

Defensar-nos de l'impossible

Antoni Vicens

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia

08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Antoni.Vicens@uab.es

Associació Mundial de Psicoanàlisi

antonivicens@arrakis.es

Resum

L'article parteix de la lectura dels dos primers capítols de l'obra de Sigmund Freud *El malestar en la cultura*, publicada el 1930, i n'examina la vigència. El que Freud hi ensenya és que, partint de la contingència de l'existència, tant de l'un com de l'altre (jo i el próisme), no es troba fonament necessari per a cap ètica regulada exclusivament pel principi de plaer. La realitat no és adequada a l'ésser humà, i això perquè ella mateixa prové de les obres de defensa fetes per les generacions anteriors contra la pulsio. Aquesta és definida per Freud com el desacord fonamental de l'ésser que parla, que tendeix a expulsar-lo constantment fora de si mateix i de tota obra civilitzada. L'imperatiu ètic és aleshores el de, amb aquest impossible interior, fer-nos un estil de vida. La civilització, és a dir, el que podem tenir en comú amb els altres que porten a terme la mateixa lluita, prové de la necessitat de domesticar la pulsio amb el treball, la creació, l'establiment de lligams socials, sense que cap valor suprem, ni cap nom absolut no ens alliberi de l'opressió ni de la destrucció.

Paraules clau: pulsio, civilització, plaer, amor, sublimació, poder.

Abstract. *Defending Ourselves against the Impossible*

The starting point of this article is a reading of the first two chapters of Sigmund Freud's *Civilisation and Its Discontents*, published in 1930, and an assessment of their validity. What Freud indicates in these chapters is that, starting from the contingency of existence, both of the one and of the other (I and my fellow), neither finds any fundamental necessity for an ethics regulated exclusively by the principle of pleasure. Reality is not suitable to the human being, because it derives directly from the defence work carried out by earlier generations against the drive. This is defined by Freud as the fundamental disagreement of the speaking being, who tends to expel it constantly outwith itself and outwith all civilised works. Thus, the imperative ethic is, with this impossible interior, that of creating a style of life for ourselves. Civilisation, that is, the things we may have in common with others who are carrying out the same struggle, comes from the need to domesticate this drive with work, creation, the establishment of social connections, without any supreme value or absolute Name guaranteeing us from oppression or destruction.

Key words: drive, civilisation, pleasure, love, sublimation, power.

Sumari

Una identitat personal	La sublimació
La pulsíó, entre interès i engany	El treball, la bellesa, el poder
El nom del Nom	L'amor
La proximitat de l'amor	La conclusió
La segregació	
Del negoci del plaer a la satisfacció de l'impossible	

L'obra de Freud té, en el seu escrit *El malestar en la cultura*, una mena de culminació per a aquells qui no són psicoanalistes. En aquest llibre, Freud extreu de la seva pràctica clínica unes conseqüències que no poden deixar d'afectar qualsevol qui, encara que sigui només una mica, es pari a pensar en la contingència de la condició humana, en la classe d'individualitats a les quals dóna existència, i en les seves formacions col·lectives. Parla d'un malestar que es demostra constitutiu de la civilització mateixa, de la natura de l'ésser humà i de les relacions malaltisses que estableixen els éssers que tenen com a propietat la de ser parlants.

Partim del fet que l'existència individual és una sorpresa, però més encara ho és, per a l'ésser que parla, l'existència de l'altre. I la cultura s'estableix entre aquestes dues contingències com una forma de defensa estabilitzada, com una barrera que ens permet de localitzar i d'encasellar l'alteritat, és a dir, la voluntat de gaudi de l'altre, permetent-nos d'anticipar-la i de considerar-la fins i tot familiar. És un tipus de contracte social: no un contracte primigeni, ontològic, sinó un pacte ètic, és a dir, que va fixant un codi de costums i de capteniments en l'obediència inconscient del qual trobem familiar el tracte amb l'altre.

Doncs bé, succeeix que aquesta mateixa familiaritat té la tendència, en moments precisos i actuals, de revelar-se'ns com la cosa més diferent que ens puguí passar. I és precisament en aquests moments quan podem, per una volta ètica del pensament, observar com som nosaltres els qui ens som estranys i com, sens dubte, el tracte amb l'altre és, d'entrada, un fenomen anímic del mateix ordre que el tracte amb un mateix. Així, el tracte amb nosaltres mateixos com a suposats idèntics passa exactament per totes les mateixes formes civilitzades que reconeixem.

El que diem aquí ho extraiem gairebé exclusivament d'*El malestar en la cultura*,¹ en particular dels seus dos primers capítols, a la lectura dels quals ens apliquem amb la pregunta de la seva vigència tres quarts de segle després de la seva redacció.

1. FREUD, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930. Trad. cat. *El malestar en la cultura*, dins *Escrits de crítica de la cultura*, Barcelona, Laia, 1984.

Una identitat personal

Partim doncs, tal com ho fa Freud, de la contingència del jo, d'allò que considerem la nostra pròpia identitat i les seves formacions.

En efecte, forma part del que concebem com a tasca civilitzadora la construcció i el sosteniment d'una identitat personal. El cert és que les formes en què ens basem per dreçar aquesta identitat varien històricament. Hom aprèn civilitzadament, és a dir, partint de les formes que li abasta el seu temps, a ser un mateix i a contraposar-se a un món exterior considerat a priori com a diferent, en el qual són suposades tota classe de forces i d'existències, bones i dolentes, acollidores i amenaçadores, fosques i clares.

És certament així? O no hi hauria en això una mitologia? Seria una mitologia molt ben fonamentada sobre els arguments que es desprenen de la distribució dels poders. D'aquesta manera, un jo ben constituït tindria l'estabilitat d'un centre de poder a partir del qual hom disposaria de la capacitat de triar el camí que cal seguir. El fonament d'aquest poder rauria en la capacitat de copsar-se un mateix en el pensament com a u, i no sentir-se un caos d'experiències. Jacques Lacan va demostrar que aquesta capacitat equival a la traducció d'una unitat imaginària —percebuda com a tal i que seria fonament de tot poder— a l'ordre simbòlic, a l'ordre del significat, a un element del llenguatge.² Aquesta unitat posada em permetria d'establir una deducció lògica que seguiria, més o menys, aquests passos: primer, em percebo com a u i no necessito justificar aquesta percepció; segon, l'u que crec posseir em permet de suposar-me detentor d'un domini absolut sobre mi mateix, i, en tercer lloc, si puc establir aquest poder, estableixo que també tinc la capacitat de triar en tot el que em sembla que no depèn de mi, en tot això que anomeno «el món, la realitat».

Aquesta deducció seria perfectament llegible en les religions: per tal com Déu, que definim com l'U, va crear el món, en té el domini absolut. El món respon al poder d'un de sol; el que passa és que aquest un de sol és transcendent, la qual cosa ens deixa a nosaltres escindits entre l'ideal d'aquest domini absolut —ideal que no és en res decoratiu, sinó essencial— i la mesura del poder de què disposem efectivament sense enfollir. És d'aquí que s'estableix el que Freud anomena el «principi de realitat», o sigui, el principi segons el qual puc dominar una part, només una part, però aquesta efectivament, del que m'és exterior, i posar-la al meu servei. I l'anomena «principi» perquè atreu cap a si una gran part de l'activitat deliberada ulterior del jo; aquesta activitat és tot l'esforç per estendre el seu poder i perfeccionar-lo, per supeditar el que m'envolta, per gaudir al màxim del que hi ha a la vora, i sempre des de la suposició d'aquesta hegemonia.

Gens d'inconscient, res que no estigui fora del meu control: aquest seria l'ideal del món civilitzat i l'articulació de la nostra identitat amb una entitat col·lectiva. La civilització equival al traçat d'uns camins que ens condueixen

2. Vegeu LACAN, Jacques, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», a *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966, p. 93-100.

per entremig de la realitat sense trobar-ne mai el límit. La civilització seria una evitació perfecta del que ens és impossible de dominar; seria el domini del món fet equivalent al que hom ha aconseguit com a domini de les funcions pròpies. En això, el deliri normal del jo és una imatge divina.

La pulsio, entre interès i engany

Ara bé, aquest progrés oculta el sistema de defenses sobre el qual s'ha anat constituint, i dissimula també el fet que aquesta mateixa organització esmussa la capacitat de llegir l'impossible sobre el qual es basa la cultura. L'obra de Freud és l'intent de lectura d'aquestes vies de l'impossible.

També es pot demostrar —i Freud ho va fer a *Més enllà del principi de plaer*³— que aquesta il·lusió de domini es fonamenta realment (i no solament en lògica) en una nostàlgia d'allò que vam ser: abans que arribéssim a distingir un món exterior, quan tot el poder l'exercíem efectivament sense cap mediació. Nostàlgia molt antiga, extremament difícil de resagnar, i de la qual enorgeix el mite de la creació del món.

El nostre jo es forma, doncs, en funció del nostre interès en tant que estem subjectes al principi de l'evitació de l'impossible; això vol dir que també forma part del nostre interès el que considerem realitat. I, per tant, l'obstacle que la realitat oposa al nostre jo hauria de ser també interessat —o interessant— per a nosaltres.

És això el que ens governa: la qual cosa vol dir que ens enganyem. Ens enganyem en el sentit que intentem que aquesta realitat que hem segregat de nosaltres mateixos ens protegeixi del que, en la mateixa realitat, ens resulta perjudicial.

Però som massa participants del que se'ns presenta com a construcció mancomunada del nostre sistema de defenses.

La realitat apareix, doncs, com una alienació irrecuperable, i això ja des de l'inici. Fer un plantejament en termes metapsicològics ens obliga a situar-nos en aquesta dimensió d'estranyament de si considerat com la dimensió originària de l'ésser. No és, doncs, la realitat el que és primari, sinó que aquesta realitat prové de l'escissió de quelcom que sempre serà perdut. Quan Freud critica el sentiment «oceànic» —aquella sensació propugnada per l'escriptor Romain Rolland segons la qual, gràcies a un exercici místic, podríem abastar aquell temps anterior als temps en els quals la realitat se'ns ofería sense obstacles—, ho fa referint-se al fet que, per més enrere que intentem anar, sempre trobarem com a obstacle el sentiment de la pèrdua. I sempre aquest sentiment se sobreposarà a qualsevol altre sentiment possible.

En aquesta manera d'expressar-se, Freud mostra no ser gens espiritualista, ni tan sols partidari d'un espiritualisme materialista. El que Freud intenta és

3. FREUD, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, 1920. Trad. cat. *Més enllà del principi de plaer*, Barcelona, Espaxs, 1989.

observar de quina manera creem els nostres sistemes de defensa, i de quina manera aquests sistemes, estratègia necessària per a la vida, hipotequen la constitució subjectiva.

L'impossible del qual ens haurem de defensar comprèn també la successió de passos lògics a través dels quals es van crear aquests sistemes de defensa. No hi ha, doncs, possibilitat d'un alliberament ideal i total: o l'únic alliberament seria la destrucció definitiva de tota la maquinària. El que hi ha és una dura, duradora, constant i implacable negociació amb l'impossible. I, naturalment, el millor és que la confrontació es pugui fer en termes polítics, perquè l'única alternativa és la guerra. I, en aquest darrer cas, sempre venç l'impossible.

Freud inventà un nom metapsicològic per a aquest impossible: l'anomenà *Trieb*, que traduïm per 'pulsió'. Res a veure amb l'instint, que guia la vida de l'animal; la pulsio és l'amic-enemic interior, la força mateixa que ens fa vius i que ens projecta cap a la mort; és això que desapareix amb nosaltres i que traça els camí pels quals es desenvolupa aquesta desaparició. La pulsio traça la nostra història, és a dir, la dels procediments pels quals hem aconseguit de segregar una realitat, donar-li consistència i, alhora, hem separat i concretat una substància psíquica amb la qual, a diferència de l'altra, podem identificar-nos.

El nom del Nom

L'aspiració de la llibertat absoluta podria tenir el seu origen en la història del subjecte: en un temps, el subjecte actual no es trobava forçat a exercir una tria entre ell i el món circumdant. Quan totes dues coses eren una, cap llei no limitava el gaudi de les coses. És pensable que això fos així, però sota cap concepte això no és realitzable sinó com a mite.

Al davant d'això, Freud es pregunta: «Tenim dret de suposar aquesta persistència del que és originari, al costat de tot allò que n'ha sortit més tard?»⁴

La resposta freudiana és que això que conforma la nostra realitat psíquica —l'inconscient definit per ell— és essencialment sincrònic; i ho explica per contrast amb l'arqueologia, on seria impossible de trobar-nos en totes les èpoques alhora. Cada jaciment es defineix pel seu interès com a signe d'una determinada formació civilitzada en una, dues, potser alguna més, èpoques històriques. Però mentre que els estrats de l'excavació mostren clarament la successió de cultures, en el psíquic inconscient tot es troba en una mateixa estructura, i la regressió (l'acte de situar la vida en un estrat anterior) és perfectament possible, bé en la imaginació i sota la forma d'ideals, bé en la relació amb la realitat i sota la forma del símptoma.

Fórmules com ara les de maduració de l'individu, desenvolupament personal o realització subjectiva troben un límit en aquesta potència d'un passat sempre present en l'inconscient i constantment actualitzable. L'aparell psíquic, vol dir Freud, alhora que és adaptació, és una fonamental inadaptació. I el con-

4. FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 102.

cepte psicoanalític que permet de posar ordre en aquesta doble condició és el de pare.

En efecte, per al subjecte d'aquest aparell, el pare és la instància a la qual pot apel·lar per trobar una resposta causal tant a allò que en la realitat sembla protegir-lo com per al fet que aquesta realitat el deixa en més ocasions que no voldria en un desemparament sense remei. Tant per a una cosa com per a l'altra, el pare dóna la garantia que existeix en algun lloc una raó suficient.

Aquest pare és la biga mestra de l'edifici psíquic. Assenyalem que la lectura que fa Jacques Lacan de l'obra de Freud parteix del fet que allí on Freud al·ludeix al pare, allí on s'atura com al davant d'una raó que no pot sobrepassar, és ell mateix, Sigmund Freud, el qui s'hi posa, en cos i ànima. Dit altrament: Freud en persona garanteix la integritat del seu raonament, i sobretot quan la seva construcció apunta cap a les raons primeres en les quals s'atura la docta ignorància d'un il·lustrat.

El pare és, d'una banda, la completesa de la llei, la seva *causa sui* suposada; però, alhora, el fet que calgui un pare demostra que sempre hi ha quelcom en la llei que es resol en una altra dimensió. I la divinitat és la representació d'un pare grandios: el Pare de tots els pares possibles.

A aquest Pare se'l coneix per la quantitat de súpriques que li són adreçades; sota la figura d'una providència protectora, restaura l'ordre —és a dir, el sentit— en tot el que s'esdevé. Encara que el que s'esdevé no em sigui grat, la garantia que ha pogut estat indefugiblement objecte d'una voluntat suprema fa que m'aparegui ordenat, i, si m'és grat, això demostra que aquesta voluntat em protegeix. Tant si m'és grat com si no, això demostra que algú m'ha pensat en els termes de la raó suficient.

Aquí s'hi barregen dues concepcions de Déu. D'una banda, hi ha la idea infantil de Déu, la que prové de la confiança efectivament verificada en un pare, un home més gran que un, protector en els perills de la vida, que perdona tota culpa o que castiga amb mesura. De l'altra, ens acostem aquí al que s'anomena el Déu dels filòsofs: un Déu abstracte que es pot fer equivaler a la causa suprema, que la ciència mateixa no exclou.

Freud considerava aquestes creences un abús en relació amb un credo humanista del qual ell ha estat un dels màxims representants, i troba avergonyidor (*beschämend*) que els contemporanis es guiïn encara segons aquestes creences que no es poden sostenir.

Cal assenyalar que Freud no distingia aquest Déu personal del Nom de Déu. Però sí que assenjala de quina manera aquest nom servia «a alguns dels grans homes del temps passat»⁵ —aquells qui precisament volien, amb l'acció combinada de la seva voluntat i de la força del seu pensament, donar nom al més gran nombre de coses— per sentir-se protegits pel nom sense sentit que completaria els sentits dels noms. Freud corre un vel sobre les motivacions d'aquests esperits excelsos: «no és lícit de citar-los com a precedents. És ben sabut

5. Ibídem, p. 108.

perquè ho van haver de fer d'aquesta manera».⁶ No és més explícit que això, bé perquè es compti ell mateix entre els més alts, bé perquè en senti la presència —la de Goethe, per exemple, que cita a la ratlla següent—. Qui podria retreure als qui s'han avançat més profundament en el camp del sentit, tal com ell ho va fer, que ho haguessin fet sostinguts per la certesa que hi hauria un nom per a l'última causa de l'univers i del sentit humà, o de la seva manca?

Deixant això en aquest punt, Freud posa els ulls en el món.

La proximitat de l'amor

Completar el sentit seria, doncs, si fos possible, l'obra d'un pare total. Sobretot donaria sense resta la raó de la nostra existència, del que som, vivents, amb una vida que ens apareix com una negociació entre l'ésser i el no-res de l'existència.

Certament, la vida en si mateixa només s'explica parcialment. Freud recorda les càrregues que porta: dolor, decepció, tasques impossibles, esperances mai acomplertes. I el que caracteritza la nostra dignitat humana és el procés de transformació al qual sotmetem les nostres condicions de vida a fi de fer que el seu pes sigui suportable i ella mateixa més desitjable. Es tracta de modificacions subjectives que responen a tres categories: distraccions poderoses, satisfaccions substitutives o ús de substàncies narcòtiques. Això vol dir que, a fi de viure, el que fem és, o bé desviar la nostra sort, o bé buscar-nos-en una altra, o bé aminorar la nostra pròpia capacitat de reacció suprimint fins en un cert grau les nostres sensacions cenestèsiques.

Freud no disposa d'un optimisme que li permeti d'acceptar que, vista la incompletesa de les nostres raons, res de tot això no ens sigui indispensable. No havent-hi del pare més que un nom precari, la fantasia inconscient (el que els psicoanalistes anomenem tècnicament «fantasma») esdevé una necessitat lògica, i la seva realització —real, imaginària o simbòlica— es converteix en una exigència per a l'ésser que enraona. Com que la raó no arriba a tot, «l'arrogància humana de la qual coneixem ja tantes i tantes manifestacions» es demostra en el fet de sempre voler tenir la raó de la vida. Però plantejar així les coses és tant com apel·lar sense remei a la religió.

Però també podem intentar, com uns bons biòlegs (evocats precisament per Freud en aquest punt del seu text), que «descriuen, classifiquen i estudien» els seus animals, de descriure, classificar i estudiar, com des de fora, què en fan, els homes, de la seva vida.

I aquí Freud inicia l'examen del proïsme.⁷ El proïsme, diu Freud, vol ser feliç: vol aconseguir el màxim de plaer i el mínim de desplaer. I és aquí on la vida demostra prendre com a fi el principi de plaer; i que s'até a aquest pro-

6. Ibídem, p. 108.

7. El millor desenvolupament d'aquest tema es troba a LACAN, Jacques, *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, París, Éditions du Seuil, 1986, sobretot en els capítols XIII a XVIII.

grama, en siguin quins en siguin els obstacles. Que són molts, perquè una cosa és certa: si hi ha Déu, si hi ha una creació, és perquè l'univers no està adaptat a l'home. La felicitat és episòdica; si dura, ho fa només sota la forma d'un suau benestar. La raó, diu Freud, és que gaudim de contrast més que de l'estat. Però això és només per indicar que la nostra constitució fisiològica mateixa limita les nostres possibilitats de felicitat, i que més fàcilment ens porta a la infelicitat.

Si apliquem, doncs, la visió del biòleg, veurem que el principi de plaer és amenaçat per tres bandes. La causa del sofriment la podem observar venint del cos propi, del món exterior i del proïsme.

El nostre propi cos no para de fer-nos avinent que està destinat a la ruïna i a la dissolució, i que no pot prescindir del dolor ni de l'angoixa com a senyals d'alarma. Atès que el cos propi és matèria orgànica, és molt inestable, i només es pot definir, como ho feien els pares de la medicina moderna, com una organització més o menys precària de forces que resisteixen a la mort. I és per això que aquesta matèria ha de crear uns senyals que es facin presents en el món dels signes i que guiïn aquest cos, que interrompin el flux d'idees en el qual trobaria un acord cec, i per tant perillós, amb l'entorn (tant el que ens envolta com el que, en les nostres vísceres, es constitueix com a medi intern). Un senyal d'alarma, que no diu res i que interromp tot missatge i tota comunicació, obliga a rectificar els ideals de relació adequada amb l'entorn i a modificar el temps. Mostra obstacles i introdueix la pressa, sostinguda per la brevetat que es fa palesa en el moment.

També el món exterior és causa de malestar, naturalment. Per més que controlem les forces de la natura, ni les coneixem totes ni la nostra tècnica és mai prou perfecta per controlar-les íntegrament. Però això sí, amb la ciència, la natura és el model de les nostres conquestes i de les nostres habilitats, i d'això en traiem la noció d'un progrés i d'una capacitat il·limitada de control, que intentem aplicar en acabat a totes les altres coses.

En tercer lloc, el sofriment pot tenir també el seu origen en les relacions amb els altres. Tant com el cos propi no equival al que som, tant com la natura ens és diferent i la vivim com a diferència, el conjunt de les nostres relacions socials es fonamenta en una separació i ens és causa d'alienació. Val a dir que l'objectivació de les relacions amb l'altre és particularment interessant per a Freud.

És en l'inconscient i en les seves formacions on es llegeix la lògica que regula el camp d'acció i l'estructura de les relacions que mantenen els homes entre ells. Aquestes relacions inconscients no són relacions amb la natura, ni tampoc una doctrina que faci passar l'home des d'un estat de natura, sense cap relació social, fins a un estat definit per la seva relació amb una humanitat universal, anònima en suma. El camp que aquí anuncia Freud, el camp freudià, està format per un conjunt de lligams socials en nombre finit, encara que indeterminat, que es va constituint i refent al llarg d'una existència humana, a favor dels encontres que en la seva circulació van quedant objectivats.

Això vol dir en particular que l'amor, per dir el nom del lligam social, s'escriu en els termes dels encontres ja produïts: per això sembla etern en la seva singularitat per a aquells qui el viuen.

De l'amor ens sembla poder-ne prescindir; però la seva abolició (que no la seva transformació en odi) resulta una tasca hercúlia.

Més encara, arribats en aquest punt, hem de veure que tots els mitjans per a aconseguir una mica més de felicitat són, d'una manera o d'una altra, un esforç que apunta a deslliurar-se del poder de l'amor. I això perquè alhora és massa fort i massa feble. Massa fort en tant que ens fa dependents; massa feble perquè és tant i tant fugisser. D'alguna manera, l'ensenyança dels llibertins és que cal triar entre el domini del plaer o la dominació de l'amor. Però l'elecció entre plaer i amor és forçada pel fet que aquest darrer és més real, i que la realització del plaer és extremament efímera. El temps humà, amb el seu apetit per l'eternització, és atret per la repetició de l'amor, i d'aquí ve el mal.

La qüestió ètica es planteja, doncs, en els termes proposats per l'alternativa entre el guany de plaer i el poder de l'amor.

La segregació

La realitat humana es pot descompondre a partir de la consideració de les diverses deus de desplaer de què disposa; i d'aquestes se'n pot fer una descripció a partir de l'examen de les tècniques inventades per civilitzar-les. En efecte, la civilització és l'edifici, en refacció constant, destinat a defensar-nos del que ens fa impossible l'existència. L'edifici creix sempre en aquest sentit defensiu; té doncs un caràcter negatiu. I, com tot sistema de defensa, reforça el poder impo-sant de l'enemic.

Freud ens convida a seguir-lo en la seva descripció; el primer factor de la qual és el conjunt dels lligams socials. Per tal com és una deua constant d'instabilitat per al jo i de conflictes per al subjecte, la defensa ha de consistir en defensar un poder que ens permeti de prescindir dels lligams socials. Val a dir que Freud no s'entreté gaire en aquesta forma de defensa; però hem d'assenyalar que té la més gran importància, atès que els lligams socials són la base i el fonament de la nostra existència humana. L'obra de reconstrucció de la psicoanàlisi feta per Jacques Lacan parteix d'aquest punt, a partir de la definició del discurs entès com el lligam social mateix, i, a partir d'aquí, defineix la psicoanàlisi mateixa com un tipus de lligam social nou, inventat *ex-nihilo* per Freud. Sigui com sigui, defensar-se dels lligams socials apareix com una gran renúncia a la vida, com una forma de mort en vida. Val a dir també que els nostres temps es caracteritzen per un increment immens de la segregació, és a dir, per la progressiva destrucció voluntària d'aquests lligams, no en el sentit d'un ascetisme, sinó més en el d'un autisme generalitzat.

D'aquest món de segregació, Freud no en diu gaire cosa a *El malestar en la cultura*,⁸ i podem gairebé sentir en el seu text la repugnància que li causa ni tal sols pensar-hi. Certament és una limitació del seu pensament; però que,

8. Vegeu, per a aquest tema, sobretot FREUD, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). Trad. cast. *Psicología de las masas y análisis del yo*, a *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 18, p. 63 a 136.

això no obstant, de manera significativa i paradoxal, diu molt en favor de la seva sociabilitat i, per tant, de la seva ètica. Hi afegim que no poder concebre l'existència humana sinó com a social és un tret intel·lectual que comparteix Freud amb Marx.

Les paraules de Freud en aquest sentit són les d'un pare que adverteix els seus: el món és difícil, però no podem extranyar-nos-en. El propòsit socialitzador i recuperador de la negació dels vincles socials posat en joc en el treball psicoanalític amb el qual hom vol fer conscient l'inconscient i reintegrar el símptoma neuròtic a la civilització és clar. Però a Freud no se li escapa —és d'això del que estem parlant— que la civilització és l'espai definit pel laberint, o la topologia, de l'impossible de suportar. L'ascetisme, la renúncia al gaudi, no és mai una via freudiana; d'aquí que quedi descartada ja d'entrada.

Una segona tècnica de defensa consisteix a refer els lligams socials a partir d'un pacte basat en el poder compartible de transformar la naturalesa. El món de la lluita de tots contra tots pot pacificar-se segregant un element o medi anomenat «naturalesa» —definida com tot allò que no parla— i creant, en una obra comuna, les tècniques per a la seva dominació. És un pacte entre poderosos: homes i dones dotats d'una quantitat de poder més o menys gran, però sempre còmplices en la consideració positiva i progressiva d'aquesta tècnica. Com diu Freud, «aleshores es treballa en col·laboració amb tothom per la felicitat de tothom».⁹

Certament, és una sublimació inobjectable de la segregació, i és el fonament modern del pensament, de l'ètica i de la recerca de la felicitat.

Ara bé: la qüestió que es planteja és si el cos humà mateix forma part de la natura. Per això Freud s'hi refereix tot seguit. Què és l'organisme? Quins són els seus límits? I això quan es tracta de l'organisme humà.

Certament, no podem negar que la ciència ens atorga el poder de tractar el nostre propi cos com formant part de la naturalesa, és a dir d'aquest conjunt d'objectes dominables a partir de les tècniques de coneixement. Però aleshores, usar la ciència per dominar el propi cos implica un cert nombre de problemes: els límits del coneixement, la diferència específica de la ciència respecte de tècniques anteriors i l'abast de la nostra acció transformadora.

Freud comença per la intoxicació. Certament, ell podia partir de la seva experiència dels efectes de la cocaïna, un entusiasme que fou novençà i que ràpidament es corregí amb el suïcidi d'un amic seu que s'havia afecionat a les drogues.¹⁰ Els mecanismes químics i biològics a través dels quals les drogues ens afecten són —en temps de Freud, però també en la nostra actualitat— fortament desconeguts. I, d'altra banda, es veu bé com la ciència, en el que es refereix al cos propi, però no exclusivament, hereta uns sabers llargament transmesos de manera empírica. Assenyalem que aquests sabers ens remetent a un punt d'ignorància sobre el desig experimentador humà: qui va ser el primer a

9. FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, op. cit., p. 112.

10. FREUD, Sigmund, *Escritos sobre la cocaína*, Barcelona, Anagrama, 1980.

jugar-se la vida tastant un bolet, per exemple, del qual no sabia si era alimentós, al·lucinogen o purament verinós? I la ciència hereta aquest saber, sense, almenys directament, haver-ne pagat el preu. Tampoc no tenim una mesura adequada de l'abast de les transformacions que aquestes substàncies produeixen; a una part li'n donem el nom de «felicitat»; però això és molt tendencios. Parteix, i el propi Freud ho fa, d'una certa aritmètica del plaer: si llevem desplaer, obtenim un plus de plaer, i això és objectable per totes bandes.

Del negoci del plaer a la satisfacció de l'impossible

Suposem per un moment admissible el càlcul aritmètic del plaer i que, d'aquesta manera, el plaer pot anar lligat a la supressió dels impulsos de desplaer. Observem també que, en l'actualitat, vivim en un temps en què els productes coneguts tradicionalment com a evitadors del desplaer són redescoberts per les investigacions de laboratori i mercantilitzats com a objectes de consum. Però Freud destaca que els productes químics causants de plaer, tant els trobats per diverses tradicions com els sintetitzats pels laboratoris farmacèutics, no semblen ser sinó la reproducció de substàncies produïdes pel propi organisme. Freud dóna l'exemple extrem de la mania, en el qual l'eufòria pot esdevenir mortal, de manera semblant a una intoxicació.

Però, al capdavant, el recurs al plaer és, més que res, el refugi cap a la suposició cognoscitiva de l'existència d'un interior del cos, organitzat per algun tipus de llei com el que les reaccions químiques arriben a descriure. De fet, l'extrem de la drogoaddicció és considerar que l'exterior i l'interior del cos són equivalents. I així és com en el món de les mercaderies infiltra sempre la substància que més esborra la barrera corporal, fent del cos un element sense comunicació real amb l'exterior i del medi el mapa projectiu d'un interior impenetrable. Independència del món exterior diu Freud, amb la reconstrucció si es vol d'una trama de relacions socials en determinats rituals lligats a la ingesta de drogues, fins a l'orgia, però segregació al capdavant. I, amb això, Freud no deixa de mostrar com hi ha un cert atemptat als principis de l'utilitarisme: en l'orgia es consumeix una quantitat de béns que haurien pogut ser posats al servei de la consecució del benestar de la humanitat. Aquest és un dels aspectes victorians de Freud.

El cas és que la satisfacció pulsional no garanteix la felicitat. La pulsio sense satisfà segons els seus camins, la qual cosa significa el reconeixement, en l'interior de l'home, de quelcom que el fa subjecte. I el cas serà distingir si, o quan, o com, és subjecte de la pulsio o subjecte dels camins inconscients pels quals la pulsio aconsegueix la seva satisfacció sense atemptar gaire contra les defenses establertes. Atès que les pulsions són el nom que atorguem al que ens és donat com a vida, i en la seva relació amb la mort, vivim subjectes a una elecció: o acceptar la vida pels camins de la pulsio o refusar totes dues coses. Fins i tot diríem que, en demostració de la consistència del concepte de la pulsio (perquè difícilment trobaríem una demostració de l'existència de la pulsio mateixa) tal com Freud l'accepta, ve cap a nosaltres la renúncia que pro-

pugnen algunes escoles de saviesa oriental. «Matar les pulsions», és l'estranya expressió que acudeix a la ploma de Freud.¹¹ Semblaria tan estranya com «matar la vida» si no fos perquè, en un segon examen, ens adonem que en cap cas no es mata sinó el que és viu. En el cas corrent, del que es tracta és d'una negociació entre, d'una banda, la vida i, de l'altra, la quota de limitacions, restriccions i defenses que comporta la seva subjecció a l'ex-sistència, és a dir, al fet de mostrar-se consistent només en tant que inclou allò que és fora de si.

Però aquesta negociació no sol ser completa ni definitiva. És que existeixen dues classes de satisfacció: la satisfacció de les mateixes pulsions dominades i la que correspon a la mostració d'una pulsio de la qual encara no havíem sentit parlar. És en aquest nivell de gaudi on trobem el gaudi pervers i totes les transgressions. El subjecte pot exercir-se a forçar la llei a fi de recuperar el seu poder en una experiència interior; és el que trobem a voltes en escriptors com ara Georges Bataille o Pierre Klossowski; i això sense que quedi sempre demostrat que en comptes de la novetat pulsional no s'ha trobat cap més tipus de sacrifici.

Però de fet aquest és sempre el risc del desig, i és sempre el risc que vol conjurar aquell qui busca la garantia de la seva paraula en l'experiència d'una psicoanàlisi. Una psicoanàlisi només és recixida en la mesura que fa parlar la pulsio, no en la seva repetició reiterativa i muda, sinó en l'impossible eloqüència de la repetició.

La sublimació

La defensa contra l'impossible fa ús de la capacitat de desplaçament, que és una de les característiques de la libido, la qual, en creació i recreació constant, no es perd mai. Transformar-se, sí que es pot, i tant que eviti un nombre indeterminat de xocs amb la realitat. I existeix també una forma de satisfacció que Freud anomena «sublimació», que gairebé equival a aquest mateix desplaçament infinit que hom pot imposar a la libido. És com el lliscament d'una satisfacció consistent a traçar nous camins a fi d'evitar el compromís que implica la mesura amb el món exterior. El treball intel·lectual és una d'aquestes sublimacions, i fins i tot la sublimació per excel·lència, aquella en la qual l'elevació a concepte de l'obstacle amb la realitat permet establir una nova forma de vida. En aquesta sublimació s'articulen la vida del concepte i la mort de la cosa, tal com Hegel les va articular tan bé per a la filosofia contemporània. Gràcies a aquesta transformació, aquesta parella resulta ser una bona expressió de la lògica pulsional.

Una cosa semblant passa amb l'artista, que no fa sinó crear uns objectes en els quals el concepte és implícit, o en tot cas no és sotmès a la crítica de la coherència lògica.

11. *Ibidem*, p. 114 (traducció modificada).

La sublimació vol dir que el gaudi associat a l'elaboració del concepte o de la bellesa és prou ampli per satisfer plenament la pulsio. Una demostració més que la pulsio se satisfà —si la paraula *satisfer*, molt aritmètica, val encara per al cas— per vies pròpies, i que no sempre corresponen al pur i simple guany de plaer. El que Freud anomenava «sublimació» és l'esforç pel qual la pulsio transforma el món i gaudeix d'aquesta transformació.

En conseqüència, cal admetre que la nostra existència es desenvolupa en un món que, en la seva part més gran, és una creació humana. Amb això volem dir que tots els obstacles que troba la pulsio en el seu circuit són restes de les creacions que les generacions anteriors van deixar com a dipòsit de les seves sublimacions, és a dir, no del que no s'integrava per a ells en el camí de la satisfacció directa, automàtica, calculable.

Certament, això distribueix els papers que representen els éssers humans en la societat. Per a uns la satisfacció es troba en aquests camins ja oberts; per a d'altres es tracta d'obrir-ne de nous. Naturalment, en aquest segon cas, no tothom hi reïx; ni tampoc es pot anticipar el resultat en gaires casos. Tampoc es pot assimilar aquesta diferència en el tractament de les pulsions a cap classe social. Ni tampoc tothom no està sempre en disposició de superar la pèrdua de plaer que significa posposar el gaudi immediat a favor d'una reconstrucció hipotètica de les qualitats que ofereix la vida. És clar, però, que, vista la limitació d'aquestes qualitats i atesa la impossibilitat de sentir-s'hi còmode, la via consistent en la transformació de la paraula i de la mirada, i en la modificació de les formes d'espera i de les esperances suposades, pot tenir un atractiu irresistible.

El treball, la bellesa, el poder

I aquí Freud introdueix un cant al treball. Gairebé amb els accents amb què Kant lloava el deure, Freud mostra que el camí del treball és el que universalment lliga l'home a la tasca comuna que anomenem «realitat». Com a gaudi i justificació de la vida humana que és, el treball restableix els lligams socials perduts per altres vies.

Ara bé, no se li escapa a Freud que «la immensa majoria de la gent només treballa perquè no té més remei».¹² I no accentua de cap manera que aquesta aversió pugui venir pel caràcter alienant del treball en el món capitalista, ni pel caràcter segregatiu de la divisió del treball tal com la societat industrial la porta al paroxisme. Diguem només que, quan a la frase anterior li afegeix «d'aquesta natural aversió al treball deriven els més greus problemes socials», no solament devia estar pensant en el comunisme —per al qual no sentia cap simpatia—, sinó també probablement en una ideologia anticomunista que començava a obrir-se pas: la consistent en una exaltació de l'obrer com a artífex i servidor d'una nova nació universal. Freud no contempla cap solució; només constata que «cultivar el propi hort», segons la frase de Voltaire, per-

12. *Ibidem*, p. 116, nota.

met un extraordinari lligam amb la vida; molt més que les visions prospectives de futur. I és per això que parla, tot seguit, del poder de la fantasia.

El regne de la il·lusió té també les seves lleis, i per tant els seus tipus de gaudi. És cert, sense contacte amb la realitat es pot obtenir la satisfacció de participar en l'obra comuna d'atorgar bellesa al que concebem. L'artista crea una falsa comunicació amb el seu espectador, és a dir, amb aquell qui, en contemplar l'obra d'art, li atorga identitat d'artista, és a dir, de torsimany en el temps d'una elaboració que parteix de la mirada o de la veu.

Però aquesta via és oberta a poques persones, només a les que estan disposades a aconseguir la destresa tècnica necessària o a situar-se en la posició diversament considerada de l'artista, o a aprendre a apreciar el valor intuïtiu de l'obra d'art. I, tal com diu Freud, el plaer que procura aquest gaudi és molt limitat. Sabem que fins i tot en altres èpoques podia ser utilitzat com a recurs de guariment d'algunes malalties, com ara la malenconia o l'insomni, però certament la seva eficàcia és escassa.

Al capdavall, el que s'ofereix a l'home per viure de manera no destructiva amb la pulsio és la possibilitat de, vist que no pot transformar la pulsio, ser ell el qui transformi el món segons els seus modes de defensa contra la pulsio. El camí aquí és difícil i arriscat. És difícil perquè no està donat d'entrada que el món vulgui respondre a la voluntat d'un; a més, cal entendre que aquesta voluntat s'haurà de mesurar amb les dels altres. Això fa de l'activitat humana una lluita arriscada; però, d'altra banda, aquest risc dona mesura i dignitat a la causa del desig. Sens dubte, el qui es prometi d'emprendre la tasca de transformar el món farà l'experiència de la resistència de l'altre, resistència que pot arribar a ser molt forta.

Ara bé, també es pot avançar amb una certa ignorància deliberada d'aquest altre, amb obstinació i pertinàcia, i com creient en les fantasies pròpies. Sense això, una vacil·lació, tota ella intel·lectual, impedeix la realització de la fantasia en el camp de l'acció efectiva. És en aquest sentit que de vegades podem veure que un subjecte que francament delira arrossega multituds, perquè precisament el seu deliri li estalvia de dubtar, i això pot aparèixer com la figura del desig decidit. Es dirà que això demostra que els efectes d'aquest procediment de defensa no sempre són els desitjables; però caldrà convenir que el desig, posat en acció sense vacil·lacions i en línia directa amb la realitat o contra ella, sempre té un matís decididament delirant.

El cas és que aquests deliris es comparteixen. I el cas més estès i que reclama per a si més capacitat pacificadora de les pulsions és el de les religions, que ens mostren la parcialitat d'aquestes solucions en les quals a la fantasia se li atorga la consistència d'un lligam social; com diu Freud, «el qui comparteix el deliri, mai el discerneix com a tal». Cada religió és la vertadera, i els propòsits il·lustrats del deisme —segons el qual la constatació de la universalitat de la creença en alguna forma de divinitat permetria un pacte entre religions—, o de l'atribució de la religió a una esfera individual, o fins i tot l'erecció de la humanitat mateixa com a objecte sagrat i d'adoració, no han donat, fins al dia d'avui, resultats concloents.

L'amor

Queda, per sobre de tot, l'amor, l'amor efectuat, portat també, si es dona el cas, a l'acte sexual. Certament, l'amor realitzat ens acosta als altres, ens projecta més enllà dels límits de la nostra esfera d'interessos privats, i ens fa generosos i confiats.

De l'amor, Freud en diu moltes coses en diversos llocs. A *El malestar en la cultura*, Freud es refereix al seu origen, que situa en l'amor matern. És clar que aquesta va ser la primera experiència, que serà com a tal irrepètible. D'aquesta manera, tot amor és metàfora d'aquell amor perdut per sempre en les seves formes originàries.

L'essència mateixa de l'amor, doncs, apareix lligada indefugiblement a una pèrdua, hi té l'origen, i sempre més porta la marca del que es perd o del que es pot perdre. A partir d'aquí podríem distingir dues maneres d'amor: l'amor que intenta oblidar la pèrdua i esborrar-la en una reactualització protectora impossible, i el que es funda precisament en la capacitat metafòrica que causa i que indueix aquella pèrdua mateixa.

Sigui com sigui, aquesta continua sent la tècnica suprema per al tractament de les pulsions, i la més efectiva; però, causat com està l'amor per la manca, és també la tècnica que menys protegeix l'ésser humà. «Mai no ens trobem tan desvalguts enfront del sofriment com quan estimem, afegeix Freud, ni mai no som tan desemparadament desgraciats com quan hem perdut l'objecte estimat o el seu amor».¹³

La conclusió

La conclusió, si calgués extreure'n una, és que és impossible, per totes bandes, realitzar el programa del principi de plaer quan admetem la realitat de la pulsio freudiana. La pulsio passa a través de les intencions del plaer, hi deixa les seves marques, la seva petjada, crea rastres i estableix preferències, però no l'arriba a esgotar mai. El guany de plaer no és un comerç que admeti una comptabilitat. L'economia libidinal no quadra mai; un plus la domina.¹⁴

Ara, això sí, el que no podem defugir és de donar algun tractament al principi de plaer. Si volguéssim extreure'n una ètica, hauríem de començar reconeixent que el plaer permet tota la variabilitat possible però que no admet regles universals; fins al punt que ni tan sols la recerca del màxim de plaer es pot erigir en norma universal de la satisfacció pulsional. El plaer és només un dels avatars de la pulsio, i cadascú ha de fer les eleccions precises que regulen les relacions que hi manté.

Les opcions són moltes, però aquí Freud dona un flaix sobre tres estils de vida diferents en el tractament de desacord entre la pulsio i el plaer. Es tracta

13. *Ibidem*, p. 118.

14. Lacan el va anomenar «plus-de-gaudir», en comparació amb la plusvàlua de la producció capitalista; vol dir que el llenguatge sempre és sobreexigit.

del que en diu «tipus libidinals», i que són els tres següents: el tipus eròtic, que viu la pulsio sobretot en el medi que formen per a ell els lligams diversos que pot establir amb els altres; el tipus narcisista, que gaudeix adreçat cap a un suposat interior seu, sobretot el dels seus processos psíquics, i l'home d'acció, que necessita la confrontació dels seus impulsos amb la realitat i amb els seus obstacles, per trobar els seus propis límits. De fet, molt rarament hi ha tipus purs, i és desitjable una certa facilitat per passar de l'un a l'altre.

Potser retrobem aquí, en conclusió, instruccions banals sobre la vida, coses ja sabudes per tothom i des de sempre. De fet, moltes coses d'aquestes han estat repetides una vegada i una altra; i un o altre les tornarà a repetir moltes vegades. Però el que Freud ens ensenya aquí, i el que fa més original el seu discurs, i també més lligat al nostre temps, és que, fora d'aquestes possibilitats, només podem trobar patologies: la neurosi, la toxicomania i la psicosi, les quals, en la psicoanàlisi, no poden ser fonament de cap segregació. Així, la neurosi es pot revestir de moltes de les funcions que s'estableixen al servei de la civilització, i, més intrínsecament, podem considerar que, en el fons, tota relació de l'home amb el llenguatge és neuròtica. La toxicomania es generalitza, i no solament en els casos de consum d'estupefaents prohibits, sinó també amb tot el que la farmacopea ofereix com a productes de mercat. La psicosi és un component essencial de la nostra civilització, i cap procediment de segregació no aconseguirà d'extreure-le'n. Cap tractament psicoanalític dels camins pels quals hom organitza la seva relació amb l'impossible no pot oblidar-ho.

Antoni Vicens és doctor en Filosofia, psicoanalista membre de l'AMP i professor del Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Va publicar el 1985 *Lacan en el psicoanàlisi* (Barcelona, Ariel). La seva investigació actual gira entorn de la teoria del subjecte i de la representació, i tracta les repercussions que té per a la filosofia i per a la cultura en general la hipòtesi freudiana de l'inconscient.
