

sotmesa a la seva pròpia intenció filosòfica) dels diàlegs platònics; una interpretació que pren una posició determinada en el context del platonisme del moment. En aquest context, Nietzsche rebutja la tesi de Schleiermacher que afirma que els diàlegs estan fets per a conduir de la ignorància cap al saber (una mena de curs d'ensenyament a un deixeble ideal), car això està en contradicció flagrant amb el *Fedre*, on diu Plató que l'escriptura només serveix per a recordar el que ja se sap.

Aquesta afirmació la interpreta Nietzsche en un sentit molt determinat: els diàlegs només servien per a recordar el que els deixebles ja sabien, i per això pressuposen l'existència de l'Acadèmia. Així, amb aquesta interpretació tan concreta del *Fedre* i amb un respecte total a la tradició pel que fa a la consideració del *Fedre* com a primer diàleg, surt, amb tota lògica, que Plató no pogué escriure res abans de la fundació de l'Acadèmia, quan tenia 40 anys.

Amb tot això resulta que els diàlegs platònics tenen una rellevància molt secundària i estan subordinats a l'ensenyament oral, sortint així un Plató molt proper al que actualment ens ofereix la interpretació de l'Escola Tubinga. També coincideix Nietzsche amb les posicions de Gaiser i Reale en el seguiment que es fa del paràgraf aristotèlic on es parla dels dos principis explicatius dels ens (el gran i el petit com a matèria, i l'u com a forma *Met.*, 987b 20-25) i el seguiment també d'aquest paràgraf pel que fa a la seva dependència dels pitagòrics: «Len pensées fondamentales sont pythagoriciennes» (pàg. 76).

Si els elements dels ens en Plató són el mateix i l'altre (l'alteritat és el gran i el petit, el principi material en la terminologia emprada per Aristòtil) aquests elements tenen molt a veure amb els elements pitagòrics *peras* i *apeiron*, car el límit és el que determina l'ens (principi formal) i per tant, el principi que fa que l'ens sigui idèntic amb ell mateix, mentre que l'alteritat ve donada pel principi d'indeterminació (*apeiron*).

No ens ha d'estranyar aleshores que sigui el pitagorisme de Plató allò que causa un examen més seriós i atent de Nietzsche, amb la intenció evident d'es-

brinar què és el que ens aclareix i com ens ho aclareix aquesta explicació dels principis dels ens.

Malauradament, aquesta intenció sembla no estar present en tota la interpretació, i, pel que fa a l'origen de la Teoria de les Idees, Nietzsche es conforma amb la tradició: Plató partiria d'una desesperació davant el problema del coneixement, desesperació causada per la influència del seu mestre Cràtil, i del coneixement d'unes definicions immutables en el camp de la moral (descobertes per Sòcrates) poc compatibles amb l'etern esdevenir de les coses sensibles. Així s'arribaria a la concepció d'un món de les Idees immutable totalment separat del món sensible i de l'esdevenir etern. Nietzsche, en aquest punt, sembla contentar-se amb el que ens ofereix la tradició sense fer cap aportació amb l'acostumada originalitat del seu pensament tan brillant en altres moments.

Aquesta sorprenent ortodòxia de Nietzsche que es conforma amb el contingut del platonisme de la tradició, no s'ha de pensar que ve causada per un desconeixement dels treballs sobre Plató del seu moment. Tot al contrari, Nietzsche ens fa mostra d'una gran erudició pel que fa a les publicacions del seu temps sobre Plató: les coneix i les debat; d'aquí el gran valor específic d'aquest curs sobre Plató que ens mostra la seva dimensió de professor, de vegades amagada sota la seva dimensió —més notable, és clar— de filòsof.

Francesc Fernández Ramos

Rogeli ARMENGOL MILLANS, *El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud*, Fundació Vidal i Barraquer-Paidós, Barcelona, 1994, 287 pàgs. (Pròleg d'Eulàlia Vintró).

Els textos híbrids acostumen a importunar els lectors purs. Potser l'acadèmia retregui que el braç filosòfic d'aquesta balança tingui menys pes que l'altre. Cal una altra actitud: si mantenim intacta la curiositat descobrirem aquí profitoses vies de lectura dels clàssics plantejades des d'unes reflexions molt honestes i fresques.

Rogeli Armengol és metge psiquiatra, membre de l'Associació Psicoanalítica Internacional i de la Fundació Vidal i Barraquer. L'afecció als textos dels clàssics grecs ens és coneguda des de la publicació d'un article sobre la tragèdia (*De la tragèdia. Plató i Aristòtil, dues terapèutiques diferents*, a «Revista Catalana de Psicoanàlisi», Vol.III/Nº 2, 1986, pàgs. 273-304). En aquella ocasió, l'autor anava a cercar fonts d'inspiració del debat sobre la terapèutica mental en dues distintes actituds clàssiques: l'exclusió del *phármakos* i la *katharsis* tràgica. *Phármakos* vol dir verí i remei alhora, dolent i bo, i consisteix en el sacrifici d'aquell que assumeix o representa la bogeria, la part «dolenta» de societat o d'individu; més elaboradament, és l'exclusió o la reclusió. La tragèdia en seria plena de *phármakos*, però inclouria un element autocrític cap aquest procediment. En Plató n'hi trobem d'exclusions: en les propostes de govern ideal hi ha no sols la censura dels poetes i el càstig, sinó fins i tot la limitació del dormir (*Lleis* 808b) i el retret al somni (*Rep.* 571c-d); ell, que s'adona que hi ha parts de l'ànima en conflicte, proposa la simple exclusió de tot allò oposat a raó. En front d'això tenim la *katharsis*, millor defesa per Aristòtil. No vol dir sols l'acte d'evacuació que purga els afectes dolents (mera variant de *phármakos*), sinó que inclou un *procés* treballós d'integració dels afectes i contenció possible de la desmesura. En aquest sentit, també la tragèdia, al menys en Èsquil, vol substituir l'actuació (en sentit freudià: actuació de l'ansietat en comptes d'assumir-la) per la representació, i proposa així un autèntic *Trauerspiel* (lit.: joc de dol) capaç de contenir les ansietats. Èsquil al 472 encara estaria en l'optimisme atenès que creu la bogeria monòpoli del persa, mentre que els altres autors reaccionen a la universalitat de la malaltia feta palesa a la guerra del Peloponès: les *Troïanes* d'Eurípides al 415 desmunten la gloriosa imatge de si dels atenesos. Sòfocles, per la seva part, produeix personatges com Edip, patró de l'home melangiós, incapaç d'autèntic dol; racionalitza el seu estat tot abocant la culpa aquí o allà i, sempre enfrontat amb si mateix, s'adreça a la catàstrofe: es mutila i s'exi-

lia. Es mou per un funcionament paranoide en el sentit de M. Klein —qui, per cert, reflexionà sobre l'*Orestíada* en un text de 1963—. L'altra actitud apuntaria en Èsquil: la contenció és possible travessant la catarsi i fent-se càrrec del dol, «sovint a través d'un treball de representació». Orestes és l'home que es reconeix criminal i és capaç de flexibilitzar el seu destí. Edip, en canvi, no pot aprendre.

En el llibre que vull comentar ara, Armengol desenvolupa el sentit profund del socràtic «coneixement és virtut» en una direcció lliure d'embussos historitzadors. Sembla haver el mateix *leit-motiv* de l'article: l'expressió i assumpció conscient del dolor són l'únic remei que pot aturar la folia. La proposta socràtica es fa malbé quan circula com el filosofema «intel·lectualisme ètic». El coneixement del que es tracta, l'objectiu del qual és fer conscient el que vol el subjecte, no podria ser intel·lectual, un recitat discursiu de proposicions. En aquest sentit, aquest socratismes corregeix també en el propi Freud la direcció intel·lectualista que tenia al principi la catarsi analítica, obstinada en donar «informació» al pacient potser obtinguda de familiars, i va plantejant millor un coneixement com a auto-captació del sentit emocional dels propis actes, modernament anomenat *insight*.

La clau de lectura és la confrontació entre un pensament socràtic i un sofístic com a paradigmes de dos principis epistemològics diferents, recurrents en el pensament —històric i individual—, complementaris, coexistents i ineludibles (Intr., 21). Després de repassar alguns termes grecs (cap. 1) es valora la clàssica aportació dels sofistes, la introducció de la discussió *nómos/physis* (cap.2). Els grecs de l'època, en general, compartien la idea d'un origen humà no-diví del *nómos*, però la dita segona sofística es confronta amb Sòcrates en la idea que el *nómos* restringeix la lliure expressió de la natura; Sòcrates, i també Demòcrit, no hi veuen tanta oposició i proclamen la necessitat de contenció dels desitjos del *soma* (58). Plató no és Sòcrates: no sap resoldre l'antítesi i es decanta cap un excés d'essencialisme i una moralitat teonòmica que acaba amb

la via autònoma socràtica. Hipòcrates opina que els costums acaben introduint-se en la natura, tal com farà Lamarck. La discussió és tàcita però constant en els tràgics. Aquestes idees són ben conegudes, però la qüestió és què es fa amb elles. Per començar, Sòcrates, Demòcrit i Èsquil reconeixen la possibilitat de superjò, és a dir, d'interiorització de moral. Com en l'article esmentat, Plató quedaria del costat dels que proposen solucions disciplinars (63). La confrontació haurà d'il·luminar particularment la discussió sobre el funcionament del superjò, la posició de Freud en la discussió del seu origen, la posició de l'etologia moderna, la centralitat del contracte socràtic com a *areté*, el caràcter essencialment maièutic de la teràpia analítica (28-30).

La «qüestió socràtica» és vorejada (cap. 3); no es tracta de fer història: «el que ens interessa és saber què hi ha de socràtic, o que pot haver-hi de socràtic, a la nostra ment de contemporanis» (75), fins i tot què hi ha de socràtic en Plató. Socràtic vol dir maièutic (cap. 4), practicant de l'aporia, desvetllador de dolor. El mètode és el diàleg viu. El coneixement al qual s'ha d'arribar pel diàleg es refereix a l'*areté*, és a dir, tracta sobre allò específicament humà, i el diàleg donarà aquest coneixement sols si l'ànima el conté. L'emergència del coneixement implica crisi i abandó de les velles opinions, pèrdua que implica dolor: en la fórmula d'Èsquil, *páthei máthos*. Com es diu en el *Sofista*, el desembarç de les velles opinions per via de refutació i mobilitzant vergonya és una purificació. El dolor no és sols per la pèrdua, sinó per motiu del part. «Socràtic» és llevador (*Teet.* 148 ss.), fins i tot metge: infèril, no aporta res per ell mateix però assisteix les ànimes parteres. Tot això pot valdre com una «descripció dels fonaments de la tècnica analítica» (89).

Tot seguit veurem una sèrie d'antecedents sobre el superjò (cap. 5). La cura socràtica pel coneixement de si, en tant que interès pel benestar, entrelliga la filosofia a una vessant mèdica. El «metge de l'home interior» —en expressió de Xenofont— ataca les patologies de l'ànima (cf. *Gorg.* 505b). Però el *Gòrgies* platonitza amb la seva concepció del pa-

gament de la pena: si li cal el càstig, exterior o interior (angoixa, maltracte inconscient) més que no pas un dolor d'autèntic penediment, «aleshores la moral sols té un contingut intel·lectual». Fóra fàcil la imputació d'intel·lectualisme moral (96) si conèixer el bo i dolent volgués dir disposar unes proposicions que vinculen actes i penes, si és sols un acte i no un procés (244ss.); al contrari, es proposa que hi ha un lligam entre actes i reacció emocional profunda que es pot «desconèixer» i que la maièutica pot recuperar (vg. Pol, al *Gòrgies*, ignora que comete injustícia emmetzina la seva ànima). Aquest coneixement-*areté* no es pot ensenyar proposicionalment ni es forma sols per instrucció com pensava Protàgores, només es pot desplegar de l'interior per via obstètrica i no sempre en tothom; el daimon socràtic aconsella a qui: com diu el *Teetet* (151 a-b), si el patidor no duu res dins, cal fer millor de matrimoni i manar a cercar aquell amb qui li aprofiti. La moral s'ha girat cap endins: aquest interior que pot auto-construir-se virtuós és el superjò, però no pas el de la versió freudiana (que serà sofistic o «antinatural»). Abans que en Sòcrates està present en Demòcrit, el qual potser empra per primera vegada el mot *syneidesis*, consciència moral (frg. B 297), però en qualsevol cas ho mostra en l'*aidós* vers un mateix, oposat a l'*aidós* vers la llei dels homes. El primer va lligat en la tradició cristiana al dolor de contrició i consciència de l'ofensa, mentre que el segon fàcilment és por al càstig, una mena de dolor d'atrició. Per contra, el mite de l'anell de Gíges rebutja la força d'aquest interior i desconsidera «l'extraordinària variabilitat individual en la comisió de la falta» (110). Problema especial és el daimon socràtic ja que representa un superjò, però es manifesta «de forma inquietant... sobre tot per a psiquiatres», perquè sembla quelcom separat del jo «projectat en ocasions cap a l'exterior com a al·lucinació» (111).

Què hi ha en Freud d'aquest socratism? (Cap. 6) Explícitament, una cita escarida, d'ornament, que reconeix que «la neurosi seria una mena d'ignorància» (cito de Freud: *Obras Completas*, Amorrortu Editores (AE), Buenos Ai-

res, volum XVI, pàg. 256). Però aquest prudent socratism s'extravia. Freud no podrà equilibrar la síntesi entre el racionalisme de les interpretacions i l'atenció als fets i, tot seguint el fil de la raó, causarà en la irracionalitat (117). P. ex., resistència i transferència són fets. (Freud suggereix més aviat, em penso, que són fets-per-a-la-psicoanàlisi: «qualsevol línia d'investigació *que admeti* aquests fets... té dret a anomenar-se psicoanàlisi»); per Armengol, la interpretació comença quan s'explica per què hi són i ací rau el foraviament: la resistència porta a la repressió; la repressió a una herència filogenètica adquirida després d'un parricidi primordial. D'igual manera l'error irradia a l'origen del superjò que prové, en bona part, de l'exterior, com a imposició cultural de renúncia a la pulsionalitat; *El malestar en la cultura* només s'entén si suposem que la cultura funciona «com una mena de Demiürg provident, més o menys interioritzat» (121) que condueix la decisió humana. Heus ací el Freud sofístic: «busca a l'exterior de l'home allò que hauria de buscar-se a l'interior» (120). En canvi es manté plenament socràtic en el terreny de la tècnica clínica (que no va modificar des de 1915): «el que conreuem de tal forma és cura d'ànimes en el millor sentit... va existir des del començament mateix una unió entre curar i investigar» (AE XX, 240). És més, les desviacions comencen quan s'abandonen el principis metodològics i quan les teories interpretatives passen per davant en la praxi terapèutica. El text n'il·lustra alguns exemples. Es proposa una «maièutica analítica» que no s'hauria de tocar, com la tècnica quirúrgica (131). Alguns elements: és bona interpretació la que obre més l'expressió del subjecte; la transferència no pot caure en una perversió silent com quan el pacient actua de «bon pacient»; cal atendre no sols l'*insight* sinó l'expressió del que sap. «Allà on la maièutica pretén descobrir, la sofística pretén introduir; dit amb simplicitat, la socràtica investiga, la sofística ensenya» (132).

En cert sentit, el mètode analític és hereu de la maièutica (cap. 7), però podria anar tant en la direcció d'augmentar l'autoconeixement com en la de dismi-

nuir el malestar. A la fi de la vida Freud diu encara que «la pèrdua d'aquest saber [sobre si mateix] comporta per al jo menyscabament de poder i d'influx» (XXIII, 178). Si el perill d'intel·lectualisme es conjura en Sòcrates en considerar el llarg diàleg que requereix, en l'anàlisi cal considerar que el seu nucli és més aviat una tècnica que basa l'operativitat en l'actitud de neutralitat, abstinència, empatia i paciència del terapeuta més que no pas una teoria amb tots els seus problemes de racionalitat científica. De fet, abans del descobriment de la repressió amb el mètode d'associació lliure, ja Breuer havia estat eficaç perquè «de manera natural va observar» els preceptes esmentats (140) malgrat usar una teoria de la catarsi que buscava descarregar l'afecte encallat. Imbuir doctrina seria sofístic. Freud reconeix que l'actitud intel·lectualista és cosa dels «temps inicials de la tècnica» i que «a penes distingíem entre el nostre saber i el seu [del pacient]» (XII, 141-2). A més, l'intel·lectualisme faria de la teràpia una mera cosmètica (271). Com el perill afecta a la interpretació que pot ser una mena de traducció, l'autor proposa que sigui integradora i vinculativa de les diverses oposicions i dissociacions del pacient: tal com el socratism, l'analista no sap més. Aquesta actitud promet més que la correcció de la teoria. Ni ací ni allà hi cap tampoc l'educació directa: «vigila tu a veure si m'encampes ensenyant-li...» (*Men.* 84 c-d). A més del saber és fonamental el *setting*, l'enquadrament o espai analític que permet la lliure expressió.

Es desenvolupa l'anunciada tesi d'una constant vacil·lació de Freud entre innat i adquirit en la gènesi del superjò (cap.8). En ella s'expressa la tensió socràtic-sofística. El dubte es fa franca contradicció quan, a la fi de la seva vida, apareix en l'interval de a penes vint pàgines a *Compendi de la psicoanàlisi*: per una banda l'influx cultural o l'educació, per altra, la predisposició orgànica. Com que Freud ha hipotèsiat massa el superjò respecte del jo (171), acaba guanyant la sofística, l'oposició de *nómos* a *physis*: la introjecció d'una moral externa, on la cultura és un malestar aliè a la natura. (167 ss.; cf. l'article *supra* pàg. 300). En

això s'hi veu un pas en fals, farcit d'espines: «el superjò ha de néixer de nou en cada individu» (171); «la cultura sembla l'obra d'un Demiürg» provident (174, 258); i sobre tot, duu Freud a la irracionalitat en haver de sostenir la posició amb la hipòtesi d'un parricidi original real del mascle castrador; i més: com els caràcters morals adquirits després del parricidi s'han de transmetre es recorre a una instauració filogenètica tot seguint el model de Lamarck, ja en descrèdit. En front d'això, l'autor posa la racionalitat en una versió moderna de iusnaturalisme, almenys per a les lleis bàsiques (180-3, 254), de la mà ara de l'etologia de K. Lorenz i de I. Eibl-Eibesfeldt: la moral es basa en mecanismes de repressió i d'inhibició d'agressió pre-programats que són del mateix tipus de forces pulsionals biològiques que la moral combat. La *physis* crea el *nómos*. Aquí es preservaria el socratism (que assimila *nómos* com a part de *physis*). Més abaix examinaré aquesta qüestió de la gènesi amb detall.

L'anàlisi, com la maièutica, treballen, seguint una expressió de Leonardo, *per via di levare*, treient i no posant (cap. 9). Però Freud, per motiu de la seva oscil·lació doctrinal del superjò, no sempre és conseqüent. Si el superjò depèn de l'educació, la teràpia pot ser sofística i re-educativa (*via di porre*); si el superjò és preprogramat, la tècnica pot deixar que ell es manifesti i s'expliciti la seva operativitat. La resta del capítol (196 ss.), preferentment psicoanalítica, mostra, des d'un gruix d'experiència professional, les dificultats tècniques de concretar aquesta tasca. Destaquem: hi ha dos tipus d'actuació (*agieren, acting-out*), constructiva i destructiva, segons que el superjò col·labori amb el jo o s'hi oposi; en la vida social es tracta que prevaleixin les primeres, mentre que en la teràpia convé que el metge promogui un *setting* jòic i no superjòic on s'intenti convertir l'actuació en contenció i integració de les accions: «es podria substituir l'apoteigma socràtic 'virtut és coneixement' per 'integració és coneixement'» (199).

El capítol 10 és una mena de conte on l'experiència professional es disfressa una mica amb ropatge mític tot mos-

trant un ample coneixement de la tragèdia grega: «el lector no ha de saber si el que s'escriu en aquest capítol correspon a la realitat o a la fantasia. No podrà saber si Medere, tal com se'l presenta o representa, fou una realitat, si fou persona o personatge» (213). L'exercici pràctic és reeixit: confronta les sorts de tres individus, Edip, Medere i Orestes, les seves actuacions, l'operativitat del seu superjò. Els tres discorren per la *hamartia*, l'error que conté odi: sols Medere l'assumeix des del coratge socràtic (cf. també 247 ss) i albira sortida al terrible destí.

En definitiva, en la recerca de connexió amb la psicoanàlisi, em sembla que «socràtic» hi juga de tres maneres: 1) com a doctrina que busca la integració entre *nómos* i *physis*; 2) com a doctrina implícita que pensa la integració per medi del «superjò» de l'ànima, o sigui, mitjançant la possibilitat d'una contenció assumida; 3) com a maièutic, pràctica sense gairebé doctrina, amb els trets de llevadora o assistent, aporètic, infèril, desvetllador de dolor i d'autoconeixement, purificador, etc. La manca de consideracions històriques en la qüestió socràtica deixa les mans lliures per aquesta aproximació intel·ligent però crea alguns problemes: p. ex., la recerca de l'areté sembla encaminada en l'obra platònica a la ciutat i no tant a l'individu; Sòcrates es presenta com a únic polític (*Gorg.* 521d). En coherència, això hauria de ser «platònic».

* * *

Comentari crític sobre la gènesi del superjò. Hi hauria altres punts foscos a discutir en aquesta obra. Per exemple, essent que les diverses peces d'aquest mosaic promouen la integració de l'experiència humana, la noció de racionalitat que es maneja sembla d'un positivisme científicista sorprenentment «excloent». Potser caldria merament suavitzar la qualificació d'irracional que es fa ací o allà; potser la cosa és més complicada i ens trobem davant d'una dualitat que dóna sentit ple a la distinció entre el sa i el malalt —la qual funda la feina del metge. Però d'entre les coses que fan rumiar voldria centrar-me ara en la

qüestió de la vacil·lació de Freud en l'origen del superjò.

El debat innat/adquirít és tan sols una dimensió del problema de la gènesi. Ambdós termes es situen en el terreny de l'empíric i del naturalisme científic del qual Freud mai voldria sortir. Però el llibre em suggereix plantejar les coses en el terreny transcendentat que «inventat» Kant: primer, per la qualificació de Freud del superjò com a «imperatiu categòric». Segon, per l'apel·lació naturalista a l'etologia de Lorenz a la qual Armengol s'adhereix i que Lorenz aproxima al kantisme (22-3; 117).

Al filòsof li és pertinent distingir entre un superjò empíric i un superjò transcendentat. O també, entre el contingut de la moral i la forma de la moral com a quelcom originari; entre el que ha de fer i reprimir, i el fet de que pugui haver deure o repressió en general. Aleshores, em sembla que Freud entén el problema d'una dimensió moral original i adreça esforços a rebutjar-lo mitjançant una complexa gènesi empírica del superjò. Entén que si hi ha una instància repressora al si de la ment es podria parlar d'un *a priori* de la ment capaç de realitzar-se mitjançant tal instància. O amb paraules més acolorides: el jutge —o el policia o el sacerdot— que habita l'ànima potser ja residia allà o potser va entrar des de fora, però l'essencial és que hi *cap* dins l'ànima humana; en termes de Freud, és quelcom «que fou acollit a l'interior del jo» (AE XXIII, 207). Ell voldrà mostrar que les condicions per les quals pot ser «acollit» són exclusivament naturals.

a) *L'imperatiu categòric*. Freud cita Kant amb diversos fins però de manera persistent a propòsit de l'imperatiu. Al principi, l'imperatiu és expressió d'una moral que ni en somnis ens abandona (IV, 90); l'homologa després al tabú dels pobles primitius, el qual seria el seu fosc precedent, ara manifest en versió negativa i amb altres continguts (*Tòtem i tabú* XIII, 8; XIII, 31). Més tard, amb la denominació *Überich*, la connexió és rotunda: *el jo es somet a l'imperatiu categòric del seu superjò* (XIX, 49); *el superjò conservarà el caràcter del pare, i quant més intens fou el complex d'Edip i més ràpid es produí la seva repressió...*

tant més rigorós esdevindrà després l'imperi del superjò com a consciència moral, potser també com a sentiment inconscient de culpa, sobre el jo... caràcter compulsiu que s'exterioritza com a imperatiu categòric (XIX, 36); *l'imperatiu categòric de Kant és l'herència directa del complex d'Edip* (XIX, 173).

Potser el lloc més explícit és a la 31a de las *Noves conferències* (XXII, 57 ss.; cf. 35a conf. XXII, 151). La consciència moral —digna d'admiració i respecte— estaria desigualment repartida «per Déu», ja que *una gran majoria dels éssers humans no l'han rebuda sinó en rara mesura... De cap manera desconexem la part de veritat psicològica continguda en l'afirmació que la consciència moral és d'origen diví, però la tesi requereix interpretació. Si la consciència moral és sens dubte «en nosaltres», no hi és des del començament. Així doncs, no hi ha moral original a l'home i la seva gènesi posterior ret compte, alhora, del seu grau d'acció. En canvi, les pulsions són originals: En això, és oposat a la vida sexual, que efectivament hi és allà des del començament de la vida i no s'hi ve a agregar sols més tard. La pista el durà lluny, però reconeixent que aquest procés és tan embrollat que la seva exposició no cap... Ni jo mateix estic satisfet amb aquestes puntualitzacions.*

Hi ha en aquest ús del terme quelcom de polèmic contra el problema kantian. L'actitud s'expressa també en altres textos de crítica a la cultura: es tracta de copsar la veritat històrico-vivencial darrera de la pressumpta veritat material, p. ex., el *Moisès* és una intensa recerca del rerefons de la revelació del monoteisme (XXIII, 124). Darrera d'allò «diví» de l'imperatiu cal sospitar, desfigurat, «un gra de veritat» (125), d'una veritat psicològica que s'abasta per interpretació.

b) *Gènesi del superjò*. La veritat psicològica està exposada conseqüentment a *El malestar en la cultura*. L'obra es pot combinar amb el *Moisès* per tal d'obtenir una visió madura de les condicions d'«acollida» d'un superjò, sempre amb la consigna de no acceptar cap premissa teològica ni apriorismes kantians; cap dimensió moral original: *És lícit desautoritzar l'existència d'una capacitat originària, natural per dir-ho així, de dife-*

renciar el bé i el mal (XXI, 120). Que allò moral-originari fora natural és sols una manera de parlar, un «per dir-ho així», ja que una capacitat originària seria «imperatiu categòric» kantian, quelcom en *paral·lel* a allò natural i tan originari com la mateixa natura. Cal dir, per tant, que a l'origen hi ha pulsions i sols pulsions. La gènesi es resoldrà sols amb el conflicte entre Eros i pulsio de mort. L'especulació dóna lloc a pàgines filosòfiques notables. Segons un petit lèxic del final (XXI, 132), «superjò» és una instància psíquica; «consciència moral» és una de les funcions del superjò, jutjar els actes del jo; «sentiment de culpa» és la severitat del superjò en la seva activitat censora.

L'especulació comença a l'ontogènesi i salta a la filogènesi quan es tracta d'esbrinar les condicions per les quals el grau d'allò acollit excedeix allò donat. En l'infant la pulsio x (llegirem que la que està darrera de l'atracció edípica) és coartada per la por al càstig del pare o l'angoixa davant la pèrdua previsible d'amor (120); la repressió genera hostilitat, desig d'agressió i de venjança. La prohibició del pare no suposa moral, és pura pulsio del pare, protecció dels privilegis. La situació de desigualtat és un fet donat. La por, l'amor, l'agressió, la venjança del fill, —totes adreçades al pare— no necessiten de cap gènesi especial: també són pulsio. Ací, encara no cap parlar pròpiament de «consciència moral» del fill sinó d'angoixa, de mecanisme defensiu. El pare torna a prohibir, ara, l'agressió. En aquest precís instant (acceptant la simplificació d'un parlar «condensadament», cf. XXIII, 78) es crea el superjò. Després d'això, l'infant sentirà una angoixa anomenada culpabilitat davant la seva pròpia consciència moral. El pas sembla de moment una substitució d'una autoritat externa per altra d'interna que controla fins i tot el propi desig del subjecte. Com s'ha operat el pas? Per què una «acollida» aparentment tan desfavorable?

En l'explicació de la «seqüència temporal» (XXI, 124), Freud es deté, una i altra vegada, no pas en la *possibilitat d'acollida* de punició sinó en la *plus de punició* interna que s'ha introduït respecte de la punició externa, en el fet que la se-

veritat augmenta conforme s'exerceix la repressió a la pulsio: *On queda espai pel reforç...?* (124) El seu problema no és l'espai d'acollida, sinó l'espai de reforç. La idea —«exclusiva de la psicoanàlisi», diu— és que la consciència moral és efecte (i no causa) de la renúncia, i així el seu propi exercici de renúncia crea *més* consciència moral. Tornem a passar la seqüència ralentitzada. Som en el moment on la repressió de la venjança és executada sols per autoritat externa. L'infant reprimeix l'agressió i, què fa amb ella?: *Salva aquesta difícil situació econòmica per la via de mecanismes ben coneguts: acull dins seu per identificació aquesta autoritat inatacable, que ara esdevé el superjò i entra en possessió de tota l'agressió que, com a fill, hauria volgut exercir en contra d'ella* (125). La gènesi del superjò es consuma com el joc energètic o econòmic entre pulsions. L'amor al pare (126, nota) que també és present i que permet el desviament de l'agressió cap endins tampoc s'ha de computar com a res moral-previ sinó com a pulsio. L'autoritat s'acull per identificació i obtenim una agressió-hoste en un jo-amfitrió: res inquietant, a ulls de Freud, en quant a l'espai d'acollida (són «mecanismes ben coneguts» 125) i s'explica, a més, que la quantitat d'auto-agressió estigui en proporció a la quantitat d'agressió que anava adreçada a l'exterior i no en proporció a la severitat real del pare que és objecte d'identificació. Superjò com a instància és el *substitut* de l'autoritat externa; culpabilitat és, tanmateix, el *substitut* de la *pròpia* agressió, no la del pare. D'aquesta manera Freud rebutja una primera hipòtesi que encaixava malament amb la clínica, que la culpa fóra el substitut de la prohibició paterna. En tot cas, la mesura de la culpa ve donada per la *mesura de l'agressió punitiva que espera del pare* (125), no per la que aquest va exercir realment. Com a complement teòric, es consigna la cooperació de *factors constitucionals congènits, i les influències del medi* (126).

La teoria té prou elements però l'espai de reforç segueix amoïnant Freud, com si un simple repetir amb si mateix el rigor rebut fos d'allò més natural, mentre que el plus de rigor demanés un

plus d'explicació. Sembla lògic que s'aturi en aquest punt: *l'infant, sota la impressió de l'amor que rep, no té altra sortida per a la seva agressió que tornar-la cap endins* (126 nota). Aquest «no poder pagar amor amb agressió» ha d'amoïnar necessàriament a qui no cregui en una dimensió moral original perquè podria caure sota la teologia o sota el kantisme i indicar un sentit moral *a priori*, un deure. És això que caurà, en Armengol, en el domini d'una programació natural pro-sociable. Freud no pot deixar descosit aquest fil: cal dir millor que al nen no li *convé* pagar l'amor amb agressió, i cal apuntalar-ho tot en l'eix desig/satisfacció. L'apuntalament busca obstinadament una «empremta mnèmica» en l'arquetip filogenètic que, alhora, expliqui el reforç de culpa. Es busca a *Tòtem i tabú*.

El plus d'agressió-interior és el retorn de l'angoixa sobrevinguda després del parricidi del mascle castrador a l'horda primordial. En aquella ocasió l'agressió, efecte de la rivalitat induïda pel complex d'Edip, no es va reprimir. Hi va haver un penediment després, que torna a deixar un fil descosit: *presuposa que abans de cometre [el parricidi] existia ja una consciència moral, la disposició a sentir-se culpable* (127). Això seria cedir a una moralitat tan original com la pulsio. Cal explicar el penediment original en termes de joc de pulsions o el problema es fa recurrent. Es torna a recòrrer a l'originària ambivalència dels sentiments cap el pare, amor i odi: consumat l'odi, apareix l'amor, la identificació, el superjò que castiga l'acció, les lleis morals destinades a evitar la repetició del crim. També el penediment és anterior a la consciència moral i condició d'ella (132-3). La seqüència s'ha repetit, doblada com a ontogènesi i com a filogènesi, però ara retent compte del reforç —inexplicable en la pura ontogènesi—: és degut a la facticitat del crim original i a l'especial caràcter compulsiu del «retorn» en forma d'empremta mnèmica. En ambdós casos, existeix «la participació de l'amor en la gènesi» —que en coherència ha d'ésser pura pulsio— i «el caràcter fatal del sentiment de culpa» (128).

L'origen de la dimensió moral *formal*

ens dona, alhora, uns primers *continguts* morals: el contracte social entre germans, renúncia a certes inversions i creació d'obligacions i institucions, tals com l'exogàmia i evitar l'incest. La pròpia dinàmica d'elles en generarà d'altres: la instauració d'una època de matriarcat, el totemisme, etc. (XXIII, 79). L'evolució cultural és el fet que allò que s'institueix amb els continguts s'encarregarà de canviar els mateixos continguts. El devenir de la moral = auto-agressió passa, a grans trets, per totemisme, animisme, religió monoteïsta, ciència positiva (cf. *Tòtem...* XIII, 81).

La doble cara, formal i material, es conserva com a l'herència arcaica. Quan Freud constata que la hiperseveritat no sempre es correspon amb la moral conculcada educativament, conclou: *Un albirament d'aquesta relació de coses sens dubte està en el fons del que afirmen filòsofs i creients, a saber, que el sentit moral no és instil·lat a l'home per l'educació... sinó que els hi ha estat implantat des d'un lloc més elevat*. (XXIII, 208). El «sentit moral» no és aquest o l'altre contingut sinó allò que permet adquirir les normes dels pares, moltes vegades corregides i augmentades; el «fons albirat d'un lloc més elevat» és el gra de veritat, que el reforç «repeteix un ancestral vivenciar filogenètic» (*infra* 208). I com a contingut: *l'herència arcaica de l'ésser humà no abarca sols predisposicions, sinó també continguts, empremtes mnèmiques d'allò vivenciat per generacions anteriors* (Moisés XXIII, 96).

Freud copsa l'aspecte «diví» d'allò moral, força que allunya l'home de la satisfacció, i prefereix convertir-ho en una epopeïa còsmica, en l'efecte fatal de la lluita entre Eros i pulsio de mort. El conflicte sols pot agreujar-se quan l'embalum d'allò social augmenta i l'home s'ha de juntar a l'home, cosa que, d'altra banda, forma part del programa pulsional (128). En comptes d'un destí històric compelt per moral original, es fa sortir tot de les pulsions eròtiques degudament temperades per una pulsio de mort: la consciència moral és sols un nom del propi conflicte d'ambivalència. La qüestió de com és possible acollir moral es converteix en com es pot consumir l'agressió en un mateix abans que

abandonar-la. La resposta és doble: a) la fatalitat econòmica de la pulsio, que no pot deixar de consumir-se com sigui; b) la fatalitat cultural d'una adaptació a la vida sociable per a la qual l'auto-agressió n'és útil (tornaré sobre això). D'ambdós modes és una energia el destí de la qual no pot ser més que trágic. Com és possible allò moral? 1r) Dimensió moral o deure en general no és res més que la possibilitat que hi hagi pulsio agressiva tornada contra l'agressor, possibilitat basada en l'ambivalència original i desvetllada per efecte del parricidi (filogènic-real o ontogènic-fantasiós). 2n) La consciència moral és la percepció constant de la tensió entre pulsions (jutjar-se, controlar-se) que constitueix el deure. 3r) Superjò és l'ampliació d'aquesta percepció que no sempre és consciència reflexiva sinó en forma de malestar (cf. 131). 4t) El superjò és una condició de civilització.

Hi ha moral formal però no superjò transcendental perquè allò moral és una estranya manifestació de la *physis*. A més, la matèria moral és auto-evolutiva. Però d'on pot sortir la fatalitat cultural que demana moral? En aquesta conjuntura, la qüestió kantiana de les condicions de possibilitat s'ha «hegelianitzat» i la dimensió moral apareix com a desplegament necessari d'una mena de *Geist* —i em sembla que Armengol encerta en parlar de Demiürg històric—: la moral sembla el medi dolorós de la natura per esdevenir història. L'escissió en la pròpia natura s'havia anunciat ja: *Moltes vegades hom creu discernir que no és sols la pressió de la cultura, sinó quelcom que està en l'essència de la funció [sexual] mateixa, el que ens refusa la satisfacció plena i ens empeny cap a altres camins. Potser sigui un error; és difícil discernir-ho* (102).

Armengol ho té bé aleshores per cercar la seva etologia en Freud. Al·ludeix a una repressió orgànica present en dues notes de caire hipotètic del text freudià que s'orienten en la seva direcció. El desenvolupament cultural segueix una lògica perfectament natural: *en el començament del fatal procés de la cultura humana es situaria la postura vertical*; aquesta donaria lloc al relegament dels estímuls olfactoris i de l'erotisme anal

(97 n.) i —en una segona proposta ampliada— a la repressió de tota la sexualitat (104 n.). Però no hi veig aquí una contradicció insuperable. La repressió orgànica intervé no com a element creatiu de cultura ni com a moral original natural sinó com a element conservador o defensiu d'allò creat per altres vies: és «una defensa enfront a una fase superada del desenvolupament» (97), o una «defensa orgànica de la nova forma de vida» (104). La defensa d'allò nou preserva el sentit de la fletxa i així «aplana el camí a la cultura» en evitar la marxa enrera. Si el plantejament és distint, sembla encara més «demiúrgic»! La natura és sols un moment d'un únic moviment que ha d'esdevenir cultura.

A diferència de Hegel, no s'anuncia cap final feliç, sinó que la sospita pessimista d'una catàstrofe final recorre tot *El malestar en la cultura*, potser fruit de l'època d'entreguerres. Hi ha aquesta altra diferència clau: quan Freud es demana a si mateix quin dels dos «poders celestials» triomfarà a la fi sobre l'altre, si Eros o pulsio de mort, no sabem si estem davant d'un dualisme original o si la natura com a tot absorbeix ambdós termes de la titànica batalla. L'observació que ambdós són igualment immortals fa pensar en un dualisme original que substitueix el dualisme kantian de natura i moral.

He posat l'èmfasi en la interiorització de l'agressió per tal de destacar el fenomen conjunt de satisfacció substitutòria i encobriment de l'original. És de la mateixa sèrie que els fenòmens que constitueixen l'acta de legitimitat de la pròpia psicoanàlisi, tasca de desemmascarament de l'original darrera del substitut. El model bàsic és el simbolisme del somni. És quelcom digne d'admiració «kantiana» que hom pugui satisfer-se simbòlicament. (Se'n veu un exemple en el primer cap. del *Malestar*, on l'home desemparat que té por repara les seves carències inventant una religió que dona forma pública a un sentiment oceànic). També en el cas del simbolisme «contenedor» tindriem una activitat tan «divina» com una moral original, i també aquí Freud l'esborra mitjançant una extravagant gènesi empírica basada en l'herència filogenètica, «del temps en el que

es desenvolupa el llenguatge» (cf. XXIII, nota de Strachey p. 98; 95 ss; cf. 128; XXIII, 242).

c) *Horda primordial i transmissió lamarckiana*. Forma i contingut moral s'introdueixen en un temps proto-històric com a primera actualització del conflicte de pulsions i amb ella arrenca la història. La transmissió d'allò vivenciat es converteix aleshores en una dificultat que Freud no pot resoldre com a tradició comunicada, sinó com a herència incorporada d'alguna manera al genoma. Ha de recórrer a una filogènesi lamarckiana, en la qual l'adaptatiu es fa caràcter heretable.

El conjunt horda-lamarckisme resulta una pínola difícil d'empassar a la ciència natural ja en el seu temps. De fet, li resulta al propi Freud que no estalvia circumloquis per a fer-se perdonar la gosadia de l'«horda»: *hipòtesi que tal vegada sembli fantàstica* (XIII, 143); *una hipòtesi com tantes altres... una 'just-so story'* (XVIII, 116); un *mite científic* (128), etc. (cf. *Moisès* XXIII, 81; 127). I pel que fa a la transmissió, anota els entrebancs que hi posa la ciència biològica, *que no vol saber res de l'herència, en els descendents, de caràcters adquirits* (XXIII, 96). (Aquest text del *Moisès*, a més, voreja la *petitio principii*: es posa la hipòtesi que hi hagi analogia entre individu i massa; se segueix que hi ha transmissió inconscient de l'adquirit com a «empremta mnèmica» filogenètica (esquema: trauma-latència-retorn); es conclou que hi ha aquesta transmissió perquè si no, no hi podria haver analogia).

Però ara no ens interessa la plausibilitat científica d'aquesta solució sinó donar raó del *problema* del qual n'és solució i pel qual val la pena tanta tossuderia. L'aposta freudiana treballa amb pulsions, certament naturals, però li és imprescindible que el joc d'ambivalència es posi al descobert o s'activi mitjançant aquell assassinat, que és un fet «singular» (en tant que «condensació grandiosa» de quelcom que succeí durant mil·lennis: *Moisès*, XXIII, 78). Allò moral és natural però *mediat* per un acte fundador. Cal suposar que l'acte és dins de l'evolució natural dels éssers vius? Cal imaginar potser un accident dissortat? Freud pensa en una reiteració mil·lenà-

ria que fa difícil pensar en un accident. Ens interessa, però, retenir que la mediació de l'acte original és essencial.

No hi ha moral a priori o «divina» enfrontada a natura però tampoc una determinació natural *immediata*. Amb això es preserva quelcom que «creients i filòsofs» han afirmat: que l'home és culpable del seu dolor o que hi ha un pecat original; que la cultura, tot i emergint de natura, hi és enfront com davant d'un altre; que hi ha una «sorprenent hostilitat a la cultura» (XXI, 86). L'esdevenir de la natura ha produït l'home, allò que, amb el seu acte fundador, pot donar plena manifestació a la pulsio de mort. En el seu intent d'allunyar-se de la teologia, Freud recau en ella, i en la tenacitat de reduir judaisme i cristianisme a retorn o empremta psicològica del passat, ha de reificar un assassinat real capaç d'explicar la història portadora de l'estigma de moralitat i malestar. Permet pensar, per a la vida humana, un abans i un després de l'acte, i una evolució del després que conforma la historicitat. Enfront d'una moral-physis-immediata Freud opta per una moral-physis-mediada. El guia aquí una actitud filosòfica que Armengol diu sofística, entenent que és una moral simplement contraposada a physis. Amb aquesta solució de filòsof resguarda a la seva manera una certa autonomia de moral enfront a determinació natural; és la resposta del metge que ha guaitat el problema de l'a priori del superjò.

Potser el concepte d'una natura mediada per un acte fundacional contingui quelcom paradoxal. Potser hi ha vacil·lació al llarg de la seva obra, però no em sembla que hagi contradicció final. Hi ha una constel·lació de factors amb papers diferenciats en la gènesi del superjò i per tal de justificar les variacions en els eixos individu-espècie, i disposició-contingut. Proposo:

- 1) Les famoses pulsions eròtiques i de mort són la dotació bàsica filogenètica.
- 2) Les predisposicions hereditàries individuals estan sempre, una mica per tot arreu, com a element flexibilitzador de les teories: allò ignot que permet explicar la variabilitat de la casuística clínica de les neurosis respecte a les lleis generals.

3) La «repressió orgànica» seria un caràcter filogenètic amb funció conservativa o defensiva dels desenvolupaments enfront del perill involutiu.

4) A més, cal comptar les predisposicions filogenètiques *adquirides* (lamarckianes) que expliquen la peculiar severitat de la consciència moral per l'empremta mnèmica del parricidi i dels seus efectes.

5) Cuidem de no malentendre l'«adquirir». Aquí hi tenim, primer, l'*actualització* individual del conflicte de pulsions (en elles mateixes innates, i més o menys potents) a partir de la vivència de la situació familiar i que conforma la dimensió moral.

6) L'*adquisició de continguts* ètics adequats al medi (família, època, institucions, etc.).

d) *L'etologia*. Em sembla que Armentol no atén aquest problema de l'a priori del superjò en tota la seva amplitud. L'autor s'interessa en salvar la racionalitat d'una teoria sobre la contenció humana mitjançant la proposta d'un superjò preprogramat (veure pàgs. 178, 187, 193, 225, 227, 232, 254, 258). Potser hi ha en això un interès en superar el model econòmic-energètic de Freud on no hi ha res sociable en mig de pulsio i moral, i on allò moral ha de jugar el doble paper d'oposat a pulsio i format per elles. Les versions darwinianes de la gènesi i del reforç de culpa sempre són a

l'abast de la mà i permeten restituir asenyadament plena naturalitat a la moral. La qüestió —vella— és si el producte així obtingut es pot dir moral. Seré breu: a) Lorenz malentén el kantisme en identificar innat amb a priori (cf. Kant, KrV B 167-8 y K. Lorenz, «La doctrina apriorística de Kant a la luz de la biología actual» (1941) a *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*, Madrid, 1988); b) quan Eibl-Eibesfeldt, el seu deixeble, justifica el caràcter alliberador de l'etologia, inevitablement refà una llibertat «kantiana» irreductible a natura, encara que ara en una fórmula amb més voltes: l'home seria ara aquesta estranya espècie que pot sobreposar-se a l'anul·lació adquirida de la inhibició-de-l'agresió mitjançant un coneixement científic de l'existència de les causes culturals que sustenten tal anul·lació (cf. Pròl. a *La acción...*, pàg. 23); c) l'específic humà que discuteix l'etologia no es basa en una distinció del mateix rang que entre una espècie animal i altra, sinó entre el domini que funda toda empiricitat i el domini fundat (per tant, també la ciència d'animals, etc.). Que són humans pel cantó del subjecte acostuma a ser el gran oblit filosòfic de les ciències. De vegades sembla que la psicoanàlisi, en el seu esforç de promoure's com a ciència homologada, incorri també en aquest oblit.

Carles Sarrate García