedad.

La teoría de Ortiz es una construcción que nace de la práctica y se dirige también a la práctica. Su experiencia prolongada en los centros de atención hospitalarios y la confrontación posterior de este aprendizaje con las fuentes dialécticas que estudia lo dirigen hacia su posterior construcción teórica. La actitud política de Ortiz en este sentido, esta íntimamente imbricada con su teoría. Su preocupación por la realidad de nuestro país es clara y fundamental y su último libro sobre el examen clínico es un claro ejemplo de esto, es la consumación de una década de estudios que por fin encuentra su vertiente práctica en el objetivo fundamental, el bienestar humano. Por un lado la comprensión de los seres humanos como personas totales, no como organismos escindidos; por el otro, la esencia social de los individuos, que determina sus posibilidades de desarrollo y cambio en una relación íntima con la sociedad en la que se ubican. Todo dentro de un compromiso científico que tiene bien claro su objetivo fundamental: el logro de bienestar en los hombres. La teoría no se queda solamente en el planteamiento sino que busca su propia práctica pues “ (...) El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico (...)”²⁷²

²⁷² Segunda tesis sobre Feuerbach. Marx, K, Engels, F. “*Obras Escogidas*”, Ed. cit. P. 24.

a. Compromiso social en Ortiz

Podríamos especular acerca de la vinculación política en Ortiz cediendo a la tentación de encasillarlo en la conceptualización de la lucha de clases. De esta forma existiría una consecuencia lineal de las ideas, desde Hegel pasando por Marx hasta él. Que esto pueda en alguna medida ser cierto (desde el ámbito del anhelo de justicia, igualdad y libertad²⁷³) no significa que la idea de Ortiz se dirija principalmente hacia el aspecto revolucionario del marxismo. Al partir desde el marco básico de la sexta tesis sobre Feuerbach, nuestro autor asimila y elabora tácitamente sobre el reconocimiento de la esencia política del hombre y la vinculación importantísima entre la superestructura política y la personalidad individual, sin embargo consideramos que su opción ética incluye tanto una modificación de orden político (desde arriba, lo cual como veremos incluye la variación de los conceptos éticos así como la implementación de tecnologías sociales educativas) como también una modificación individual, es decir de la propia persona (desde abajo, como un planteamiento en base al cual el cambio moral tiene que partir desde el individuo). La revolución a la que apela, si de tal cosa podría hablarse, parte desde la asunción del individuo como factor de cambio en sí.

En la entrevista realizada con el autor, este reconoce la existencia de una tendencia actual para unir los marcos conceptuales de la ciencia natural y la ciencia social.²⁷⁴ Esto tendría la consecuencia esperable de vincular la realización de la ciencia con un marco ético. A pesar de que Ortiz no especifica en que consiste este esfuerzo, reconoce que en su sistema teórico esta posibilidad está en la misma esencia de la propuesta. Desde nuestra perspectiva, el

²⁷³ Cfr. Vilar, G: "Marx creía que el destino de la humanidad, la finalidad de la historia, era la realización de la libertad (...) entendió que la superación de la filosofía especulativa requería la realización práctica, por parte del proletariado (...) de los contenidos que la filosofía idealista meramente anunciaba (...) esta realización de la filosofía significaba para Marx la emancipación de la humanidad" en Camps, V. (1992). *Historia de la ética, la ética moderna. (Volumen 2)* Barcelona: Editorial Crítica. p. 548.

²⁷⁴ Entrevista con el autor 19/5/07.

intento mencionado sería totalmente estéril si se buscara vincular ética con ciencia de manera externa, es decir, como se ha venido haciendo hasta el momento en la historia de la investigación. Se plantea una investigación científica totalmente independiente de un marco referencial en donde se asuma la esencia social tanto del hombre como de la actividad científica que este hombre realiza. De tal forma, los principios éticos, o deontológicos actúan como un decálogo desvinculado y especulativo acerca de lo que sería “recomendable hacer”, o incluso a modo de imperativo, pero con una dudosa fuerza vinculante. La perspectiva cambia drásticamente cuando se enfoca el problema desde las dos vías de determinación que Ortiz propone para el hombre: “Para explicar al hombre hace falta una explicación material y una explicación social (...) la segunda mitad de la historia es la reestructuración sociocinética del individuo. A través de la normativa ética, legal, regulación del mercado, regulación administrativa (...)”²⁷⁵

Esto implicaría la esencial doble determinación del hombre. La ciencia natural no puede ambicionar la explicación del hombre porque le falta la otra mitad de la historia, que es reestructuración social. Al reconocer la esencia social del hombre aparecen los condicionamientos sociales como factores básicos para explicar lo que el hombre es. Se ilumina en toda su significación lo que implican no solo las regulaciones morales o deontológicas sino el mismo sistema de la sociedad como fuente asimilable por cada individualidad.

Consideramos que la diferencia de enfoque implica una racionalidad totalmente diferente a la meramente especulativa de las “éticas naturales”. Asumiendo la esencial vinculación entre el ser humano y la sociedad entendemos que los condicionamientos morales y las regulaciones que la sociedad impone a las prácticas sociales no son algo simplemente externo a los individuos como un decálogo, sino que los constituyen internamente. Forman parte de lo que son en esencia. De ahí la razón de las afirmaciones de Ortiz en este sentido: “ (...) si es cierto que los individuos son inseparables de las relaciones sociales, es evidente que las contradicciones de las segundas determinan las bases contradictorias del proceso de

²⁷⁵ Ibid.

vida de los primeros (...)»²⁷⁶ o también: “(...) Lo que pasa realmente es que el infante, el niño o el adolescente tienen que formarse dentro de una sociedad que está en permanente conflicto, y que este conflicto se repite al interior de su propia estructura: lo que hacen las personas es incorporar tanto la estructura como sus conflictos (...)”²⁷⁷ Así como: “La personalidad alienada es solamente copia, retrato, reflejo fiel de la alineación social (...)”²⁷⁸

Si bien, la perspectiva que ilumina la sexta tesis sobre Feuerbach constituye una nueva racionalidad en cuanto al entendimiento humano no deja de ser problemática al momento de implementar una viabilidad ética. Esto en Marx está fuertemente vinculado a su proyecto político comunista. El antagonismo de clase tendría su consecuencia última en un régimen comunista de igualdad, sin embargo, consideramos que este estado no podría terminar con las contradicciones entre individuo y sociedad simplemente porque la contradicción, la negación dialéctica es esencial y consustancial al desarrollo humano. (así como a cualquier desarrollo en general, visto desde una perspectiva dialéctica) Ya la primera negación (de la cual se ocupa Seve en extenso²⁷⁹) entre individuo y colectividad es inescapable, es una lucha contradictoria entre el intento de unidad y constitución individual frente al amplio y contradictorio espectro social que internaliza como conciencia. Por lo mismo, una propuesta política no puede buscarse como una respuesta concluyente que supere las contradicciones en el hombre. Ortiz concuerda con esta afirmación.

Según el autor, el propio sistema de la sociedad con sus condiciones materiales impide la autorrealización y el desarrollo. ¿Cómo sería posible cuando el trabajo, es decir, la posibilidad de generar los necesarios medios de vida, ocupa la mayor parte del tiempo de cualquier persona en la sociedad peruana, desarrollarnos hasta un nivel de conciencia moral, o de justicia social? En primer lugar, nuestras posibilidades de desarrollo, de

²⁷⁶ El sistema de la personalidad, Ed. Cit. p. 97.

²⁷⁷ Ob. Cit. p. 220

²⁷⁸ Ob. cit. p. 151 Cfr. Seve: “La personalidad viviente se encuentra alienada en todos sus aspectos : dominada por su valor de cambio, que es la negación de la individualidad concreta; asediada por las relaciones sociales de dependencia; escindida por una oposición fundamental entre la vida personal, que solo halla lugar en los paros de la jornada de trabajo, y la vida social, que ya no es otra cosa que el medio abstracto, estrechamente determinado, de asegurar esta vida personal (...)” *Marxismo y teoría de la Personalidad*. Ed. cit p. 181.

²⁷⁹ Ver: *Marxismo y Teoría de la Personalidad*. Ed cit. p. 237. (*Formas generales de la individualidad y Teoría del Individuo*).

contacto pleno con la información social no son dables, por falta de tiempo, por costo de libros, etc. La estructura de la sociedad condiciona el desarrollo de los individuos a quienes incluye. En segundo lugar, existe una predominancia del mercado, esto es, de los núcleos de poder mercantil, para señalar relevancias y permitir desarrollos. Esta situación es de larga data y se genera desde la ubicación de las “elites” quienes supervisan y deciden incluso las direcciones que toma la ciencia. El sistema del capitalismo como sistema formador de los individuos.

Es interesante señalar como la visión naturalista burguesa conciente o inconscientemente soporta con sus convicciones científicas un determinado sistema social. Este hecho está relacionado con el desarrollo de la visión dualista y con sus versiones tanto idealistas y espiritualistas como con su versión más dura fisiologista, lo cual reconoce Seve con mucha claridad:

La reducción de la base material de la personalidad al organismo individual, que culmina en el materialismo médico burgués, se presenta en su versión moderna como una ideología típica de la sociedad capitalista, o sea de la sociedad que supone, como condición histórica previa, la completa separación entre los productores y los instrumentos de producción (...) ²⁸⁰

El naturalismo fisiologista como inocente teoría científica adquiere en este sentido una apariencia nueva e interesante. Ya vimos que para Seve la base de desarrollo del organismo total es muy diferente al punto de inicio biológico del mismo organismo. ¿Que significa reducir la determinación humana a lo meramente biológico, es decir, a su punto de inicio? En un nivel superficial e inmediato implica entender al hombre como animal. Implica una escisión fundamental entre el hombre animal y su sociedad. De ahí que todos los decálogos de conducta aparezcan como banales y sean frecuentemente ignorados y rechazados con facilidad pues forman parte de algo que es externo al “animal político”, decálogo que se basa necesariamente en un acuerdo o en algo arbitrario. Hecha la ley hecha la trampa pero la sexta tesis nos enseña algo muy diferente. En un segundo nivel más profundo, esta reducción determina tácitamente una ideología de soporte para un modelo de privilegios

²⁸⁰ *Marxismo y teoría de la personalidad.* Ed. cit. p. 207.

para pocos. El dualismo al que nos dirige el fisiologismo (tal como el que surgiera en Grecia²⁸¹), se constituye en una idea científica que refleja y soporta la división y la atribución de privilegios.

Esta actitud reduccionista del naturalismo posibilita la analogía zoológica y al mismo tiempo imposibilita un entendimiento de las posibilidades concretas del hombre y su libertad. En este naturalismo burgués consideramos se encuentra Freud cuando postula los dos grandes instintos del hombre: Eros y Tánatos. Este es un reflejo claro de su determinismo, el cual como consecuencia última sostiene que nada de lo que es “determinante” en el hombre puede cambiar. Afirma Freud: “En todo lo que sigue, adopto el punto de vista que la inclinación a la agresión es una original, **subsistente por si misma**, disposición instintual en el hombre (...) que constituye el mayor impedimento para la civilización.”²⁸²

La agresividad “subsiste por si misma”. Un impulso “natural” en el hombre, fruto de su condición animal. A este esquema de pensamiento no escapa Freud a pesar de mostrar en la misma obra algún conocimiento (o desconocimiento) de la perspectiva marxista.²⁸³ Esta afirmación freudiana es un claro ejemplo de la dinámica que siguen las ideas científicas y como estas a su vez son influidas por la sociedad en la cual aparecen. Freud reflexiona de acuerdo al materialismo médico burgués de su época. Entendiendo su formación médica, sometida como se puede ver, al naturalismo imperante en el siglo XIX, sus ideas, en especial los “instintos” de vida y de muerte responden directamente a esta influencia. Esto y posiblemente, su anhelo de sistema, quizás un empeño compartido también con Hegel, el cual se dirige a encontrar respuestas totales y absolutas que resuelvan la perplejidad científica de una vez y para siempre.

²⁸¹ “(...) La división platónica de las facultades en apetitos groseros (el vientre), pasiones nobles (el corazón) e inteligencia (la cabeza), se inspira en la división de clases de la ciudad griega en obreros, militares e intelectuales” Wallon H. (1969). *Ciencias Humanas y Dialéctica*. México: Grijalbo. p. 87.

²⁸² *El Malestar en la cultura*. (1973). Madrid: Alianza Editorial. p. 77. (Negritas del autor).

²⁸³ Ob. cit. p. 67.

Sin embargo, este absolutismo refleja indirectamente una estabilización de las condiciones de desarrollo. En el caso de Freud, la postulación de la agresividad como un atavismo frente al cual no se puede hacer mucho ignora que el hombre asimila y aprehende esa agresividad de la sociedad y desde la sociedad. “ (...) El hombre no deja de estar biológicamente determinado, pero su forma de estarlo es determinándose socialmente. Integrando en sí mismo todo aquello con lo cual lo enriquece y empobrece la sociedad en que vive, el individuo se convierte en persona”²⁸⁴

Ortiz en diversos pasajes de su obra, afirma, en una clara consecuencia con la idea sobre la que se apoya, la vinculación esencial entre las ideas que surgen en una sociedad y la forma misma de esa sociedad o sus formas ideológicas. Esto se vincula principalmente con la concepción dualista imperante en las ciencias del hombre. Así lo vemos en su primera obra en donde hace referencia a que la concepción escindida del hombre en las ciencias naturalistas responde a la escisión efectiva en la que se ubican esos hombres en la sociedad. De tal forma la inteligencia, o la personalidad son aspectos o atributos por los cuales “*las gentes se diferencian*”²⁸⁵. Las personas “tienen” inteligencia, o “tienen” personalidad, las cuales se juzgan como criterios de distinción. La concepción dualista en general, con sus aspectos particulares diversos, es un reflejo de el estado en el cual la sociedad se encuentra y son las formas que se imponen al hombre (incluido el hombre de ciencia) de manera no conciente. “(...) No es entonces que los científicos hayan elaborado sus teorías dualistas acerca del hombre porque ellos lo imaginan así, sino porque los hombres están realmente así, incluido el científico que describe esa realidad (...)”²⁸⁶

²⁸⁴ Seve, L. *Marxismo y Teoría de la Personalidad*. Ed. cit. P. 207.

²⁸⁵ *El sistema de la personalidad*. Ed. cit. p. 20.

²⁸⁶ Ibid. Cfr: *Cuadernos de psicobiología social I*. p. 43 “ (...) Estas son las razones por las que pervive el dualismo (...) porque las ciencias del hombre reflejan la propia estructura de la sociedad humana que así se explica a sí misma y cree que el mundo debe verse tal como ella se ve a sí misma (...) al haberse separado la sociedad de la naturaleza, las ciencias naturales y las ciencias sociales igualmente separadas no tienen porque lograr una explicación que abarque la totalidad del individuo humano, simplemente porque no toman en cuenta, por lo menos, que los hombres no tenían que haber estado inicialmente alienados dada la naturaleza animal de sus orígenes y que, por lo tanto, esta escisión no tiene que haber sido determinada naturalmente, sino socialmente.”

Ortiz propone un esquema para entender las relaciones entre las estructuras sociales y los determinantes personales en los individuos. Su postulación general, en este sentido, experimenta una evolución desde un primer planteamiento en: El sistema de la personalidad²⁸⁷ hasta las versiones más actuales del primer cuaderno de psicobiología social²⁸⁸ y luego su último libro sobre el examen clínico.²⁸⁹

La idea general de su postulación gira en torno al supuesto por el cual el desarrollo formativo de la personalidad repite el de la historia de la sociedad. Los tres componentes de la personalidad, El Temperamento, el Intelecto y el Carácter, reproducirían el desarrollo de la sociedad desde la organización primitiva basada principalmente en la creencia religiosa para pasar luego a una etapa antigua predominantemente filosófica y por último la sociedad actual en la que prima el factor económico. Los dos aspectos iniciales conviven en la sociedad actual, sin embargo, para Ortiz, el factor económico se impone como el preponderante en la formación, o reestructuración cinética que ejecuta la sociedad, a través de la información económica. Es este último factor el que incluye las formulaciones morales: “Esta clase de información social codifica las necesidades sociales, y se codifica en las reglas que determinan (prescriben) la forma como se produce y se satisfacen dichas necesidades, también se codifica en las normas morales (...) y en los valores sociales (...)”

290

De esta manera Ortiz formula una explicación inicial acerca de las relaciones entre las estructuras sociales y los individuos. La replicación o internalización, por decirlo al modo de Vigotsky, de las formaciones sociales siguen un orden con diferentes preponderancias pero que en todo caso son necesariamente asimiladas por el ser humano en su proceso de formación, dependiendo de ello sus propias posibilidades de supervivencia:

(...) Es evidente que estas estructuras sociales que se han ido formando en la historia, ahora existen como si estuvieran superpuestas, de modo que ahora la

²⁸⁷ Cfr. *Sistema de la personalidad*. Ed.cit. (cuadro de la página 147 y luego acápite: *Determinación social de los componentes de la personalidad*.) p. 204 en adelante.

²⁸⁸ Ob. cit. p. 197.

²⁸⁹ Ob. cit. p. 51.

²⁹⁰ *Cuaderno de psicobiología social I*. Ed. cit. p. 196.

estructura económica incluye a la cultural y ésta a la tradicional. Por eso es que, cada niño que se concibe y nace se tiene que incluir, sucesivamente, dentro de cada una de estas estructuras, si es que ha de sobrevivir como persona.²⁹¹

Si la esencia social del hombre es el conjunto de las relaciones sociales tales como se concretizan en la información social, en consecuencia, son las formas o las estructuras sociales que determinan esta información las que interactúan directa y esencialmente con cada uno de los individuos de la especie humana. Habría que preguntarse hasta que grado es generalizable esta idea, por ejemplo en culturas no occidentales que no cumplirían exhaustivamente con lo que Ortiz entiende por estructura social económica. Esto nos lleva al punto de cuestionar hasta que grado o en que medida funciona esta dinámica como principio generalizable. Ortiz configura su respuesta afirmando la aplicabilidad de los conceptos por su unión dialéctica.

Una aproximación crítica al esquema podría equivocarse entendiendo las estructuras sociales y su concomitante tipo de información como una secuencia lineal sin embargo los tres tipos de información han convivido desde que el hombre inicia su surgimiento hace aproximadamente 70,000 años, por el mismo motivo es que Ortiz aplica el esquema triádico platónico, aplicado antes por Luria con su neuropsicología. Por eso lo considera válido. El esquema actúa como un reflejo válido para los ordenamientos sociales que iniciaban su desarrollo y configuración. Las ideas platónicas sobre el alma humana serían un reflejo de la sociedad en la cual vivía y de su desarrollo hasta ese momento. De ahí lo útil de su intuición.²⁹²

²⁹¹ Ibid. p. 193.

²⁹² Cfr. Wallon, H: *Ciencias humanas y dialéctica* Ed. cit. p. 87 “(...) la división platónica de las facultades en apetitos groseros (el vientre), pasiones nobles (el corazón) e inteligencia (la cabeza), se inspira en la división de clases de la ciudad griega en obreros, militares e intelectuales (...)” Esta afirmación no confirma el planteamiento posterior de Ortiz, como se puede apreciar por una simple y evidente comparación. Sin embargo, establece la intuición platónica de la esencia humana (en su caso, el alma) sobre la base de las relaciones sociales, o las estructuras sociales establecidas. Este es el camino que sigue Ortiz, respectivamente por el camino de Luria. El mismo Engels (Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana” Ed. cit. p. 631), previamente menciona esta división “Las impresiones que el mundo exterior produce sobre el hombre se expresan en su cabeza, se reflejan en ella bajo la forma de sentimientos, de pensamientos, de impulsos, de actos de voluntad (...)” Este esquema funciona porque refleja una visión plausible del desarrollo del hombre vinculado con la producción de su propia vida.

En el lenguaje de Ortiz, la estructura del cerebro y sus redes nerviosas se van configurando en la medida en que el desarrollo social va estableciendo al mismo tiempo determinados tipos de información los cuales se reflejan en el desarrollo de las estructuras cerebrales en un proceso unitario y gradual. Si partimos desde el supuesto por el cual el hombre al producir sus medios de vida se produce a sí mismo, estamos hablando de un factor económico influyente, desde el mismo momento en que el hombre *inicia la producción de medios fuera de el mismo*. En este sentido, el capitalismo como forma de acumulación tendría el tiempo que el hombre tiene en el planeta. “*El capitalismo desarrolla la especie homo sapiens*”²⁹³. Los dos factores previos también están fuertemente vinculados desde el surgimiento del hombre, sin embargo según Ortiz, el factor de producción se muestra como el imperante.

De esta forma, Ortiz desarrolla la sexta tesis a través de una propuesta que explica el desarrollo de la sociedad y establece la vinculación esencial entre las formas de las estructuras sociales y como éstas se expresan en el individuo. Es conciente que para definir un concepto científico social, el mismo concepto de información social que luego pasa a configurarse en información psíquica consciente en el individuo, se requiere de un modelo de la historia de la sociedad en sus distintas facetas, momentos y desarrollos en un mundo integrado.²⁹⁴ Esto es así porque la relación entre el hombre y su sociedad es esencial, al punto de subordinarse por entero a la información social que se genera desde la sociedad: “(...) La explicación de una persona se hará desde su actividad consciente, pasando por sus procesos inconscientes funcionales, metabólicos, celulares, hasta los de naturaleza biológica, química y física, **todos los cuales dependen necesariamente de la superestructura social**”²⁹⁵

Ahora bien, si la relación entre el individuo y la superestructura social es esencial al punto de encontrarse el desarrollo humano subordinado al la información social que se genera gracias a la producción de medios externos, ¿No es acaso necesario que para que el hombre

²⁹³ “*El modo de producción siempre fue bajo los cánones del modo de propiedad.*” Conversación con el autor. 6/8/07.

²⁹⁴ Cfr: *Cuadernos de psicobiología social I*. Ed. cit. p. 192.

²⁹⁵ Ob. cit. p. 37. (negritas del autor).

cambie es necesario que cambie su sociedad? Esta sería una consecuencia que nos orientaría justamente hacia una ética de la acción reivindicativa, una ética revolucionaria. Consideramos, como lo mencionáramos al inicio de este acápite, que Ortiz se inclina por la misma fuerza que la sexta tesis dibuja como propuesta racional. En este sentido no plantearía un intento de trasgresión desde el cambio de la superestructura sino un cambio desde la individualidad consciente que se ve expuesta desde que nace a los modos contradictorios de la sociedad por un lado, junto con una adecuada organización estatal de la información social que vincule esencialmente la educación con la ética.

Así lo expresa en una de las últimas entrevistas que nos concede²⁹⁶, en la cual propone el aprovechamiento del “egoísmo” para, partiendo desde ese autocentramiento, generar un cambio mayor, que se pueda propagar al resto.”Si eres agente de tu propio desarrollo te comprometes con el resto. Como hemos llegado hoy a un estado de egoísmo se puede aprovechar la circunstancia para ir ampliando el número de individuos y la posibilidad de su autodesarrollo moral.”²⁹⁷ A pesar de lo desvinculados que podamos estar, tanto fácticamente como a nivel de lo que pensamos, existe un horizonte innegable que nos permite la existencia, y ese horizonte es la sociedad. Somos conscientes gracias a ella y en último termino sobrevivimos también bajo su manto protector. Los principios que propone son 1) la *solidaridad* como principio social de supervivencia colectiva, el más antiguo de todos 2) la libertad, como posibilidad de autodesarrollo y 3) la justicia, que implica una distribución y una satisfacción de necesidades igualitaria.

Estos principios no surgen espontáneamente y tienen que implementarse, según Ortiz, bajo tres supuestos principales. En primer lugar la reestructuración de la teoría ética, que implica superar el relativismo a través de un cuerpo que sea la síntesis de las propuestas éticas. En

²⁹⁶ 19/05/07

²⁹⁷ Opción aparentemente similar a la que sostiene Taylor (1991) en su *Ética de la autenticidad* (Cambridge: Harvard university Press.) la cual gira en torno a la idea central de la autenticidad como producto inevitable de *horizontes* sociales comunes. Según Taylor, dentro de esta ética de la autenticidad, que arrastraría los malestares de la desvinculación individualista, la razón instrumental, y la pérdida de libertad, esta desvinculación histórica tiene un fundamento social, significados compartidos, lo cual abre una vía para la superación de esa misma desvinculación, desde justamente la situación aparentemente inevitable de la individualidad moderna imperante.

segundo lugar una categorización, definición y sistematización de los conceptos éticos, para que se evite que los conceptos o teorizaciones sobre la ética partan constantemente desde cero, borrando todo aquello que se había construido. Y en tercer lugar crear una tecnología social tendiente a la sistematización de la educación, que parta desde el supuesto de que toda estrategia educativa debe tener una base ética.

Discusión

La presente investigación ha intentado dibujar los ámbitos en los cuales el pensamiento dialéctico de Pedro Ortiz Cabanillas puede ser ubicado. Las conclusiones de este trabajo, en este sentido, pueden transitar dos caminos posibles. Esto no significa, claro esta, que estos sean dos caminos independientes e inconexos. Más bien, siguiendo el espíritu de la tesis, implica una imbricación fundamental entre uno y otro.

Un primer camino nos habla del desarrollo de la dialéctica en la historia. Utilizando el título de Merleau Ponty, podríamos hablar de “las aventuras de la dialéctica”. Cabe acotar que no procederíamos con la connotación que establece este autor, referida básicamente al dogmatismo imperante a mediados del siglo XX. Más bien hablaríamos de cómo esta noción milenaria ha experimentado cambios y permanencias que la distinguen como una vía cognoscitiva fundamental para entender la misma historia de la Filosofía.

Por el otro lado, un segundo camino nos habla de la gradual evolución y mutación de los conceptos científico-dialécticos, a partir del intento intelectual de Hegel, pasando por la inversión marxista, los psicólogos que fueron influenciados por su pensamiento y llegando a Ortiz. Esta mutación refleja, a pesar de la diferencia en los conceptos utilizados, una línea de consecuencia que hemos intentado evidenciar.

Tanto el despliegue histórico del mismo concepto de dialéctica como su utilización teórica concreta nos brindan datos de esta lógica particular. En cierto sentido, la historia refleja el concepto y el concepto se refleja en la historia.

Otro aspecto que deberemos tener en cuenta es el papel que ha cumplido una psicología tácita en la historia de esta evolución. A pesar de no contar con certificado de fundación oficial, la psicología ha sido un tema implícito que ha atravesado toda la historia del

idealismo desde sus fuentes griegas hasta la interpretación hegeliana. Esta psicología ha asumido diferentes aspectos pero siempre ha mantenido una condición fundamental: su escisión dualista.

Empezando con la síntesis de lo logrado consideramos necesario establecer cual es nuestra concepción de dialéctica. Entendemos por dialéctica aquella posición cognoscitiva que intenta ser reflejo de una realidad cambiante. Una realidad en permanente movimiento. Este esfuerzo reflexivo es un esfuerzo propiamente científico, como lo es cualquier intento que bajo patrones coherentes, consecuentes y serios de observación, ansía captar honestamente la realidad que nos muestran nuestros sentidos.

La dialéctica como cualquier término con historia etimológica, en este caso griega, experimenta una gradual mutación semántica, la cual corresponde justamente a variaciones interpretativas en la historia. Papel gravitante cumple Aristóteles, como autoridad de pensamiento que influye en toda una era, quien le confiere a la dialéctica un papel secundario con relación a la verdadera ciencia. El sistema estatal ruso, cumplió en este sentido, otro rol histórico importante, desprestigiándola en ocasiones gracias al férreo dogmatismo con que necesitaba ser defendido un movimiento revolucionario y trasgresor. La ciencia, como lo reconoce Vigotsky, cuando se esclerotiza en dogma pierde su valor.

Hablábamos de la raíz etimológica griega, en el sentido de valorar la concreción que alcanza este lenguaje, en lo referido a la representación fáctica de aquello que quiere expresar. La dia-léctica en su aspecto etimológico de convergencia simboliza con justicia aquella reflexión necesariamente dual y contradictoria, que quiere ser representación fiel de una realidad en permanente movimiento. La convergencia implica conexión, implica un vínculo común, unitario pero al mismo tiempo cambiante en su contradicción. Sin embargo y a pesar de esta bondad del lenguaje griego, no necesariamente aquello que es dialéctico

necesita ser catalogado para “ser”, ni el mismo concepto o rótulo tiene que ser utilizado como propio para tener el privilegio de reflexionar de este modo particular. Pensemos en Heráclito o Einstein.

A pesar de estas contingencias, el camino de la historia de las ideas puede ser observado como una ruta que se ha construido con reflexiones y testimonios. Posiblemente Hegel haya volteado sus ojos a Zenón gracias al testimonio que de él hiciera Platón. Un testimonio claramente conceptual, en el sentido de llamarlo “dialéctico”. Pero conceptual también en el sentido de ubicarlo, bajo su punto de vista, como aquel idealista ancestral que establece el cambio dialéctico en el ámbito del pensamiento.

Sin embargo, y a pesar de este acomodamiento idealista, Hegel encuentra en Zenón el concepto fundamental de *Negatividad*. Este concepto llena de sentido el camino analítico del movimiento.

La negatividad, concepto que dibuja la posibilidad de la contradicción, se encuentra ya en la misma raíz de nuestras reflexiones y justamente el arte de Zenón fue develar cual era la contradicción implícita en los argumentos a los que atendía. Su principal formulación, según Hegel, es la referida al postulado de su maestro, Parménides, el cual dividía absolutamente el ser y su negación como conceptos *irreconciliables*. Zenón habría reconciliado ambos conceptos afirmando que el ser *incluye su negación*.

El paradigma parmenídeo establece la afirmación del ser, su “sí”, y para ello asume su negación, el “no”, como irreconciliables entre sí. Zenón, según Hegel, establece que el sí, incluye a su no, *lleva la guerra al campo del enemigo*. La limitación, como en cualquier confrontación erística, implicaría establecer mi punto de vista como el válido en desmedro de mi oponente que no incluye verdad alguna, en ese sentido demostraría lo verdadero con relación a la confrontación que establezco con lo absolutamente falso del argumento

oponente. El problema es que, visto de manera exhaustiva, el otro tiene igual derecho a afirmar la falsedad absoluta de mi argumentación con lo cual la discusión llega a un punto muerto.

Hegel se apoya en Zenón para afirmar la confrontación como una unidad en movimiento y despliegue. La esencia de la perspectiva dialéctica es encontrar el encadenamiento unitario de las supuestas “contradicciones irreconciliables” para superarlas entendiéndolas como partes de un todo en movimiento. De tal forma toda verdad incluye su falsedad y la permanencia de uno u otro aspecto corresponde a su ubicación en el tiempo.

La historia testimonial, el aspecto por medio del cual se le puede seguir la pista al concepto de dialéctica, confirma a Zenón como fundador oficial, como “Padre de la dialéctica”. Sin embargo, y en parte esta investigación ha querido ser testimonio de ello, el pensamiento no tienen que pasar por la escuela oficial de la dialéctica para considerarse tal (un ejemplo es, en cierto modo, el propio Ortiz). La negatividad, por ejemplo, ya se encuentra en Heráclito y sus afirmaciones no dan opción a entenderlo de otro modo. (*Es siempre uno y lo mismo en nosotros, lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo anciano. Lo primero se transforma en lo segundo y lo segundo en lo primero.*) La negatividad, aquel aspecto que niega el estado actual y se encuentra prefigurado en el elemento visto como aislado, ya es una primera intuición de Heráclito para quien la vida, y la realidad en general, es permanente cambio.

A pesar de una visión común en la academia, por la cual la discrepancia entre Parménides y Heráclito (El ser es uno y no cambia versus, el ser es permanente cambio) da pie al despliegue de la metafísica en la historia de las ideas, consideramos que justamente lo que hace Heráclito es negar la metafísica. Incluso, según Hegel, ya en la misma escuela eleática se impondría una argumentación que complementa la imposibilidad planteada por

Parménides, en la persona de Zenón, con lo cual se estaría negando (dialécticamente) la metafísica, es decir, *la absolutización e inmovilización de los conceptos científicos*.

La metafísica, establecida por Aristóteles como el estudio del Ser, plantea este ser con mayúscula. Como una “cosa”. Justamente por eso es que su conclusión inevitable es el motor inmóvil, aquel motor que no se mueve pero que mueve. Una reificación absoluta fruto de un pensamiento que anhela no contradecirse. Que quiere ser “lógicamente” puro e inequívoco. Esta reificación esta relacionada con la reificación parmenídea, en el sentido de establecer el Ser como lo que existe y el no Ser como lo que no existe. Nuevamente se habla del Ser en mayúsculas, como “algo”. Heráclito no sedimenta la reflexión filosófica; la hace moverse contradictoriamente, dialécticamente. Tal como sus sentidos y su razón le presentan lo real, como permanente cambio.

Una sedimentación teórica que inmoviliza el devenir perpetuo, a pesar de ser un recurso necesario para estabilizar la realidad y entenderla, se convierte en una traba cuando no se reconcilia nuevamente con el conjunto total de los momentos. Se reifica, convirtiéndose en una cosa. Marx reconoce que tales cosas no existen sino en la cabeza de las personas que las piensan y posiblemente su anuncio fue una suerte de adelanto profético para el desfase del concepto de Ser, en la historia de la ideas. Una idea inmóvil de ese tipo justamente, al perder su movilidad, posibilita su descarte, pues poco a poco va perdiendo el piso de su fundamento en su misma inmovilidad y desconexión. Entonces pasa a ser sostenida por la “Fe”.

Esta metafísica, entendida como inmovilidad, es criticada principalmente por Hegel y por eso distingue el idealismo malo del bueno. Esta metafísica, se mantiene hasta nuestros días impregnando subrepticamente las ideas generativas de la “psicología oficial”. La perspectiva metafísica se concilia con las ideas de “alma” inmaterial. Con el idealismo milenario que justamente tiene en su concepto griego una muestra palpable de cual es la idea que lo sostiene. (“psique” voz onomatopéyica para “respiración”, para alma). Una

idea arcaica que ha sabido permanecer en el núcleo mismo de las reflexiones psicológicas, desde Platón y luego en Aristóteles.

Esta metafísica se impone hasta alcanzar al dualismo actual. La división entre mente y cerebro no es más que un producto de la reificación metafísica inicial, en la cual se establecen principios inconexos e inmóviles, imbricada a su vez con el concepto largamente acariciado de alma inmaterial. El engaño en el cual nos hace caer nuestro razonamiento consiste en convertir en cosas aquello que no fueron más que conceptos para darle permanencia a una realidad que de otra forma se nos escaparía constantemente. Ya las mismas palabras de nuestro lenguaje son teorías que nos permiten estabilizar una realidad cambiante. Pero eso no incluye como consecuencia necesaria la reificación. Esta es una atribución que se toman las metafísicas, incluidas en esta, a nuestra sufrida psicología actual.

Si bien Hegel se desprende de la metafísica, no lo hace igual con respecto al idealismo. Por eso cae de nuevo en la metafísica y lógicamente, cae en aquello que había rechazado en sus predecesores más próximos, en el planteamiento de una realidad absoluta (el espíritu), que lo único que tiene de absoluto, al decir de Engels, es que no sabe decirnos absolutamente nada acerca de él. El platónico Hegel, en pos del concepto especulativo que *es* la realidad misma. Ubicado históricamente, testimonialmente, en el romanticismo alemán del siglo XIX, el cual, como la tradición lo establecía, se basa en la interioridad de la conciencia como ventaja comparativa frente a la imposibilidad de afirmar cualquier cosa externa al pensamiento (del cual tenemos certeza cartesiana absoluta). La interioridad que implica acción e implica sujeto. De tal forma que el devenir del espíritu se convierte en un asunto interior.

El acercamiento teórico de Ortiz aprovecha la inversión marxista y se asienta en ella. El Marx hegeliano asume la negatividad, la vinculación unitaria de los momentos pero rechaza el idealismo. Rechaza la conciencia como previa a la realidad. Rechaza el espíritu como lo absolutamente inicial, lo absolutamente ubicado. Una filosofía de la naturaleza es imposible

porque su fundamento no es racional; el despliegue de la naturaleza se abre paso de manera inconsciente, no como una predeterminación del espíritu en su alineación, sino como un desarrollo independiente de cualquier “conciencia”. *No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia.*

La negatividad en Marx asume la concreción que le falta a su predecesor. La negatividad no es un despliegue interior dependiente del concepto. Es la contradicción cristalizada en el despliegue histórico frente a condiciones materiales concretas, desde las cuales parte todo cambio y en las cuales se sustenta todo cambio. Los encadenamientos ya no se sacan de la cabeza sino que se encuentran en la realidad. La materialidad de la información de Ortiz transita por y desde la convicción marxista de la materialidad esencial del mundo. Es el fundamento axiomático para liberarse de la especulación idealista que la psicología lleva a rastras, la cual condiciona una serie de vicios teóricos que nos alejan del entendimiento concreto del hombre.

La negatividad, desde el materialismo histórico marxista, se refleja en la contradicción entre clases sociales. Podríamos decir que este es el aspecto que resalta con mayor notoriedad, sin embargo no es el único. Y Seve nos lo muestra con claridad, tanto en su entendimiento del concepto de superestructura como en su rescate de las implicancias para la psicología que incluye la sexta tesis sobre Feuerbach. Ya de por sí, la oportunidad estaba planteada desde la afirmación de la negatividad como principio analítico teórico fundamental. La extrapolación del concepto hacia ámbitos particulares como el de las ciencias humanas es una consecuencia esperable.

La negatividad aplicada a la psicología supera el dualismo alma-cuerpo, cerebro-mente, al entender ambos conceptos como una unidad dialéctica en movimiento. No existe separación entre “alma” y “cuerpo” como entidades separadas. Estamos hablando de una unidad desplegada en momentos. Ya desde las reflexiones iniciales de Marx, en donde se nos habla de la conciencia del hombre como producto de su trabajo concreto, se inicia la equiparación dialéctica que establece la conciencia como actividad (piénsese también en el

precedente de la “actividad” del sujeto hegeliano). Si bien aún tentativamente, pues la naturaleza de la transición todavía no se establece, Marx formula la base concreta para la consecuente posterior elaboración teórica de Ortiz.

Pero, ¿Cuál es la negatividad de Ortiz?

Ya Seve antes que Ortiz, y el propio Merani, en el contexto latinoamericano, hablan de un movimiento contradictorio para la relación entre el cerebro y la mente, para la superación de un dualismo reificador. Ortiz se conduce por esta senda estableciendo las dualidades estructura–actividad y génesis-cinesis. Pero estas dualidades no aplican simplemente para la superación entre la dualidad cerebro-mente sino que se establecen dentro del concepto central de toda la teoría: La información.

Para Ortiz, la realidad, incluido todo fenómeno espacio temporal, se configura y presenta ante el observador bajo el doble aspecto que determina su naturaleza como estructura y actividad. Esta naturaleza establece que los aspectos definidos sean distinguidos de acuerdo al momento en el cual se manifiestan. El lenguaje como *estructura* vendría a ser el conjunto de sonidos que configuran signos y que están establecidos en medios materiales fuera de los sujetos, mientras que su *actividad* vendría dada por la articulación que realizamos con estos signos al momento de hablar. Igualmente ocurre con la conciencia. Al atender a la estructura estamos apreciando el sistema del cerebro como conjunto de núcleos nerviosos que configuran su estructura material, mientras que al hablar de actividad estamos

atendiendo a la característica conciente de su actividad. La personalidad es otro tanto, en su estructura el *individuo* y en su actividad la *historia de ese individuo*. La base de todos estos procesos o estructuras, tanto el lenguaje como el cerebro y la personalidad, es el despliegue del proceso informacional que también es formulado sobre la base de sus dos aspectos: actividad y estructura. Es la información, como proceso neguentrópico que constituye la vida, lo que establece por una serie de avances y desarrollos paulatinos, el gradual despliegue de todas las formas de vida conocidas y desconocidas en el planeta. La dualidad en este caso no significa “dualismo”, es decir, la concepción por la cual existen dos realidades distintas en cierto tipo (desconocido) de relación. Desde la perspectiva de Ortiz se habla de la unidad material de la vida, gracias al despliegue de la información como unidad material dividida en momentos *negativos*.

La negatividad de Ortiz, ya lo dijimos, se expresa en las sucesivas dualidades teóricas que plantea. Tanto en la dualidad Estructura-Actividad como en la dualidad Génesis-Cinesis. Los dos procesos esenciales en base a los que la información se constituye, génesis y cinesis, son momentos en base a los cuales la vida pudo abrirse paso en una relación permanente entre lo externo y lo interno. La interiorización del medio externo y su paulatina independización logran la relativa autonomía del sistema, pues siempre existe una relación entre el individuo y el medio. Tanto génesis como cinesis, son dos aspectos que se constituyen dentro de la unidad que representa la información como proceso neguentrópico. *Una unidad y una dualidad a la vez y en su esencia*. La manera de explicar el cambio implica entender la relación unitaria entre aquellos elementos que se presentan a nuestra mirada como separados. La vida implica necesariamente una unidad contradictoria entre lo interno y lo externo y de esta manera es como se despliega en todas sus manifestaciones.

El cambio solo puede ser explicado *en sí mismo* cuando se entiende su propio despliegue como constituido de manera negativa. Cuando lo negativo está en la misma esencia del elemento visto como aislado. Proceder de otro modo implicaría asumir una voluntad

externa como responsable del propio desarrollo del individuo. Implicaría la metafísica desvinculada de partes unitarias sin relación, la mecánica que le sirvió al hombre en cierto momento para explicar los procesos del mundo, justamente aquellos mecanismos que el mismo hombre inventó para dominar y aprovechar ese mundo que gradualmente construía a través de sus acciones. Este proceder implica, en cierta forma, el dualismo.

Nótese como el “*en sí*” hegeliano, herencia platónica, puede ahora apreciarse como un primer intento por darle unidad a la realidad. Por entender su movimiento unitario. Hegel unificó la realidad y el entendimiento de esa misma realidad y recuperó aquella inicial aspiración platónica por llegar a lo que *es en sí* cada cosa. Lo particular de Hegel es que quiso darle una consecuencia móvil al desarrollo del Ser a través del esfuerzo racional por entender a este Ser en sí mismo. Esta inteligibilidad le permitió cerrar su círculo científico de una manera lógicamente impecable. Cuando decimos que es lógicamente impecable lo decimos en primer lugar, en referencia a su idealismo absoluto, a su “lógica” particular. En segundo lugar por darle a la realidad ese carácter de despliegue dialéctico que superó la metafísica anterior.

Cuando Hegel afirma que lo verdadero no es lo que existe para nuestros sentidos, sino que el verdadero y único ser del mundo está en lo determinado de suyo, en lo general en y para sí, está dándole un matiz idealista a lo que en realidad es, potencialmente (y así lo califica Marx), una explicación acertada del movimiento, es decir, de la realidad. Hegel, al aplicarle a Platón su modelo racional, establece que su “absoluto” (mundo intelectual de las ideas) es algo único e idéntico en sí mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo y que permanece eternamente en sí. Este movimiento idealista, luego invertido por Marx, es la explicación del movimiento que siempre existió en Hegel, solo que vuelto a poner de pie. La unidad material del mundo se impone a partir de Marx pero la negatividad como movimiento que retorna a sí mismo, como movimiento en sí, se mantiene.

La posibilidad de contrastación intelectual desde una perspectiva materialista es la dialéctica del devenir, que, como tal, implica también la conciencia de la persona que

intelige, que entiende. *Porque nuestro pensamiento es dialéctico podemos entender una realidad que también lo es.*

Ahora bien, la negatividad como característica fundamental que posibilita el cambio, asume según Hegel, su posibilidad explicativa gracias a las *mediaciones* en las cuales se encarna y las cuales a su vez caracterizan el propio razonar del hombre, conformado por las mismas mediaciones por las que la realidad (el espíritu) está conformada. Así es como Hegel cierra su sistema. En este sentido, podemos afirmar que la negatividad como característica fundamental del movimiento, de la realidad, se despliega a través de determinadas mediaciones. Que ambos conceptos están unidos *esencialmente*. La negatividad es la propiedad que establece el posible cambio y las mediaciones son los puntos de contacto o conectores que se dibujan en ese mismo devenir. Lo que un momento fue la posibilidad de inteligibilidad absoluta gracias a que el espíritu como alineación y consecuente autoconciencia replica su propia estructura en el esfuerzo científico posterior, se convierte en la asunción materialista por la cual la dialéctica de la realidad material se refleja asimismo en el pensamiento del hombre, como parte de esa realidad, y es de esa forma que podemos entender esa realidad.

Para Ortiz la información es una estructura (o actividad) material. Si la realidad es esencialmente material toda manifestación de lo real lo será también. Es por eso que Ortiz menciona el doble aspecto de los fenómenos, la estructura y la actividad, como presentándose a la mirada del observador de esa manera particular y como configurándose en la misma naturaleza óptica del hecho observado. En otras palabras, la realidad tiene el doble aspecto de estructura y actividad, y nuestra mirada, como parte de esa realidad, esta constituida a su vez por ese doble aspecto que observamos en los fenómenos. Es de esa manera que nuestra mirada, desde patrones de vista dialécticos, reflejarían adecuadamente el carácter permanentemente cambiante de lo real.

La negatividad está en la realidad, tanto como en nuestro pensamiento. Esta es una negación del principio kantiano por el cual la visión dialéctica es un engaño inevitable de la

razón y es, a su vez, una continuación hegeliana de la idea explicativa del movimiento, solo que reconducida hacia una perspectiva materialista y ya no idealista. En otras palabras, no es que el espíritu con su alienación y posterior devenir en concepto, logre realizar las mediaciones en las cuales se constituye ese mismo espíritu. La inversión marxista dirigida y reinterpretada por Ortiz, establece la información como la estructura material generadora y modificadora del ser vivo y constitutiva, en su aspecto de actividad, de aquello que hemos tenido a bien llamar, pensamiento o conciencia. Por un lado posibilita la vida y en el nivel más alto de desarrollo (información social) posibilita el entendimiento de esa misma vida.

Desde cierta perspectiva, el entendimiento de la dialéctica hegeliana nos permite entender la secuencia teórica final de Ortiz, a través de la reconducción materialista de Marx. Podemos catalogar el avance científico de este determinado periodo como una triada en donde el término inicial es Hegel. La recuperación de aquello que permanece, por lo tanto, aquello que sirve a los pensadores posteriores, se mantiene como una valoración tácita en la secuencia final, a través del despliegue histórico de las ideas.

Para Hegel, el hombre atraviesa las mediaciones de la realidad que configuran esta propia realidad como concepto. De esta manera es dable la intelección absoluta de lo real. Es posible que la Filosofía deje de ser amor a la sabiduría para convertirse en la sabiduría misma. Su error, según Marx, consistió en entender que el espíritu desde un inicio estaba configurado como conciencia, de esta manera, el hombre al ser conciencia, llega a entender absolutamente aquella conciencia primigenia que generó la realidad porque comparten la misma naturaleza ideal. El espíritu, desde su ubicación genésica suprasensible, ideal, desde su pertenencia esencial al pensamiento, posibilita el conocimiento absoluto de esa realidad

en el ámbito del pensamiento, ya que aquel producto residual que generó (la naturaleza, incluido el hombre) esta conformado de la misma manera, forma parte de su “sí mismo”.

La reflexión materialista no establece ninguna conciencia para la naturaleza. Afirma la inconciencia esencial del medio externo y el surgimiento del hombre y su conciencia como fruto de su propia actividad. La conciencia surge desde la actividad del hombre y luego este mismo hombre proyecta su propia conciencia hacia mundos supuestamente suprasensibles. La conciencia ya no surge incluida como actividad de un espíritu suprasensible y perteneciente al mundo del pensamiento, sino que es *producto de la actividad del propio hombre*.

Nótese como Marx, ya desde los manuscritos resalta la noción hegeliana de actividad, pero ya no una actividad especulativa, sino una actividad concreta, un determinado *trabajo* a través del cual el hombre se genera a sí mismo. La búsqueda científica del encadenamiento no procede desde ideas absolutas, desde la conciencia reflexiva. Proceden de la cotejación científica de la realidad que se vive y se observa. Los encadenamientos se extraen de la realidad observada y no desde el mundo especulativo de las ideas.

Desde la concepción de la unidad material del mundo, Ortiz sigue el cauce dialéctico Hegeliano en cuanto a la negatividad, es decir, a la relación articulada y coherente de un desarrollo material que se produce *en si mismo*. Sin embargo, ya no es una realidad suprasensible e ideal el elemento fundamental que posibilita el proceso de lo real sino que es un proceso material el responsable del despliegue de la vida en el planeta: La información.

A través de su *trabajo*, es decir, de la producción de medios externos fuera de los individuos, el hombre establece una secuencia y un orden en base al cual se reestructura y se convierte en persona. Es la información social, como estructura y actividad material, la que puede reestructurar su punto de inicio (los hombres) justamente porque ambos, punto

de inicio y base de desarrollo (información social) son materiales. La base física informacional del hombre y luego su base excéntrica representada en la información social son ambas diferentes tipos de una misma información, de un mismo soporte material. El cambio y la transición sostenida por la negatividad, en este sentido, es posible, en un proceso netamente material.

La información sería el vínculo esencial que logra la unión entre el hombre y su medio social. A pesar de ser fruto de la producción del hombre, la información social sigue siendo información, es decir, una propiedad de reflexión de la materia que explica el *tránsito de un sistema material a otro*. Esto es una recuperación de Hegel pero ya no idealista; el hombre no logra recuperar la conciencia del espíritu absoluto, *logra entenderse a si mismo*, a través de una entidad material que es la información social producida por él mismo. Logra separarse de si. Logra mediatizarse estableciendo las información que en un momento lo configuraba epigenéticamente de manera inconsciente para ahora hacerlo consciente de su existencia y de las cosas que lo rodean. El medio natural ahora es su medio social, es la sociedad que lo configura como persona.

La negatividad, como ya lo dijimos, puede ser entendida como la característica esencial del movimiento. A través de esta se da el despliegue móvil y contradictorio. Esta negatividad se despliega a través de *mediaciones* que pueden ser vistas como vínculos que explican la continuidad del movimiento.

La secuencia lógica que planteamos para la tesis estudia la variación del concepto primigenio de *mediación* a través de la interpretación marxista llegando por último a la propuesta de Ortiz. Las relaciones entre las propuestas que hasta el momento estamos desplegando dejan una impronta lógica en la cual poco a poco se despliega la esencial vinculación entre las tres perspectivas.

Por un lado vemos como en Ortiz se encuentra aún la vena lógica hegeliana, incluso, se podría decir, recupera elementos que en la reflexión marxista habían quedado “escondidos”. Pensemos, por ejemplo, que el esfuerzo de Ortiz significa encontrar nuevamente un vínculo u organizador para todo el despliegue de la vida. Este vínculo en Hegel, es el *concepto*, aquella noción que posibilita la inteligibilidad absoluta y que vincula todas las etapas del despliegue del espíritu hasta su autoconciencia. En Ortiz este concepto se convierte en *información*, vista en diversos niveles de desarrollo. Aquel elemento que, como el concepto, posibilita el entendimiento del propio hombre y la realidad que lo rodea, es la cúspide de la información, representada por la información social, ya no como una consecuencia móvil de un espíritu inmaterial sino como consecuencia de la información como proceso material que establece epigenéticamente al hombre y que luego, con la producción de medios significativos fuera de él, lo reorganiza (lo posibilita) sociocinéticamente.

El elemento unificador presente en Hegel, el *concepto* que posibilita las mediaciones del espíritu, se reencuentra en Ortiz como *información*, como posibilitador *material* del despliegue de la vida, y luego, como posibilidad concreta de su propio entendimiento y de lo que la rodea. Podríamos decir, en este sentido, que *el hombre es vida que se entiende a sí misma*.

¿Cuál es el papel del Marx en esta transición?

Marx orienta inicialmente todo el peso de su reflexión hacia la negación Hegeliana a través de la inversión que realiza de su método: la reflexión materialista. Una vez que desbarata todo el armazón especulativo de su maestro se dirige hacia la intelección de las relaciones económicas, las cuales identifica como las generadoras del hombre y su historia de

alienación, presente hasta hoy. Podríamos decir que la alienación del espíritu hegeliana se convierte en Marx, en una alienación de las propias personas por un trabajo que los separa de su naturaleza humana y los convierte en máquinas de producción. En este sentido, en vez de ser un espíritu inmaterial el que se aliena en la naturaleza, es un hombre concreto el que, funcionando como máquina de producción para un determinado producto, abandona su *si mismo* y se ubica en el objeto de producción que no significa otra cosa que mayor dinero para un tercero, dueño y señor de todo el proceso.

El colosal trabajo de Marx, una vez que se cerciora de la plausibilidad científica del método dialéctico de Hegel, es desenmascarar la reificación fetichista de la mercancía y consecuentemente, del dinero, fruto de la ignorancia de las personas sobre la verdadera esencia valorativa de esa mercancía, la cual es *relación social*.

En último término, la mercancía se convierte en dinero con lo cual el dinero se convierte en mercancía. Todas estas mutaciones son actuantes gracias a que el hombre las actúa en sus *relaciones sociales concretas*. Los productos o mercancías no tienen una propiedad mágica por la cual tienen valor “en si mismo” sino que ese valor se lo dan las personas al momento que entran al intercambio, al mercado.

Marx incide en la *relación*, y con esto da un gigantesco paso para abrirle una posibilidad científica a las ciencias humanas. Ya se sabe como el estructuralismo aprovecha esta valiosísima veta de sentido. El mismo Althusser, desde una lectura aparentemente descuidada, lleva este principio hasta el paroxismo, poniendo su grano de arena para la consecuente “desaparición del sujeto” de cierta filosofía moderna. Seve recupera, con mucho mayor consecuencia a nuestro entender, el principio de la sexta tesis como un supuesto máximamente general y abstracto, que permite conseguir un eje piloto para la correcta interpretación de cada uno de las personas, vistas como personas concretas en un mundo social concreto. Al ser la esencia humana (y no el hombre) el conjunto de las relaciones sociales, la misma dialéctica móvil de la tesis se descubre, pues gracias a su máxima abstracción no se hipertrofia fácilmente en una reificación estabilizadora, sino que posibilita una línea de enorme plausibilidad científica.

Lo que representa Hegel para el camino de las ideas científico dialécticas posteriores ha quedado evidenciado, tanto por el develamiento del desarrollo como esencialmente negativo, como por su concepto transicional de mediación. Marx desbarata el supuesto idealista. Sin embargo, recupera la negatividad aplicándola al hecho social que observa e investiga. Al desbaratar el idealismo rompe con el concepto de *mediación* hegeliana, reemplazándolo por el de *relación* social. Frente a esto, sin embargo, Ortiz señala que el hablar de relación aún deja sin explicar cual es la verdadera naturaleza de esa relación, a través de la cual, o, en base a la cual, el hombre se hace hombre. Consideramos que Ortiz recupera la dirección hegeliana de mediación pero dándole la materialidad concreta de la cual carecía. En otras palabras, podríamos decir que la reflexión marxista en Ortiz, se evidencia en su concepción sobre la unidad material del mundo. La reflexión hegeliana en Ortiz se evidencia en la búsqueda de un mediador que en su desdoblamiento posibilite el desarrollo del hombre y el entendimiento de si mismo.

Al preguntarnos por el sentido dialéctico de la sexta tesis sobre Feuerbach se ilumina un poco más el camino intelectual del presente esfuerzo investigativo. La transición marxista de la sexta tesis implica la superación de aquella interioridad hegeliana, en la cual la esencia vista como sujeto llevaba el contenido implícito de “acción interior”. Aquella acción a la que hace mención Fichte cuando nos dice que el Ser, para el filósofo, es solamente un “actuar”. Ya Hegel muestra claramente este sesgo al afirmar en la fenomenología el principio “racional universal” por el cual *lo exterior es la expresión de lo interior*. El idealismo de todas estas afirmaciones está en pensar que nuestra conciencia es lo verdaderamente actuante, mientras que lo exterior se encuentra en un nivel secundario, como precipitado de la verdadera “esencia conceptual” de lo real. Nuestra conciencia como el percatamiento más próximo, afirma esta interioridad intelectual. En la mirada de Hegel, se afirma una consecuente interioridad absoluta de su espíritu absoluto.

Marx, en contraste, afirma la excentración de la naturaleza humana, ya no como un criterio intelectual interno, sino como fundamentalmente generado por las relaciones externas de producción en las cuales los hombres se insertan. Sin embargo, aún queda sin explicar como es posible que estas relaciones externas constituyan al hombre de manera interna. La dialéctica de la sexta tesis establece la posibilidad de la transición entre el individuo y la colectividad, pero no la especifica. La respuesta la esboza Brian Simon, quien estudia la psicología en la unión soviética: Las relaciones excéntricas en las que el hombre se constituye, no implican una relación mecánica entre el hombre y su medio social. El hombre crea su propio ambiente a través de su trabajo y sus acciones. En este sentido, hay una constante interpenetración entre el hombre y su ambiente, los dos no pueden ser separados como objetos discretos que entran en colisión externa. Al contrario, el desarrollo es posible como resultado de una contradicción interna. Este razonamiento, en cierto sentido, prelude la posterior elaboración de Ortiz.

Toda la elaboración y el empuje científico que ejecuta el planteamiento central de la sexta tesis sobre Feuerbach, es aprovechado notablemente en la Rusia posterior a la revolución. Las ideas de Marx calan hondo en una generación de científicos que utilizan los principios dialécticos materialistas para plantear una salida a la fractura dualista que se había desplegado fruto de un anhelo ingenuo por convertir a la psicología en una ciencia natural. La pregunta paradójica que surge es la siguiente: ¿Cómo estudiar “naturalmente” un ser artificial? El abandono de la vena filosófica que arrastraba la psicología en el siglo XIX se desvía erráticamente hacia el camino inevitable de su propio impedimento naturalista. Luego, la piedra que el constructor rechaza viene a ser la piedra fundamental. La filosofía concreta y materialista de Marx, como principio axiomático, era la gran posibilidad ante la cual la ciencia psicológica cerraba los ojos. La “troika” constituida por Vigotsky, Luria y Leontiev reconocen este valor y lo elaboran, siendo Vigotsky el que resalta, constituyéndose en líder de todo el movimiento.

Ortiz recibe inicialmente, la influencia de Luria y de Vigotsky. El primero es conocido como el fundador de la neuropsicología, quizá por eso, Ortiz, en su condición de neurólogo, establece contacto con este científico. Sus ideas le sirven para elaborar acerca de los tres bloques funcionales de la conciencia, herencia platónica consistente en la tripartición del “alma” en inteligencia, voluntad y afectos. Creemos, no obstante, que visto de manera general, la participación de Vigotsky en el tránsito hacia la teoría acabada de Ortiz es fundamental.

Vigotsky fue el primero en establecer un mediador concreto diferente, pero esencialmente vinculado con las relaciones sociales que establece la sexta tesis sobre Feuerbach. Su crítica se dirigió al vicio teórico imperante en su época de entender a la conciencia bajo los patrones que establecía el mismo concepto de conciencia. Ya Einstein había reconocido que para resolver un problema había que ubicarse en un nivel diferente en el que nos encontrábamos cuando lo habíamos formulado. Vigotsky manifiesta un pensamiento similar al intentar develar la conciencia a través de las formas significativas que el hombre había establecido fuera de él, las cuales eran producto del desarrollo colectivo e históricamente determinado de la vida social. Este planteamiento avanza con relación a la sexta tesis y se aproxima a la propuesta informacional. Podríamos decir que, entre la sexta tesis y el concepto de información, se asoma la elaboración vigotskiana de “mediador simbólico”.

Vigotsky se separa de la *relación* marxista, desafiando con esto todo el sistema estatal soviético que experimentaba la necesidad del adoctrinamiento inflexible de las bases revolucionarias. Era necesario leer a Marx y entenderlo al pie de la letra. Pero Vigotsky, como científico libre, observa la dificultad de operar con los principios más generales del marxismo, tratados con guantes de seda y respetados como dogmas de fe. El psicólogo ruso observa la imposibilidad de este acercamiento reconociendo que trabajar con los principios más generales del marxismo sería como trabajar con kilómetros donde hacen falta centímetros. Es necesaria una elaboración particular que tenga como fundamento los

principios generales, pero que establezca un método específico, diferenciado de estos principios.

Ortiz centra su ruta por el camino planteado por Vigotsky. La relación marxista de la sexta tesis, debido a su generalidad máxima, actúa como principio filosófico, como una intuición adecuada pero aún no desplegada en toda su aplicabilidad científica. Al hablar de lenguaje, aquel elemento que para Vigotsky funciona como mediador de la conciencia, estamos hablando implícitamente de relación. Pero ya no nos referimos de manera general a esa relación, sino que la particularizamos en un principio específico. Seve, por otro lado, científico materialista y de labor fundamental como sintetizador del esfuerzo científico marxista, no se independiza del concepto de relación y elabora una ruta alterna que sirve para explicar la transición de las relaciones sociales al individuo. Se le escapa la posibilidad de entender, sobre el fundamento de las relaciones sociales, una estructura íntimamente relacionada pero relativamente independiente ya de esas mismas relaciones. En Vigotsky el *lenguaje*, en Ortiz, la *información social*.

Seve afirma que no hay psiquismo fuera de los individuos sino por medio de estos, pero no logra el concepto de información, que está a fuera de los individuos pero que los informa, que reestructura su neocortex. Cuando Seve se refiere a que la sociedad produce las formas de contenido humano de modo originario solo en ellos, está de acuerdo con Ortiz en el sentido de que la información social, producida en sociedad, reestructura el neocortex, la conciencia del individuo. Sin embargo carece del concepto de información social, que si es externo al individuo hasta el momento de su gradual asimilación. Sin esta noción, Seve afirma consecuentemente que la sociedad, careciendo de forma humana, solo produce los contenidos de la psique humana en los individuos y es a partir de los individuos que esta se proyecta a la sociedad. Al no salir del ámbito marxista de la relación, no puede dar el siguiente paso que implica entender una estructura material fuera ya de los individuos pero que, debido a su propia naturaleza, es capaz de modificar y dar forma a esos mismos individuos.

Resulta interesante apreciar como el despliegue de las ideas es también un movimiento que implica superaciones y regresiones las cuales están íntimamente vinculadas en un devenir unitario. Si bien Seve nunca logra separarse de la relación social, gracias a su elaboración del concepto de superestructura marxista (en particular, el desarrollo que Marx despliega genialmente acerca de la evolución dialéctica del dinero y la mercancía) es que Ortiz encuentra un fundamento para establecer el despliegue de la información como una superestructura material, y con esto logra vincular todo el movimiento vital de una manera unitaria.

La lógica operativa que Marx ejecuta sobre la dialéctica hegeliana establece la opción de entender el devenir o el cambio como relaciones determinadas (en Hegel, mediaciones), con transiciones observables en el elemento actual, supuestamente aislado e inconexo. En la economía burguesa Marx ve el rezago de la economía medieval, y en esta última ve las estructuras superadas de la economía antigua. Las conexiones ya no parten desde una elaboración a priori como despliegue de un espíritu supuesto con antelación, sino que, cumpliendo la promesa hegeliana incumplida, *se descubren en la realidad*. Lo mismo ocurre con el desarrollo de la mercancía y su transformación en dinero. El esfuerzo intelectual procede de modo inverso al modo en que los elementos se desarrollan. Las formas históricas que dieron nacimiento a una sociedad no aportan los conceptos básicos para su comprensión. Por el contrario, en ocasiones tienden a oscurecer su real conexión y sus relaciones. La mercancía como objeto con propiedades sorprendentes y de apariencia sustancial a su propia naturaleza no puede ser comprendida hasta que surge el análisis de los precios de las mercancías con la consecuente determinación de las magnitudes de valor. Gracias a esto (la expresión colectiva de las mercancías en dinero) se descubre cual es el fundamento básico de su propia determinación, de su propia naturaleza: las relaciones sociales. La intelección en torno a las formas de la vida humana toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. La clave de la anatomía del mono, está en la anatomía del hombre.

Este camino de análisis es seguido por Ortiz, aprovechando la línea de desarrollo teórico que le brindan las ciencias de la información. Desde el enfoque primigenio de Shanon, con

su modelo clásico del circuito de la información, hasta las elaboraciones dialécticas de la misma, por ejemplo Ursul o Novik. Ya existía una línea de desarrollo, pero aún matizada por el dualismo que todo lo abarca, por ejemplo en el descubrimiento del ADN como organizador informacional de la vida. Faltaba quien conciliara estas ideas con una visión unitaria.

La información ha sido un concepto desaprovechado desde sus primeras postulaciones. El lenguaje coloquial, no científico, lo toma como aquello que está contenido en cualquier mensaje emitido (o transmitido). La línea que recupera Ortiz toma la acepción más científica del término, aquella que la establece como un organizador, capaz de *dar forma*. Esta acepción ya existía a mediados del siglo XX como lo muestra este fragmento extraído de un texto de la época:

Estimamos que la información no es un término puramente matemático, sino también filosófico, que no está enlazado solamente con la cantidad, sino también con la cualidad, las cuales, por lo demás, están en conexión. No es, pues, únicamente una medida de la organización, sino también la organización misma enlazada con el principio del orden, es decir, lo organizado –en cuanto resultado, lo organizante en tanto que factor organizador- y la organización en tanto que proceso. La información es, pues, la cualidad de la realidad material de estar organizada (...) y su capacidad de organizar, de clasificar un sistema (...) No es un principio que exista fuera de la materia y además de la materia (...) es inherente a ella e inseparable de ella (...)²⁹⁸

Ortiz se constituye como un sintetizador fundamental del conocimiento previo. Su labor primordial consiste en haber elaborado una perspectiva dialéctica propia, en base a las fuentes dialéctico materialistas (incluidos los psicólogos rusos) y dialéctico informacionales precedentes. Ortiz es el fiel reflejo de un científico que se para sobre los hombros de sus predecesores, los asimila rescatando, a través de un estudio serio y detenido, además de un compromiso con una visión holística y consecuente de la realidad, aquello que de valioso

²⁹⁸ Seman J. (1966). *Significación filosófica de la idea de información*. En: *El concepto de Información en la Ciencia Contemporánea (Coloquios de Royaumont)*. Siglo XXI Editores S.A México D.F. p. 205.

tiene cada parte, aquello que nos aproxima más hacia una realidad permanentemente mutable y esquiva.

Ortiz es lo suficientemente perceptivo para aprovechar la veta del materialismo dialéctico, sin embargo asimila aquello que Marx no había tenido tiempo de asimilar por negarlo. Un fundamento unitario para la explicación del despliegue vital. Un rescate del primer esfuerzo hegeliano de aproximación al eje unitario de desarrollo, solo que sin la costra especulativo de la cual Hegel no pudo escapar. Aquel elemento que explica cual es la naturaleza de la transición entre individuo y colectividad es la información, que como expresión máxima del desarrollo de la vida sobre la tierra, como conciencia que es capaz de observarse a sí misma, se convierte en información social. Este es el fundamento material que hace posible el tránsito. Marx establece todas las bases para posibilitar este ulterior desarrollo.

Así como en Hegel se encuentra prefigurado el concepto posterior que devela Ortiz, así en Marx se descubre toda la especificidad de un término que se encontraba tácito en su esfuerzo reflexivo.

En 1845 Marx establece el eje de toda su posterior reflexión, la sexta tesis sobre Feuerbach, síntesis que descarta la especulación y abre la puerta a la posibilidad científica de la psicología. La mediación hegeliana, tránsito conceptual del espíritu en su desarrollo, se convierte en superestructura marxista, elemento de consecuencia que se establece sobre las relaciones humanas de producción previas. La mediación interior se convierte en sistema de relaciones excéntricas, independientes de la voluntad humana, dentro de las cuales los hombres se insertan en la producción social de su vida. El desenvolvimiento de la vida humana ya no es un asunto interior especulativo, dependiente del concepto, es una posibilidad que el mismo hombre se genera, gracias a un trabajo que modifica permanentemente el medio y que lo separa de si mismo. La actividad vital consciente del hombre es fruto del reflejo consciente que el mismo hombre genera al modificar su medio y hacerlo a su medida, *al hacerlo suyo*.

Las tesis como síntesis, iluminan el verdadero camino que nos muestra Marx. Sin embargo, es en *El Capital* donde despliega toda su coherencia dialéctica hacia el objetivo último de develar las fuentes económicas que determinan el sistema de vida actual de los hombres. Frente a la especulativa *Fenomenología del espíritu*, Marx responde con *El Capital*.

La alineación o separación de sí mismo, según Marx se refleja en la gradual abstracción que experimenta la mercancía fruto de las relaciones sociales en las cuales los hombres la hacen variar, confiriéndole *propiedades sociales*. La mercancía se convierte en dinero y este dinero se constituye como elemento rector abstracto de la propia vida del hombre. Aquí ya vemos la semilla del concepto de información. La superación de Hegel que Marx efectúa lleva incluido su semilla racional hegeliana, solo que invertida. Y Marx no la desarrolla totalmente, simplemente porque todavía no cuenta con el concepto de información material. Por eso es que la relación social que dota de valor la mercancía es considerada como una fantasmagoría si se entiende como relación fuera de los mismos individuos que se relacionan. Marx no concibe que exista relación fuera de los individuos. Vigotsky avanza un paso considerando que existe el lenguaje. Ortiz avanza otro paso considerando que existe información contenida en medios materiales, gracias a las relaciones sociales en las cuales los hombres han establecido, a través de estos medios, las pautas de su propio entendimiento.

A pesar de su límite, perfectamente entendible gracias al desarrollo de las ideas científicas en su época, Marx elabora tácitamente todo lo necesario para lograr el concepto de información. Incluso establece los fundamentos para explicar su desarrollo. La información entendida como una superestructura marxista ejerce influencia o control sobre la estructura que la hizo posible, luego la convierte en su soporte funcional y así se posibilita la permanencia del sistema. Los hombres que fueron punto de partida, o subestructuras de la superestructura de la información social, son influidos y reestructurados a nivel neocortical (aunque no solo a ese nivel) por esta información, convirtiéndose en el soporte que logra la permanencia del sistema de la sociedad.

La información social es una superestructura fuera de los individuos. Ya no depende necesariamente de su contacto directo pues esta establecida en medios materiales fuera de ellos, sin embargo es una superestructura porque se establece sobre la base de los individuos, de su producción. La información social reestructura su punto de inicio que son los individuos justamente gracias a que los individuos establecieron esta información que los constituía, fuera de ellos. Así como el dinero, de medio de cambio inicial, se convierte en la base de desarrollo, *en el valor mismo*, así la información, como fruto de la acción de los hombres y sus mutuas relaciones, se convierte en modificador permanente de sus propias naturalezas individuales, estableciendo estas mismas individualidades como el soporte que la hace posible.

El hecho de que Ortiz complementa a Marx, a la luz de los avances científico informacionales, así como la línea que establece Vigotsky sobre el fundamento de la sexta tesis, no implica una negación del principio fundamental. Ortiz no desaparece la *relación*, más bien la asimila. Esto se refleja claramente en su reformulación de la sexta tesis, lo cual expresa la complementación que implica su acercamiento: *La esencia social del hombre es el conjunto de las relaciones sociales tales como se concretizan en la información social.*

Lo que hace Ortiz, en la línea de la brillante reflexión Vigotskiana, es darle un mayor grado de especificidad a la tesis. Desde el inicio plantea la esencia ya no como esencia humana general sino como *esencia social*. Esto responde a la necesidad de especificar y distinguir, dificultad con la que se había topado Seve en su momento, los diferentes niveles que componen a la persona como totalidad. Si bien los contenidos sociales nos hacen personas, existe un fundamento independiente de esa influencia social, el cual es nuestro soma (aunque nuestro mismo soma, históricamente, ha sido influido por la sociedad, pensemos por ejemplo, en la mano) .

Para Ortiz, el despliegue de la información como superestructura implica un desarrollo de la unidad informacional, en todos sus niveles. Tanto el nivel de determinación epigenética como el nivel de reestructuración sociocinética interactúan desde el principio en el

desarrollo del ser humano. Sin embargo, el desarrollo de la información como organizador vital tiene, desde su inicio, un carácter inconsciente. Solo llega a generar conciencia como fruto de la obra humana reflejada en medios externos. En un punto el hombre estableció medios materiales fuera de él y con esto su “naturaleza” empezó a adquirir un carácter social. En este sentido, la esencia humana es “naturalmente” social. Fruto de la reestructuración sociocinética efectuada por la información que el hombre establece en los medios que el mismo produce. *Su esencia es social.*

La información social es el medio a través del cual las relaciones humanas se concretizan. La naturaleza de las relaciones humanas es, según Ortiz, una naturaleza informacional. No solo en el sentido de ser sus propios sistemas vitales de base *sistemas informacionales*, sino porque en la relación que los hombres tienen entre ellos la información social es el mediador que las hace posibles. La transición desde el sistema material de la información social, al sistema material de cada personalidad se efectúa a través de las relaciones sociales en las cuales los hombres se insertan desde que nacen. En este sentido, la información social, como posibilidad formativa del hombre, se encuentra esencialmente unida con las relaciones en las cuales el hombre vive y se desarrolla.

El concepto de información social complementa la sexta tesis especificándola. Su base de sentido no se modifica. Así como la lógica hegeliana sigue su camino de desarrollo a través de Marx, así la lógica de la sexta tesis sigue su camino en el concepto de información de Ortiz.

Todo reflejo teórico posible sobre una realidad cambiante tiene que ser igualmente cambiante, tiene que incluir la contradicción o el cambio, para reflejar aquello de lo que se ocupa adecuadamente. Para evitar la reificación inmovilista, la cual refleja convicciones

estáticas, que devienen tarde o temprano en dogmas de fe. El cambio es permanente, al serlo, sería tácita la situación por la cual las ideas acerca de la realidad van cambiando también. Las ideas que surgen en una realidad histórica cambian en parte de acuerdo a como cambian las condiciones materiales que sustentan esa realidad. Esto posibilita que nuestro conocimiento de la realidad, en palabras de Marx, pueda progresar infinitamente, conforme vaya cambiando y moviéndose la misma realidad social que soporta nuestras convicciones. El conocimiento científico, en este sentido, es permanentemente aproximativo y no absoluto, tal como creía Hegel.

En el caso del tránsito de Hegel, quien asume y asimila las fuentes precedentes, hasta la inversión marxista llegando a la complementación de Ortiz, existen vinculaciones que no hacen más que mostrar que ni las ideas, ni ninguna cosa existente, se generan de manera espontánea. Que el desarrollo visto de la manera más general, implica necesariamente convergencias que posibilitan el cambio y que estas convergencias solo son posibles gracias a la unidad material de lo existente. Toda esta historia de asimilaciones y complementaciones, relaciones presentadas en diversos aspectos de cada enfoque, entre Hegel y su síntesis, Marx y su inversión y Ortiz con su propuesta científica, forman parte de una misma línea lógica. La lógica dialéctica. El intento por reflejar certeramente el movimiento como característica principal de lo real.

Conclusiones

1. La teoría de la personalidad de Pedro Ortiz Cabanillas es una propuesta científica cuyo objetivo es explicar el proceso de constitución y desarrollo del hombre como unidad concreta. Dicho esfuerzo puede ubicarse dentro del paradigma científico dialéctico, opción de ciencia que asume su poder sintético con Hegel pero se convierte en posibilidad concreta para las ciencias humanas con Marx.
2. El concepto básico de la teoría de Ortiz es la información. Esta información entendida dialécticamente consiste en una estructura material con una doble determinación, tanto interna (*génesis*) como externa (*cinesis*). Asimismo Ortiz entiende la información como una *superestructura* que es y se presenta a ojos del investigador como *estructura y actividad*.
3. El concepto de información en Ortiz ya no se entiende de manera corriente como aquellos datos que están incluidos en un mensaje. Por el contrario, la información es un proceso material ordenador que se constituye como la base de la vida. Es una propiedad de reflexión de la materia incluida dentro de los procesos neguentrópicos del universo que en su despliegue unitario se manifiesta como la vida misma. Este despliegue implica necesariamente el desarrollo interno del elemento individual en permanente contacto e influencia con su ambiente externo.
4. La información como superestructura implica la concepción dialéctica marxista para explicar el movimiento. En particular, se apoya en la argumentación que Marx realiza en “El capital” sobre la naturaleza del dinero y como este se convierte en mercancía, la cual es interpretada por Seve implementando los conceptos de *punto de inicio y base de desarrollo*. Así, la información como superestructura implica un movimiento permanente de la materia que parte desde un punto inicial y luego se transforma en base de desarrollo para aquello que lo possibilitó en un primer momento, influyéndolo y reestructurándolo. En este sentido, la continuidad en el

despliegue de la vida queda patente a través de los conceptos de raíz hegeliano - marxista que Ortiz utiliza.

5. La información vista como estructura y actividad es la forma dialéctica a través de la cual Ortiz supera el dualismo psicofísico. Como cualquier fenómeno espacio temporal la información organizada como estructura cerebral tiene a su vez el aspecto de su actividad: la conciencia. El aspecto en el cual incidamos depende del momento en el cual observemos cada aspecto. Sin embargo, tanto el cerebro como la conciencia es una y la misma cosa, desplegada en el tiempo, en momentos que lo constituyen como hecho temporal. Se rechaza la reificación estabilizadora de la cosa “cerebro” y la cosa “conciencia”. Ambas son un solo objeto en movimiento constante.
6. La *información social* es el concepto eje con el que Ortiz establece su teoría de la personalidad. Este tipo de información es la cúspide del despliegue informacional, posible gracias a la acción y el trabajo del hombre, el cual estableció medios materiales fuera de él mismo. De esta manera los hombres fueron punto de inicio de la información social, la cual se convierte posteriormente en su necesaria base de desarrollo pues es a través del contacto con esta información que los hombres se convierten en personalidades.
7. La concepción dialéctica de Ortiz, de raíz hegeliano-marxista, encuentra su vinculación con esta perspectiva a través de tres conceptos esenciales los cuales han sido identificados en el presente trabajo: el antagonismo *idealismo – materialismo*, la *negatividad* y la *mediación*.
8. El *idealismo* hegeliano, invertido luego por Marx, implica asumir el espíritu inmaterial como el iniciador del proceso de lo real y su posterior intelección como el fin del esfuerzo filosófico. Este idealismo muestra aún su fuerza vinculante en el dualismo psicológico actual, el cual entiende la conciencia como una entidad, de alguna manera, separada del cerebro que la posibilita. Ortiz zanja directamente con

esta perspectiva asumiendo el materialismo de su precedente Marx. La información es una estructura material, y su despliegue implica el despliegue de la vida.

9. La *negatividad* es el concepto eje en base al cual Hegel identifica el despliegue de lo real. La concatenación dialéctica determinada por su negatividad inherente implica que el movimiento es posible solo por una serie de contradicciones en donde el elemento inicial lleva dentro su futura negación, su futura superación, con lo cual los momentos pueden ser vistos como un devenir constante y concatenado, es decir *mediado*. La negatividad de Hegel, básicamente representada en el automovimiento del concepto, se convierte en Marx en lucha de clases, en contradicciones basadas en relaciones sociales y antagonismos determinados históricamente. Ortiz refleja la negatividad en su concepto fundamental de información, con lo cual confiere a la relación marxista de una naturaleza específica que explica en el espectro más amplio, la determinación del hombre como personalidad. La negatividad se refleja en sus dualidades antagónicas, tales como génesis – cinesis o estructura – actividad.

10. La *mediación* está íntimamente vinculada con la *negatividad*. Si esta última es la posibilidad por la cual el proceso de lo real mantiene su marcha, la *mediación* es la manera en que este proceso continuo se articula. En Hegel la mediación se lleva a cabo a través del *concepto*. Es la cognoscibilidad representada por el concepto aquello que permite la ciencia fenomenológica, es decir, la posibilidad de recuperar la esencia absoluta de lo real a través de la intelección del espíritu en el esfuerzo filosófico. En Marx esta mediación ocurre a través de las relaciones sociales. Es en base a éstas relaciones, formuladas en la sexta tesis sobre Feuerbach, que el hombre alcanza su esencia concreta. Para Ortiz la mediación es una *mediación informacional*, es decir, la información es el eje vinculante que anuda todos los procesos vitales y a su vez, convertida en información social, es la que estructura la conciencia en el hombre y lo convierte en persona.

11. La mediación de Ortiz, representada por la información, significa una superación del concepto de relación marxista, pero recuperando la unidad intentada por Hegel en base al *concepto*. Para Ortiz, la *relación* marxista sirve como un punto inicial filosófico pero aún no científico. El concepto de *relación* deja sin explicar cual es la naturaleza intrínseca del proceso de constitución social en el hombre. Con el planteamiento del concepto de información Ortiz llena el vacío que dejaba el planteamiento inicial, al esbozar la naturaleza propia de aquellos procesos relacionales de constitución. En este sentido, observamos que Ortiz recupera el esfuerzo unitario de Hegel, solo que esta vez niega su idealismo. Lo que en Hegel es el concepto como unificador del proceso de lo real se convierte en Ortiz en información material y concreta, ya no suprasensible.
12. Las conexiones dialécticas de Ortiz con sus precedentes no se remiten solamente a las fuentes modernas primigenias, como es el caso de Hegel y de Marx, sino que se ven en investigadores más cercanos, como el caso de Vigotsky y Séve, quienes se apoyan en la fundamental sexta tesis sobre Feuerbach de Marx. Es a través de la mediación de estos autores, que Ortiz entra en contacto con las formulaciones más generales de la dialéctica.
13. La mediación que Vigotsky establece es una mediación simbólica a través del lenguaje. Esta perspectiva tiene una gran influencia para la posterior elaboración de Ortiz. En el presente trabajo identificamos la propuesta vigotskiana como el precedente de la información, en el sentido de ser un posibilitador relativamente independiente de las relaciones sociales (establecidas por la sexta tesis), que sin embargo influye esencialmente en la formación e introducción del ser humano en desarrollo a la sociedad. Vigotsky, en este sentido, es la primera formulación que se independiza del concepto de relación y establece un sistema unitario externo al contacto directo representado por la relación social de origen marxista.

14. La diferencia y la superación que significa la propuesta de Ortiz con respecto a Vigotsky está en el hecho de que la información no se restringe solamente al aspecto lingüístico. De ser así no se distanciaría del concepto clásico de información que consiste en entender a esta como el contenido de un mensaje cualquiera. La información posibilita y por lo tanto antecede al lenguaje. Es en la cúspide de su desarrollo como proceso neguentrópico en el hombre, que la información posibilita el lenguaje como un producto externo al individuo.

15. Séve interpreta la antropología marxista y la aplica como propuesta para la solución del conflicto de la Psicología en su intento por llegar a ser una ciencia con un objeto definido. Es gracias a Séve que Ortiz entra en contacto con la dinámica dialéctico marxista para la explicación del movimiento.

16. Séve se aproxima a la psicología en base a las relaciones sociales de la sexta tesis. En este sentido entiende que la psicología de la personalidad debe ser un análisis del trabajo social, puesto que las relaciones establecidas en la sexta tesis son relaciones de producción. Concuerta con Ortiz al afirmar la preeminencia de la actividad del hombre para su constitución como persona, por sobre cualquier devaneo especulativo e idealista que postula la esencia del hombre en su conciencia. Ortiz afirma esta opción, entendiendo la actividad del hombre y la producción de medios externos a él como lo que posibilitó la información social y su propia conciencia.

17. La diferencia entre la propuesta de Séve y la propuesta de Ortiz radica en como se explica la naturaleza específica del proceso de constitución social en el hombre. Séve no escapa de la concepción marxista de relación, con lo cual plantea el concepto de yuxtaestructura para explicar el tránsito desde las relaciones sociales a la constitución de la personalidad. Ortiz, siguiendo la línea establecida por Vigotsky, propone una estructura independiente de las relaciones sociales pero producida sobre la base de estas relaciones: la información social.

18. La preponderancia e insistencia en la naturaleza social del proceso de constitución humano, reflejado en el concepto principal de *información social* en Ortiz, procede consecuentemente de las fuentes filosóficas más generales representadas por Hegel y Marx. El primero establece las semillas aún especulativas de la reflexión antropológica mientras que el segundo establece definitivamente la naturaleza social del hombre, principalmente a través de la sexta tesis sobre Feuerbach. Es sobre la base de esta propuesta matriz que surgen perspectivas tales como la de Vigotsky, Séve, Wallon y por último Ortiz, quien se constituye como una figura principal que logra sintetizar y canalizar los esfuerzos investigativos previos en pos de una teoría coherente y plausible.

19. La consecuencia social de esta línea de pensamiento se refleja en Ortiz en su principal interés por el bienestar social de las personas. Es esta motivación lo que articula completamente su teoría y le da una importancia fundamental en cuanto a su potencial aplicativo para una realidad tan compleja y problemática como la de nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (et. al) (1971). *La evolución de la dialéctica*, Barcelona: Ediciones Martinez Roca S.A.

Aristóteles. (1998). *Ética nicomaquea. Ética eudemia*, Madrid: Biblioteca clásica Gredos.

Aristóteles. (1988). *Tratado de Lógica, Organon (I)*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles (1980). *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles. (1995). *Física*. (1era ed.) Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.

Aristóteles. (1994). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.

Astrada, C. (1970). *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Kairos.

Barnet, L. (1995). *El universo y el doctor Einstein* México: Fondo de Cultura Económica. (Breviarios).

Basadre, J. (2005). *Historia de la República del Perú*. Lima: Ediciones El Comercio.

Bekerman, G. (1983). *Vocabulario Básico de Marxismo*. Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo.

Blake, N (et. al). (2000). *“Education in an age of nihilism”*, London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group.

Brugger , W. (2000). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.

Brennan, J. (1999). *Historia y sistemas de la psicología*. México: Prentice Hall, Pearson Education.

Bunge, M. (1988). *El problema mente-cerebro*. (2da ed.). Madrid: Tecnos.

Bunge, M. (1999). *Vigencia de la filosofía*. Lima: Universidad Inca Garcilazo de la Vega.

Camps, V. (1992). *Historia de la ética. De los griegos al renacimiento (Volumen 1)*. Barcelona: Editorial Crítica.

Camps, V. (1992). *Historia de la Ética, la Ética Moderna (Volumen 2.)*” Barcelona: Editorial Crítica.

Castilla, C. (1971). *Psicoanálisis y marxismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Descartes, R. (1981). *Discurso del método + meditaciones metafísicas, reglas para la dirección del espíritu, principios de la filosofía*. México: Editorial Porrúa.

Diógenes Laercio. (2002). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos II*. Barcelona: Ediciones Folio (Biblioteca de Filosofía).

Doval, G. (2002). *Palabras con historia*. Madrid: Ediciones Del Prado.

Dupre, J. (2001). *Human nature and the limits of science*. New York: Clarendon Press, Oxford.

Engels, F. (1969). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Ricardo Aguilera Editor.

Engels, F. (1968). *Anti-Dühring, la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México D.F: Editorial Grijalbo, S.A.

Ferrater Mora, J. (1988). *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Ferrater Mora, J. (2001). *Diccionario de Filosofía de Bolsillo (Compilado por Priscilla Cohn)*. (2 tomos). Madrid: Biblioteca de Consulta, Alianza Editorial

Fichte, J. G (1987). *Introducción a la doctrina de la ciencia*. Madrid: Editorial Tecnos.

Fichte, J. G. (1984). *Introducción a la teoría de la ciencia*. Madrid Ed sarpe.

Florez, R. (1983). *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía.

Freud, S. (1996). *Obras completas*. Tomo I (1873-1905). Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1973). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.

Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica. (Breviarios).

Fromm, E (comp.). (1980). *Humanismo socialista*. España: Ediciones Paidós.

Gadamer, H. G. (1981). *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos*. (2da. ed.) madrid: Editorial Cátedra.

García Barcelo, A. (1971). *Hegel y la dialéctica científica de Marx*. Buenos Aires: Ediciones Centro de Estudios.

Gentzler, J. (2001). *Method in ancient philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Guérout, M. (1966). *El concepto de información en la ciencia contemporánea (coloquios de royaumont)*. México D.F. Siglo XXI Editores S.A.

Guijarro Diaz, G. (1975). *La concepción del hombre en Marx*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

Hardy, T. (1998). *Historia de la psicología; principales corrientes en el pensamiento psicológico*. México: Prentice Hall.

Havemann, R. (1971). *Dialéctica sin dogma*. Barcelona: Ediciones Ariel.

Honderich T. (1999). *Los filósofos, una introducción a los grandes pensadores de occidente*. Madrid: Tecnos.

Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1968). *Ciencia de la lógica*. Argentina: Ediciones Solar S.A y Librería Hachette S.A.

Hegel, G. W. F. (1980). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (4ta ed.). México: Editorial Porrúa, S.A.

Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. (3 t.)

Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.

Huamán G. y Lizárraga M. (2002). *Vigotsky, pensamiento y proyección*. (1era ed.) Perú: Grapex.

Husserl, E. (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folio Ediciones.

Iribarne, E. (1971). *Marx, científico de la revolución*. Chile: Editorial Pomaire, Ediciones Nueva Universidad (Universidad Católica de Chile.)

Izquierdo, A. (2003). *La filosofía contra la religión*. Madrid: Edaf Ensayo.

Jaeger, W. (1987). *Paideia. The ideals of greek culture*. (Volume 1). New York: Oxford University Press.

Kant, I. (1988). *Crítica de la razón pura*. (6ta ed.). Madrid: Ediciones Alfaguara.

Kofler, L. (1974). *Historia y dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

Kopniv, P.V. (1966). *Lógica dialéctica*. México: Editorial Grijalbo.

Lefebvre, H. (1981). *Lógica formal, lógica dialéctica*. (10ma ed.) México Editorial S. XXI.

Lenin, V.I. (1970). *Fuentes y partes integrantes del marxismo*. México: Editorial Grijalbo S.A. (Colección 70).

Lenin, V.I (1975) *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Li Carillo, V. (1986). *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo (1era ed.)* Lima.

Lledó I., E. (1996). *La memoria del logos, estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Ed. Taurus, Filosofía.

Marx, C. (1974). *Reflexiones de un joven al elegir carrera – la unión de los creyentes con cristo según Jn. 15, 1-14, fundamento y esencia, absoluta necesidad y efectos que produce. (1835)*” Presentación y Traducción de Bernardo Regal Alberti. Lima: Ediciones Imágenes y letras.

Marx, C y Engels, F. (1972). *Selección de textos* (3 Tomos) La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del libro.

Marx, C. y Engels F. (s.d.) *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C. y Engels F. (s.d.) *La ideología alemana*. (4ta edición española) Lima, Perú. Ediciones de Cultura Popular.

Marx, C. (1985). *Miseria de la filosofía. Respuesta a la “filosofía de la miseria” del señor Proudhon*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C. (1968). *Teoría económica*, (Edición y selección preparada por Robert Freedman). Barcelona: Ediciones Península

Marx, C. (1976). *El capital. Crítica de la “economía política.”* (3 t.) México: Siglo XXI Editores.

Marx, C. (1986). *El Capital. Crítica de la economía política*. (3 t.) México. D.F: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (1971). *Contribución a la crítica de la economía política*. Medellín: Editorial Oveja Negra..

Merani, A. (1976). *Crítica de los fundamentos de la psicología*. (1era. Ed.) Barcelona: Biología y Psicología de Hoy, Serie Menor, Ediciones Grijalbo.

Merani, A. (1968). *La dialéctica en psicología*. México D.F: Editorial Grijalbo S.A.

Merleau-Ponty, M. (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.

Mondolfo, R. (1960). *Problemas y métodos de investigación en filosofía*. Argentina: Editorial universitaria de Buenos Aires.

Obando, J. O. (2003). *Ocaso de una impostura. El fracaso del paradigma intelectualista en el Perú*. Lima, Perú: Fondo Editorial Pedagógico de San Marcos. Serie: Ciencias Sociales.

Ortiz, P. (2006). *Introducción a la medicina clínica (II), el examen psicológico integral*. Lima: Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos.

Ortiz, P. (2004). *Cuadernos de psicobiología social 1, introducción a una psicobiología del hombre*. Lima, Perú: UNMSM.

Ortiz, P. (2004). *Cuadernos de psicobiología social 6. El nivel consciente de la actividad personal*. Lima, Perú: UNMSM.

Ortiz, P. (2002). *Lenguaje y habla personal*. Lima, Perú: Fondo Editorial UNMSM.

Ortiz, P. (1998). *El nivel consciente de la memoria, hipótesis de trabajo*. Lima: Universidad de, Fondo de desarrollo editorial.

Ortiz, P. (1997). *La formación de la personalidad. Algunos aspectos de interés pedagógico*. Lima: Secretaría de Cultura del Colegio de Doctores en Educación del Perú. Lima,

Ortiz, P. (1994). *El sistema de la personalidad*. (1era ed.) Lima, Perú: Centro gráfico Orión.

Ortiz, P. (1991). *El problema de la personalidad en neuropsicología*. Problemas de Neuropsicología. Revista del grupo de estudio y trabajo neuropsicológico. Lima, Diciembre.

Ortiz, P. *La neuropsicología de Alexander Luria* SITUA. Revista semestral de la facultad de Medicina Humana. Universidad Nacional San Antonio Abad de Cuzco. Perú. Año 10. Num. 19.

Parménides, Heráclito (2002). *Parménides, Heráclito. Fragmentos*. Barcelona: Ediciones Folio.

Piaget, J. (1983). *Psicología y pedagogía*. España: Biblioteca los Grandes Pensadores, Editorial Sarpe.

Piaget, J. *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Editorial Psique.

Plamenatz, J. (1986). *Karl Marx y su filosofía del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón. (1962). *Diálogos*. (duodécima ed.). Buenos Aires: Editorial Espasa-Calpe.

Platón. (1992). *Diálogos* (Tomo II) *Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.

Platón, (1992). *Diálogos*. (Tomo IV) *República*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.

Platón, (1992). *Diálogos*. (Tomo V). *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.

Politzer, G. (1969). *Principios elementales y principios fundamentales de filosofía*. (2da ed.), Lima, Perú: Edición de Cultura Universitaria, F. De C.P.

Russo, J.A. (1962). *Lecciones de Psicología*. Lima: UNMSM.

Samaranch, F. (1991). *Cuatro ensayos sobre Aristóteles. Política, ética y metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica (Paideia).

Santuc, V. (2005). *El topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya (Jesuitas).

Savater, F. (1995). *Invitación a la ética*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Savater, F. (2003). *El valor de elegir*. Colombia: Editorial Ariel,

Seguín, C. A. (1987). *Diccionario dialéctico*. Lima: Ocurra.

Séve, L. (1969). *Dialéctica y estructuralismo*. Buenos Aires: Editorial Orbelus.

Séve, L. (1972). *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos aires: Amorrortu Editores.

Séve, L. (1980) *Une introduction a la philosophie marxiste, suivie d'un vocabulaire philosophique*. (2^a ed.) Paris: Editions Sociales.

Sichirrollo, L. (1976). *La dialéctica*. Barcelona: Editorial Labor S.A.

Simon, B. (1957). *Psychology in the soviet union*. California: Stanford University Press.

Taylor, Ch. (1992). *Philosophy and the human sciences.*, New York: Cambridge University Press.

Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna.* Barcelona: Paidós.

Taylor, Ch. (1991). *The ethics of authenticity.* Cambridge: Harvard university Press.

Tierno, E. (1969). *Razón mecánica y razón dialéctica.* Madrid: Ed. Tecnos.

Ursul, A.D. (1972). *Naturaleza de la información.* Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Vygotsky, L. (1993). *Obras escogidas.* Madrid: Editorial Visor.

Vigotsky, L. (1999). *Thought and language.* Massachusetts: MIT press. Cambridge.

Wallon, H. (1965). *Fundamentos dialécticos de la psicología. (estudios y artículos),* (1era ed.) Buenos Aires: Proteo.

Wallon, H. (et. al.) (1969). *Ciencias humanas y dialéctica,* , México D.F: Grijalbo.

Wallon, H. (1965). *Los orígenes del carácter en el niño, los preludios del sentimiento de personalidad.* (2da ed.). Argentina: Editorial Lautaro.

Wallon, H. (et. al.). (1965). *Los estadios de desarrollo en el niño.* (2da Ed.) Argentina: Editorial Lautaro.

Warren, H. (1998). *Diccionario de psicología.* México: Fondo de Cultura Económica.

Wetter, A G. (1963). *Dialectical materialism. A historical and systematic survey of philosophy in the soviet union*” USA: Praeger University Series.

Zazzo, R. (1989). *Avances y novedades en la Psicología Infantil*. México: Fondo de Cultura Económica.

La personalidad llamada Pedro Ortiz Cabanillas²⁹⁹

Alberto Perales Cabrera³⁰⁰

En el curso de mi ya “no corta existencia”, expresión que prefiero a la de mi “larga existencia”, he conocido personalidades –en el concepto que Ortiz propone en su teoría sociobiológica del desarrollo moral del Hombre- que, a diferencia de muchos otros, parecieran saber exactamente por qué están en este mundo. Algo así como qué misión deben cumplir durante su vida terrenal y a ello orientan su vida y todo su esfuerzo. Pareciera digo, porque tal es la imagen que transmiten, sea de saber por sí mismos o ser guiados por una extraña fuerza conductora por el camino correcto hacia objetivos trascendentes a cumplir para beneficio de la humanidad. Vale decir, siguen el trazo o la ruta de un destino.

El significado de este término, *destino*, sencillo en apariencia, es finalmente de complejo análisis.

Joan Corominas nos informa que el vocablo es una derivación acuñada en el S. XVI, de la voz *destinar*, del latín *destinare*, que propiamente significa “fijar, sujetar”, “apuntar, hacer puntería (hacia)”

Recordemos que desde el *fatum*, aquello que predecía el oráculo, el destino constituye un concepto que expresa la noción religiosa e idealista de una fuerza sobrenatural que predetermina todos los acontecimientos en la vida de las personas. Según la mitología griega, la suerte de las personas e incluso de los dioses, dependía de las deidades del

²⁹⁹ Discurso ofrecido en el Homenaje brindado al Dr. Pedro Ortiz en la Facultad de Medicina de San Fernando, UNMSM, por el Instituto de Ética en Salud, por las Palmas Magisteriales en grado de Amauta que le otorgara el Ministerio de Educación .

³⁰⁰ Director del Instituto de Ética en Salud, Facultad de Medicina, UNMSM.

destino. A estas diosas los griegos las llamaban, *moiras* mientras que los romanos las denominaban *parcas*.

En torno a estas reflexiones trataré de describir la personalidad, así llamada, Pedro Ortiz Cabanillas, pues me pregunto que *moiras* o que *parcas* iluminan su brillante camino.

Intentaré hacerlo, de manera apretada, desde dos perspectivas, una histórica, por medio de breves pinceladas biográficas; y otra, lo que significa para el país, y en especial para la Facultad de Medicina de San Fernando, su aporte heurístico por lo cual el Ministerio de Educación lo ha premiado con las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta, 2006, que hoy celebramos.

Pedro Ortiz y el desarrollo de su personalidad :

Pedro nació en 1933, en Cajamarca, en la linda ciudad de Celendín.

Su vida, que a juzgar por los factores de inicio podrían haberlo conducido, como a tantos otros peruanos, por sendas mucho más modestas, floreció ante las dificultades en virtud de un entorno familiar y amical muy solidario y generoso y, por algo que solo puedo llamar *destino*, que lo ayudó, en los momentos precisos, sin explicación lógica posible, a sortear muchos inconvenientes que la vida le planteara.

Su padre, docente de profesión y director de un colegio cajamarquino, falleció cuando Pedro tenía escasamente 4 años. Prácticamente no lo conoció. Poco después, su madre, por razones económicas obvias derivadas de su viudez, hubo de viajar a Lima para regentar un colegio y así aliviar la presión del presupuesto familiar. El único hermano de Pedro, aún muy pequeño, fue el obligado compañero de viaje de la madre. En consecuencia, Pedro debió permanecer en Celendín. Aquí, podríamos decir, se observa la primera señal de su destino, porque en casos similares, la experiencia y las teorías psicológicas enseñan que la ausencia de los padres, durante los primeros años de vida de un ser humano, deja huellas

indelebles, usualmente negativas, en el carácter y desarrollo futuro de la personalidad. Felizmente, en el caso de Pedro no fue así. La figura materna fue reemplazada por una tía paterna soltera, Sebastiana, y la paterna por varias imágenes positivas aunque la primera de estas tuvo carácter virtual. Su abuelo paterno, don Pedro Ortiz Montoya, quien había fundado la primera escuela de la provincia (aún antes que lo hiciera el Estado), a la cual denominó “El Liceo del Progreso”. Actualmente, en homenaje a su destacada trayectoria en la educación regional, el Instituto Agropecuario de Celendín lleva su nombre como reconocimiento perpetuo. El abuelo, al fallecer, dejó en casa una herencia intelectual que mantenía vigente su presencia: una pequeña biblioteca en la cual destacaban libros de Física, Química y Matemáticas, los primeros amigos de Pedro, refugio constante de su soledad, y vía de *transmisión informacional* imaginada con su primera figura de identificación, un abuelo orientador, protector y silencioso.

Más adelante, el tío Francisco, alumno del abuelo, se convirtió en figura real de protección y en verdadero mecenas. No sólo le enviaba libros actualizados desde Lima sino que, con las mejores intenciones, le ofreció pagarle los estudios universitarios cuando llegara el momento. Tal circunstancia nunca cristalizó pues el generoso tío falleció. Mientras tanto, los libros bien utilizados como armamento pesado, servían para que Pedro derrotara a sus ocasionales competidores por el primer puesto escolar aparte de proporcionarle uno de sus placeres favoritos de adolescente: “plantear preguntas difíciles a los profesores para ponerlos en apuros”.

En el curso de esos años infantiles, el colegio constituyó para Pedro, el espacio por antonomasia de la amistad y el compañerismo. Allí encontró otra figura orientadora, al profesor Don Eusebio Horna Torres, quién, aparte de enseñar matemáticas con didáctica de excelencia, constituía paradigma viviente de cómo ayudarse a si mismo para triunfar. De extracción humilde, Don Eusebio se había ganado la vida como policía. Con esfuerzo y gran perseverancia, logró ingresar a la Universidad Católica, para, después, fiel a su terruño, volver a Cajamarca a enseñar a los chicos de su región. Tal profesor, no solo despertó el cariño y respeto de Pedro, sino que le enseñó lo que podría considerarse como un modelo educativo integral para ciertas regiones del país. Educar más allá de los linderos

del colegio y conectar al estudiante, desde temprano, con su propia realidad socio-económica, cultural y ecológica. El Profesor Horna aplicaba técnicas innovadoras. Los alumnos, guiados por él, cultivaban, en un terreno aledaño, diversos vegetales que luego vendían en un mercado local. Organizó, además, una tienda escolar, cuyas ganancias contribuían al desarrollo del Colegio y de otras obras de bien social. Publicaban un periódico que hacían circular por el pueblo incentivando a la población a tomar conciencia de los problemas comunitarios. Y, finalmente, demostraban su compromiso comunal dando conferencias de divulgación en diferentes distritos, en una suerte de campaña educativa rural.

Terminada su secundaria, Pedro decidió ingresar a la universidad de Trujillo. Seguiría Ciencias. Había elegido Física como su futura carrera. Creyó él que su destino estaba ya trazado; sin embargo no fue así. El mismo día en que debía matricularse, esperando en la fila de alumnos su turno para hacerlo, se encontró circunstancialmente con un tío al que hacía un buen tiempo no veía. En un breve diálogo, Pedro le explicó su elección. El tío le preguntó con ingenua sencillez ¿Y de qué viven los físicos en el Perú? ... Pedro se matriculó en Medicina. Otra vez el destino lo enrumbó.

Ya en Lima, en la Facultad de San Fernando, Pedro se entusiasmó prontamente con una especialidad a la cual dedicaba, en su escaso tiempo libre, todas las lecturas que podía. Justo cuando pensó estar decidido a seguirla, el destino volvió a darle otro empujoncito desviándolo de su propósito original: un profesor amigo le comentó que estaban buscando un Jefe de Prácticas para el curso de Neuroanatomía, puerta de ingreso ineludible para la especialidad de Neurología. Pedro se hizo neurólogo. Es decir, llegó así a la carrera que mejor sustento científico ofrece a su actual trabajo intelectual y que le ha permitido, llegando a las Neurociencias, elaborar una teoría sociobiológica del hombre, que de otra manera, quizá no le hubiera sido posible.

Posterior a su graduación el resto del recorrido profesional de Pedro está insistentemente plagado de éxitos y valiosas contribuciones.

De manera muy resumida señalamos sus logros principales:

1. Haber cumplido treinta años de labor asistencial en los servicios médicos de la Seguridad Social, habiendo desempeñado el cargo de Jefe de Servicio de Neurología, así como el de Jefe de Departamento de Neuropsiquiatría, del cual fue separado por razones políticas.
2. Haber llegado a cumplir cerca de 50 años en la docencia universitaria en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en las Facultades de Medicina, Psicología y Educación; labor educativa que incluye, además, actividades docentes en la Universidad Nacional Federico Villarreal, la Universidad Particular Inca Garcilaso de la Vega, la Universidad de Lima y la Universidad Femenina del Sagrado Corazón.
3. Dentro de esta actividad docente (en la UNMSM), haber sido organizador y coordinador del Doctorado en Medicina, creador del Doctorado en Ciencias de la Salud; creador y coordinador de la Diplomatura, Maestría y Doctorado en Neurociencias; co-fundador y Director del Instituto de Ética en Salud.
4. Haber contribuido al desarrollo de la institucionalidad democrática dentro del gremio médico, habiendo llegado a ser Presidente del Cuerpo Médico de su Hospital y Decano del Colegio Médico del Perú. En su primer cargo, propugnador de la racionalidad en el uso de los medicamentos. Durante su gestión en el Colegio Médico, y a iniciativa del Consejo Regional de Lima, se inició formalmente la docencia de la Ética en las Facultades de Medicina del país.
5. Haber desarrollado una teoría psicobiológica del hombre y de su desarrollo como personalidad, una de las pocas que se ha publicado en un país subdesarrollado. Está basada en una nueva teoría sobre la información, que modifica sustancialmente los conceptos de vida, evolución, sociedad, conciencia y personalidad, así como el modelo del sistema nervioso del hombre, el cual, sobre estas bases, puede ser considerado esencialmente diferente del cerebro animal. La teoría cambia el concepto de personalidad, al definirla como el individuo humano transformado socialmente, a través de su conciencia que refleja la información que su sociedad le

ha proveído, y no como las simples características del individuo como hasta ahora se había sostenido.

La inferencia lógica que se deduce de esta teoría, es que la especie *Homo sapiens* ha sufrido sucesivas transformaciones, por las que se ha convertido, primero en Humanidad y más recientemente en Sociedad. La teoría ha generado desarrollos no sólo en el campo de las neurociencias y la psicología, sino que está sirviendo para replantearse la naturaleza y los objetivos de las ciencias médicas y de la salud, así como también los de la educación y la ética como ciencia social. Por ejemplo, la Ética puede definirse como la ciencia social que estudia los procesos de transformación de la Humanidad en una Sociedad estructurada moralmente. En tanto que la Educación vendría a ser la ciencia social que estudia los procesos de transformación del individuo humano en una Personalidad, que debe llegar a ser también íntegramente moral.

La vida profesional de Pedro está plagada de éxitos profesionales y académicos. Ha recibido, hasta el momento, 19 distinciones y premios y ésta que hoy celebramos representa la cúspide de la carrera docente, las Palmas Magisteriales en grado de Amauta que recientemente el Ministerio de Educación le ha conferido. Nada más justo ni merecido porque en las diferentes facetas de Pedro, sin lugar a dudas, destaca la del docente que por calidad, trato humano y sabiduría lo ubican ya no como profesor sino Maestro de generaciones, porque como solía decir Seguin, aquel recordado maestro de la psiquiatría peruana, “Maestro es aquel que no solo transmite conocimientos sino que despierta inquietudes y estimula anhelos, que son capaces de dar y de darse”

Muchas gracias Pedro por ese premio tan valioso, que sentimos todos los miembros del Instituto de Ética en Salud y, estoy seguro, todos los profesores y alumnos de la Facultad de Medicina de San Fernando como propio. Muchas gracias por entregar y seguir entregando tu sabiduría a todos los que te rodean, muchas gracias por predicar la ética con el ejemplo, muchas gracias por demostrar que en San Marcos todavía hay Maestros.