

La ontología de Pichon-Rivière como una ontología para la liberación

Leticia Minhot
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina
leminhot@gmail.com

En el psicoanálisis, como en toda la psicología atomista, el punto de partida es el sujeto entendido como individuo. Así, la ontología en la cual se funda es una ontología de entidades individuales. Si bien esas entidades tienen una ontogénesis que es el resultado de la interacción con el entorno, esta interacción parte de dos datos, un núcleo que corresponde al individuo –si bien hay una concepción ontogenética del mismo, tal desarrollo se da desde un núcleo básico – y el entorno. En este contexto, interacción es entendida como acción causal de uno sobre el otro. Por eso, la forma más habitual en que esa interacción ha sido concebida es la de una lucha que va dejando rastros, marcas en el individuo, marcas que se van integrando mediante su ontogénesis a su ser individual.

Así, siguiendo la tradición filosófica metafísica aristotélica, la relación es una propiedad que vincula entidades dadas previamente. La idea metafísica principal es que hay un dato previo e independiente a la relación. Por eso, la única forma en que se vinculan los entes entre sí y los entes con el entorno es interactivamente. Entendiendo por interacción la acción causal de unos sobre otros, interacción que si bien deja huellas en la ontogénesis, no afecta al punto de partida. El resultado es una concepción de un individuo aislado y puntual que interactúa instrumentalmente con los otros sujetos y con el entorno. En este contexto, el individuo es concebido como un sistema reactivo a las invasiones del mundo social y natural. Aquí, cobra sentido el dualismo interno-externo y todas sus formas: mente-cuerpo, individuo-sociedad, intrapsíquico-interpsíquico, sujeto-objeto. El resultado es siempre un individuo aislado que debe buscar las formas de sobrevivir a un mundo hostil. Con este supuesto básico es que se intenta comprender tanto el mundo interno como el mundo social en que éste se encuentra.

Pichon-Rivière pretende alcanzar un modelo para la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría que no se encuadre en esta tradición. El modelo de Pichon-Rivière invierte la primacía ontológica de la tradición atomista y pasa a dársela a la relación. Concretamente, al vínculo. Es a través del concepto de vínculo que él rompe con la psicología atomística. Conducta, inconciente, rol, status, comunicación, personalidad son conceptos que se definen en función del de vínculo. Este es una estructura en cuyo interior se establecen los roles, la comunicación, etc. De este modo, de una psicología atomística pasamos a una psiquiatría del vínculo cuyo objeto de estudio no son los individuos aislados sino las relaciones interpersonales. La relación única que admitía la relación de objetos es sustituida por una multiplicidad de relaciones las cuales se imbrican en la noción de vínculo.

Uno de los rasgos que caracterizan el pensamiento de Pichon-Rivière consiste en la superación de las antinomias en las que se basó la psicología clásica: individuo-sociedad, teoría-práctica, normal-patológico, conducta-consciencia, consciente-inconsciente, psiquis-soma, constitucional-adquirido, endógeno-exógeno, conservador-progresista, organismo-situación. La oposición individuo-sociedad es vista como el resultado de una abstracción, de un reduccionismo que Pichon-Rivière rechaza, pues para él “tenemos la sociedad dentro”. De esta forma, la ontología de Pichon-Rivière es una ontología social pues su objeto primario, el vínculo, es siempre un vínculo social. Podríamos caracterizar a esta ontología como una ontología relacional. No porque haya reificado las relaciones y las haya transformado en sustancias sino porque los objetos, las entidades que forman parte de esta ontología, son lo que Cassirer llama “objetos de segundo orden”, esto es, entidades que son el resultado de un espacio relacional.

Desde esta perspectiva debemos abandonar toda pretensión de distinguir atributos esenciales y atributos accidentales de los objetos, pues ya no hay núcleo, una forma esencial, todo se vuelve accidental, porque todo es el resultado del espacio vincular. Uno podría estar tentado y asociar esta perspectiva con algún tipo de determinismo social. Pero el desafío aquí será el de conciliar esta perspectiva con la posibilidad de la liberación.

“Liberación” significa que alguien que no es libre pueda llegar a serlo. Si la libertad es un “llegar a ser” no puede ser un atributo esencial. Podríamos partir de la noción que Rorty tiene de la libertad. Ésta, como propiedad de los individuos es entendida como consciencia de la contingencia, conciencia de la ausencia de fundamentos y por ende, la posibilidad constante que tiene el sujeto humano de crearse a sí mismo. Pero esta idea se corresponde, en Rorty, con una concepción atomista de la sociedad. Su atomismo es concebido como una multiplicidad de proyectos individuales. El individuo es así una substancia que crea su propia esencia.

El modelo social de Rorty es el de una sociedad liberal, la cual es definida como

Una cultura en la que no subsiste vestigio alguno de divinidad, ya sea en la forma de un mundo divinizado o de un yo divinizado. (Rorty, 1991: 64)

La conciencia de la contingencia es la condición de esa cultura. Para ser ciudadano de esta utopía liberal que propone hay que reconocer la contingencia del lenguaje de la deliberación moral, de la conciencia y de la comunidad. Estos ciudadanos se comprometen pero a la vez saben de la contingencia de tal compromiso.

Rorty diferencia tajantemente entre la esfera privada y la esfera pública. Más que una diferencia de rasgos esenciales se trata de una diferencia entre léxicos. El propósito de la primera es el de una vida autónoma que se crea a sí misma y el de la segunda se traduce en nuestro esfuerzo por hacer que nuestras prácticas sociales sean más justas y menos crueles. Tenemos así un léxico privado, el léxico de la creación de sí mismo y un léxico público, el de la justicia. Ambos léxicos no pueden ser unificados. Las exigencias de libertad y de solidaridad son necesariamente inconmensurables. En la esfera privada el individuo es diferente a la substancia individual de Aristóteles en que éste no tiene un componente nuclear de su yo ni se define por una naturaleza esencial.

Estos léxicos son el resultado de contingencias, siguiendo a Davidson y a Wittgenstein, los léxicos alternativos son herramientas alternativas y no hay posibilidad de un metaléxico que los unifique, como tampoco hay criterios para decidir entre uno y otro. No hay modo de que en las instituciones sociales se encarne la autonomía de los individuos. Así, el proyecto individual es absolutamente independiente del proyecto social. En este sentido, la propuesta de Rorty se encarna en la dicotomía individuo-sociedad, que toma aquí la forma de una dicotomía entre léxicos.

La autonomía no es algo que todos los seres humanos tengan dentro de sí y que la sociedad pueda poner en libertad dejando de reprimirlos. Es algo que ciertos seres humanos determinados esperan alcanzar mediante la creación de sí, y que en realidad unos pocos consiguen. (Rorty: 1991: 84)

La sociedad no es responsable por la autonomía o no de los individuos. La responsabilidad de una sociedad liberal consiste en que su organización sea tal que todos tengan la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, pero dicha posibilidad pertenece siempre a un proyecto privado. Pero la sociedad no puede hacer nada por aquellos que no tengan ese proyecto de creación de sí. Si bien no hay un núcleo último, una naturaleza, una esencia, hay sin embargo un “léxico último”. Éste está compuesto por aquel conjunto de palabras con los que una persona justifica sus acciones y creencias y con las cuales narra la historia de su vida. Es último porque la persona para defender tal léxico lo hace sólo desde argumentos circulares (cfr. Rorty, 1991: 91). No se trata de un núcleo universal, y la persona liberal es consciente de la

contingencia de tal léxico y de la existencia de otros ni mejores ni peores que el propio porque el léxico último no tiene una estructura interna y orgánica.

No hay criterios para seleccionar entre tales léxicos y tampoco pueden ser unificados en un metaléxico último. Ahora bien, este léxico último ha sido adquirido por procesos de socialización (cfr. 1991: 93) y la creación de sí supone crear un léxico nuevo, nuevas metáforas para redescibirse de modo que no se esté ejecutando un programa preestablecido. La pregunta que surge aquí es ¿hasta dónde eso es posible? Si los léxicos últimos son constituidos por la esfera social, la esfera del individuo, la esfera privada no es entonces irreductible. Para Foucault, la sociedad no deja lugar para la creación de sí, para los proyectos privados.

Podemos coincidir con Rorty en que el proyecto privado es una creación del individuo y no del Estado, pero la creencia de que es posible la creación de sí es algo que sí depende del orden social, o sino ¿qué significa que *“la autonomía no es algo que todos los seres humanos tengan dentro de sí”*? ¿Es algo semejante a la diferencia que planteaba Aristóteles en que hay hombres libres por naturaleza y hombres esclavos por naturaleza? La respuesta sería “no” porque no hay una esencia pero ¿la autonomía es algo que algunos hombres tienen y otros no? Y en ese caso, ¿cuál es la razón por la cual algunos la tienen y otros no? ¿No tendría acaso sentido un proyecto como el de Freire para quien la educación no consiste, principalmente, en transferir conocimientos sino en mostrarle al otro la posibilidad de la contingencia? (Cfr. Freire, 1997: 74 y ss). Si bien para Rorty no tendría sentido hablar de una naturaleza autónoma queda sin responder de qué depende que algunos hombres sean autónomos y otros no. La contingencia no alcanza aquí, pues no sabemos si es una contingencia biológica o social. ¿Puede la autonomía ser un proyecto absolutamente individual?

El problema de las posiciones deterministas radica en que al no dar lugar a la contingencia no dan lugar a la liberación. En realidad, cualquier posición que sostenga que las vidas humanas contienen un núcleo o una totalidad previamente determinado, ya sea por los astros, por el ADN, por estructuras innatas, por la cultura, por la tradición, son posturas conservadoras que atentan contra la creencia de la contingencia y, por ende, de la liberación. La consecuencia indeseable de cualquier determinismo radica en la trivialización del trabajo por la liberación. La otra postura extrema, la de una ausencia de determinismos que deja todo en manos de un sujeto individual –como es el caso de Rorty –, tiene la consecuencia indeseable de una creación de sí sólo para algunos y no puede dar cuenta de por qué la autonomía es un proyecto de algunos.

Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* señala que el estado tiene como función garantizar la libertad de los individuos. No tiene sentido plantearse cuestiones relativas a la esencia del estado o a su origen o fundamento. Lo que debemos plantearnos es sobre lo que podemos exigir al estado.

Pues bien, formulada la cuestión de esta manera, la respuesta humanitarista sería la siguiente: lo que exijo del estado es protección, no sólo para mí sino también para los demás. ...En otras palabras, quiero ser protegido de la agresión de los demás hombres. ... Yo me siento perfectamente dispuesto a aceptar que mi propia libertad sea algo restringida por el estado, siempre que eso suponga la protección de la libertad que me resta...Pero exijo que no se pierda de vista el principal objetivo del estado, es decir, la protección de aquella libertad que no perjudica a los demás ciudadanos. ... (Popper, 1992: 115)

¿Cuál es esa parte de libertad que concedemos? Quizás Freud esté en lo cierto y esa parte nuestra que perjudica a los demás ciudadanos no sea un mero accesorio de nuestro ser individual y sea algo más fundamental. Por lo que no estaríamos concediendo poco al concederla.

Para Rorty, en cambio, lo que debemos exigir a la sociedad,

Pienso que la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora: una mejora que puede mitigar los peligros

que Foucault ve. En realidad, mi presentimiento es que el pensamiento político y social de Occidente puede haber tenido la última revolución conceptual que necesita. La sugerencia de J. S. Mill de que los gobiernos deben dedicarse a llevar a un grado óptimo el equilibrio entre el dejar en paz la vida privada de las personas e impedir el sufrimiento, me parece que es casi la última palabra. (Rorty, 1991: 82)

El gran problema de esta concepción es que parte de una concepción antropológica la cual no es problematizada, y por ende, los individuos considerados como autónomos es un dado, un requisito para esperar del estado protección de nuestras libertades y proyectos privados. Pero ese dado no es una constante, y cuando no se da, Rorty es llevado a decir que el oprimido no tiene lenguaje y que otros deben hablar por él. Esto plantea una gran paradoja, la condición de individuos autónomos y la de individuos que dependen de los léxicos de otros ¿de qué depende? Como la autonomía no está relacionada con la esfera social, ésta sólo puede ocuparse de evitar en lo posible el sufrimiento de los oprimidos y de proteger los proyectos individuales de los autónomos. Lo que no considera esta concepción es la posibilidad de concebir a la diferencia entre autónomos y no autónomos no como una diferencia dada sino como el resultado de órdenes sociales. Concebir a la multiplicidad como compuesta por individuos supone un principio individualizador. ¿Podríamos decir que somos humanos, libres, autónomos, independientemente de nuestra participación en la esfera social? (Cfr. McGuire-Tuchanska 2000)

Lo que se requiere, entonces, para que un programa sea un efectivo programa de liberación, tiene que tener por objetivo que el oprimido construya su propio léxico, y eso es posible sólo si hay conciencia de la contingencia de los léxicos. Siguiendo a Pichon-Rivière, podemos inscribir a la psicología social como un programa para la liberación, en el sentido que estoy considerando. Si bien nuestras conductas, nuestros rasgos de personalidad, nuestro inconsciente es el resultado de estructuras vinculares, la psicología social no se limita sólo a describir estas estructuras y presentar una posición determinista, sino que también es interventiva. También es consciente del dinamismo y contingencia de esas estructuras y de los modos en que se puede trabajar desde ellas para modificarlas. No se trata de la ilusión de un héroe que con su voluntad cambia el mundo, sino de un trabajo que tiene como base la educación en la contingencia.

El concepto de vínculo es instrumental y conforma una estructura que es manejable operacionalmente, para Pichon-Rivière, dicha estructura pertenece a un contexto situacional. No se trata de una universalización abstracta, sino que es la red concreta que se constituye desde el momento en que un individuo se relaciona con otro. Este ser situacional impide pensar en un estructuralismo. Es un concepto que es instrumental a una concepción del ser humano que incorpora en su ser a lo social, no causalmente sino constitutivamente. Y es instrumental a un modo de intervención en la realidad específica de cada sujeto. La psicología de Pichon-Rivière está situada en un momento y lugar determinado. Acusando que no se puede comprender el sujeto desmembrado de la relación que establece con los objetos del mundo o entorno. El individuo y la sociedad van juntos y cada uno tiene su particular forma de llevar adentro la sociedad.

“No se puede pensar en una distinción entre individuo y sociedad. Es una abstracción, un reduccionismo que o podemos aceptar porque tenemos la sociedad adentro”(P-R: 57)

La contingencia es así garantizada por este programa mediante la situacionalidad con lo cual se evita la ilusión de un individuo abstracto y universal ajeno a toda localidad temporo-espacial de millones de individuos efectivos, con sus dramas y sus alegrías, con sus modos de llevar la sociedad dentro. La operacionalidad nos garantiza la posibilidad de actuar sobre las redes. No se trata de una mera descripción, se trata de la posibilidad efectiva de un trabajo de liberación, entendiendo por “trabajo” su significado más propio, esto es, “posibilidad de transformación”.

Bibliografía.

Casetta, G., Minhot, L. "Ontología y la dicotomía individuo – sociedad". En *Conceptos, creencias y racionalidad*, Edición literaria: Gustavo Agüero, Luis Urtubey y Daniel Vera Murúa. Córdoba: Ed. Brujas, 2008. pp. 149 – 155

----- "La revolución de Pichon-Rivière: Un nuevo modelo ontológico en el psicoanálisis". En Salvático, L., García, P. (editores) *Epistemología e Historia de la Ciencia*. Córdoba: UNC, 2007. pp. 125-131.

Cassirer, Ernst. (1953), Substance and Function (1910) en *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, USA: Dover Publications.

Fabris, Fernando A. (2007). *Pichón Rivière, un viajero de mil mundos: génesis e irrupción de un pensamiento nuevo*. Buenos Aires: Polemos.

Freire, P. (1997) *Pedagogía de la autonomía*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Ibarra, Andoni y Morman, Thomas (1997). *Representaciones en la ciencia: De la invariancia estructural a la significatividad pragmática*. Barcelona. Ed. Del Bronce.

Lewin, Kurt. (1973) *Dinámica de la Personalidad*. Madrid: Morata.

----- (1978) *La teoría del campo en la ciencia social*. Buenos Aires: Paidós.

Pichon Rivière, E. (1977) *La Psiquiatría, una nueva problemática. Del psicoanálisis a la psicología social (II)*, Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (1977) *El proceso creador. Del psicoanálisis a la psicología social (III)*, Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (1987) *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*, Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (2002) *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982.

Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996.