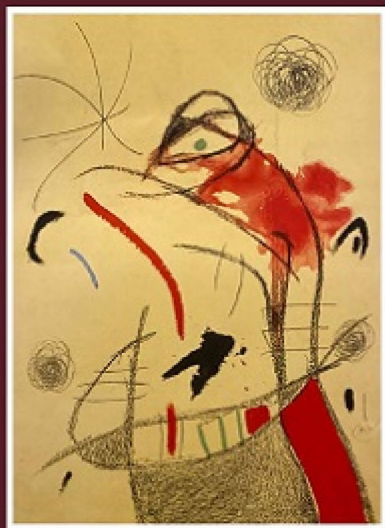


SIGMUND FREUD

PSICOLOGIA SOCIAL
DELS GRUPS I ANÀLISI
DEL JO



Primera traducció al Català l'any del centenari
de la publicació 1921 - 2021

Per Claudia Maurer Sötebehr
Edició i notes a cura de Pere Notó

SIGMUND FREUD

**PSICOLOGIA SOCIAL
DELS GRUPS I ANÀLISI
DEL JO**

Primera traducció al Català l'any del centenari
de la publicació 1921 - 2021

Per Claudia Maurer Sötebehr
Edició i notes a cura de Pere Notó



Pere Notó

1ra Traducció al català de l'assaig de Sigmund Freud *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) de l'alemany original en el centenari de la seva publicació (2021).

Pere Notó és University Professor (Professor Titular d'Universitat), Àrea de Psicologia Social del Departament de Ciències Polítiques i Socials de la UPF i professor de Psicologia Política del Grau de Ciències Polítiques i de l'Administració.

El Dr. Pere Notó és psicoanalista de la Societat Espanyola de Psicoanàlisi (SEP), de la International Psychoanalytical Association (IPA) i de l'Institut de Psicoanàlisi de Barcelona (IPB).

Edició i notes a cura de Pere Notó. [Les notes figuren entre claudàtors].

Traducció de Claudia Maurer Sötebehr, professora d'alemany, titulada del programa de postgrau en Formació Psicosocial i Adquisició d'Habilitats en Grup (2011) de l'IdEC de la Universitat Pompeu Fabra (UPF).

A la coberta:

Reproducció de la portada de la revista Quatre Gats, 1978 - Num 1

Personnage, oiseaux, étoile.

Joan Miró 1978

Edició homenatge al Dr. Pere Folch

i la Dra. Júlia Corominas,

2021. Barcelona.

Edicions: Pere Notó.



Pere Notó

Agraïments:

Maria Notó; Renata Moreno; Adriana Rodríguez Notó;
Albert Servitje; Ignasi Moreta; Ramo Bellman.

Índex

1. Introducció	9
2. L'ame des foules, segons Gustave Le Bon	13
3. Altres concepcions de la vida anímica col·lectiva ...	27
4. Suggestió i libido	37
5. Dues masses artificials: l'església i l'exèrcit	45
6. Altres tasques i direccions de treball	55
7. La identificació	61
8. Enamorament i hipnosi	71
9. L'instint gregari	79
10. La massa i l'horda original	89
11. Un nou nivell en el Jo (ideal del Jo)	99
12. Consideracions addicionals	107
Bibliografia	123

1. INTRODUCCIÓ

L'oposició entre psicologia individual i psicologia social o col·lectiva, que a primera vista pot semblar-nos molt significativa, perd molta de la seva nitidesa si la contemplem detingudament. Malgrat que la psicologia individual s'ajusta a l'estudi de la persona individual i intenta investigar com aquesta persegueix les maneres d'aconseguir la satisfacció dels seus impulsos instintius, només en ocasions excepcionals pot prescindir de la relació d'aquest individu amb altres individus. En la vida psíquica de l'individu apareix sempre "l'altre", ja sigui com a model o com a objecte [en sentit psicoafectiu], com a ajudant o com a adversari; per tant, i des del començament, la psicologia individual és alhora psicologia social en un sentit ampli i absolutament legítim.

Les relacions de l'individu amb els seus pares i germans, amb el seu objecte d'amor, amb el seu mestre i amb el seu metge —és a dir, totes les relacions que fins ara han estat objecte d'investigacions psicoanalítiques— poden i han de ser considerades fenòmens socials, i contrasten amb certs processos que anomenem "narcisistes", en els quals la satisfacció instintiva escapa de la influència d'altres persones o en prescindeix i hi renuncia. El contrast entre actes psíquics socials i narcisistes —Bleuler en diria "autistes"— pertany a la psicologia individual, però no és adequat

separar-la, ni justifica dissociar-la de la psicologia social o de les masses [= multituds = psicologia col·lectiva].

En les relacions esmentades amb els pares i germans, amb l'ésser estimat, amb l'amic, amb el mestre i amb el metge, l'individu experimenta la influència, tan sols, d'una o de molt poques persones, cadascuna de les quals ha adquirit un gran significat per a ell. Actualment s'ha convertit en costum, parlant de psicologia social o de les masses, abstenir-se de referir-se a aquestes relacions i aïllar-les com a objecte d'investigació de les que produeixen influència en l'individu quan són un gran nombre les persones amb les quals l'individu està connectat per alguna cosa, tot i que en molts altres aspectes li siguin alienes.

[Sigmund Freud es refereix a la relació transferencial com a fonament relacional i base de tota exploració psicoanalítica.]

Així doncs, la psicologia de les masses tracta l'individu com a membre d'una tribu, d'un poble, d'una casta, d'una classe, d'una institució, o com a part elemental d'una multitud de persones que s'organitza en una massa en un moment determinat per a un propòsit particular. Si dissociem així la psicologia de les masses del seu context natural [per exemple, les relacions personals, familiars, relacions ineludibles abans esmentades], semblaria normal que els fenòmens que apareixen en aquestes condicions particulars es considerin l'expressió d'un instint diferent, inèdit, no relacionable amb cap altre: l'instint social —*herd instinct* [instint de ramat, instint gregari], *group mind*—, que no s'expressa en altres situacions. Tanmateix, hem d'objectar que ens resulta difícil, de moment, atribuir al factor numèric un significat tan enor-

me que per sí sol hauria de despertar un impuls nou i inèdit en la vida psíquica humana. Per tant, la nostra expectativa s'adreça a dues altres possibilitats: que l'instint social no sigui primari i indivisible, i que els inicis de la seva conformació es trobin en un cercle de persones més estret, com la família.

La psicologia de les masses, malgrat trobar-se en els seus inicis, abraça una gran quantitat de problemes i presenta als interessats innumbrables tasques i objectius encara no delimitats, ni diferenciats, ni ben explorats. Tan sols la classificació i agrupació de les diferents maneres de formació d'una massa i la descripció dels corresponents fenòmens psíquics ja requereixen una gran quantitat d'observacions i han generat una extensa literatura. Qualsevol que mesuri aquest petit llibre i el compari amb el volum de les obres de psicologia de les masses podrà entendre que aquí només es tracten alguns punts de tot el tema. Ara bé, de totes les qüestions que s'hi tracten, realment són solament unes poques les que tenen un interès especial per a la psicoanàlisi.

2. L'AME DES FOULES, SEGONS GUSTAVE LE BON

Més que detenir-nos en una definició, creiem preferible posar la mira en el fenomen de la psicologia de les masses i seleccionar alguns dels fets més visibles i característics que puguin servir de punt de partida per a la nostra investigació. Podrem, però, assolir totes dues finalitats gràcies a un extracte del llibre de Le Bon, *Psychologie des foules* [1895], que ha esdevingut merescudament famós.

[A continuació ve la que podríem denominar definició de psicologia per Freud.]

Aclarim novament els fets: si la psicologia que persegueix l'estudi de l'individu i de les facultats, dels impulsos instintius, de les disposicions, les motivacions, les intencions i fins i tot de les seves accions i relacions amb el seus semblants, hagués acomplert i resolt la seva tasca i hagués fet transparents totes aquestes connexions no es trobaria ara, de sobte, enfront d'una nova feina per resoldre. La psicologia hauria d'explicar el fet sorprenent que, en determinades circumstàncies, aquest individu sent, pensa i actua de manera diferent de com s'esperaria d'ell, com a mecanisme d'adaptació a una multitud que ha adquirit la qualitat de "massa psicològica". Què és una massa? Com adquireix una massa la capacitat d'influir de manera tan decisiva en la vida psíquica de l'individu? I quin és el canvi psíquic que imposa a l'individu?

Respondre aquestes tres preguntes és la tasca d'una psicologia de les masses teòrica. Aparentment ho farem millor si comencem per la tercera pregunta. L'observació de les reaccions canviades de l'individu és allò que dona substància a la psicologia de les masses. Ara bé, cada intent d'explicar-ho ha d'anar precedit de la descripció del que cal explicar.

Deixaré que Le Bon expressi la seva opinió: “En un massa psicològica, el més peculiar és això: sigui quin sigui el tipus d'individu, siguin com siguin de semblants o de diferents els individus en la seva forma de vida, ocupació, caràcter o intel·ligència, pel sol fet de transformar-se en una massa adquireixen una ànima col·lectiva amb la qual senten, pensen i actuen de manera diferent d'aquella amb què qualsevol d'ells sentiria, pensaria i actuaria per sí mateix. Hi ha idees i sentiments que solament brollen o es converteixen en acció entre els individus quan aquests formen una massa que els connecta en un moment determinat. La massa psicològica és un ésser provisional, que es configura amb els elements heterogenis que s'han unit en un moment determinat, com les cèl·lules de l'organisme, que amb la seva unió formen un nou ésser amb propietats totalment diferents de les de les cèl·lules individuals”.

[Sembla una referència que van recollir la psicologia de la Gestalt i Kurt Lewin (1947), així com la psicologia social psicoanalítica dels Grups de Bion (1947, 1961).

Mentre dura la unió grupal en forma de massa es mantenen les propietats de la psicologia social del grup gran, que contrasten a primera vista amb les individuals. Igualment, no tots els grups humans són iguals a la suma aritmètica de les qualitats i defectes dels seus membres.

El grup és un organisme nou amb propietats emergents amb personalitat pròpia que alguns, com Bion, anomenen ‘cultura del grup’.]

En prendre’ns la llibertat d’interrompre el relat de *Le Bon* amb les nostres glosses, creem aquí un espai per a la reflexió de l’observació de la seva lectura: si els individus en massa estan units ha d’haver-hi alguna cosa que els uneixi, i aquest aglutinant podria ser exactament allò que caracteritza la massa. *Le Bon*, però, no respon a aquesta pregunta, sinó que s’ocupa dels canvis de l’individu en una massa i els descriu en uns termes molt pròxims i d’acord amb els requisits bàsics —els principis fonamentals— de la nostra psicologia profunda.

[Fer servir la invitació de Freud d’aturar-nos és aplicar el mètode de la lliure associació i l’atenció flotant, per deixar-nos, com diria Bion (1961, 1970), pensar els pensaments que precedeixen al pensador, donant-nos temps i espai pacientment. El mètode psicoanalític consisteix precisament en ser receptius a la intuïció i a la introspecció.]

“És fàcil comprovar la magnitud de les diferències entre la massa i l’individu aïllat, però és menys fàcil descobrir les causes d’aquesta diferència. Per trobar les causes o almenys entreveure-les, cal primer recordar l’afirmació feta per la psicologia moderna, en el sentit que els fenòmens inconscients tenen un paper predominant no solament en l’àmbit orgànic, sinó també en les funcions intel·lectuals. L’anàlisi més fina, l’observació més aguda només arriben a un petit nombre de motius conscients de la vida psíquica. Els nostres actes conscients deriven d’un substrat inconscient creat especialment per les influències heretades. Aquest substrat s’endinsa en les innumbrables petja-

des ancestrals que constitueixen l'ànima racial. Darrere els motius confessats i conscientment acceptats de les nostres accions hi ha sens dubte raons secretes que no admitem, i darrere d'aquestes n'hi ha d'altres de més secretes encara que ni tan sols coneixem. La majoria dels nostres actes quotidians són tan sols l'efecte de motivacions ocultes per motius que ignorem i desconeixem.”

En la massa, afirma Le Bon, les adquisicions individuals de la persona es difuminen, i desapareix la seva singularitat peculiar. Emergeix l'inconscient social, i allò heterogeni s'enfonsa en allò homogeni. Diríem que la superestructura que s'ha desenvolupat de manera diferenciada en cada individu es descompon, i es fa visible el fonament inconscient comú a tots.

[Aquesta idea de Le Bon del fonament inconscient comú a tots serà desenvolupada per Carl Gustav Jung com a “inconscient col·lectiu” (1947, 1954).

Alhora, podem pensar que és una referència precursora de Freud a la noció de “superjò” de la seva segona tòpica de la personalitat o estructura del self que desenvoluparà en la seva següent obra, *El jo i l'allò* (1923). Aquí, a *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, parla de la funció de referència grupal, i del model d'aquesta instància psicològica interna i bàsicament inconscient, que en aquesta obra estudia i anomena “ideal del jo”, facilitador de la cohesió del grup psicosocial gràcies a la identificació, sovint amb un líder o guia, bandera o idea inqüestionable en què delegar la responsabilitat.]

D'aquesta manera es formaria un caràcter mitjà dels individus constituïts en una massa. A Le Bon li sembla que els individus també mostren noves propietats de les quals eren mancats abans, i busca la raó de tot plegat en tres causes diferents.

“La primera d’aquestes causes és que l’individu integrat en la *foule*, pel sol fet de ser multitud, adquireix una sensació de poder insuperable, de potència invencible [omnipotència] que li permet satisfer els impulsos que l’individu tot sol hauria contingut. L’anonimat, per tant, dona pas a la irresponsabilitat de les masses, en desaparèixer completament el sentit de responsabilitat que sempre refrena els individus.”

Des del nostre punt de vista l’aparició de noves propietats no és important. N’hi ha prou amb dir que l’individu que entra a formar part d’una massa psicològica se situa en unes condicions que li permeten suprimir les repressions dels seus impulsos instintius inconscients. Les qualitats aparentment noves que mostra aleshores l’individu són precisament les manifestacions de l’inconscient personal, sistema que conté tot el mal de l’ànima humana heretat en el seu caràcter. La disminució de la consciència o del sentit de la responsabilitat en aquestes circumstàncies no és difícil d’entendre. Ja havíem afirmat fa molt temps que el nucli de l’anomenada consciència moral eren la por i “l’angoixa social”. [La culpa a *Tòtem i tabú* (1914) i a *Dol i malenconia* (1915-1917)].

[Volem aclarir que aquesta afirmació de Freud és correcta alhora que parcial, ja que ell sempre va defensar l’ambivalència emocional de l’ànima humana, dotada d’amor i odi. En aquest sentit, és bo recordar la frase de Melanie Klein sobre l’equilibri, la integració i la salut de l’ànima de les persones per la seva capacitat de mitigar l’odi per l’amor (Melanie Klein, 1937, 1959).]

“Una segona causa és el contagi psicològic, que també contribueix al fet que les masses realitzin manifestacions característiques i mostrin les seves inclinacions. El contagi és un fenomen fàcilment reconeixible, però inexplicable, que cal relacionar amb els fenòmens de caràcter hipnòtic. En la multitud, cada sentiment, cada acció són contagiosos en un grau tan alt que l'individu sacrifica molt fàcilment el seu interès personal a favor de l'interès comú; aquesta és una capacitat completament contrària a la seva naturalesa i que l'individu solament pot assolir formant part d'una massa.”[Cal valorar molt tots els objectius i fites únicament assolibles i realitzables en grup, en massa o en equip.]

Basarem més endavant en aquesta última frase una suposició important [Freud es refereix al seu concepte d'identificació indispensable per a la imitació]:

“Una tercera causa, de fet la més important, origina en l'individu que forma part de la massa qualitats completament oposades a les de l'individu aïllat. Estic parlant de la suggestió de la qual el contagi és únicament un efecte. Per comprendre aquest fenomen cal tenir en compte nous descobriments que la fisiologia ha realitzat. Ara sabem que, a través de diversos procediments, una persona pot posar-se en un estat tal que, després de perdre tota la seva personalitat conscient, obeeix a tots els suggeriments de qui li ha robat la consciència i la personalitat, i pot actuar de manera oposada al seu caràcter i als seus hàbits. Observacions minucioses semblen mostrar que un individu influeix en el si d'una massa activa per les emanacions

d'aquesta, o per altres causes desconegudes, es troba en un estat especial que s'aproxima a la fascinació que esglaiava l'hipnotitzat sota la influència de l'hipnotitzador. La personalitat conscient ha desaparegut totalment; la voluntat, el poder i la capacitat de diferenciar han desaparegut. Els sentiments i els pensaments s'orienten en la direcció establerta per l'hipnotitzador.

“L'estat de l'individu que pertany a una massa psicològica és similar. Ja no és conscient de les seves accions, tal com succeeix als hipnotitzats, i alhora que l'individu perd certes habilitats, d'altres poden arribar a un grau de força suprema. Sota la influència de la suggestió, l'individu realitzarà determinades accions amb un impuls irresistible. Aquesta impetuositat és encara més irresistible en les masses que en els hipnotitzats, perquè com la suggestió és la mateixa per a tots, creix i s'intensifica en ser compartida recíprocament.”

“Les principals característiques de l'individu en la massa són, per tant: pèrdua de la personalitat conscient, supremacia de la personalitat inconscient, orientació de pensaments i sentiments en la mateixa direcció per suggestió i contagi, tendència a la realització immediata de les idees suggestionades. L'individu ja no és ell mateix, s'ha convertit en un autòmat sense voluntat pròpia.” [Le Bon, *op. cit.*]

Hem citat Le Bon amb gran detall per afirmar que ell declara que l'estat d'un individu en una massa és realment hipnòtic; no és que el comparem, és que per a Le Bon és el mateix estat.

No volem contradir-lo, només volem emfatitzar que les dues causes últimes del canvi de l'individu en la massa, el contagi i la major suggestió, òbviament no són iguals per a aquest autor, però alhora afirma que el contagi també pretén ser una manifestació de la suggestió. Això fa que Le Bon no diferenciï bé una de l'altra, de manera que es podria dir que no són dues causes sinó la mateixa, segons com llegim el text de Le Bon.

Potser interpretarem millor les seves afirmacions si relacionem el contagi amb l'efecte que es produeix entre els membres individuals de la massa, mentre que els fenòmens de suggestió igualats per Le Bon amb la influència de la hipnosi assenyalarien un altre front. Però quin? Hem d'entendre-ho com una igualació incompleta amb la persona que substitueix en la massa l'hipnotitzador d'un hipnotitzat. És estrany que Le Bon no mencionï la persona que fa les funcions d'hipnotitzador en referir-se a una massa. Després de tot, Le Bon distingeix aquesta influència fascinant de l'efecte contagiós que exerceixen els individus entre ells, i pel qual s'intensifica la suggestió original.

Una altra consideració important per entendre els canvis en el judici [el seny, el criteri] de l'individu dins una massa és aquesta: "Per la mera pertinença a una massa desorganitzada, l'home davalla diversos graons en l'escala de la civilització; així, tal vegada, individualment era un individu educat, i en la massa és un bàrbar, un ésser primitiu d'impulsos instintius. Posseeix l'espontaneïtat, la violència, la ferocitat i també l'entusiasme i l'heroisme dels éssers primitius."

Posteriorment es detura especialment en la consideració de la disminució de l'eficiència intel·lectual que l'individu experimenta en ser absorbit per la massa.

Deixem ara l'individu i adrecem-nos a la descripció de l'ànima de les masses, tal com la formula Le Bon. No hi ha cap característica en la seva descripció que planteji dificultats al psicoanalista. Le Bon ens mostra el camí assenyalant la correspondència amb la vida psíquica dels primitius i dels infants.

La massa és impulsiva, canviant i irritable. Es guia quasi exclusivament per l'inconscient. Segons les circumstàncies, els impulsos als quals obeeix la massa poden ser nobles o cruels, heroics o covards, però en qualsevol cas són tan exigents que ni l'interès personal, ni tan sols l'interès de conservació, són vigents. Res no està pensat, ni planejat, ni premeditat. Malgrat que la massa desitja apassionadament, no és mai per gaire temps. La massa és incapaç d'una voluntat perseverant. No tolera l'espera, ni el temps entre el desig i la seva realització. Té el sentiment d'omnipotència. El concepte d'impossible desapareix per a l'individu que forma part de la massa.

La massa és extraordinàriament influenciable i crèdula, no és crítica, allò improbable no existeix. Pensa en imatges que s'evoquen les unes a les altres associativament, tal com apareixen en els estats de fantasia lliure, sense que cap instància tingui autoritat per fer-les concordar amb la realitat. Els sentiments de la multitud són sempre molt simples i exaltats. Per tant, la massa no coneix el dubte ni

la incertesa. Immediatament se situa en els extrems. Una sospita formulada es converteix en una certesa irrefutable, un germen d'antipatia es converteix en un odi salvatge.

Tot i estar orientada als extrems, la massa només s'excita pels estímuls excessius. Per influir sobre la massa és inútil argumentar lògicament, cal pintar els arguments amb imatges molt poderoses, exagerar i repetir sempre el mateix.

“No tenint cap dubte sobre la veritat o falsedat [mentida per a Bion] del que creu, i tenint consciència del seu gran poder, la massa és intolerant i fidel a l'autoritat... Respecta la força i és poc permeable a la bondat, que és percebuda com a debilitat. Exigeix dels seus herois força i fins i tot violència. La massa vol ser dominada, controlada, oprimida, subjugada, i témer el seu amo. De cor conservador, sent un fàstic profund i detesta tota innovació o progrés, i té una veneració il·limitada per la tradició.

[Per a Bion (1970) la mentida és molt important per a l'equilibri mental personal i col·lectiu. Ho descriu de manera irònica i poètica a *La falla*, narració breu dins d' *Attention and Interpretation* (1970), immediatament després de citar Nietzsche en una referència.]

Per poder jutjar adequadament la moralitat de les masses cal tenir en compte que, reunits els individus en una massa, s'eliminen tots els escrúpols individuals, i alhora es desperten tots els instints cruels, brutals i destructius que dormen en l'individu com a residus latents dels temps primitius per a la seva satisfacció. Però les masses també són capaces, sota la influència de la suggestió, de grans consecucions, de renúncies, d'altruisme i de devoció per

un ideal. El benefici personal, que és pràcticament l'únic impulsor [l'única motivació] de l'individu aïllat, rarament predomina en les masses. Es pot parlar d'una moralització de l'individu a través de la massa. Mentre que el nivell intel·lectual de la massa està sempre molt per sota del nivell individual, el seu comportament ètic pot sobrepassar de molt el nivell individual, com també quedar molt per sota de les consecucions individuals.

La legitimitat d'identificar l'ànima de la massa amb la dels primitius és que aporta llum clara i permet plantejar altres característiques de la massa, tal com ho explica Le Bon. Per a les masses les idees més oposades poden coexistir i tolerar-se entre sí sense conflicte ni contradiccions lògiques. Aquest fenomen es dona igualment en la vida psíquica inconscient de les persones [en tots els éssers humans, ja que tots som inconscients, i aquest no està regit pel principi de contradicció. Freud, 1900], tant en els infants com en els neuròtics, com va demostrar la psicoanàlisi fa molt temps.

A més, la massa està molt subjecta al poder màgic de les paraules, que tant poden produir les tempestes més terribles dins la seva ànima com apaivagar-les. “Amb el sentit comú i amb arguments no es pot lluitar contra certes paraules i fórmules, que pronunciades amb devoció davant les masses aconseguen que immediatament les cares es tornin respectuoses i s'inclinin els caps. Molts consideren aquestes fórmules invocacions a les forces de la naturalesa i als poders sobrenaturals” [Le Bon, *op. cit.*]. Només cal recordar els tabús dels noms entre els primitius, i els poders màgics que vinculen noms i paraules.

Finalment, les masses no han tingut mai set de veritat. Exigeixen il·lusions de les quals no poden prescindir. Per a les masses allò irreal sempre té prioritats sobre allò real; la irrealitat els afecta i influeix quasi tan fortament com la realitat. Tenen una tendència clara a no fer diferències entre totes dues coses. Aquest predomini de la vida de la fantasia i la il·lusió degut al desig incomplet l'hem assenyalat com a determinant per a la psicologia de les neurosis. Vam descobrir que per als neuròtics no compta la realitat objectiva sinó la realitat psíquica. Un símptoma histèric es basa més en la imaginació que en la repetició de l'experiència real; una consciència de culpa compulsiva [neuròtica] sobre el fet d'una intenció maliciosa que mai no va ser un fet real. Igual que en el somni i en la hipnosi, també en l'activitat psíquica de la massa la prova de realitat retrocedeix davant la força dels impulsos i desitjos carregats d'emocions i afectes.

El que diu Le Bon sobre els líders de les masses és menys exacte i complet, ja que no deixa veure el rerefons afectiu del fenomen. Le Bon afirma que quan uns éssers vius estan units en un cert nombre —no importa si és una manada d'animals o una multitud de gent— instintivament es col·loquen sota l'autoritat d'un líder. La massa és un ramat dòcil i obedient que no pot viure mai sense un amo. Té tanta necessitat d'obeir que instintivament se sotmet a qualsevol que es designi a sí mateix com el seu amo. Malgrat que el líder satisfà la necessitat de la massa, hi ha de correspondre amb unes qualitats personals. Ell mateix ha

d'estar fascinat per una fe (en una idea, un ideal) per poder despertar-la en les masses; ha de posseir una voluntat forta i dominant, perquè les masses, sense voluntat pròpia, l'adoptin.

Le Bon parla a continuació dels diferents tipus de líders i dels mitjans que aquests utilitzen per influir i actuar sobre les masses. Considera que, finalment, el grau de fanatisme i creença en les seves idees és allò que dona poder al líder per fascinar amb la seva pròpia fascinació.

Atribueix als líders de masses un poder misteriós i irresistible que denomina prestigi entenent "prestigi" com a sinònim de carisma del líder.]: "El prestigi és una mena de fascinació per un individu, una obra o una idea que produeix un tipus de dominació sobre nosaltres . Paralitza tota la nostra capacitat crítica i ens omple d'esglai i de respecte. Pot evocar una sensació similar a la fascinació de la hipnosi".

Le Bon diferencia el prestigi adquirit o artificial del prestigi personal. El primer es dona pel cognom, la riquesa, la reputació, per tradició. En tots els casos el prestigi remet al passat, i serveix de poc per capir la influència enigmàtica i misteriosa.

El prestigi personal pertany a unes poques persones que es converteixen en líders a través d'ell, i aconseguen que se les obeeixi com si estiguéssim sota la influència d'un encanteri magnètic. El prestigi depèn de l'èxit i es perd amb el fracàs.

Penso que Le Bon no aconsegueix equilibrar el seu discurs sobre el rol dels líders amb el prestigi de la seva brillant presentació i descripció de l'ànima de les masses.

[Cal atorgar a Gustave Le Bon el mèrit de ser pioner en els treballs sobre psicologia col·lectiva, amb la seva obra *Psychologie des foules* (1895). En aquells anys aquesta denominació era més coneguda que la de psicologia social, o psicologia dels pobles, (*Wölkerpsychologie*, 1916), terme utilitzat en la seves obres per Wilhem Wundt, considerat el pare de la psicologia moderna. La glòria de Le Bon augmenta si considerem la seva repercussió, tal com ho va deixar escrit Sigmund Freud en aquesta obra seva, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, de la qual commemorem el centenari).

Ara bé, el llibre de Le Bon, *Psychologie des foules*, no es publica sense polèmica, ja que el jurista italià Scipio Sighele va denunciar que ell havia publicat una obra anterior, *La folla delinquente*, l'any 1891, en italià. Aquesta obra va ser traduïda al francès l'any 1893, dos anys abans que Le Bon publicés la seva obra. Tot i així, Le Bon no la cita, malgrat que en un capítol fa servir un discurs que faria pensar en plagi, ja que difícilment es pot negar que Le Bon conegués la versió francesa de l'obra de Sighele. Qui, en canvi, no va oblidar Sighele, va ser Sigmund Freud.

Sighele agraeix, per contra, els útils comentaris de Tarde, un autor més significatiu per a la nostra disciplina, la psicologia social. Tarde, que valora l'obra de Sighele, va mantenir una llarga controvèrsia científica amb Emile Durkheim, que en part va originar dues branques: la psicologia social psicològica (Tarde) i la psicologia social sociològica (Durkheim). Recuperarem aquests autors i d'altres en el següent capítol de l'obra de Freud.]

3. ALTRES CONCEPCIONS DE LA VIDA ANÍMICA COL·LECTIVA

Hem fet servir el relat de Le Bon com a introducció perquè posa l'èmfasi en la vida psíquica inconscient i coincideix molt amb la nostra pròpia psicologia. Hi afegim, però, que en realitat cap de les seves afirmacions no ens aporta res de nou. Tot el que diu despectivament de l'ànima col·lectiva ja havia estat expressat hostilment abans d'ell per pensadors, estadistes i poetes des dels primers temps dels escrits sobre aquesta qüestió.

Sighele havia formulat poc abans les dues proporcions que constitueixen els punts de vista més importants de Le Bon, la de la inhibició col·lectiva del nivell intel·lectual, i la de l'augment de l'afectivitat en la massa. Així doncs, en essència, a Le Bon solament li queden com a seus els aspectes inconscients de la massa i la seva comparació amb la vida psíquica dels primitius, qüestions que per descomptat també havien estat tractades abans que ho fes ell. Però encara n'hi ha més: aquestes apreciacions sobre l'ànima de la massa tal com les van formular Le Bon i altres precursors no van quedar sense discussió ni crítica. No hi ha dubte que tots els fenòmens de l'ànima de la massa descrits anteriorment van ser observats correctament, però alhora se'n poden veure altres manifestacions oposades en els comportaments de les masses, de les quals caldria concloure una valoració molt més alta de l'ànima col·lectiva.

El mateix Le Bon estava disposat a admetre que la moralitat de les masses pot ser més alta que la dels individus que les componen, i que solament les totalitats col·lectives són capaces d'un elevat altruisme. "Si bé els avantatges personals són pràcticament l'única força motivadora de l'individu aïllat, rarament són predominants entre les masses".

Altres autors argumenten que és la societat, en primer terme, la que prescriu les normes de moralitat a l'individu, i l'individu és un simple seguidor d'aquestes altes exigències. Igualment, opinen que solament en estats d'exaltació excepcionals d'una col·lectivitat poden ser possibles els prodigiosos fets i consecucions de què són capaços en massa.

En referència a la capacitat intel·lectual, continua sent cert que les grans creacions i descobertes transcendents, així com el plantejament dels problemes més importants i les seves solucions, només són possibles per a l'individu que treballa en soledat. Tanmateix, l'ànima de la massa és capaç de creacions espirituals i intel·lectuals brillants, com ho proven el llenguatge mateix, creació del poble, les cançons populars, el folklore i altres expressions. [Per exemple els refranys, els proverbis, les frases fetes, sense oblidar els mites, que són somnis col·lectius, o els contes i les llegendes, i també certes tradicions. Mostra del que anomeno "sentit comú col·lectiu". (Notó, 2010) a "Formació psicossocial en dinàmica de grups. Un espai per explorar i aprendre a partir de l'experiència", a Notó, P.; Panyella, M.; Recasens, J. M., *Anuari de Psicologia*, València, 2010.]

A més, caldria veure quant deuen el pensador o el

poeta individual a les surgències i influències de la massa [societat] en què viuen, i si ells són els perfeccionadors d'un treball mental en què els altres també han col·laborat.

Davant d'aquestes contradiccions, semblaria que el treball de la psicologia de les masses ha de ser infructuós, però fàcilment es pot trobar una sortida més esperançadora.

Segurament s'ha denominat "massa" a formacions molt diverses que caldria destriar. Les afirmacions de Sighele, Le Bon i d'altres es refereixen a masses efímeres, que s'agrupen de manera ràpida per diversos individus amb un interès passatger i per un temps limitat. És innegable que el caràcter de les masses revolucionàries, especialment les de la gran Revolució Francesa, ha influït en les seves descripcions. En canvi, les afirmacions oposades provenen de la descripció d'altres masses estables, associacions o organitzacions en les quals les persones passen les seves vides, que prenen cos en les institucions de la societat.

Les masses del primer tipus es poden comparar amb les del segon com onades breus però intenses i altes respecte al mar de fons en calma.

McDougall, en el seu llibre *The Group Mind* (Cambridge, 1920), parteix de la mateixa contradicció esmentada, i troba la seva solució en el nivell d'organització. En el cas més simple, diu, la massa no té cap organització o no val la pena mencionar-la. Ell anomena tal massa una multitud (*crowd*).

McDougall admet, però, que una multitud de persones, en forma de gentada, no aconsegueix unir-se fàcilment sense que almenys en els inicis es formi el rudiment d'una organització, i precisament és en aquestes masses simples on es poden reconèixer alguns dels trets bàsics de la psicologia col·lectiva. Perquè els membres d'un grup de persones casualment reunits formin alguna cosa semblant a una massa en el sentit psicològic es requereix com a condició que aquests individus tinguin alguna cosa en comú, un interès comú en un objecte, una mateixa orientació sentimental en una determinada situació –i jo afegiria, en conseqüència, un grau potencial d'influir-se mútuament (“some degree of reciprocal influence between the members of the group”). Com més fortes siguin aquestes similituds (*this mental homogeneity*), més fàcil serà que els individus formin una massa psicològica i més visibles seran les manifestacions d'una ànima col·lectiva. El fenomen més estrany i alhora més important de la formació de masses és l'augment de l'afectivitat emocional (*exaltation or intensification of emotion*) que es produeix en cada individu. Opina McDougall que pot afirmar-se que no existeixen altres condicions en què les emocions humanes arribin a la intensitat a què arriben com a massa. Per a les persones que hi estan involucrades és una sensació voluptuosa de plaer que els permet fruit de les seves passions, sense restriccions ni limitacions, fonent-se en la massa, i perdent el sentit dels seus límits individuals. McDougall explica que la dissolució de l'individu en la massa es produeix a partir

del que ell denomina *principle of direct induction of emotion by way of the primitive sympathetic response*, és a dir, pel contagi emocional que ja coneixem. El fet és que adonar-se que els signes percebuts són els adequats, per a aquests estats afectius exaltats d'una massa, causa automàticament el mateix efecte en el perceptor. Aquesta compulsió automàtica esdevé més forta com més persones observen i senten simultàniament el mateix afecte. Aleshores, l'individu no és capaç de mantenir una actitud crítica i es deixa envair per la mateixa emoció. Al mateix temps, augmenta l'excitació dels altres, els qui tingueren un efecte sobre ell, i així la càrrega d'afecte de l'individu augmenta gràcies a la inducció mútua. Aquí actua, inequívocament, una força per fer el mateix que els altres, per mantenir-se en sintonia amb la majoria. Les emocions més simples i grolleres són les que tenen major probabilitat de propagar-se d'aquesta manera en una massa.

El mecanisme de l'augment de l'afecte és afavorit, a més, per altres influències generades per la multitud. La massa dona a l'individu la impressió d'un poder il·limitat de ser una força invencible. La massa substitueix, en un aquí i ara, el lloc de tota la humanitat sencera, substitueix en la societat l'encarnació de l'autoritat, quins càstigs ha temut i pels quals s'han imposat tantes restriccions inhibitories. Òbviament, és perillós desobeir-la, i un només està segur si segueix l'exemple dels qui l'envolten, si cal "udolant amb els llops" [expressió alemanya que significa "fer el que fan tots, seguir el corrent i la influència dominants"]. Obeint la

nova autoritat de la massa, un pot deixar de banda la seva antiga consciència i cedir al plaer, segurament obtingut en aixecar les seves inhibicions. Aleshores no és tan estrany veure l'individu dins la massa fent i aprovant coses de les quals s'hauria allunyat en les seves condicions de vida habituals, i fins i tot nosaltres podem tenir l'esperança que aquests fets donin llum a l'obscuritat que solem projectar amb l'enigmàtica paraula "suggestió". [Cal tenir present aquí els conceptes de "desindividuació" i "despersonalització" del subjecte en una massa o gran grup i relacionar-los amb la pèrdua d'identitat tal com ho va fer Pierre Turquet en el "large group". En aquest text aporta la figura i la noció del singleton com a mecanisme social de defensa contra l'ansietat generada pel perill de fusió despersonalitzadora en el "large group". *Singleton* significa per a Tourquet, en aquest context, l'acceptació referida a l'ànec aïllat (l'ànec conco), separat del grup principal d'ànecs (Turquet, Pierre. *The large group*. Editat per L. Kreeger. Londres, 1975).]

[Vegeu igualment per a tot aquest apartat *Processos col·lectius i acció social*, de Juan Muñoz i Félix Vázquez, UOC, 2002 i Tomás Ibáñez (2000).]

McDougall no contradiu l'afirmació sobre les inhibicions de la intel·ligència col·lectiva en la massa. Diu que les intel·ligències menors aconseguen baixar les intel·ligències més grans al seu nivell. Aquestes últimes veuen destorbada la seva activitat i el seu rendiment perquè la intensificació de l'afectivitat crea condicions desfavorables per al treball mental correcte, i també perquè la massa intimida l'individu i el seu treball intel·lectual no és lliure, ja que la consciència i la responsabilitat de cada individu sobre la seva capacitat de consecució de resultats es veuen disminuïdes.

El criteri de conjunt de McDougall sobre la capacitat psíquica d'una massa simple "no organitzada" no és més favorable que la de Le Bon. Aquesta classe de massa és extremament excitable, impulsiva, apassionada, voluble, inseqüent, i tanmateix disposada a accions extremes. Aquesta massa és accessible solament a les passions violentes i als sentiments més simples, és extremament sensible a la suggestió, frívola en les seves reflexions, radical en els seus judicis, receptiva únicament a les conclusions i als arguments més simples i imperfectes, fàcil de dirigir i de desequilibrar, sense autoconfiança, sense autoestima i sense sentit de la responsabilitat, però disposada a deixar-se portar per la seva impressió de poder per actuar feroçment i atroçment com només podem esperar d'un poder absolut i irresponsable. Es comporta més aviat com un infant trapella o com un salvatge descontrolat en una situació estranya. En el pitjor dels casos, el seu comportament és més el d'una manada d'animals salvatges que no pas el d'éssers humans.

Donat que McDougall veu un gran contrast entre el comportament de les masses altament organitzades i el descrit aquí per a les masses desorganitzades, tenim molta curiositat i impaciència per saber en què consisteix aquesta organització i quines són les condicions que la conformen. L'autor enumera cinc *principal conditions* necessàries per elevar la vida emocional de la massa a un nivell superior:

La primera condició bàsica és el grau de continuïtat dels valors que componen el contingut d'una massa.

Aquesta continuïtat pot ser material o formal. El primer cas es dona quan les mateixes persones romanen en la massa durant més temps, mentre que l'altre es produeix quan dins una massa es produeixen diferents situacions protagonitzades per diferents persones que es relleven successivament.

La segona condició és que l'individu de la massa s'hagi format una certa idea de la naturalesa, la funció, els objectius a aconseguir i les reivindicacions del grup massa, de manera que pugui establir una relació sentimental amb la totalitat de la massa.

La tercera condició és que la massa es relacioni amb altres masses similars, però en molts aspectes divergents, i hi rivalitzi i competeixi.

La quarta condició és que la massa tingui tradicions, costums i institucions, especialment les que tenen a veure amb la relació dels seus membres entre sí.

La cinquena condició és que existeixi una estructura de la massa, que s'expressi en la seva especialització i diferenciació per a les consecucions de l'individu.

Quan es donen aquestes condicions, s'eliminen, segons McDougall, els desavantatges psíquics de les formacions de masses desorganitzades. La massa es protegeix així contra la disminució col·lectiva del rendiment intel·lectual per solucionar tasques intel·lectuals, que queden reservades a alguns individus del grup/massa. Ens sembla que les condicions que McDougall ha denominat l'"organització" de la massa es poden descriure més justificada-

ment. La tasca és donar a la massa aquelles qualitats que eren característiques de l'individu i que justament la formació d'una massa desorganitzada va extingir en ell. Perquè l'individu tenia, fora de la massa primitiva, continuïtat, confiança en sí mateix, autoestima, tradicions i hàbits, rendiment laboral propi, i es diferenciava dels altres amb qui rivalitzava. Aquesta peculiaritat s'havia perdut durant un temps en passar l'individu a formar part d'una massa desorganitzada. Si s'accepta com a objectiu el fet de dotar les masses dels atributs de l'individu, Wilfred Trotter ens adverteix (*Instincts of the herd in peace and war*, Londres [1916]) d'una substancial observació: veu en la tendència de formació de masses una continuïtat biològica similar a la pluricel·lularitat de tots els organismes superiors.

4. SUGGESTIÓ I LIBIDO

Partim del fet bàsic que l'individu integrat dins una massa experimenta un canvi, sovint molt profund, en la seva activitat psíquica a causa de la influència d'aquesta massa. La seva afectivitat augmenta enormement, la seva capacitat intel·lectual es redueix notablement, ambdós processos tendeixen aparentment a igualar l'individu amb els altres d'una gernació multitudinària, un èxit que només pot aconseguir-se mitjançant la supressió de les inhibicions de l'instint primitiu [impuls/pulsió] que és característic de cada individu, la qual cosa significa renunciar a la manera particular de les seves inclinacions i tendències. Hem vist que sovint aquests efectes no desitjats són continguts, almenys en part, per una “organització” superior de les masses, però el fet fonamental i bàsic de la psicologia de les masses –les dues condicions: augmentar l'afecte i inhibir l'afecte en una massa desorganitzada i primitiva– no ha estat posat en dubte. El nostre interès consisteix ara en trobar l'explicació psicològica d'aquesta transformació mental de l'ànima de l'individu en la massa.

Factors racionals com la intimidació de l'individu mencionada anteriorment –és a dir, la consciència de l'acció del seu instint de conservació– no expliquen prou els fenòmens observats. El que els autors de sociologia i psicologia de les masses ens donen i ofereixen com a explica-

ció és sempre el mateix, malgrat que amb diferents noms: la “suggestió”, que és la paraula màgica.

Tarde denomina la suggestió imitació, però nosaltres estem totalment d’acord amb l’opinió de Brugueilles, que considera que la imitació està plenament integrada en el concepte de suggestió i, per tant, n’és una conseqüència. Le Bon va atribuir tots els aspectes desconcertants dels fenòmens socials a dos factors: la suggestió mútua de l’individu i el prestigi dels líders. El prestigi, però, s’expressa únicament perquè evoca l’efecte de generar la suggestió. Per uns moments la lectura de McDougall ens podia semblar i fer creure que el seu principi d’“inducció de l’afecte primari” prescindia de la idea de suggestió. En una reflexió posterior, però, vam comprendre que aquest principi no diu res més que les conegudes declaracions sobre la “imitació” o el “contagi”, si bé amb un èmfasi més decidit sobre el factor afectiu.

Està fora de dubte que existeix en nosaltres una tendència a experimentar els mateixos afectes que observem en els altres; però amb quina freqüència, quantes vegades hi resistim amb èxit? Quantes vegades rebutgem aquest afecte o hi reaccionem de manera contrària?

Aleshores, per què cedim regularment a aquest contagi en la massa? Novament, es dirà que la influència suggestiva de la massa és el que ens obliga a obeir aquesta tendència a la imitació i indueix aquest afecte en nosaltres. Per cert, McDougall no diu altra cosa, ens diu el mateix que els altres: les masses es caracteritzen per una suggestionabilitat especial.

Estem preparats, per tant, per admetre que la suggestió (o més aviat la suggestionabilitat) és un fenomen primari, primitiu i irreductible, un fet fonamental de la vida psíquica humana. Així pensava Bernheim, dels sorprenents experiments del qual vaig ser testimoni el 1889. Ja aleshores recordo haver sentit una profunda i avorrida oposició a aquesta tirania de la suggestió. Quan sentia Bernheim interpel·lar un malalt poc dòcil, cridant-li “Què fa, vostè? *Vous vous contre-suggestionez!*”, em vaig dir que parlar així era una injustícia i una violència. L’home tenia dret, certament, a contrasuggestionar-se si se l’intentava sotmetre i dominar amb suggestions. La meua resistència va prendre després la forma de la rebel·lió contra el fet que la suggestió ho explicava tot, i calia retirar-la com a única explicació. Em vaig repetir la vella pregunta en broma, respecte al valor de la suggestió [que es va fer Konrad Richer el 1896 sobre Der Deutsche Christoph]:

Christoph trug Christum,
 Christus trug die ganze Welt,
 Sag’, wo hat Christoph
 Damals hin den Fuß gestellt?“
 Christoporus Christum, sed Christus sustulit orbem:
 Constiterit pedibus dic ubi Christophorus?
*Christoph portà el nen Jesús, [Christoph significa ‘porta
 dor de Crist = Cristòfol]*
Crist portà el món sencer,
Digues, on va sustentar Christoph el peu?

[La qüestió tractada humorísticament en aquest poema és força antiga. Irònicament es refereix a una pregunta filosòfica transcendent tal sobre els límits i les possibilitats del coneixement humà.]

Quan torno a l'enigma de la suggestió, després d'uns trenta anys de mantenir-me'n allunyat, trobo que res no ha canviat. Amb una única excepció que testimonia la importància i la influència de la psicoanàlisi. Observo un esforç específic per formular correctament el terme "suggestió", és a dir, per definir amb acord l'ús d'aquesta paraula, i no és en va, ja que cada vegada aquest terme serà utilitzat d'una manera més general, i aviat aquesta paraula voldrà dir simplement "influència", com passa en anglès, en què les paraules *suggest* i *suggestion* corresponen a les nostres paraules *nabelegen* (suggerir, insinuar) i *Anregung* (suggeriment, incitació). Però no veig cap aclariment sobre l'essència de la suggestió, és a dir, sobre les condicions en què es produeix la influència. [En definitiva, no s'ha explicat res sobre la naturalesa de la suggestió.]

Podria corroborar-se aquesta afirmació analitzant la literatura publicada en aquests darrers trenta anys, però m'abstindré de fer-ho perquè em consta que en un sector proper a mi s'està preparant una investigació detallada que té per objectiu aquesta tasca. [Malauradament, però, aquesta tasca no es va dur a terme.]

En canvi, intentaré utilitzar el concepte de libido per dilucidar i aclarir la psicologia de les masses, que tan bon servei ens ha donat en l'estudi de les psiconeurosis.

La libido és un terme de la teoria de l'afectivitat. Anomenem així l'energia d'aquests impulsos, en la seva

dimensió quantitativa (malgrat que en l'actualitat no és mesurable); és tot el que té a veure “energèticament” amb tot el que es pot resumir com amor. El nucli del que nosaltres denominem amor és el que per descomptat s'anomena amor, i és allò sobre el que canten els poetes, l'amor sexual, que té per objectiu la unió sexual. Nosaltres, però, no separem aquest amor de l'amor propi, de l'amor als pares i fills, de l'amistat i de la filantropia en general, ni el separem de la devoció als objectes concrets o a les idees abstractes. La nostra justificació descansa en el fet que la investigació psicoanalítica ens ha ensenyat que tots aquests esforços són l'expressió dels mateixos impulsos instintius que empenyen en les relacions sexuals entre els individus, que en altres circumstàncies són desviats d'aquest objectiu sexual o aturats en la seva consecució, però sempre conserven prou elements de la seva naturalesa original (abnegació a l'ideal estimat, cerca de la proximitat de l'objecte d'amor...).

Creiem, per tant, que el llenguatge, amb la paraula “amor” en les seves múltiples aplicacions, ha creat un resum ben fundat, una síntesi, i que no podem fer res millor que prendre-la per basar-hi les nostres indagacions i comunicacions científiques. A través d'aquesta determinació la psicoanàlisi va desencadenar una tempesta d'indignació, com si fos culpable d'una innovació perversa. I tanmateix, la psicoanàlisi no ha creat res original amb aquesta concepció “ampliada” de l'amor. L'“Eros” del filòsof Plató mostra en el seu origen, manifestació i relació amb l'amor sexual, una coincidència perfecta amb l'energia amorosa

de la “libido” de la psicoanàlisi, tal com ho han exposat en detall Nachmansohn [1915] i Pfister [1921]. Quan l’apòstol Pau, en la seva famosa *Epístola als corintis*, lloa l’amor sobre totes les altres coses, certament l’entén en el mateix sentit “ampliat”, de la qual cosa podem deduir que les persones no sempre es prenen seriosament els seus grans pensadors, malgrat que aparentment els admirin molt.

Aquests *amors* ara s’anomenen en psicoanàlisi, a priori i des del seu origen, “instints [pulsions] sexuals”. La majoria dels homes “cultes” es van sentir insultats per aquesta denominació, per considerar-la ofensiva, i se’n van venjar acusant la psicoanàlisi de “pansexualista”. Aquells que consideren la sexualitat com una cosa vergonyosa i humiliant per a la natura humana fan servir termes com “Eros” i “erotisme”, perquè pensen que són més distingits i elegants. Així ho podria haver fet jo mateix des del principi, cosa que m’hauria estalviat moltes objeccions. Però no ho volia fer, perquè no m’agrada cedir a les concessions i als convencionalismes sense valentia. Un no sap mai on anirà si es comporta d’aquesta manera; primer se cedeix amb les paraules i després gradualment en els continguts. No puc pensar que avergonyir-se de la sexualitat tingui cap mèrit. La paraula grega *Eros*, que se suposa que alleugereix la vergonya, no és més que la traducció de la nostra paraula alemanya *Liebe* [amor]. Finalment, qui pot i sap esperar no necessita fer cap concessió.

Així doncs, intentarem afirmar la hipòtesi que les relacions d’amor (els vincles emocionals, els lligams afectius)

estan i constitueixen l'essència de l'ànima de les masses. Recordem que els autors esmentats fins ara no ho mencionen. Evidentment, és el que es mantindria ocult darrere el paravent de la suggestió [en alemany, Freud utilitza l'expressió *spanische Wand*, perquè durant molts anys es van fabricar a Espanya, tot i ser originàriament japonesos].

Basarem les nostres esperances i expectatives en dos pensaments fugissers. En primer lloc, que la massa es manté aparentment unida per algun poder. A quin poder podríem atribuir la cohesió si no és a *Eros*, que manté unida la massa? I en segon lloc, que l'individu integrat en la massa renuncia al que és personal i peculiar i es deixa suggestionar pels altres, i ho fa perquè necessita estar d'acord amb ells sense oposar-s'hi, és a dir, per amor als altres [*ihnen zuliebe*, “per amor a ells”].

5. DUES MASSES ARTIFICIALS: L'ESGLÉSIA I L'EXÈRCIT

Pel que fa a la morfologia de les masses, cal recordar que podem diferenciar tipus i direccions oposades en la seva constitució i formació. Hi ha masses fugaces i volàtils, i d'altres que són molt duradores i permanents. Masses homogènies conformades per individus similars i masses no homogènies. Masses naturals i masses artificials que per a la seva cohesió necessiten una força externa. Masses primitives i masses estructurades, altament organitzades. Però per raons encara fosques que anirem aclarint, volem donar especial importància a una distinció que els autors ignoren o no tenen prou en compte; em refereixo a les masses sense líders en comparació a les masses amb líders. Contràriament a la pràctica habitual, la nostra investigació no triarà una massa relativament simple com a punt de partida, sinó que triarem masses artificials altament organitzades i permanents. Exemples interessants d'aquestes estructures són l'Església, comunitat de fidels, i l'exèrcit militar d'infanteria.

[En aquest sentit, és bo assenyalar que actualment anomenem “organitzacions” aquests col·lectius dotats d'una finalitat fonamental o objectiu únic i general (“la tasca fonamental”, l'anomena Bion [1961]). Aquests grans grups tenen una estructura que inclou necessàriament la divisió del treball i una línia jeràrquica de poder. Des de fa anys anomenem la psicologia que es dedica al seu estudi, que inclou les

empreses i institucions i la seva gestió aplicada, “psicologia de les organitzacions” (vegeu Edgard Shein, J. M. Peiró, Lourdes Munduate, *etc.*).

L'Església i l'exèrcit són masses artificials, és a dir, masses en les quals s'utilitza una certa força o obligació externa per protegir-les de la dissolució i per mantenir els canvis en la seva estructura. Per regla general no es pregunta si es vol o no ingressar en tal massa; un no és lliure de decidir-ho, i l'intent de sortir-ne generalment es persegueix i castiga severament o està sotmès a condicions molt específiques. El motiu pel qual aquestes societats requereixen una seguretat tan especial actualment està fora del nostre interès. Només ens atreuen les circumstàncies d'aquestes masses altament organitzades per protegir-se de la descomposició, perquè en altres llocs són molt més ocultes.

A l'Església —aquí podem esmentar de manera més avantatjosa l'Església catòlica— i a l'exèrcit, per diferents que siguin ambdues, s'aplica la mateixa presumpció fictícia: la il·lusió de tenir un líder —a l'Església catòlica, Crist, i a l'exèrcit, el comandant, el general en cap de l'exèrcit, que estima amb el mateix amor cadascun dels individus de la massa. Tot depèn d'aquesta il·lusió; si s'esvaïa i es perdés, la col·lectivitat es disgregaria tan aviat com la coerció externa ho permetés, tant a l'Església com a l'exèrcit.

Crist afirma explícitament aquest amor: “De veritat us dic que el que féreu a un d'aquests, els meus germans menors, a mi m'ho vàreu fer”. Per a cadascun dels individus de la massa dels creients, Crist és un bondados germà gran, un pare substitut. Totes les exigències de què és ob-

jecte el creient deriven d'aquest amor de Crist. L'aire democràtic que anima l'Església depèn del fet que per a Crist tots són iguals, tots participen per igual del seu amor. No és perquè sí que la comunitat cristiana és com una família, i que els fidels s'anomenen "germans en Crist", és a dir, germans per l'amor que Crist té per tots ells. No hi ha dubte que el vincle de cada individu amb Crist és alhora la causa del vincle entre ells. El mateix succeeix i pot aplicar-se a l'exèrcit: el cap militar és el pare que estima tots els seus soldats per igual, i per tant, tots són camarades entre ells.

L'exèrcit difereix estructuralment de l'Església perquè la seva estructura jeràrquica és esglaonada per graduacions. Cada capità és, per dir-ho així, el general i el pare de la seva companyia; cada sergent ho és del seu escamot. Una jerarquia similar també es dona a l'Església, però no té el mateix paper econòmic, ja que a l'Església Crist pot conèixer millor els individus i ocupar-se'n.

Contra aquesta visió de l'estructura libidinal d'un exèrcit algú objectarà, amb raó, que les idees de pàtria, de glòria nacional i d'altres tan importants per a la cohesió de l'exèrcit no han tingut cabuda aquí. La nostra resposta és que es tracta d'un cas diferent i no tan simple de vincle de comunitat, com ho mostren els exemples de grans líders militars, tals com el Cèsar, Wallenstein o Napoleó, que demostren que tals idees no són indispensables per a l'existència d'un exèrcit. Del possible relleu substitutori del líder per una idea fonamental i de les relacions entre ambdós se'n parlarà breument més endavant. La negligència

d'aquest factor libidinal en l'exèrcit, fins i tot si no és l'únic efectiu, ens sembla no tan sols una deficiència teòrica sinó també un perill en la pràctica. El militarisme prussià, tan poc psicològic com la ciència alemanya, va haver d'experimentar-ho durant la Gran Guerra. Les neurosis de guerra, que van desintegrar l'exèrcit alemany, van ser reconegudes i van representar una protesta de l'individu contra el paper que se li assigna a l'exèrcit, i segons les comunicacions d'Ernst Simmel [1918], es pot afirmar que el tracte insensible i cruel amb els homes per part dels seus superiors va ser un dels principals motius de la malaltia.

Amb un reconeixement més gran d'aquesta necessitat libidinal dels soldats, les fantàstiques promeses dels 14 punts del president nord-americà no haurien tingut tanta credibilitat, i l'instrument de guerra alemany no s'hauria trencat a les mans dels seus generals.

[Ernst Simmel (1882-1947), psiquiatre i psicoanalista, deixeble de Freud, va explicar les neurosis de guerra en un llibre pioner de 1918, publicat a Munic, i referit abans per Freud, que el va conèixer personalment a Berlín. El 1919 va publicar un text sobre psicologia de masses i psicoanàlisi. Posteriorment, perseguit pel nazisme, va marxar als Estats Units, on va exercir com a director d'hospital i com a introductor de la psicoanàlisi a Califòrnia, lloc de la seva mort. Simmel era socialista, i va ser un dels primers a vincular el marxisme i la psicoanàlisi. Considerava que la investigació psicoanalítica de la personalitat individual cal entendre-la alhora com un procés de socialització; per aquest motiu la psicoanàlisi està capacitada per oferir al marxisme una perspectiva integradora des de la psicologia social. (P. Notó, 1986).]

Cal anotar que aquestes dues masses artificials estan unides, cadascuna, per un lligam libidinós, per un costat

al líder (Crist o el cap de l'exèrcit) i per l'altre als altres membres de la massa. Com es relacionen aquests dos enllaços entre sí, com cal descriure'ls psicològicament, i si són iguals i equivalents, caldrà reservar-ho per a una recerca posterior. Però ara ens atrevim a fer un lleuger retret contra els autors que no han reconegut prou la importància del líder per a la psicologia de les masses. Nosaltres ens hem situat en una posició més favorable en elegir l'objecte principal d'investigació. Ens sembla que ens trobem en el camí correcte per explicar el fenomen principal de la psicologia de les masses: la manca de llibertat de l'individu en la massa. Si per a cada individu hi ha un vincle emocional tan profund en dues direccions, no serà difícil per a nosaltres derivar d'aquesta relació el canvi i la limitació de les característiques de la seva personalitat que hem pogut observar.

El fenomen del pànic observable, que pot estudiar-se com a millor exemple en les masses militars, si l'observem en la mateixa línia de considerar els lligams libidinals de la massa, el podrem entendre més i millor. El pànic es produeix quan la massa es descompon. La seva característica és que no els arriben les ordres del superior, i que cadascú té cura de sí mateix sense tenir en compte els altres. Els lligams mutus han cessat, i s'allibera una por enorme i sense sentit. Per descomptat que, novament, l'objecció serà òbvia aquí, argumentant que és a l'inrevés, que la por ha crescut tant que ha estat capaç de transcendir totes les consideracions i vincles afectius. McDougall ha utilitzat

fins i tot el cas del pànic (malgrat que no el militar) com a exemple de l'augment de l'afecte per contagi (*primary induction*). Però aquesta explicació racional és força errònia aquí. Només explica per què la por s'ha fet tan gran. No se'n pot culpar a la magnitud del perill, ja que el mateix exèrcit, ara en pànic, pot haver superat perills similars i més grans, i part de la naturalesa del pànic és que no sigui proporcional a l'amenaça de perill, ja que sovint esclata en les ocasions més insignificants.

Quan l'individu entra en pànic només pensa en tenir cura de sí mateix, i s'adona que els vincles afectius amb la massa, aquells que reduïen la sensació de perill per a ell, han cessat. Ara que s'enfronta tot sol al perill pot sentir-lo com si fos més gran. És cert, aleshores, que el pànic presuposa la relaxació de l'estructura libidinal de les masses i que l'individu hi reacciona justificadament, i no pas a l'inrevés, que els lligams libidinals de la massa desapareixen per la por al perill.

Aquestes observacions no contradiuen de cap manera l'afirmació segons la qual la por augmenta enormement en les masses a través de la inducció (contagi). Aquesta teoria de McDougall resulta exacta en aquells casos en què el perill és realment gran i no hi ha forts lligams emocionals en la massa, condicions que es donen quan, per exemple, es produeix un incendi en un teatre o en un local de diversió. El cas més instructiu que podem utilitzar per als nostres propòsits és el mencionat anteriorment, quan el cos d'un exèrcit entra en pànic, quan el perill real no su-

pera el nivell habitual, que sovint era ben tolerat. Tanmateix, no pot esperar-se que l'ús de la paraula "pànic" sigui definit de manera inequívoca. A vegades es defineix així qualsevol temor de les masses, altres vegades la por d'un individu, si sobrepassa qualsevol mesura; i sovint el nom es reserva per al cas de l'aparició de l'ansietat de manera injustificada. Si agafem la paraula "pànic" amb el significat de "por col·lectiva d'una massa", l'estem fent servir com una analogia en sentit ampli. L'ansietat de l'individu pot ser provocada per la magnitud del perill o per l'abandó dels lligams emocionals (catexis libidinals). Aquest últim cas és el de l'ansietat neuròtica.

[Freud, S. 1915-1917. *Lliçons introductòries a la psicoanàlisi*. Edició en català: *Introducció a la psicoanàlisi* (2 vol.). Clàssics del Pensament Modern. Edicions 62/DIBA. Barcelona, 1986. Traducció d'Àngels Planella. Edició a cura de Josep Oriol Esteve, i pròleg de Pere Folch Mateu.]

De la mateixa manera, el pànic brolla, de la intensificació del perill que amenaça tothom, o de la ruptura dels lligams afectius que garantien la cohesió de la massa i la sustentaven; aquest últim cas és anàleg al de l'ansietat neuròtica.

Si es descriu el pànic com ho fa McDougall, com una de les manifestacions més clares de la *group mind*, s'arriba a la paradoxa que aquesta ànima col·lectiva del grup n'elimina una de les seves manifestacions més característiques. No hi ha cap dubte que el pànic significa la descomposició de la massa, i que té com a conseqüència l'eliminació de les consideracions que abans es tenien entre sí els membres individuals de les masses.

L'ocasió típica pel brot de pànic és similar a la de la paròdia de Nestroy del drama de Hebbel *Judit i Holofernes*, quan un guerrer crida: “El comandant ha perdut el cap” i, a continuació, tots els assiris fugen. La pèrdua del *Führer*, en el sentit que sigui, donat que pot significar “perdre el cap”, farà que sorgeixi el pànic, malgrat que el perill sigui el mateix. Amb la pèrdua del vincle que els lligava al líder, els lligams mutus també desapareixen. La massa es trenca com una ampolla de Bolonya, que es trenca per la part superior [Es tracta d'un recipient de perfum, tradicional i fràgil, amb un coll llarg i fi].

La descomposició d'una massa religiosa no és tan fàcil d'observar. Recentment vaig rebre una novel·la anglesa de caire catòlic, recomanada pel bisbe, titulada *When it was dark*, que descriu —de manera intel·ligent i encertada, en la meua opinió— tal possibilitat i les seves conseqüències. La novel·la relata, en el present, com una conspiració d'enemics de la persona de Crist i de la fe cristiana aconsegueix descobrir una cambra funerària, on, en forma d'epitafi, Josep d'Arimatea confessa que, per pietat, va treure secretament el cadàver de Crist al tercer dia del seu funeral i el va enterrar aquí. Així, la resurrecció de Crist i la seva naturalesa divina s'eliminen, i el resultat d'aquest descobriment arqueològic fa trontollar la cultura europea, de manera que es produeix un augment dels actes de violència i dels crims, que tan sols es redueixen fins a desaparèixer un cop desemmascarada la conspiració dels falsificadors.

El que apareix aquí, en la suposada descomposició

de la massa religiosa, no és l'ansietat i la por, per a les quals no ni ha una veritable causa, sinó impulsos brutals i hostils contra altres persones, el proïsme, que fins aleshores no podien manifestar-se gràcies a l'amor a Crist. Tanmateix, fora d'aquest vincle amorós, fins i tot durant el regnat de Crist, hi ha individus que no formen part de la comunitat de fe, que no l'estimen i que no són estimats. Per això una religió, fins i tot si s'anomena "religió de l'amor", ha de ser dura, i no pas amorosa, amb els que no hi pertanyen. Bàsicament, cada religió és una religió d'amor per a tots aquells que abraça, i totes es mostren cruels i intolerants amb els qui no en formen part. No es pot —no importa com de difícil sigui per a mi— retreure això als creients; els no creients i indiferents o agnòstics ho tenen psicològicament més difícil per acceptar aquest punt. Si aquesta intolerància ja no es manifesta de manera tan violenta i cruel com en segles anteriors, d'això no se'n pot deduir que els extremismes morals o immorals dels homes s'hagin atenuat. Més aviat, cal buscar-ne la causa en la debilitat innegable dels sentiments religiosos i en l'afebliment dels seus aferraments libidinals de què els sentiments religiosos depenen. Si una altra afecció massiva vingués a ocupar el lloc dels sentiments religiosos, com pot ser el socialisme, que sembla que ara té èxit, sorgirà la mateixa intolerància contra els estranys, com en l'època de les lluites religioses. I si mai les diferències pels conceptes científics poguessin adquirir una importància similar per a les masses, es produiria el mateix resultat, per aquest motiu.

6. ALTRES TASQUES I DIRECCIONS DE TREBALL

Fins aquí hem explorat dues masses artificials i hem trobat que estan governades per dos tipus de vincles emocionals, un dels quals, el vincle amb el líder, sembla ser el més decisiu, almenys per als individus de la massa, com a vincle emocional entre ells.

Encara hi ha molt per investigar i per descriure pel que fa a la morfologia de les masses. Cal partir de la suposició que afirma que una simple multitud de persones no és una massa mentre els dos vincles abans descrits no s'hagin establert, però cal concedir que en qualsevol multitud sorgeix fàcilment la tendència a formar una massa psicològica. Hauríem de parar atenció a les diverses masses, que es produeixen espontàniament de manera més o menys estable, i estudiar les condicions del seu origen i formació, així com de la seva descomposició. Sobretot, caldria ocupar-nos de la diferència entre les masses que tenen un líder i les masses sense líder per poder determinar si les que tenen líder són més primàries i completes, o bé si les altres, les que no tenen líder, poden substituir aquesta funció per una idea, per un concepte abstracte —les masses religioses seguidores d'un cap invisible en serien el tipus de transició—. Alhora cal preguntar-nos si la tendència i el desig comú de poder participar d'una pluralitat reemplaça

i substitueix el líder. Aquesta abstracció podria trobar-se representada, de manera més o menys perfecta, en la persona d'un líder secundari, i donar lloc a una interessant varietat de formes de relació entre la idea i el líder. La idea dirigent o el líder també podrien tornar-se de caràcter negatiu, quan, per dir-ho així, l'odi a una persona o a una institució determinades podrien ser tan unificadors i produir vincles emocionals similars als positius. Igualment, caldria preguntar-nos, entre altres qüestions, si el líder és realment indispensable i essencial per a l'existència d'una massa, *etc* [veure Volkan, V, 2013].

Però totes aquestes preguntes, algunes de les quals han estat tractades per la literatura de la psicologia de les masses, no ens haurien de distreure del nostre interès pels problemes psicològics bàsics que ens planteja l'estructura d'una massa. Primer ens captiva una reflexió que ens promet, pel camí més curt, la prova de quins són els enllaços de libido que caracteritzen una massa.

Pensem que cal tenir en compte com són generalment les característiques de l'afectivitat de les persones entre sí. Segons la famosa paràbola de Schopenhauer (*Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, II. Teil, XXXI., Gleichnisse und Parabeln.[1850-1851]) sobre els porcs espins que tenien fred, ningú no tolera una proximitat massa propera i íntima dels altres. “Un dia d'hivern de fred molt cru, els porcs espins d'un estol, molt glaçats, es van ajuntar els uns contra els altres per donar-se escalf mútuament. En fer-ho, però, es van ferir els uns als altres

amb les seves punxes i van haver de separar-se. Obligats novament a ajuntar-se pel fred, van tornar a punxar-se i a distanciar-se. Aquestes alternatives d'aproximació i allunyament van durar fins que van trobar una distància equidistant entre ambdós mals, que van resultar prou mitigats”.

Segons el testimoni de la psicoanàlisi, quasi totes les relacions emocionals més duradores i íntimes entre dues persones –matrimoni, amistat, pares i infants– contenen un pòsit de sentiments negatius i hostils que sovint escapen a la percepció a causa de la repressió. Això es fa més visible quan són dos socis d'un negoci els que discuteixen, o quan un subordinat rondina contra un superior.

Aquest fenomen es dona igualment quan les persones s'uneixen i formen unitats grupals més grans. Cada vegada que dues famílies s'uneixen per un nou matrimoni, cadascuna d'elles es considera millor o més distingida. Cadascuna de dues ciutats veïnes es converteix en una oponent envejosa i rival de l'altra; cada contrada, per petita que sigui, mira despectivament i amb menyspreu la contrada veïna. Grups ètnics propers es rebutgen entre sí, a l'alemany del sud no li agrada el del nord, l'anglès acusa els escocesos de tots els mals, l'espanyol menysprea els portuguesos. El fet és que grans diferències generen aversions difícils de superar: els gals contra els teutons, l'ari contra el semita, l'home blanc contra el de color, i aquestes aversions han deixat de sorprendre'ns.

Quan l'hostilitat s'adreça a les persones estimades, ho anomenem “ambivalència emocional”, i ens expliquem

aquest cas d'una manera sens dubte massa racional, donades les múltiples ocasions de conflictes d'interessos que sorgeixen en les relacions tan íntimes.

En la manifesta aversió i repulsió contra les persones estranyes amb qui entrem en contacte podem observar l'expressió d'un amor propi egoista, d'un narcisisme que busca autoafirmar-se i que es comporta com si la diferència amb les seves formes personals d'actuació el criticués i li demanés que les canviés. No sabem per què vinculem una sensibilitat tan gran amb aquests detalls de diferenciació; però és indubtable que aquest comportament de les persones manifesta la disposició a l'odi i a l'agressió, malgrat que el seu origen ens sigui desconegut i que pretenuem atribuir-li un caràcter elemental ([Freud, S. 1920] *Més enllà del principi del plaer*). [Veure igualment Volkan, V, 2013].

Tota aquesta intolerància desapareix, temporalment o permanentment, a través de la formació d'una massa i en la massa. Mentre la formació de la massa dura, els individus es comporten de manera uniforme, toleren les particularitats de les altres persones, s'hi equiparen i no experimenten cap sentiment de rebuig. Una tal restricció del narcisisme, segons les nostres idees teòriques, només pot produir-se en un moment donat, per l'aferrament libidinal a altres persones.

L'amor egoista a un mateix solament troba un límit amb l'amor als altres, amb l'amor als objectes [Freud, S. (1914) *Introducció al narcisisme*].

Immediatament es plantejarà l'objecció de si la comunitat d'interessos recíprocs és en sí mateixa suficient,

sense cap contribució libidinosa, per permetre tolerar i respectar l'altre. Un respondrà a aquesta objecció dient que d'aquesta manera no es produeix una disminució permanent del narcisisme, ja que aleshores la tolerància no dura més que el temps en què s'obté un avantatge immediat de la cooperació amb l'altre. Però el valor pràctic d'aquest problema és menor del que es podria pensar, ja que l'experiència ha demostrat que, en el cas d'una relació personal de col·laboració, s'estableixen lligams libidinals, de manera regular, entre els camarades, que fixen i amplien la seva relació entre ells més enllà d'allò avantatjós. El mateix que es dona en les relacions socials entre els homes ho ha après la investigació psicoanalítica del desenvolupament de la libido individual. La libido es basa en satisfer les grans necessitats de la vida, i tria entre les persones involucrades els seus primers objectes. I tal com passa en l'individu, el desenvolupament de tota la humanitat es produeix de la mateixa manera; solament l'amor, com a factor cultural, ha funcionat, en el sentit de permetre el canvi de l'egoisme a l'altruisme. L'amor sexual a la dona, amb la necessitat que implica, d'agressivitat i de dolça passivitat ociosa, permet perdonar de manera fluida, i estimar respectuosament el que ella estima, com també ho permet l'amor homosexual dessexualitzat i sublimat cap a un altre home, relacionat amb el treball en comú i la col·laboració.

Per tant, quan apareixen les limitacions a l'amor propi narcisista en una massa, que no es donen fora d'ella, això és una indicació convincent del fet que l'essència de

la formació d'una massa consisteix en l'aparició de nous vincles libidinals entre els membres de la massa.

Ara, tanmateix, el nostre interès respon a quin tipus de nous vincles hi ha en la massa. En els coneixements psicoanalítics de les neurosis ens hem dedicat, fins ara, quasi exclusivament a la unió de l'amor amb els seus objectes libidinals, que encara persegueixen objectius directament sexuals. Òbviament, tals objectius sexuals no poden ser realitzats en la multitud. Tractem aquí amb instints amorosos que, sense ser menys enèrgics, se separen dels seus objectius originals. Ara, en el context de la repressió col·lectiva hem vist manifestacions del grup que transformen l'objectiu de l'impuls sexual per poder adquirir altres formes amoroses. Aquestes, com que són diverses, les hem descrit com a graus de l'estat amorós, i ens hem adonat que comporten un cert deteriorament del jo. Ara prestarem més atenció a aquests fenòmens de l'enamorament clàssic, amb l'expectativa raonable de trobar-hi característiques que puguin transferir-se als vincles afectius en les masses. També volem saber, però, si aquest tipus d'interès per l'objecte, tal com el coneixem en la vida sexual, és l'única manera de sentir-se connectat amb una altra persona, o si s'han de considerar altres mecanismes. De fet, de la psicoanàlisi aprenem que hi ha altres mecanismes de vinculació emocional —les anomenades “identificacions”—, processos insuficientment coneguts i difícils de descriure, la recerca dels quals ens mantindrà allunyats de la qüestió de la psicologia de les masses durant una bona estona.

7. LA IDENTIFICACIÓ

[Pensem que abans de continuar amb la traducció del text de Freud cal introduir el concepte d' "identificació" (*Identifizierung*) des de la nostra perspectiva actual.

Començarem amb uns aclariments sobre el concepte i sobre la noció teòrica de la identificació, que cal entendre com un procés psicològic que el nostre autor descriu com la primera manifestació de tot vincle afectiu entre un subjecte i els altres. Entre aquests seleccionem els objectes psicològics, persones i coses significatives en la nostra vida relacional: la mare, el pare, la mestra, els amics, els germans, els colors del nostre equip, etc. Normalment desperten una gran admiració amorosa o libidinal i són els destinataris de les identifications humanes.

Les identifications són indispensables per a les vinculacions i relacions necessàries per a les nostres vides. Evidencien les dimensions psicològica, psicosocial i psicoanalítica de tota l'activitat humana de manera indissociable.

Les identifications ens permeten adquirir característiques dels nostres objectes seleccionats. Igualment, afavoreixen i permeten la transformació personal i el creixement mental. Ara bé, com passa amb totes les nocions fonamentals de la psicologia social relacional, és ambivalent, o dit amb una altra paraula, bidimensional, ja que serveix per al millor però també pot utilitzar-se de manera contraproductent. La qüestió fonamental en la relació d'identificació és si el subjecte reconeix l'objecte, o bé si voldria apropiarse narcisísticament de les característiques de l'objecte sense reconèixer-lo. Aquesta darrera situació impedeix la gratitud i el desenvolupament, ja que està dominada per l'enveja.

En aquest capítol Freud fa un salt qualitatiu, ja que entén la identificació com un concepte fonamental que articula allò personal i la relació social, i que permet per tant la socialització. La identificació dota

L'obra de Freud d'un alt nivell de profunditat i complexitat, inèdit fins ara. Tanmateix, Freud havia tractat anteriorment la identificació tant en la seva obra essencial *La interpretació dels somnis* (1900), publicada en català per l'editorial Empúries, com en el seu article *Dol i malenconia* (1915), publicat igualment en català en el volum *Escrips metapsicològics*, dins la col·lecció *Textos Filosòfics* d'Edicions 62 (2005).

Tot i que la paraula identificació forma part del llenguatge corrent, té un significat específic en la literatura i en el pensament teòric de la psicoanàlisi. Nosaltres la considerem una elaboració psicoanalítica del fenomen interpersonal, grupal i col·lectiu de la transferència, un fenomen empíric la formulació conceptual del qual és la identificació. La identificació, en el sentit d'identificar-se, cal relacionar-la amb conceptes i funcions psicològics tan importants com l'empatia (*Einfühlung*), la simpatia i l'antipatia, la projecció, el contagi psicològic emocional, etc. Igualment, cal tenir-la en compte en la formació del nosaltres i del jo. La identificació és doncs una noció primerenca, central i importantíssima de la psicoanàlisi.]

La identificació és coneguda per la psicoanàlisi com la manifestació més inicial del lligam emocional amb una altra persona. Té un paper significatiu en el desenvolupament i en la història personal del complex d'Èdip.

El nen mostra un interès especial pel seu pare, vol arribar a ser com ell en tot, per ocupar el seu lloc. Es pot dir tranquil·lament que pren el seu pare com el seu ideal. Aquest comportament no té res a veure amb una actitud passiva o femenina cap al pare o cap als homes i el seu gènere, és més aviat exquisidament masculí. Es concilia molt bé amb el complex d'Èdip, que ajuda a preparar.

Simultàniament amb aquesta identificació amb el pare, i potser fins i tot abans, el nen ha començat a prendre la mare com a objecte d'acord amb aquest tipus de vincle

primari. El nen mostra dos tipus d'aferraments psicològics diferents: amb la mare un tipus de lligam libidinal com a objecte sexual, amb el pare una identificació com a objecte ideal. Tots dos coexisteixen durant un temps, sense interferir-se ni pertorbar-se mútuament. Ara bé, com a conseqüència del desenvolupament inexorable i progressiu de la vida psíquica, finalment es troben, i a través d'aquesta confluència sorgeix el complex d'Èdip normal.

El petit s'adona que el pare s'interposa en el seu camí de desig cap a la mare; aleshores la seva identificació amb el pare adquireix una tonalitat hostil, i es torna idèntica al desig de reemplaçar el pare en la seva relació amb la mare. La identificació és ambivalent des del començament; pot mostrar-se com a expressió de tendresa i com a desig d'eliminar. La identificació és doncs la descendent directa de "la primera fase oral" de l'organització de la libido, en la qual un "s'empassa" l'objecte desitjat i estimat, com es fa amb el menjar, i el destrueix com a objecte diferenciat. Se sap que el caníbal manté aquesta fase; es menja per amor els seus estimats enemics i no es menja aquells que d'alguna manera no pot estimar [vegeu Freud, S. (1905). *Tres assajos per a una teoria sexual*, i Freud, S. (1913) *Tòtem i tabú*].

Més endavant perdem de vista aquesta identificació amb el pare. Pot succeir que el complex d'Èdip experimenti una inversió, que una actitud femenina cap al pare el prengui com a objecte dels impulsos sexuals directes per a la seva satisfacció; en aquest cas la identificació amb el pare és la precursora de convertir el pare en objecte sexual.

El mateix pot aplicar-se a les substitucions en les identificacions que la petita filla realitza en relació amb la seva mare.

[Cal prestar atenció als biaixos de Freud, que no podem deixar d'assenyalar: la seva actitud, tant teòrica com pràctica respecte a la dona i la sexualitat femenina, que les seves col·legues i deixebles —entre d'altres Melanie Klein, Helene Deutsch i la seva filla Anna Freud— es van encarregar de mostrar i criticar-li en l'obra del període final del mateix Freud de 1931, *Sobre la sexualitat femenina*.]

[Un segon biaix és la cultura i els prejudicis ideològics del seu temps, que fan que Freud no tingui una actitud feminista i, al nostre entendre, una qüestió encara més important és que Freud parla molt del nen masculí i molt poc de la nena.]

És fàcil donar una fórmula per diferenciar “la identificació amb el pare” de “l'elecció d'objecte pare”. En el primer cas, pare és el que un vol ser; en el segon, el que un vol tenir. La diferència és, doncs, si la vinculació es refereix al subjecte o a l'objecte del jo. Si tenim això en compte podem dir que la primera vinculació és anterior a qualsevol elecció d'objecte sexual. En canvi, és molt més difícil representar aquesta diferència metapsicològicament. El que podem observar és que la identificació pretén que el propi jo s'assembli al que es pren com a model i com a exemple ideal.

[Efectivament, diferenciar aquests dos aspectes de la identificació, tan metapsicològicament com en la clínica, esdevé no ja difícil, sinó directament impossible. Si adoptem un marc conceptual i teòric que rebutja el narcisisme primari i adopta un vèrtex, o punt de vista, de les relacions d'objecte, la identificació i l'elecció d'objecte es donen alhora des del començament, i són inseparables. No hi ha vida, ni supervivència, ni mentalització per a les persones humanes sense “la relació” des

de l'inici. La identificació és la primera relació vincular, normalment amb el pit matern, que origina la bona experiència i la frustració quan aquest no hi és. Es tracta, com hem dit, de l'origen de l'ambivalència emocional de l'amor i de l'odi.]

En els símptomes neuròtics, la identificació cal enllaçar-la amb un conjunt i un context més complicats. La nena, a la qual volem referir-nos ara, pot tenir el mateix símptoma de sofriment que la seva mare, per exemple la mateixa tos persistent. Aquesta tos la podem abordar de maneres diferents: o bé la identificació és la mateixa del complex d'Èdip –que significa voler substituir de manera hostil la mare i l'amor d'objecte pel pare–, en què la substitució de la mare es realitza [simbòlicament] en el símptoma, sota la influència de la culpa: “Volies ser la mare, almenys ara ho ets en el patiment”. Aquest és el mecanisme complet de la formació del símptoma histèric; o bé el símptoma és el mateix del de la persona estimada (com, per exemple, en el *Fragment d'una anàlisi d'histèria*, 1895, on Dora imita la tos del pare). Aleshores podem descriure els fets de manera que direm solament que “la identificació ocupa el lloc de l'elecció d'objecte”, i “l'elecció d'objecte ha retornat per regressió a la seva identificació”. Hem dit que la identificació és la forma més primerenca i original de l'aferrament emocional sota les condicions per a la formació dels símptomes, és a dir, de la repressió; i sota el control dels mecanismes de l'inconscient, sovint succeeix que l'elecció d'objecte es converteix novament en la identificació, això és, que el jo adquireix les qualitats de l'objecte. És notable que en aquestes identificacions el jo copii algunes vegades

la persona no estimada i d'altres la persona estimada. També ens ha de cridar l'atenció que en ambdues ocasions la identificació és parcial, molt limitada a un sol aspecte de la persona/objecte.

[Aquí Freud pot referir-se al que Melanie Klein (1921, 1932) en dirà "objecte parcial", el més important i primer dels quals és el pit, al qual ens hem referit abans.]

En un tercer cas, especialment freqüent i significatiu, de formació de símptomes la identificació de la relació d'objecte amb la persona copiada està aparentment mancada d'interès libidinal directe. Per exemple, si una de les noies de l'internat rep una carta d'un amant secret que li desperta gelosia i li provoca com a reacció un atac d'histèria, alguna de les seves amigues, que ho saben, es contagien d'aquest atac per via d'infecció psíquica [contagi], podríem dir-ne. El mecanisme és el de la identificació, en saber posar-se al mateix lloc o voler ocupar-lo. Elles també desitgen mantenir una relació secreta d'amor, i accepten sota aquesta influència la culpa i també el sofriment del càstig que comporta. Seria un error dir que adquireixen el símptoma per compassió. Contràriament, la compassió sorgeix de la identificació, i l'evidència és que aquesta infecció o imitació també es dona quan les circumstàncies són entre les noies que no es tenen una simpatia tan gran com les més amigues de l'internat. Un jo ha percebut en l'altre una analogia significativa en algun punt, en el nostre exemple una mateixa disposició emocional; aleshores es forma una identificació en aquest punt, i sota la influència de la situació patògena es desplaça cap al símptoma pro-

duït pel jo imitat. La identificació a través del símptoma es converteix així en la mostra del punt de contacte dels dos jos que calia dissimular i mantenir reprimida.

Podem resumir el que hem après d'aquestes tres fonts de la següent manera: en primer lloc, que la identificació és la forma més primària i original d'enllaç emocional cap a un objecte; en segon lloc, que la identificació pel camí de la regressió es converteix en el substitut d'un vincle amb un objecte libidinal, a través de la introjecció de l'objecte pel jo; i en tercer lloc, que la identificació pot aparèixer amb cada nova situació similar percebuda amb una persona que no és objecte dels instints sexuals. Com més important sigui aquesta similitud, més recixida podrà ser aquesta identificació parcial i, per tant, podrà correspondre a l'inici d'un nou vincle.

Ja sospitàvem que la mútua afecció dels individus d'una massa i la naturalesa de la seva identificació responen a una comunitat afectiva important, i podem suposar que aquesta similitud resideix en la forma de vinculació al líder. Advertim que se'ns pot dir, i ho sabem, que estem lluny d'haver exhaurit la qüestió, o el problema, de la identificació; que ens enfrontem al procés que la psicologia anomena "empatia", del qual depèn majoritàriament la nostra comprensió del jo de les altres persones.

[Avui en diem "mentalització simbòlica", i està relacionada amb la intuïció i la rêverie. Vegeu Peter Fonagy, *What is Mentalization?*, 2012.]

Aquí volem limitar-nos solament als efectes propers i afectius de la identificació, deixant de banda la seva significació per a la nostra vida intel·lectual.

La investigació psicoanalítica, que també ha abordat temes tan difícils com les psicosis, ha pogut comprovar l'existència de la identificació en altres casos que no són fàcilment accessibles a la nostra comprensió. Tractaré en detall dos d'aquests casos com a matèria de les nostres consideracions.

La gènesi de l'homosexualitat masculina és en una gran quantitat de casos la següent: el jove s'ha mantingut fixat a la mare per un temps inusualment llarg i de manera intensa en el sentit del complex d'Èdip. Finalment, amb la pubertat arriba el moment de canviar la mare per un altre objecte sexual. Es produeix un gir sobtat: el jove no abandona la seva mare, sinó que s'identifica amb ella, es transforma en ella i ara busca objectes que puguin reemplaçar el seu jo, que pugui estimar i cuidar com ho havia viscut i après de la seva mare. Aquest és un procés habitual que es pot confirmar amb la freqüència que es vulgui i que, per descomptat, és completament independent de qualsevol suposició sobre la força impulsora orgànica o instint, i sobre els motius d'aquest canvi sobtat.

El que sorprèn d'aquesta identificació és la seva exhaustivitat: transforma el jo a un nivell molt important, en el caràcter sexual, seguint el model de l'objecte matern anterior. En fer-ho, l'objecte mateix s'abandona. No podem dir, però, perquè tenim dubtes sobre això, si s'abandona completament o bé si es conserva a nivell inconscient.

La identificació amb l'objecte abandonat o perdut per la seva substitució en el jo, gràcies a la introjecció

d'aquest objecte, no és una novetat per a nosaltres. Podem observar aquest fenomen directament i de manera ocasional en el nen petit. Recentment la Revista Internacional de Psicoanàlisi va publicar que un nen, infeliç per la pèrdua del seu gatet, afirmava, gatejant a quatre potes, sense voler menjar a taula, etc., que ara ell era el gatet.

Un altre exemple d'aquesta introjecció de l'objecte ens la dona l'anàlisi de la malenconia, que té entre les seves causes principals i notòries la pèrdua real o afectiva de l'objecte estimat.

Una característica principal d'aquests casos és la cruel autohumiliació del jo, unida a una crítica despietada amb amargs retrets cap a sí mateix. Les anàlisis han mostrat que aquestes autoavaluacions i acusacions van adreçades a l'objecte, i que inconscientment representen la venjança del jo sobre l'objecte. Com ja vaig afirmar en una altra ocasió, l'ombra de l'objecte recau sobre el jo. La introjecció de l'objecte es va mostrar aquí amb una claredat i una evidència inconfusibles [Freud, S. *Dol i malenconia* (1915). Barcelona: Edicions 62, 2005].

Aquestes malenconies ens mostren alguna cosa més que pot ser important per a les nostres consideracions posteriors. Ens mostren el jo dividit en dues parts, una de les quals s'enfuria amb l'altra. Aquesta altra part és la canviada per la introjecció, que inclou i incorpora l'objecte perdut. Però ni tan sols la part que actua tan cruelment no és desconeguda per a nosaltres. Inclou la consciència, una entitat crítica del jo que ja ho ha estat en temps normals,

però mai de manera tan implacable i injusta. Hem hagut de suposar en ocasions anteriors (explorant el narcisisme, el dol i la malenconia) que tal instància es desenvolupa en el nostre jo i que pot separar-se de l'altra part del jo i entrar-hi en conflicte. L'anomenem “ideal del jo”, i atribuïm a les seves funcions l'autoobservació, la consciència moral, la censura onírica dels somnis i la influència principal de la repressió. Diem d'aquesta instància que és l'hereva del narcisisme original en el qual el jo infantil es bastava a sí mateix. Gradualment, va absorbint de les influències de l'entorn les demandes que s'imposen al jo, demandes que el jo no sempre pot satisfer, de tal manera que l'home, quan no pot estar satisfet del tot amb ell mateix, pot arribar-ho a estar amb aquesta instància del seu jo ideal. En el deliri d'autoobservació podem descompondre aquesta instància. A partir de la influència que hi exerceixen les autoritats, sobretot la dels pares, es fa evident quin és el seu origen. Però no podem oblidar que la distància entre aquest jo ideal i el jo real és molt variable per a cada individu, i que en molts casos aquesta diferenciació dins el jo no va més enllà de la que aconseguen els nens.

Abans, però, que puguem aplicar aquest material a la comprensió de l'organització libidinal d'una massa, haurem de considerar algunes altres interrelacions entre l'objecte i el jo.

[És evident que l'ideal del jo és l'antecedent del superjò que va completar l'última instància de la personalitat en el model estructural de 1921. Freud les anomena així: allò, jo i superjò (Freud, S. *El jo i l'allò*, 1923).]

8. ENAMORAMENT I HIPNOSI

L'ús del llenguatge resta fidel a la seva essència en qualsevol dels estats d'ànim de la persona. Així, denominem “amor” les diverses relacions emocionals, i en la nostra teoria les apleguem sota el mateix concepte, “amor”, deixant obert l'interrogant de si la paraula amor és encertada, precisa i vertadera. Amb la paraula amor, però, mostrem una escala gradual i completa de possibilitats en el fenòmens amorosos que és fàcil trobar en l'observació.

En alguns casos l'enamorament no és altra cosa que l'ocupació de l'objecte per part de l'instint sexual amb el propòsit de la satisfacció sexual directa, que desapareix amb la consecució d'aquest objectiu; és el que anomenem “amor vulgar” o “sensual”. Però com és sabut, la situació libidinal rarament segueix un camí tan simple. La certesa que la necessitat acabada de satisfer tornarà a despertar-se deu haver estat el motiu per dotar l'objecte sexual d'un investiment permanent, per “estimar-lo” fins i tot en els intervals exempts de desig.

En la singular història evolutiva de la vida amorosa humana hi trobem diferents moments. En la primera fase del desenvolupament, que generalment s'acompleix a l'edat de cinc anys, el nen i la nena troben en el seu pare o mare un primer objecte d'amor, que concentra tots els impulsos sexuals i totes les necessitats de satisfacció. La

repressió que segueix després obliga a renunciar a la majoria d'aquests objectius sexuals infantils i produeix una profunda modificació en la relació amb els pares. El nen segueix lligat als pares, però amb uns impulsos que cal anomenar impulsos “coartats en els seus fins” o “inhibits en els seus objectius”. Els sentiments que el nen experimenta d'ara endavant cap a aquestes persones estimades s'anomena “tendresa”. És ben sabut que en l'inconscient les tendències “sensuals” anteriors segueixen més o menys fortament preservades, de tal manera que el flux original, en cert sentit, continua existint.

[Novament, Freud hi fa referència en el seu llibre *Tres assajos per a una teoria sexual*, de l'any 1905.]

Amb la pubertat, sorgeixen noves i molt intenses disposicions cap als objectius sexuals directes. En els casos menys favorables, continuen estant separats els interessos directes dels corrents sentimentals “tendres”. Aleshores tenim una imatge amb dues visions molt idealitzades per certs corrents de la literatura. L'home mostra una entusiasta inclinació cap a les dones que li infonen respecte, però que no l'atrauen sexualment, i només és potent amb altres dones, les que no “estima”, menysté o menysprea. Tanmateix, més sovint, l'adolescent aconsegueix un cert grau de síntesi de l'amor no sensual i celestial amb l'amor terrenal i sensual, de manera que la seva relació amb l'objecte sexual es caracteritza per la interacció d'impulsos desinhibits i impulsos inhibits. Segons quina sigui la contribució de l'impuls inhibit, la tendresa cap a l'objectiu, el grau d'enamorament es pot mesurar en relació al simple desig sensual.

En el context d'aquest enamorament, des d'un principi ens ha cridat l'atenció el fenomen de la sobreestimació sexual, de manera que l'objecte estimat queda en bona part lliure de crítiques. Així, totes les seves qualitats són mes valorades que abans, i més que les mateixes qualitats en persones que li són indiferents.

En el cas de la regressió i repressió de les tendències sensuals i afectives, apareix la il·lusió que l'objecte estimat ho és per les seves virtuts psíquiques, quan en realitat és la influència del plaer dels sentits el que li ha atorgat aquest avantatge d'excel·lència.

La tendència que enganya el seny es la "idealització". Alhora, però, la idealització ens facilita l'orientació; reconeixem que l'objecte és tractat de la mateixa manera que el propi jo, de tal manera que en l'enamorament una gran quantitat de libido narcisista passa a l'objecte. En algunes formes d'elecció d'amor es fa evident que l'objecte serveix per reemplaçar el propi ideal del jo no aconseguit. L'objecte és estimat per la seva perfecció, a la qual ha aspirat el jo per a sí mateix, i que ara per desplaçament pensa aconseguir per satisfer el seu narcisisme.

Si la sobreestimació sexual i l'enamorament augmenten més la representació, aquest quadre o imatge es fa cada vegada més evident. Els esforços insistents que tendeixen a la satisfacció sexual directa poden ara ser reprimits completament, com passa sovint en l'amor adolescent, en l'entusiasme de la joventut; el jo es torna cada vegada menys exigent, més modest, i l'objecte esdevé més

magnífic i més valuós; finalment, ocupa tot l'amor per al propi jo, de tal manera que el sacrifici personal es converteix en una conseqüència natural. L'objecte ha devorat el jo, per dir-ho així. Els trets d'humilitat, la limitació del narcisisme, el menysteniment propi estan presents en cada cas d'enamorament; i en casos extrems poden fer retrocedir les demandes sexuals fins a fer-les desaparèixer.

Això és especialment fàcil amb un amor desafortunat i no correspost, ja que en l'amor compartit cada satisfacció sexual permet reduir la sobreestimació de l'objecte. Simultàniament a aquesta "rendició" o abandonament del jo per l'objecte, que no difereix de la devoció sublimada a una idea abstracta, les funcions assignades a l'ideal del jo fallen completament. La crítica exercida per aquesta instància és silenciada, tot el que té a veure amb l'objecte, i tot el que aquest exigeix, és correcte i irreprotxable. La consciència crítica no s'aplica a res del que fa l'objecte que no sigui ser-li favorable; en l'obcecació cega per amor un es pot convertir en un assassí sense remordiment. Tota la situació es pot resumir en aquesta fórmula: l'objecte ha pres el lloc de l'ideal del jo.

La diferència entre la identificació i l'enamorament en les seves formacions més elevades, que anomenem "fascinació" i "servitud amorosa" resulta ara fàcil de descriure. En el primer cas, el jo s'enriqueix amb les propietats de l'objecte "introjectant-lo", segons l'expressió de Ferenczi [1909]; en el segon cas, el jo s'empobreix, es lliura a l'objecte i el posa en el lloc del seu component més important.

Tanmateix, en una consideració més detallada es fa evident que aquesta descripció mostra una oposició que en realitat no existeix. Des del punt de vista econòmic, no es tracta d'empobriment o enriquiment, ja que fins l'enamorament més extrem pot ser descrit dient que el jo ha introjectat l'objecte.

Potser una altra distinció serà més rellevant. En el cas de la identificació, l'objecte que s'ha perdut o abandonat es reconstrueix després en el jo, que es modifica parcialment d'acord amb el model de l'objecte perdut. En l'altre cas l'objecte ha estat preservat i està dotat de totes les característiques i qualitats del jo a expenses del jo. Però fins i tot aquí es planteja un dubte. És segur que la identificació pressuposa l'abandonament de l'ocupació emocional de l'objecte? No pot haver-hi identificació conservant l'objecte? Abans de participar en la discussió d'aquesta delicada qüestió, però, podem començar a adonar-nos d'una altra alternativa que resumeix en ella mateixa l'essència de l'estat dels fets, a saber, si l'objecte és substituït pel jo o pel propi ideal del jo.

De l'enamorament a la hipnosi aparentment no hi ha gaire distància. L'analogia entre ambdós és òbvia: la mateixa submissió, humiliació, manca de crítica a l'hipnotitzador, igual com amb l'objecte estimat; la mateixa dimissió de la pròpia iniciativa. Sens dubte l'hipnotitzador ha pres el lloc de l'ideal del jo. Totes aquestes característiques són més clares i més pronunciades en la hipnosi, per la qual cosa seria més convenient explicar l'enamorament per la

hipnosi que no pas el contrari. L'hipnotitzador és l'únic objecte digne d'atenció. Que el jo de l'hipnotitzat experimenti com un somni tot el que exigeix i pretén l'hipnotitzador ens recorda que ens hem descuidat de mencionar la prova de realitat, que també és una de les funcions de l'ideal del jo. [Freud va considerar, el 1923, que l'exercici de la funció del principi de realitat pertany totalment i definitivament al jo, i així ho escriu en la seva obra següent, *El jo i l'allò*.] No és estrany, doncs, que el jo consideri una percepció com a real, si la instància psíquica normalment encarregada de la prova de realitat la dona per real. L'absència total de les tendències amb objectius sexuals lliures de coerció contribueix a l'extrema puresa dels fenòmens. La relació hipnòtica és una devoció il·limitadament enamorada amb l'exclusió de la satisfacció sexual, mentre que en l'enamorament és exclosa temporalment i queda com a possible objectiu posterior.

D'altra banda, també podem dir que la relació hipnòtica és —si se'ns permet l'expressió— una formació col·lectiva constituïda per dues persones. No podem comparar correctament la hipnosi amb una formació col·lectiva perquè és idèntica a ella. En la hipnosi aïllem un element de la complexitat de la massa: el comportament dels individus de la massa cap al líder. Gràcies a aquesta reducció del nombre de persones, la hipnosi es diferencia de la massa suprimint les tendències sexuals directes de l'enamorament. D'aquesta manera ocupa un lloc intermedi entre tots dos.

És interessant veure que són precisament les tendències sexuals inhibides dels seus objectius allò que crea

els vincles duradors entre les persones. Això s'entén fàcilment pel fet que no són capaces d'assolir una satisfacció total, mentre que els impulsos sexuals no reprimits experimenten una debilitació extraordinària per la descàrrega, amb l'obtenció del seu propòsit sexual. L'amor sensual està destinat a extingir-se en la satisfacció; per poder continuar, ha de tenir des del començament components de tendresa, és a dir, inhibits en el seu objectiu, o que siguin capaços de tal implementació.

La hipnosi resoldria sense problemes l'enigma de la constitució libidinal d'una massa, fins i tot si no tingués trets que fins ara escapen a la nostra comprensió racional, com l' enamorament amb l'exclusió de les aspiracions sexuals directes. Encara hi ha molt de no comprès i místic en la hipnosi. La hipnosi conté una tendència addictiva a la paràlisi de l'hipnotitzat indefens i impotent en relació a una persona totpoderosa, la qual cosa ens apropa a la hipnosi que es produeix en els animals provocada per un esglai.

La manera de generar la hipnosi i la seva relació amb la son no són gens transparents, i l'enigmàtica selecció de les persones adequades, mentre que d'altres hi són totalment refractàries, ens indica un aspecte desconegut del que s'esdevé en la hipnosi i que potser tan sols és possible amb una actitud pura de la libido. També és digne de ser esmentat el fet que, sovint, la consciència moral de la persona hipnotitzada pot mostrar-se resistent, fins i tot en un estat

general de submissió suggestiva. Però això pot ser degut al fet que en la hipnosi, tal com es practica majoritàriament, pot haver-se conservat l'actitud conforme es tracta d'un joc, d'una falsa reproducció d'una situació molt més vital.

Amb les argumentacions anteriors estem plenament preparats per donar la fórmula de la constitució libidinal d'una massa, almenys per a una massa com la que hem considerat fins ara. Aquelles que tenen un líder i que no han pogut adquirir prou "organització secundària", diferent de la que pot assolir un individu organitzadament madur en la seva personalitat ben desenvolupada, tal massa és una reunió d'individus que han posat un mateix objecte en el lloc del seu ideal del jo, i en conseqüència s'han identificat entre sí en el seu jo.

9. L'INSTINT GREGARI

La il·lusió d'haver resolt amb la fórmula anterior el misteri i l'enigma de la massa durarà molt poc temps. Immediatament ens adonarem que hem traslladat la referència de resoldre l'enigma del fenomen de la hipnosi a la psicologia de la massa, misteri del qual queda molt per resoldre. Una nova objecció ens mostra el camí a seguir.

Podem dir-nos que els nombrosos llaços afectius que veiem en la massa són suficients per explicar una de les seves característiques: la manca d'independència i d'iniciativa en l'individu, la similitud de la seva reacció amb la dels altres, la seva transformació en individu de la massa, per dir-ho així. Però la massa, quan l'observem en la seva totalitat com a conjunt, mostra més trets: debilitació de les consecucions intel·lectuals, afectivitat sense restriccions, incapacitat per moderar i ajornar la satisfacció, tendència a sobrepassar totes les barreres en l'expressió de les emocions, i la tendència a l'actuació, a passar a l'acte. Aquestes característiques i d'altres de similars, que trobem descrites de manera tan impressionant en *Le Bon*, resulten una imatge inequívoca de la regressió de l'activitat psíquica a un nivell anterior que no ens sorprèn descobrir en els nens o en els salvatges. [Denominar "salvatges" avui les comunitats natives, no organitzades en la manera en què ho fan les nacions-estat que ens són més properes, és incorrecte. Associar aquestes comunitats natives que existeixen actualment amb les de les hordes prehistòri-

ques és un despropòsit. Sabem que Freud parla com a home del seu temps, i per això no li tindrem en compte els prejudicis que el contaminen inevitablement, característics dels anys en què va viure.] Una regressió així és característica de la naturalesa de la massa comuna, mentre que, com hem vist, les masses artificials altament organitzades solen mantenir-se'n en gran mesura allunyades.

Tenim la impressió de trobar-nos davant situacions en les quals les emocions i l'activitat intel·lectual personal són massa febles com per produir aquestes manifestacions per sí sols, i cal esperar recolzar-se en els altres per poder afirmar-se, aparèixer i repetir-se. Això ens recorda com de nombrosos són els fenòmens de dependència en la societat humana normal, quina poca originalitat i valentia personal hi descobrim, i fins a quin punt cadascú és dominat per les actituds de l'ànima de la massa, i manifesta peculiaritats racials, prejudicis socials, de classe i d'estatus similars als de l'opinió pública majoritària. L'enigma de la influència suggestiva s'amplia quan acceptem que no només és exercida pel líder, sinó també per cada individu sobre els altres. Aquest factor ens l'hauríem de criticar si només consideréssim la relació amb el líder, per haver reprimint indegudament l'altre factor, el de la suggestió mútua. [L'enigma de la influència suggestiva en una societat, o en una generació concreta, té relació amb el fenomen de la moda i dels diferents estils de vida, per exemple en les característiques que identifiquen les "tribus" urbanes.]

Atenent a la modèstia, ens inclinarem a escoltar una altra veu que ens promet una explicació més senzilla. Prenem aquesta veu del llibre savi de Wilfred Trotter sobre

l'instint gregari, del ramat; tan sols lamento que l'autor no hagi aconseguit escapar del tot a les antipaties desfermades per l'última gran guerra [Trotter, W. 1916].

Trotter considera que els fenòmens psíquics descrits en la massa deriven d'un instint de ramat (*gregariousness*) innat a tots els éssers humans i a altres espècies. Aquest instint de ramat és biològicament una analogia i una continuació de la multidel·lularitat, en el sentit que la teoria de la libido seria una altra manifestació referida a tots els éssers vius, que tindrien una tendència a unir-se en grups cada cop més extensos i complets [Freud, S. *Mes enllà del principi del plaer*, 1920].

L'individu se sent incomplet quan està sol. La por del nen petit ja és una expressió d'aquest instint gregari. Oposar-se al ramat és similar a separar-se'n, i s'evita perquè fa por. L'instint gregari és quelcom primari, no divisible (*which cannot be split up*). Trotter considera impulsos primaris l'autoconservació, l'alimentació, el sexe i l'instint gregari. Aquest últim sovint s'oposa i s'enfronta als altres. La consciència de culpa i el sentit del deure són propietats característiques d'un animal gregari. De l'instint gregari, Trotter fa sorgir les forces repressives que la psicoanàlisi ha assenyalat en el jo, i en conseqüència, les resistències que el metge troba en el tractament psicoanalític. El llenguatge deu la seva importància a la seva capacitat per a la comprensió i la comunicació mútua dins el ramat, i és sobre ell que es basa en gran part la identificació dels individus entre sí.

De la mateixa manera que Le Bon parla de les característiques de la formació de masses efímeres i McDougall de les societats organitzades, Trotter ha posat el centre d'interès en aquelles associacions més generals en què viu l'ésser humà, i intenta donar la seva justificació psicològica de la “polis/ramat”.

[ζῷον πολιτικόν (*zōionpolitikón*). L'home és un animal polític, segons diu Aristòtil en el seu llibre Política, perquè necessita viure en ramat i construir la “polis”. L'ésser humà és primer un ésser social i polític, per poder esdevenir un ésser que pot parlar (*zōonlogónēchon*, animal que parla), a vegades racionalment, i adquirir així la dimensió psicològica. Popularment diem que l'ésser humà és un animal racional –per a Aristòtil és un *zōionlogicon*–, conseqüència de ser abans i primer un *zōionpolitikón*. Freud discuteix que aquestes característiques siguin un instint nou.]

Per a Trotter no hi ha cap precedent de l'instint gregari, perquè el considera primari i no descomponible. Trotter critica les afirmacions de Boris Sidis, que fa derivar l'instint gregari de la suggestió; per sort aquesta explicació és considerada actualment insatisfactòria. Segons el meu criteri, coincident amb el de Trotter, és molt més plausible la proposició inversa, que entén que la suggestió és un derivat de l'instint gregari.

Contra l'explicació de Trotter es pot objectar, justificadament, que té molt poc en compte el paper del líder en la massa, mentre que nosaltres sostenim el criteri contrari, que l'essència de la massa no és comprensible sense tenir prou en compte el líder.

L'instint gregari gairebé no deixa lloc per al líder; ell arriba al ramat per casualitat, i en relació amb això, amb aquest

instint, no hi ha necessitat de Déu; manca un pastor per al ramat. A més, es pot refutar la tesi de Trotter amb ajuda d'arguments psicològics, que fan versemblant la hipòtesi segons la qual l'instint gregari és susceptible de descomposició i no és primari, a diferència dels instints de conservació i sexual.

[Explorar l'instint gregari ens ha permès adonar-nos que no és primari. Aquest instint gregari demana, per ser comprès, la relació amb un líder.

El coneixement actual de la dinàmica de grup, sobretot a partir de Kurt Lewin (1947) i de Wilfred Bion (1947/1948-1951), ens mostra com és d'important la relació grup-líder, i com un necessita de l'altre. Bion (1970) afirma que, de fet, la funció del líder és ser un emergent del grup. La funció del grup/societat és crear un líder, sense el qual aquesta s'empobriria, ja que la funció del líder és generar la idea nova. Aquest procés psicosocial no és senzill ni està exempt de conflicte. Hi ha resistència al canvi, a la innovació i a l'adquisició de la idea nova. Cal que aquesta sigui mentalitzada per poder ser digerida adequadament per la societat, gràcies a un grup especialitzat anomenat "establishment". Aquest regularà la relació líder-grup fent de mediador entre la idea nova del líder i el grup, perquè aquest grup/societat pugui acceptar-la i no rebutjar-la. Cal tenir present que el grup social pot fins i tot eliminar el líder (per a Bion, geni, místic o messiès).]

Naturalment, no és fàcil rastrejar l'ontogènesi de l'instint gregari. La por del nen petit, si se'l deixa sol, que Trotter considera una expressió de l'instint gregari, és susceptible d'una altra interpretació més versemblant; és l'expressió d'un anhel insatisfet per l'objecte, que primer és la mare i posteriorment altres persones familiars, desig que el nen només sap convertir en por [Freud, S. *Lectures introductòries a la psicoanàlisi*, 1915-1917].

Aquesta por del nen petit i sol no s'alleugereix quan aquest pot veure qualsevol altre membre "del ramat", sinó que s'intensifica, ja que el veu com un "estrany". Posteriorment, i durant molt de temps, no s'observa en el nen res que faci pensar en l'instint gregari o en el sentiment de massa. Aquest es forma primer a partir de la relació dels nens amb els pares en resposta a l'enveja inicial amb què el nen rep un germà més petit. El nen gran, per descomptat, vol apartar gelosament el següent, mantenir-lo allunyat dels pares i privar-lo de tots els drets; però en veure que aquest nen, com els posteriors, són igualment estimats pels pares, i vista la impossibilitat de mantenir la seva actitud hostil sense patir mals propis, està obligat a identificar-se amb els altres nens i es forma entre la mainada un sentiment de comunitat fraternal o de grup/massa, que posteriorment es desenvoluparà a l'escola. La primera exigència d'aquesta "formació de reacció" és la justícia, la igualtat de tracte per a tots.

És ben coneguda la força del vincle solidari a l'escola. Si un mateix no pot ser el preferit, almenys ningú dels altres no hauria de ser-ho.

Es podria pensar que aquesta conversió i substitució de la gelosia a casa i a l'aula per una sensació col·lectiva de massa és poc probable, si no fos perquè observem el mateix procés més endavant en altres circumstàncies. Penseu en la multitud de dones joves, entusiastes i enamorades, que rodegen el cantant o el pianista després de la seva actuació. Per descomptat, cadascuna d'elles estaria a prop de sen-

tir-se gelosa de l'altra, però donat el seu nombre i vista la incapacitat d'aconseguir l'objectiu del seu enamorament, hi renunciem. En comptes d'estirar-se dels cabells actuen com una massa unificada que ret homenatge a l'home cèlebre amb accions conjuntes –per exemple, distribuir-se i repartir-se els rínxols del seu ídol– que les fan sentir felices. Originàriament rivals, poden ara identificar-se entre sí a través del mateix amor pel mateix objecte. Si, com és normal, una situació instintiva pot tenir diferents sortides, no ens sorprendrà que es produeixi aquesta sortida, unida a la possibilitat d'una certa satisfacció, mentre que una altra sortida, fins i tot més propera, no es realitza perquè fallen les condicions reals per aconseguir aquest objectiu.

El que després es descobrirà com a esperit comú, o *esprit de corps*, procedeix de l'enveja original. Ningú no ha de voler sobresortir, tots hem de ser i tenir el mateix. La justícia social vol significar que un renuncia a moltes coses, de la mateixa manera que els altres també hi han de renunciar, doncs no poden exigir-les. Aquesta demanda d'igualtat és l'arrel de la consciència social i del sentit del deure. De manera inesperada, això es fa evident en la por a infectar dels sifilítics, que hem après a atendre a través de la psicoanàlisi. L'angoixa d'aquestes persones dissortades correspon a la forta resistència al desig inconscient de propagar la seva infecció als altres. Per què només els infectats han de ser exclosos de tantes satisfaccions, i els altres no? La bonica anècdota de Salomó té la mateixa essència. Si el fill d'una dona ha mort, l'altra tampoc no ha de tenir-ne

un de viu. Per aquest desig es reconeix la portadora de la pèrdua.

Per tant, el sentiment social es basa en la transformació d'un sentiment hostil en un vincle de caràcter marcadament positiu com ho és la identificació. Quan podem seguir el procés d'aquesta transformació, observem que es produeix sota la influència d'una relació comuna basada en la tendresa adreçada a una persona exterior a la massa. Aquesta anàlisi sobre la identificació encara no és exhaustiva, però és suficient per al nostre propòsit d'anar a l'origen de la implementació de la igualtat.

[Freud dona, amb la seva conceptualització de la noció d'identificació, l'explicació de l'origen del dret, de la llei i de les normes, i fonamenta la justícia social. Implícitament, dona la seva visió de la socialització humana, que es produeix en el mateix moment que la individuació, amb l'adquisició de la identitat personal. Coincidència temporal paradoxal, però mútuament necessària per al desenvolupament humà, com ens va ensenyar, entre d'altres, Jean Piaget, a qui vaig conèixer a la Universitat de Ginebra. (Piaget, J. & Weil, A.M.(1951) ; Piaget, J. & Inhelder, B (1970)].

[Freud assenyala que la necessitat del grup de projectar aquest afecte en una persona és el que fa al líder.]

Ja hem parlat, en la discussió anterior, de les dues masses artificials, l'Església i l'exèrcit, per a la cohesió de les quals és un requisit indispensable sentir-se igualment estimades pel líder. No hem d'oblidar, però, que la demanda d'igualtat de la massa s'aplica tan sols a l'individu de la massa, no al líder. Tots els individus han de ser iguals entre sí, però dominats pel mateix líder. Molts iguals que poden identificar-se entre sí i un superior a tots; aquesta és la si-

tuació que troben realitzada en la massa viable. Aleshores, atrevim-nos a corregir la declaració de Trotter, segons la qual l'home és un animal de ramat, per afirmar que l'home és més aviat un animal d'horda, un individu d'una horda dirigida per un cap.

10. LA MASSA I L'HORDA ORIGINAL

[Per al primer paràgraf d'aquest capítol utilitzo les fragmentàries traduccions al català d'aquest text de Freud que ja havia fet servir per a les meves publicacions sobre Darwin i Mendel. “El concepte de Super-Jo” (Notó, P. 1983-1984) i “El pensament social de Freud” (Notó, P. 1983-1984/1986). Tota la resta del capítol segueix la traducció de Claudia Maurer.]

El 1912 vaig adoptar la hipòtesi de Charles Darwin segons la qual la forma primitiva de la societat humana hauria estat l'horda sotmesa al domini absolut d'un poderós mascle. Vaig intentar aleshores fer palès que els destins de l'esmentada horda han deixat petjades inesborrables en la història de la humanitat i, per damunt de tot, que l'evolució del totemisme, que abraça els inicis de la religió, la moral i la diferenciació social, es troba relacionada amb la mort violenta del cap i amb una transformació de l'horda paterna en una comunitat fraternal [vegeu Freud, S. *Tòtem i tabú*, 1913].

Aquesta és tan sols una de les hipòtesis que els prehistoriadors intenten escatir en la foscor dels temps primitius –una *just-so-story*, tal com la va qualificar un enginyós crític anglès (Kroeger); crec, però, que és molt honorable per a una hipòtesi si permet relacionar fets pertanyents a nous sectors disciplinaris, i si es mostra adient per donar-li coherència i comprensió.

Les masses humanes permeten mostrar la imatge,

comuna per familiar, de l'individu omnipotent enmig d'una multitud de camarades iguals, que s'inclou en la nostra idea d'horda primitiva. La psicologia d'aquesta massa, tal com la coneixem per les descripcions esmentades —caracteritzada per la pèrdua de la personalitat individual conscient, la comunió unidireccional dels pensaments i les emocions, el predomini de l'afectivitat i de la vida psíquica inconscient, la tendència a l'acció immediata dels impulsos i intencions emergents—, correspon a un estat de regressió de l'activitat de l'ànima similar a la que atribuïm a l'horda primitiva.

La massa ens apareix com una resurrecció de l'horda primitiva i original. Així com l'home prehistòric es conserva virtualment en cada individu, l'horda primera pot ser regenerada en qualsevol grup humà. Tan aviat com la formació de la massa psicològica es faci present entre la gent, reconeixem la continuïtat de l'horda primitiva. Haurem de concloure que la psicologia col·lectiva de les masses i els grups és la psicologia humana més antiga, hem aïllat tot allò referent a la psicologia de les masses de la psicologia individual, i només més tard i gradualment, podríem dir, s'ha reconegut la vella psicologia de les masses, i només relativament. Encara ens atrevirem a intentar indicar el punt de partida d'aquesta evolució.

[Malauradament, l'observació de Freud, tot i el seu optimisme voluntariós, que valorem, continua sent plenament vigent. La psicologia dominant negligeix la psicologia social col·lectiva i dels grups nombrosos, fins i tot en l'estudi en profunditat de la dimensió grupal de totes les organitzacions, ja siguin empreses o institucions. Aquesta psicologia, que com bé assenyala Freud és la primera, continua sent negligida en l'actualitat, i ja seria hora de posar-hi remei, donades les

conseqüències tan perniciosos que oblidar-la té per a la societat.]

[Bion (1970) en diu el “vèrtex” o “punt de vista polític” (Notó, 1994), que, si no es té en compte, bloqueja i fa fracassar qualsevol iniciativa innovadora de treball, i empobreix el grup, la societat, la feina professional i les relacions personals. Es tracta de prestar atenció al poder inherent a totes les vinculacions i interessos humans. El poder té capacitat per alienar-nos i per aconseguir així la negació o el desinterès conscient de tots.

El poder –econòmic, polític, religiós– té capacitat per manipular i fer emergir la força d’uns líders, utilitzant el que aquí ens mostra Freud en parlar del comportament de la massa a la recerca d’un primer pare totpoderós, que ens alliberi de qualsevol responsabilitat, al preu però d’infantilitzar els seus membres i de desfermar l’odi i la violència. Sense aquesta capacitat d’alienar del poder, no podrien entendre’s certs comportaments electorals com els que van permetre l’elecció de Hitler, o la impunitat pel genocidi racista i destructiu de tot un poble.

Sense la força del poder, relativa a la pròpia violència intrínseca de la “naturalesa humana”, tampoc no podrien entendre’s les guerres de tots els temps.]

[Atenció. Què limita què? L’amor el narcisisme o el narcisisme l’amor? O totes dues coses? En qualsevol cas, sembla que Freud fa un comentari que més endavant desenvoluparà en *El malestar en la cultura* (1930) (versió en català de 1983-1984, traducció d’Artur Quintana a cura de Clara Bardón i Eugenio Trías), on parlarà de la sublimació de les pulsions, especialment la sexual o libidinal, per transformar-les en produccions artístiques i culturals; el preu per al grup humà, però, serà un cert grau de frustració per la repressió suportada. No tot impuls es pot transformar per sublimació, per això el malestar de la societat en la cultura, que no pot gestionar prou bé ni la libido ni l’agressivitat de la violència destructiva, i d’aquí la inevitabilitat de les guerres fins al dia d’avui. [Vegeu en aquest sentit “Per què la guerra?” (1932-1933), carta de Freud en resposta a la demanda d’Einstein, publicada a la *Revista Catalana de Psicoanàlisi*, vol I. Núm. 1. 1984. Traducció de Pere Folch].]

[Posteriorment Melanie Klein i Joan Rivière ho pensaran millor a *Psi-*

coanàlisi de l'amor i de l'odi (1937-1970), en parlar de reparació i generositat en les relacions humanes, conceptes preferibles a la sublimació. (Vegeu en aquest sentit la traducció al català de Marta Martín dins la col·lecció *Llibres a l'Abast*, 113. Barcelona: Edicions 62, 1974).]

La reflexió següent mostra fins a quin punt aquesta afirmació demana una correcció. La psicologia individual ha de ser tan antiga com la psicologia de les masses, ja que des de l'inici hi ha haver dos objectes per a la psicologia: el dels individus de la massa i el del pare, cap o líder. Els individus de la massa estaven dominats i vinculats mútuament com ho estan avui dia, però el pare de l'horda prehistòrica era lliure. Els seus actes intel·lectuals eren enèrgics i independents en el seu aïllament, la seva voluntat no necessitava la confirmació dels altres. Per tant, suposem que el seu jo era poc dependent libidinalment, no estimava ningú que no fos ell, només estimava els altres en la mesura en què servien les seves necessitats. El seu jo no donava als objectes sinó a allò estrictament indispensable.

En l'inici de la història humana, ell (el primer pare) era el "superhome", a qui Nietzsche solament esperava en el futur. Encara avui, els individus de les masses necessiten tenir la il·lusió que el líder els estima de manera justa a tots per igual, però també que el líder no necessita estimar ningú; que li està permès, per naturalesa, ser l'amo, el senyor absolutament narcisista, segur de sí mateix, autosuficient i independent. Sabem que l'amor limita el narcisisme, i podríem demostrar com aquest s'ha convertit en un factor cultural per aquest efecte.

El pare de l'horda encara no era immortal, com ho serà després en ser divinitzat. Si moria havia de ser substituït; probablement ho va ser per un fill jove, que fins aleshores era un individu més de la massa, com els altres. Per tant, hi ha d'haver una manera de transformar la psicologia de la massa en psicologia individual i de trobar les condicions perquè aquesta transformació es produeixi amb facilitat, com ho fan les abelles en fer emergir d'una larva, si és necessari, una reina en comptes d'una abella obrera.

[Esperem que Freud s'adonés que aquest procés de transformació és reversible, o dialèctic: de la massa a l'individu i d'aquest a la massa.

És el que anomenem "punt de vista de la psicologia social", l'articulació entre el que és personal i el que és del grup (Notó, 1986.)

[Això, però, no treu valor a les consideracions de Freud, en el sentit que la psicologia de les masses i dels grups és la psicologia més antiga, ni tampoc al seu retret per haver aïllat la psicologia social col·lectiva (psicologia de les masses) de la psicologia individual. La disciplina de la psicologia social, tal i com nosaltres l'entendem, vindrà a solucionar aquesta escissió, de tal manera que integrarà l'articulació del que és personal i del que és del grup. L'estudi d'aquesta relació integradora permet mostrar un fenomen amb propietats noves i emergents, no reductibles a les dels seus components: és l'objecte psicosocial relacional, que no és solament la persona individual o solament el grup o societat, sinó un subjecte d'estudi nou, l'articulació psicosocial. De la mateixa manera que una parella no és tan sols dues persones, sinó un nosaltres, que no es únicament tu, ni solament jo. Una parella són tres: nosaltres, tu i jo amb propietats generades per la relació. Així, volem insistir-hi, la parella és un subjecte/objecte psicosocial nou, és la relació de dues persones que integra un tu i un jo, i el seu vincle. Amb humor, podríem dir que hem solucionat el misteri de la Santíssima Trinitat de la religió catòlica que tant va capficar Sant Agustí.]

Solament podem imaginar això: el primer pare havia impedit als seus fills satisfer els seus desitjos sexuals directes; els va obligar a l'abstinència i, en conseqüència, a establir lligams emocionals amb ell i entre sí, generats per la inhibició dels desitjos cap a l'objecte sexual com a conseqüència de la prohibició. Podem dir que els imposa les obligacions de la psicologia de masses per contenir la gelosia sexual i canalitzar la seva intolerància, que serien la causa de la psicologia de la massa.

Al mascle, que es va convertir en el seu successor, se li va donar la possibilitat de gaudir de la satisfacció sexual, i així van continuar produint-se les mateixes condicions de la psicologia de les masses anteriorment descrites.

Dirigir la fixació de la libido cap a la dona, la possibilitat de la satisfacció sense demora de la libido sense la seva acumulació, va posar terme final a l'esforç per inhibir el desig sexual, i va permetre novament que el narcisisme assolís el mateix nivell.

Tornarem a aquesta relació de l'amor amb la formació del caràcter al final, en les consideracions addicionals.

Aquí destacarem com a particularment instructiva la relació existent entre la constitució de l'horda original i l'organització que la manté unida, que n'assegura la cohesió amb una massa artificial. A l'exèrcit i a l'Església hem vist que aquesta cohesió ve donada per la il·lusió que el líder estima per igual tots els individus. Però això és exactament la transformació idealitzada de les condicions de l'horda primària, en la qual tots els fills se sentien vigilats

i controlats de la mateixa manera pel primer pare, i el temien tots per igual.

Ja en la següent forma de la societat humana, el clan totèmic, el mateix amor per a tots va ser el requisit previ per a aquesta transformació sobre la qual es van establir totes les obligacions i tots els deures socials. La força indestructible de la família com a formació natural de la massa es basa en aquesta condició necessària del mateix amor del pare envers tots, condició que realment podem aplicar a la família.

Tanmateix, aquesta referència de la massa a l'horada primitiva ha d'oferir-nos una millor aproximació al que encara és incomprès i misteriós, tant de la formació de les masses com dels enigmes que s'amaguen rere la hipnosi i la suggestió. Recordem que la hipnosi té quelcom d'inquietant, de sinistre, i que aquestes característiques apunten a la vella i coneguda repressió d'una cosa antiga i familiar [vegeu Freud, S. *El sinistre*. 1919].

Tinguem present com s'inicia la hipnosi. L'hipnotitzador afirma estar en possessió d'un poder misteriós que roba al subjecte la seva pròpia voluntat o, el que és igual, el subjecte s'ho creu. Aquest misteriós poder, encara conegut popularment com a "magnetisme animal", ha de ser el mateix que per al primitiu la font del tabú, el mateix que emana de reis i caps i que fa que sigui perillós acostar-se a ells ("manà"). L'hipnotitzador ara vol posseir aquest poder, i com el fa aparèixer? En demanar a la persona que el miri als ulls hipnotitza típicament a través de la seva mirada.

Però precisament la mirada del cap és perillosa i insuportable per al primitiu, com ho serà més tard per al mortal la mirada de la divinitat. Per això Moisès ha de fer d'intermediari entre el seu poble i Jehovà, ja que el poble no pot suportar la mirada de Déu, i quan Moisès retorna de la presència de Déu, la seva cara s'il·lumina i resplendeix. Una part del “manà” se li ha transferit com al mediador dels primitius [és una referència a *Tòtem i tabú*, de 1913. Op. cit.].

[Aquesta transferència inconscient, afirma Freud, pot observar-se en el tractament psicoanalític, de manera que serà el fenomen característic del mètode de la psicoteràpia psicoanalítica: l'anàlisi de la transferència, i no la suggestió pròpia dels tractaments pre-psicoanalítics.]

Sens dubte, aquesta hipòtesi, que també pot ser deduïda per altres camins de manera enganyosa, ha donat lloc a teories fisiològiques i a pràctiques inadequades, per exemple fixar la vista en un objecte brillant o escoltar un so monòton. De fet, aquests procediments tan sols serveixen per distreure i atreure l'atenció conscient. La situació seria la mateixa si l'hipnotitzador hagués dit a la persona: “ara vostè està tractant exclusivament amb mi, la resta del món no té absolutament cap interès.”

Seria tècnicament contraproductiu per a l'hipnotitzador pronunciar aquest discurs, perquè tindria com a conseqüència treure el subjecte de la bona predisposició inconscient i portar-lo a una contradicció conscient. L'hipnotitzador tractarà d'evitar l'atenció conscient del subjecte sobre les seves intencions, mentre que l'hipnotitzat concentrarà inconscientment tota la seva atenció sobre l'hipnotitzador, i crearà així una relació de transferència amb

ell. Els mètodes indirectes d'hipnosi, com algunes tècniques de l'acudit, tenen èxit perquè retenen una certa distribució d'energies inconscients, distraient-ne unes i fent-ne servir d'altres, al servei del mateix objectiu que els mètodes directes de mirar fixament i ocupar l'atenció conscient.

Ferenczi ha deduït correctament que l'hipnotitzador, en ordenar al subjecte que s'adormi, com es fa sovint a l'inici de la hipnosi, es col·loca en el lloc dels pares. Opina que hi ha dos tipus d'hipnosi que podem diferenciar: una afalagadora i calmant, que atribueix al model maternal de la mare, i una altra amenaçadora i autoritària, el model del pare [Ferenczi, S. *Introjektion und Übertragung*, a *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 1909].

Ara bé, l'ordre de dormir de la hipnosi no significa res més que l'exigència de retirar tot l'interès pel món i concentrar-se en l'hipnotitzador; així ho entén el subjecte, perquè aquesta retirada de l'interès pel món exterior és una característica psicològica del fet de dormir, i en ella es troba la relació de parentiu entre dormir i somniar amb l'estat hipnòtic.

A través de les seves intervencions i procediments, l'hipnotitzador desvetlla en el subjecte una part de la seva herència arcaica, herència ja manifestada en la seva actitud amb els pares, i especialment en el renaixement de la relació concreta "arcaica" i personal amb el propi pare, que pot representar la idea i la imatge d'una personalitat omnipotent i perillosa contra la qual només es pot adoptar una actitud passiva i masoquista, renunciant a tota voluntat

pròpia; únicament queda sotmetre's a l'autoritat de l'hipnotitzador, al qual, en quedar-hi a soles, seria arrogant i una temeritat mantenir-li la mirada. D'aquesta manera podem imaginar la relació de l'individu de l'horda original amb el primer pare. Com sabem per altres reaccions, l'individu ha conservat un grau variable d'aptitud personal per reviuire tals situacions antigues. Ha conservat el coneixement del fet que la hipnosi no és, al capdavant, sinó un joc, una falsa renovació d'aquestes velles impressions. Aquest coneixement és suficient per fer aparèixer una resistència contra les conseqüències massa greus que podria produir la supressió hipnòtica de la voluntat.

El caràcter sinistre i compulsiu de la formació de la massa, que mostra les seves manifestacions amb la suggestió, pot ser atribuït amb raó al seu origen en l'horda primitiva. El líder de la massa continua sent el temut primer pare, la massa encara vol continuar sent dominada per un poder il·limitat; és totalment addicta a l'autoritat, "té set de submissió", segons expressió de Le Bon [1985]. El primer pare és l'ideal de les masses, que ocupa el lloc de l'ideal del jo que domina el jo. La hipnosi mereix encertadament ser considerada una massa de dues persones. La persona que experimenta la suggestió necessita una convicció, que no està fonamentada en la percepció ni en el treball intel·lectual, sinó en el lligam eròtic.

[Es tracta de l'eròtica del poder i de la suggestió de les relacions de poder, present, en diferent grau, en totes les relacions humanes.]

11. IDEAL DEL JO. UN NOU NIVELL DE LA PERSONALITAT

Cada individu és un component de moltes masses, a les quals està vinculat de moltes maneres per la identificació, i que ha construït el seu ideal del jo d'acord amb els models més diversos. Conscients dels escrits, complementaris entre sí, que els autors ens han donat sobre la psicologia de les masses, i examinant la vida dels éssers humans individuals d'avui, ens apareixen les complicacions que podrien desanimar-nos de fer-ne un resum. Cada individu té així una participació en moltes ànimes col·lectives de la seva raça, de la seva classe, del seu rang, de la seva comunitat religiosa, de l'estat al qual pertany, etc., i li resta un tros d'independència i d'originalitat que pot emergir diferenciat. Les formacions massives, permanents i duradores tenen uns efectes més prolongats en el jo que no pas les masses transitòries, ràpidament formades —el caràcter psicològic de l'ànima de les quals ha estat delimitat brillantment per Le Bon—, i en aquestes masses sorolloses i efímeres, en aquestes masses superposades succeeix el miracle que acabem de reconèixer, el miracle de la desaparició completa i passatgera de tota particularitat individual del subjecte.

Hem entès aquest miracle de tal manera que l'individu abandona el seu ideal del jo i el canvia per l'ideal de la

massa encarnat en el líder. El miracle, podem precisar, no és el mateix en tots els casos. La separació del jo respecte de l'ideal del jo no ha progressat gaire en molts individus; tots dos coincideixen, es confonen força sovint, quan el jo conserva la seva antiga autocomplaença narcisista. Aquesta relació confusa facilita enormement l'elecció del líder. Sovint només necessita posseir les qualitats típiques d'aquests individus d'una manera particularment exacta, i donar la impressió d'una major força i llibertat libidinal; així es satisfà la necessitat d'un líder fort, vestint-lo d'una superioritat i d'un superpoder als quals altrament no podria aspirar. Els altres, l'ideal del jo dels quals no s'ha encarnat en la seva persona de la mateixa manera, són arrossegats per "suggestió", és a dir, a través de la identificació.

Reconeixem que el que hem pogut contribuir a explicar de l'estructura libidinal d'una massa permet distingir el jo de l'ideal del jo, i en conseqüència la doble naturalesa del vincle col·lectiu —la identificació i la substitució de l'objecte/líder en el lloc de l'ideal del jo— personal de cadascun dels individus de la massa. L'acceptació d'aquesta etapa com a primer pas per a l'anàlisi del jo haurà d'anar trobant gradualment la seva justificació en els més variats camps de la psicologia. En el meu assaig *Introducció al narcisisme* [1914] vaig aplegar el primer material clínic per donar suport a aquesta distinció en el jo. Podem aconseguir desvetllar millor el seu significat aprofundint més en la psicologia de les psicosis. Recordem com, a partir d'aquest moment, el jo entra en relació d'objecte amb l'ideal del jo

desenvolupat a partir d'ell, i que possiblement totes les interaccions i relacions que hem après a conèixer en l'estudi de les neurosis entre l'objecte extern i el jo total es repeteixen igualment dins el jo en aquest nou escenari.

[Penso que és aquí, pràcticament, la primera vegada que Freud es refereix als objectes interns i a la relació d'objecte en el nou escenari del món intern dins el jo. Recordem que l'ideal del jo, i del seu hereu, el superjò, seran els primers objectes interns identificables i identificats. La nova comprensió del nou escenari, el món intern, li permetrà elaborar el segon model del *self* o personalitat humana anomenat "estructural" i compost de tres elements: el jo, el superjò i l'allò (*Ich, Über-Ich i Es*, en alemany).

Aquest model facilita observar les relacions d'objecte en el *self*; per exemple, entre el jo i l'ideal del jo (*Ich ideal*) o entre el superjò i el jo. El model estructural serà l'objecte d'estudi desenvolupat en la seva obra següent, *El jo i l'allò* (1923).]

Tan sols vull seguir una de les possibles conclusions des d'aquest punt de vista, i així seguir la discussió d'un problema que vaig haver de deixar sense resoldre. [Es refereix a *Trauer und Melancholie*, obra citada abans, *Dol i Malenconia*, de 1915.] Cadascuna de les diferències mentals que anem descobrint representa una nova mostra de la complexitat de les funcions psíquiques, com ara saber que l'augment de la labilitat pot convertir-se en el punt de partida d'una fallada de la funció mental en una malaltia. Per tant, en néixer farem el primer pas des del narcisisme autosuficient cap a la percepció d'un món extern canviant, i cap al descobriment de l'objecte. Aquest és un procés costós i difícil d'acceptar, perquè no suportem de manera contínua aquest estat de les noves condicions descobertes; per això, periòdicament

desfem aquest camí dormint i somiant, fent una regressió a l'estadi anterior d'aïllament del món exterior. De tota manera, són aquestes noves condicions les que ho faciliten, ja que en posar-nos en contacte amb la realitat i amb el món extern ens permeten adonar-nos de la successió del dia i la nit, i en la situació nocturna desactivar la major part dels estímuls que actuen sobre nosaltres.

El segon exemple, més significatiu per a la psicopatologia, no té cap restricció similar. En el curs del nostre desenvolupament hem realitzat una separació en la nostra existència psíquica entre un jo coherent i un inconscient reprimint fora del jo, i sabem que l'estabilitat d'aquesta nova adquisició està sotmesa a sotracs constants. En el somni i en les neurosis, el que ha estat exclòs truca a la porta per entrar, però és vigilat per les resistències; i en la salut desperta fem servir trucs especials per recollir en el nostre jo allò que ha estat reprimint temporalment, evitant les resistències i guanyant plaer. Acudits, bromes, sentit de l'humor i, en general, tot el que és còmic, poden ser considerats sota aquesta llum. Qualsevol expert en psicologia de les neurosis podria presentar exemples similars de menor abast. Passarem sense demora a les aplicacions i als resultats obtinguts.

Entenem com a perfectament acceptable que la separació entre l'ideal del jo i el jo no poden ser tolerats permanentment, i que cal temporalment una regressió. En totes les renúncies i restriccions que s'imposen al jo, la sortida periòdica de les prohibicions és una regla, com ho

demostrin les festes instituïdes, que originàriament no són altra cosa que excessos previstos per la llei i que deuen a aquest alliberament el seu caràcter alegre. [Novament, Freud fa referència aquí a *Tòtem i tabú*, *op. cit.*, 1913.]

Les saturnals dels romans i el nostre carnaval coincideixen en aquesta disbauxa; són festes essencials coincidents amb les celebracions dels primitius, en què els excessos de tota mena transgredeixen els manaments més sagrats. L'ideal del jo abraça la suma de totes les restriccions a què el jo ha de sotmetre's, i per això la confiscació de l'ideal ha de ser una gran festa per al jo, que novament pot trobar-se satisfet amb ell mateix.

Sempre s'arriba a un sentiment de triomf quan el jo coincideix amb l'ideal del jo. El sentiment de culpa i d'inferioritat són expressió de la tensió entre el jo i l'ideal del jo.

És sabut que hi ha persones l'estat anímic general de les quals oscil·la de manera periòdica, de la depressió profunda a un estat de millor benestar, i que aquestes fluctuacions ocorren amb amplituds molt diferents, des de les quasi gens percebudes fins a les més extremes, i intervenen en la vida dels afectats de manera molesta i cruel, en forma de malenconia o de manies. En els casos típics d'aquest trastorn cíclic, les causes externes no sembla que tinguin un paper decisiu. Tampoc no trobem en aquests pacients motius interns gaire diferents dels de les altres persones. Per aquesta raó no s'acostuma a considerar aquests casos com a psicògens. D'altres casos molt similars però que fàcilment s'atribueixen a traumes mentals se'n tractarà més endavant.

Per tant, es desconeix la justificació d'aquests canvis d'humor espontanis. Ens falta la comprensió del mecanisme que permet reemplaçar una malenconia amb una mania. Ara bé, aquests serien els pacients per als quals podria ser vàlida la nostra suposició que el seu ideal del jo es dissol temporalment en el jo, després d'haver-lo governat anteriorment de manera molt severa. Per evitar confusions cal deixar constància del següent: a partir de la nostra anàlisi del jo, no hi ha dubte que en el maníac el jo i l'ideal del jo s'han fusionat i confós, de tal manera que la persona pot fruir d'un estat d'ànim de triomf i estar encantada amb ella mateixa, lliure d'autocrítica, d'inhibicions, de miraments, de retrets o de remordiments. És menys evident, però força probable, que la misèria del malenconiós sigui l'expressió d'un conflicte agut entre aquestes dues instàncies del jo, en què l'ideal hipersensible actua de manera despietada condemnant el jo, empetitint-lo i humiliant-lo. La pregunta és si hem de buscar la causa d'aquesta relació canviant entre el jo i l'ideal del jo en les rebel·lions periòdiques abans esmentades contra la nova instància instituïda o si cal per contra fer-ne responsable altres circumstàncies. El gir a una mania no és una característica indispensable del quadre clínic de la depressió malenconiosa. Hi ha malenconies simples, úniques i periòdicament repetides que no fan mai aquest cicle maniacodepressiu. D'altra banda, hi ha malenconies en les quals les situacions externes tenen un paper etiològic. Són les que es produeixen després de la pèrdua d'un objecte estimat, ja sigui per la seva mort

o com a resultat de circumstàncies que han obligat a retirar la libido de l'objecte. Aquesta tal malenconia psicògena pot transformar-se en mania, i aquest cicle pot repetir-se diverses vegades com en una malenconia espontània.

Val a dir que la situació és força opaca, especialment perquè fins ara solament unes poques formes i casos de malenconia han pogut ser explorats per la investigació psicoanalítica. Només hem arribat a la comprensió d'aquells casos en què l'objecte ha estat abandonat perquè es mostra indigne d'amor. En aquests casos, el jo es consola per identificació amb l'objecte, que alhora és jutjat severament per l'ideal del jo. Les acusacions i agressions contra l'objecte surten a la llum en forma d'autoretrets malenconiosos contra la pròpia persona.

No veig cap dificultat en considerar els moments de la rebel·lió periòdica del jo contra l'ideal del jo com a característics d'ambdós tipus de malenconia, la psicògena i l'espontània. En la malenconia espontània podem suposar que l'ideal del jo tendeix a desenvolupar una severitat particular, que pot ser suspesa automàticament de manera temporal. En la malenconia psicògena el jo és incitat a la rebel·lió a causa del maltractament sofert per part del seu ideal del jo, que l'ha identificat amb un objecte de rebuig.

12. CONSIDERACIONS ADDICIONALS

En el curs de la nostra investigació, que ara ha arribat a una conclusió provisional, se'ns han obert diversos camins que, tot i el seu interès, vam evitar per fer aquesta recerca que ara finalitzem. Abans d'acabar, però, volem recuperar-los breument.

A) La diferenciació entre identificació del jo i la substitució de l'ideal del jo per l'objecte troba una explicació interessant en les dues masses artificials que hem estudiat al començament, l'exèrcit i l'Església catòlica.

És evident que el soldat pren el seu superior —és a dir, el cap de l'exèrcit— com el seu ideal, mentre s'identifica amb els seus companys, i d'això se'n deriva la comunitat del jo amb els seus companys i en resulten les obligacions de camaraderia, com l'ajuda mútua i la distribució comunal dels béns. Però si el soldat intenta identificar-se amb el cap, es torna ridícul. Així, en la primera part del *Wallenstein* de Schiller, el caçador es burla del sergent de cavalleria dient: “En la forma de tossir i d'escopir certament heu aconseguit assembleu-vos-hi.” [Es refereix al cap militar, objecte d'imitació.]

El cas de l'Església catòlica és diferent, però, ja que tot cristià estima Crist com el seu ideal i se sent unit als altres cristians a través de la identificació. L'Església, però, exigeix més al cristià, que ha d'identificar-se amb Crist i

estimar els altres cristians com Crist els ha estimat. Per tant, l'Església exigeix completar les dues dimensions del vincle libidinal de la formació de la massa. La identificació ha de sumar-se a l'elecció d' objecte, i l'objecte d'amor a la identificació. Aparentment, aquesta doble dimensió va més enllà de la que demanem en la constitució d'una massa. Es pot ser un bon cristià i estar lluny de la idea de posar-se en el lloc de Crist, i com ell abraçar i estimar totes les persones. Com a persona feble, no cal que el cristià sigui tan agosarat d'aspirar a la magnanimitat i a la força de l'amor del salvador. Aquesta evolució de la distribució de la libido entre la massa és, probablement, el factor en què el cristianisme fonamenta el dret d'haver guanyat una moralitat superior i més elevada.

B) Hem dit que és possible assenyalar el punt, en el desenvolupament mental de la humanitat, i alhora per a l'individu, en què es va produir el progrés de la psicologia de les masses a la psicologia social.

Per aclarir aquesta afirmació haurem de retornar breument al mite científic del pare de l'horda primària. Posteriorment se'l va elevar a la categoria de Creador, i amb raó, perquè havia creat tots els fills que van formar la primera massa. Era l'ideal de tots i cadascun d'ells, tan temut com venerat, i posteriorment va donar lloc al concepte de tabú. Tots ells es van reunir i agrupar, com a majoria, per matar-lo i desmembrar-lo. Tanmateix, cap dels vencedors de la massa no va poder prendre el seu lloc, i si un ho va fer la lluita va continuar fins que es van adonar que tots havien

de renunciar a ser l'hereu del pare. Aleshores van formar una fraternitat totèmica, tots units pel mateixos drets i per les mateixes prohibicions, per preservar el record i expiar l'assassinat. Però la nova situació va provocar insatisfaccions, tot i les consecucions, que esdevingueren la font de nous desenvolupaments. A poc a poc els membres units de la massa fraternal van anar restablint l'estat de les coses de l'antic ordre, però en un nivell diferent. L'home va tornar a ser el cap de família hegemònic, i es van acabar els privilegis del domini de les dones establerts en l'era matriarcal després de la supressió del pare. Com a compensació, potser es van reconèixer les divinitats maternals, servides per sacerdots que van ser castrats com a garantia del reconeixement de la divinitat mare, seguint l'exemple donat pel pare de l'horda primitiva. La nova família, però, era tan sols una ombra de l'antiga; hi havia molts pares i cadascun estava limitat pels drets de l'altre.

En aquell moment, aquesta limitació i privació va provocar l'anhel, que potser va motivar un individu sol, de separar-se de la massa i posar-se en el lloc simbòlic del pare. El que va fer això va ser el "primer poeta èpic"; el progrés i la realització els va efectuar en la fantasia de la seva imaginació. El poeta va transformar i canviar la realitat en el sentit dels seus desitjos i anhels. Així va inventar el mite heroic. L'heroi era aquell que tot sol havia matat el pare, el qual apareix en el mite com un monstre totèmic. Així com el pare havia estat el primer ideal del nen, el poeta va crear l'heroi que vol suplantar el seu pare, i va

crear així el primer ideal del jo. La idea de l'heroi enllaça probablement amb el personatge del fill petit, el preferit de la mare, a qui ella havia protegit de la gelosia del pare, i que es va convertir en el seu successor en temps de les hordes primitives. En la versió mítica sobre els temps primitius, la dona, que havia estat el premi de la lluita i la temptació per l'assassinat, es va convertir, probablement transformada, en la seductora i instigadora del crim [castigades totes a ser esclaves].

L'heroi pretén haver realitzat ell tot sol l'acte que només l'horda en conjunt s'havia atrevit a cometre. Malgrat això, d'acord amb l'observació de Rank, els contes de fades i les llegendes han conservat rastres clars dels fets negats. Passa sovint que l'heroi, que té una tasca difícil de resoldre –generalment el fill petit, que sovint es presenta davant el pare o el seu representant com si fos ximple, és a dir, inofensiu–, ho pot fer amb l'ajuda d'un estol de petits animals (abelles, formigues). Aquests serien els germans de l'horda primitiva, com també passa en el simbolisme dels somnis, en què els insectes i altres animals silvestres poden representar els germans, amb un cert to despectiu, com nens petits. Cadascuna de les tasques o treballs, en el mite, en el conte de fades o la faula, representa de manera fàcilment recognoscible un substitut de l'acte heroic.

El mite heroic representa el pas de l'individu en la seva separació de la massa, en sortir de la psicologia col·lectiva. [L'heroi serà l'objecte transaccional que permetrà la paradoxa tan de l'aparició del individu singular com la del propi grup].

El primer mite fou certament d'ordre psicològic, el mite de l'heroi. El mite en el qual la natura ocupa el seu paper explicatiu deu haver aparegut molt posteriorment. El poeta, que havia fet aquest pas, i que s'havia separat així de la massa, en la seva imaginació, sabia en realitat com retornar-hi –tal com explica Rank [1922] en un altre comentari–, quan explica a la massa els actes del seu heroi, que ell havia inventat [Rank, O. 1922]. L'heroi no és sinó ell mateix. Així, el poeta contacta amb la realitat psíquica i eleva els seus oients amb la imaginació. Aquests poden identificar-se amb l'heroi, perquè comparteixen els mateixos anhels respecte al primer pare [Sachs, H. 1920].

La mentida fabulosa del mite heroic culmina amb la deïficació de l'heroi. És molt possible que l'heroi fos divinitzat abans que el déu pare, i que fos el precursor del retorn al primer pare com a déu. El recorregut de la sèrie de divinitats aniria així en ordre cronològic: deessa mare – heroi – déu pare. Tanmateix, fins que el primer pare, mai oblidat, no va ser elevat a déu, la divinitat no va adquirir els trets característics que avui coneixem.

C) En aquest assaig hem parlat molt sovint dels instints sexuals directes i dels inhibits o coartats en els seus objectius, i podem esperar que aquesta distinció no trobi una gran resistència. Però una discussió en profunditat respecte a aquesta qüestió no serà mal rebuda, fins i tot si repeteix el que en gran part ja s'ha dit en passatges anteriors.

El primer però alhora millor exemple del desig sexual inhibit en el seu objectiu és el que ens ofereix el desenvolupament de la libido del nen. Tots els sentiments que el nen sent pels seus pares i cuidadors perduren sense límits en els desitjos que expressen les aspiracions sexuals del nen. El nen exigeix d'aquestes persones estimades totes les carícies que li són familiars; vol besar, tocar, mirar, té curiositat per veure els seus genitals, vol presenciar els seus actes excretoris íntims, promet casar-se amb la mare o cuidadora sigui com sigui, en la seva imaginació es proposa tenir un fill del pare, donar-li un fill, etc. L'observació directa, i la posterior anàlisi psicoanalítica de les restes infantils, no admet dubtes sobre la confluència directa dels sentiments tendres i gelosos amb les intencions sexuals, i ens mostren amb quina profunditat el nen fa de la persona estimada l'objecte de totes les seves tendències sexuals encara no centrades adequadament (vegeu novament *Tres assajos per a una teoria de la sexualitat* [1905]).

Aquesta primera relació amorosa del nen, que típicament s'associa amb el complex d'Èdip, sucumbeix, com és sabut, al començament de la latència per un brot repressiu. El que en queda se'ns presenta com un vincle emocional purament tendre, que s'aplica a les mateixes persones però que ja no hauria d'anomenar-se "sexual". La psicoanàlisi, que examina les profunditats de la vida psíquica, no té dificultats per mostrar que els lligams sexuals dels primers anys de la infància persisteixen, però estan reprimits i són inconscients. Tenim autoritat per afirmar que allà on tro-

bem un sentiment de tendresa, aquest és el successor d'un aferrament completament "sensual" del que va ser l'objecte de la persona en qüestió o el seu model ideal (és a dir, la seva representació simbòlica: la seva "imago"). Per descomptat, cal una investigació específica per revelar si aquest flux sexual anterior encara s'està reprimint o si ja s'ha consumit. Per dir-ho més rigorosament: és segur que encara existeix com a forma i com a possibilitat, i és susceptible de ser activat en qualsevol moment per regressió; la qüestió, però, és saber, i no sempre podem, quin volum i quina efectivitat té en el present. Cal evitar dues fonts d'error: l'Escila de la subestimació de l'inconscient reprimint i la Caribdis de la tendència a mesurar el que és normal amb la mesura del que és patològic.

En qualsevol cas, la psicologia que no vol o no pot penetrar en les profunditats d'allò reprimint presenta els lligams emocionals afectuosos com una expressió d'aspiracions que no s'adrecen a allò que és sexual, encara que hagin sorgit de les que aspiraven a aquest objectiu.

[Freud reconeix que els sentiments hostils són més complexos d'explicar. Probablement, perquè Freud encara no ha elaborat prou la dimensió que té la pulsio de mort en la vida psíquica humana, tot i haver-s'hi referit en la seva obra immediatament anterior, *Més enllà del principi del plaer* (1919-1920). Aquesta feblesa contrasta amb la millor elaboració de la pulsio de vida i de la libido eròtica per explicar el paper que aquestes dimensions tenen en la vida mental i en les relacions humanes. Aquestes dues dimensions pulsionals són inseparables, i es troben sempre associades en l'ambivalència de la vida emocional; per això la seva explicació del narcisisme en oposició a l'amor d'objecte, dels quals ha parlat abans, és incompleta per poder entendre la violència

intrínseca i la destructivitat social de la guerra, entre altres manifestacions de la violència en les relacions humanes.]

Tenim dret a afirmar que les tendències sexuals han estat desviades dels seus objectius, encara que tinguem dificultats per entendre'n el perquè des de la metapsicologia.

Aquests instints inhibits dels seus objectius mantenen alguns dels objectius sexuals originals; fins i tot l'home afectuós, l'amic i l'admirador busquen la proximitat física i la mirada de la persona estimada, tot i que ara sigui d'una manera "paulina" [en referència al papa Pau III].

Podem reconèixer en aquesta distracció de l'objectiu un inici de sublimació del desig sexual, o una manera discreta d'ampliar-ne els límits. Els impulsos sexuals inhibits dels seus objectius tenen un gran avantatge funcional sobre els desinhibits. Com que no són capaços d'assolir una satisfacció plena, són especialment adequats per crear vincles duradors, mentre que els directament sexuals perden energia cada vegada que obtenen satisfacció i han d'esperar a la renovació d'acumulació de la libido sexual (desig), temps durant el qual l'objecte pot haver canviat. Els impulsos inhibits poden barrejar-se en qualsevol mesura amb els desinhibits, i poden transformar-se novament en aquests, perquè en provenen.

És ben coneguda la facilitat amb què es desenvolupen desitjos eròtics en relacions emocionals d'amistat, basades en el respecte i l'admiració (recordeu en aquest sentit *Embrassez-moi pour l'amour du grec*, de Molière), entre mestre i alumne, artista i encantada oient, especialment entre dones. La formació de tals vincles afectius, inicial-

ment sense cap intenció, obre directament un camí que molt sovint porta a l'elecció sexual de l'objecte. *A la Pietat del comte de Zinzendorf*, Pfisterha mostra un exemple més que evident i certament no aïllat del fet que fins i tot els vincles religiosos intensos generen una ardent excitació sexual o s'hi transformen. D'altra banda, la transformació de les aspiracions sexuals directes i efímeres en un vincle durador simplement afectuós és molt comuna, i la consolidació d'un matrimoni iniciat amb passió sovint és deguda a aquest procés.

Per descomptat, no ens sorprendrà saber que les tendències sexuals inhibides són el resultat de les tendències sexuals directes quan aquestes s'oposen a obstacles interns o externs per a l'obtenció dels objectius sexuals. La repressió en l'etapa de la latència és un obstacle intern, o més ben dit, convertit en intern [aparició del pudor].

Hem suposat que el pare de l'horda primitiva era intolerant en relació amb la sexualitat, ja que va forçar tots els seus fills a l'abstinència i els va empènyer a tenir vincles inhibits cap als objectes, mentre que ell es reservava per a sí el plaer sexual directe, i d'aquesta manera quedava lliure i independent.

Tots els vincles en què es basa una massa són del tipus d'impulsos inhibits pels objectius. Però amb això ens hem acostat a la discussió d'un nou tema, el que s'ocupa de la relació dels impulsos sexuals directes amb la formació de les masses.

D) Les dues darreres afirmacions ens fan entendre que les tendències sexuals directes no són favorables a la formació de les masses.

En la història del desenvolupament de la família hi ha hagut relacions massives d'amor sexual (matrimoni grupal, i potser endogàmic i incestuós), però a mesura que l'amor sexual es va anar fent més important per al jo, a mesura que va anar esdevenint més capaç d'amor enamorat, més insistentment exigia la restricció de l'amor a dues persones —*una cum uno*— ; limitació que sembla prescrita per la modalitat de l'objectiu genital.

Les inclinacions polígames es van haver d'aconcentrar amb la substitució successiva de l'objecte de la parella [per la monogàmia].

Les dues persones de la parella, interdependents entre sí per a la satisfacció sexual, es manifesten contràries a l'instint gregari del ramat, al sentiment de massa, i busquen la privacitat pudorosa de la seva soledat de parella. Com més enamorats estiguin més es bastaran tots dos sols. El rebuig a la influència de la massa es manifesta amb la sensació de vergonya i l'aparició del pudor. Les emocions violentes, generades per la gelosia, es mobilitzen per protegir l'elecció de l'objecte sexual contra la influència de la vinculació col·lectiva. Només quan la tendresa i el factor personal de la relació amorosa desapareixen és possible l'acte sexual d'una parella en presència d'altres actes sexuals simultanis en un grup, com passa en l'orgia.

Però això és una regressió a un estadi primari de les relacions sexuals, en què l'enamorament no té cap paper i els objectes sexuals es consideren equivalents, en el sentit de les malèvoles paraules de Bernard Shaw: “Estar enamorat significa sobreestimar de manera impròpia la diferència entre una dona i una altra”.

Hi ha una àmplia evidència del fet que l'enamorament va arribar més tard en les relacions sexuals entre l'home i la dona, perquè l'antagonisme entre l'amor sexual i l'aferrament a la massa també es va donar més tard. Ara pot semblar que aquesta suposició és incompatible amb el nostre mite de la família original. Hem dit que la fraternitat va portar al parricidi, per aconseguir l'amor de les mares i les germanes, i és difícil imaginar que aquest amor no fos ferm i primari, que no fos una unió íntima, tendra i sensual [com en el nadó i la seva mare].

En una reflexió addicional, aquesta objecció es dissol en una confirmació. Una de les reaccions al parricidi motiva l'establiment de l'exogàmia totèmica, la prohibició de qualsevol relació sexual amb les dones de la família, estimades tendrament des de la infantesa. Per tant, l'escissió es va produir entre les tendres emocions i els impulsos sexuals, encara avui l'home hi està atrapat en la seva vida amorosa. En conseqüència, des d'aleshores els homes es van haver de conformar amb dones alienes, no estimades [prèviament durant la infantesa, Freud, *S. Tòtem i tabú*, 1913].

[Donat que eren persones desconegudes fins aleshores, això va ser el remei a l'endogàmia i a les relacions incestuoses; també s'explica el tabú de l'incest per raons d'higiene de la salut psicosocial del gènere humà i per evitar-ne la degeneració biològica i genètica.]

En les grans masses [institucions i organitzacions] com l'Església i l'exèrcit no hi ha lloc per a la dona com a objecte sexual. La relació d'amor entre l'home i la dona queda fora d'aquestes organitzacions. Ni tan sols en les masses que barregen homes i dones la diferència de sexes és important. No té sentit preguntar-se si la libido que manté unides les masses és de naturalesa heterosexual o homosexual, ja que no es diferencia per gènere i s'absté de tots els objectius de l'organització genital (etapa genital) de la libido.

Les tendències sexuals directes conserven un cert caràcter individual fins i tot en l'individu absorbit per la massa. Quan aquesta característica adquireix massa força descompon la formació col·lectiva. L'Església catòlica tenia bons motius per recomanar el celibat als seus fidels creients i imposar-lo als sacerdots, però els enamoraments han portat sovint alguns clergues a abandonar el sacerdoci i l'Església. De la mateixa manera, l'amor envers la dona pot trencar els vincles massius de la raça, la separació de la comunitat nacional i el sistema de classes socials, i aconseguir així una important labor de civilització. Sembla segur que l'amor homosexual tolera molt millor la unió a la massa, fins i tot allà on es manifesta de manera desinhibida; un fet curiós l'aclariment del qual ens portaria molt lluny.

L'estudi psicoanalític de les psiconeurosis ens ha ensenyat que els seus símptomes es deriven de tendències sexuals directes reprimides, però actives.

Es pot completar aquesta fórmula afegint-hi aquells impulsos inhibits en els seus objectius en què la inhibició no ha estat acomplerta del tot i ha deixat espai a l'objectiu sexual reprimat. Això es correspon amb la dimensió asocial de les neurosis, que provoquen que la persona afectada no es vinculi igual a les formacions de masses habituals, i que se'n diferenciï per separat. Es pot dir que la neurosi actua respecte de la massa de manera similar a com ho fa l' enamorament. Així, podem constatar que sempre que una massa es forma de manera enèrgica, les neurosis s'atenuen o fins i tot arriben a desaparèixer.

Igualment, s'ha intentat utilitzar terapèuticament l'oposició entre neurosi i formació col·lectiva [en la psicoteràpia psicoanalítica de grup, on caldria recuperar el sentit més moral de la multitud en generositat i altruisme, „menys egoista que l'individualisme del que s'ha parlat anteriorment].

Fins i tot qui no lamenti la pèrdua de referències religioses en el món cultural actual admetrà que aquestes van oferir la protecció més forta contra el perill de les neurosis a la gent religiosa, sempre que aquest vincle es mantingués vigent.

Tampoc no és difícil observar en tots els aferraments a sectes i a comunitats místico-religioses o filosòfiques mostres de pseudocuracions de moltes neurosis. Tot això està relacionat amb el contrast entre les ambicions sexuals directes i les inhibides pels seus objectius.

Si el neuròtic es queda sol, abandonat a sí mateix, es veu obligat a reemplaçar les grans formacions de massa de les quals queda exclòs per les formacions dels seus simp-

tomes. Crea així el seu propi món de fantasia imaginari, la seva religió, el seu propi sistema de deliri, i reproduïx les institucions de la humanitat en una distorsió que demostra clarament la contribució aclaparadora de les tendències sexuals directes [vegeu en aquest sentit *Tòtem i tabú*, “El tabú i l’ambivalència”, 1913].

E) Finalment, conclourem, des del punt de vista de la libido, amb una comparació dels termes i conceptes que ens han ocupat fins ara: l’enamorament, la hipnosi, de la formació de les masses i la formació de les neurosis.

L’“enamorament” és degut a la presència simultània de tendències sexuals directes i tendències sexuals inhibides pels seus fins, pel fet que l’objectiu atrau part de la libido del jo narcisista. La libido solament té espai per al jo i l’objecte.

La “hipnosi” comparteix amb l’enamorament la restricció de la libido a dues persones, però es basa total i únicament en les tendències sexuals inhibides respecte de l’objecte, i posa l’objecte en el lloc de l’ideal del jo.

La “massa” multiplica aquest procés, i coincideix amb la hipnosi en la naturalesa dels instints que la mantenen unida; i a la substitució de l’objecte per l’ideal del jo hi afegeix la identificació amb altres individus que originàriament tenen la mateixa relació amb l’objecte [el líder de la massa].

Tots dos estats, la massa i la hipnosi, són conseqüències hereditàries de la filogènesi de la libido humana; la hipnosi com a disposició i la massa com un residu directe. La substitució de les tendències sexuals directes per les in-

hibides en relació amb l'objectiu promouen la separació del jo i l'ideal del jo, separació que també trobem en l' enamorament.

La “neurosi” se separa d'aquesta sèrie. També es basa en una peculiaritat del desenvolupament de la libido humana en l'articulació de la funció sexual directa interrompuda per la latència (Freud, S. *Tres assaigs per a una teoria de la sexualitat*, 1905).

La neurosi comparteix amb la hipnosi i amb la formació de la massa el caràcter d'una regressió que no té l'enamorament. Succeeix quan la progressió i la transformació dels impulsos sexuals directes en impulsos inhibits no han estat completament reeixides, i correspon a un conflicte entre els impulsos acollits en el jo que han experimentat tal evolució i les parts d'aquests impulsos residents en l'inconscient reprimits, tal com altres impulsos completament reprimits que aspiren a la seva satisfacció directa. La neurosi és extremament rica en contingut, ja que abraça totes les relacions possibles entre el jo i l'objecte, tant aquelles en què es conserva l'objecte com aquelles en què aquest és abandonat o es reconstitueix en el jo, però també les relacions de conflicte entre el jo i el seu ideal del jo.

Bibliografia

ARISTÒTIL. *Política*. Barcelona: S.L.U. Espasa Libros, 2011.

BION, W. “*Experiences in Groups and Other Papers*”. London : Tavistock Publications, 1961, pp. 139-189.

“*Attention and Interpretation*”. London: Tavistock Publications, 1970.

COROMINES, J. *Psicopatologia i desenvolupament arcaics*. Barcelona: Espax, S.A (Col·lecció Monografies de Psicoanàlisi i Psicoteràpia; 2), 1991

DURKHEIM, E. “*De la division du travail social*”. Paris: F. Alcan, 1893.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P. *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos, 1994.

FERENCZI, S. “*Introjektion und Übertragung*”. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung [Berlin], vol. 1(2) (1909), pp. 422-457.

FOLCH, P. *Més enllà del principi del plaer*. Seguit de repercussions teòrico-clínicas. Barcelona: Espaxs, S. A (Col·lecció Monografies de Psicoanàlisi i Psicoteràpia; 1), 1989.

FONAGY, P., & ALLISON, E. “*What is Mentalization? The Concept and its Foundations in Developmental Research.*” a N. Midgley & I. Vrouva (Eds.) *Minding the child: Mentalization-based interventions with children, young people and their families*. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2012, pp. 11–34.

FREUD, S. *Estudios sobre la histeria*, in Obras completas, vol. I, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Tres ensayos para una teoría sexual, a Obras completas, vol. I, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Tótem y tabú, in Obras completas, vol. II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Introducción al narcisismo, a Obras completas, vol. II, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

Lo siniestro, a Obras completas, vol. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

La sexualidad femenina, a Obras completas, vol. III, Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

La interpretació dels somnis. Barcelona: Editorial Empúries, 1985.

Dol i malenconia. Barcelona: Edicions 62, 2005.

Introducció a la psicoanàlisi. (2 vols). Barcelona: Edicions 62/ Diputació de Barcelona, 1986.

Més enllà del principi del plaer. Barcelona: Espaxs, 1989.

El malestar en la cultura. Barcelona: Editorial Laia, 1984.

EINSTEIN, A., FREUD, S., , RESTA, E. *¿Por qué la guerra?* Barcelona: Editorial Minúscula, 2001.

FROMM, E. *La por a la llibertat.* Barcelona: Edicions 62, 1965.

Tenir o ésser? Barcelona: Claret, 2011.

IBÁÑEZ, T. *Anarquismos a contratiempo.* Barcelona: Virus, 2017.

Contra la dominación: En compañía de Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.

Municiones para disidentes: Realidad-Verdad-Política. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.

Poder y libertad. Barcelona: Hora, 1982.

IBÁÑEZ, T. [et al.] *Introducció a la psicologia social*. Barcelona: Editorial UOC, 2003.

Dinàmica de Grups. Barcelona: Editorial UOC, 1998.

JUNG, C. G. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. Zurich: Rhein-Verlag, 1935.

KLEIN, M; RIVIÈRE, J. *Psicoanàlisi de l'amor i de l'odi*. Barcelona: Edicions 62, 1974.

KLEIN, M. *El psicoanàlisi de niños*. Barcelona: Paidós-Horme, 1977.

LE BON, G. *Psicología de las masas*. Madrid: Ediciones Morata, 1986.

LEWIN, K. "Frontiers in Group Dynamics: Concept, Method, and Reality in Social Science: Social Equilibria and Social Change". Human Relations, Londres, vol. I(I) (1947), pp. 5-42.

MUÑOZ, J; VÁZQUEZ, F. "Processos col·lectius i acció social.", a Vázquez, F (Ed.), *Psicologia del comportament col·lectiu*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya, 2002, pp.1-63.

NIETZSCHE, F. *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

NOTÓ, P. “*El concepto de Super-Jo*”. Article del capítol: “*La influència de les teories de l’evolucionisme i l’herència en el pensament social de Sigmund Freud*”. Estudi General [Girona], vol. III (1983), pp. 171-187.

NOTÓ, P.; PANYELLA, M; “*Psicologia social i psicoanàlisi.*”, a Introducció a la psicologia social. Barcelona: Edicions 62, 1986.

“*El Insight*”, A: BACHS, J. & NOTÓ, P.: “*Vicisitudes del proceso terapéutico*”. (1994), Ávila, A & Poch, J, Manual de técnicas de psicoterapia. Madrid: Siglo XXI. Editores, 1994.

“*El modelo de grupo según Bion: el vértice teórico conceptual*”. A: NOTÓ, P, & RECASENS, J M.: “*Psicoterapia psicoanalítica de grupo (I)*”, pp. 523-538. In Ávila, A & Poch, J, Manual de técnicas de psicoterapia. Madrid: Siglo XXI Editores, 1994.

NOTÓ, P.; PANYELLA, M.; RECASENS, J. M. “*Formació psicosocial en dinàmica de grups*”. Anuari de Psicologia [València], vol XIII, núm. I i II (2010-2011), p. 53-92.

PIAGET, J. & WEIL, A.M. “*Le développement chez l’enfant de l’idée de patrie et des relations avec l’étranger*”. Bulletin Interna-

tional des Sciences Sociales [Paris], vol. 3 (1951), pp. 615-621.
PIAGET, J. & INHELDER, B. *La Psicología de l'Infant*. Volumen 89 de Llibres a l'abast. Barcelona: Edicions 62, 1970.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Ed. Trotta, 2009.

SIGHELE, S. *La Foule Criminelle: Essai de Psychologie Collective*. Paris: Hachette, 2013.

SIMMEL, E. “*Die Psychoanalyse der Kriegsneurosen.*” de Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen. [Leipzig und Wien] : Internationale Psychoanalytischer Verlag (1919), pp.21-35.

Kriegsneurosen und « psychies Trauma » : Ihre gegenseitigen Beziehungen dargestellt auf Grund psychoanalytischer, hypnotischer Studien. München-Leipzig : Verlag von Otto Nemnich, 1918.

“*Psychoanalyse der Massen*”. Zweite Beilage zu Vossischen Zeitung vom 24. August 1919. Psychoanalyse und ihre Anwendungen. [Frankfurt-am-Main] : Geist und Psyche Fischer (1993), pp. 36-42.

TARDE, G. *L'Opinion et la foule*. Paris: Alcan, 1901.

TURQUET, P. “*Threats to Identity in the Large Group*” in L. Kreeger, ed. *The large group: dynamics and therapy*. [London]:

Constable,1975.

TROTTER, W. *Instincts of the herd in Peace and War, 1916-1919*. London: Keynes Press, British Medical Association, 1985.

VOLKAN, V. *Large-Group Psychology: Racism, Societal Divisions, Narcissistic Leaders and Who We Are Now*. London: Phoenix, 2020.

Psicología de las sociedades en conflicto: psicoanálisis, relaciones internacionales y diplomacia. Barcelona: Herder Editorial, 2018.

