

## L'evolució de la psicoanàlisi afebleix la suposada incompatibilitat entre psicoanàlisi i religió

---

*Revista Catalana de Psicoanàlisi Vol.XXVI/2*

Joan Coderch  
Barcelona

És ben conegut de tots que des de la publicació de "*El porvenir de una ilusión*" (1927), treball en què Freud dictaminà d'una manera inapel·lable, a través d'un imaginari diàleg amb un interlocutor, que la religió és incompatible amb la ciència i, per tant, amb la psicoanàlisi, i que no és més que una neurosi infantil de la qual la humanitat s'ha de desempallegar, en totes les Institucions psicoanalítiques d'arreu del món es va instaurar una actitud radical en el sentit que tota idea de tipus religiós és absolutament incompatible amb la psicoanàlisi i amb la ciència. I en la literatura psicoanalítica es va fer un silenci de mort -com és natural, amb totes les excepcions que es vulgui- sobre l'assumpte de la religió. Freud ja s'havia pronunciat i no calia parlar-ne més.

Donat que el tema d'aquest treball és delicat i pot ser fàcilment mal interpretat, vull que quedi ben clar des de bon principi que allò únic que em proposo és, senzillament, mostrar que des de la perspectiva de la psicoanàlisi moderna hom pot pensar lliurement el que vulgui sobre la religió, com sobre qualsevol altre afer, perquè els arguments que dona Freud per afirmar que la religió no és més que una neurosi, incompatible amb la ciència, s'han vist desbordats per l'esperit i l'estil del pensament psicoanalític actual, i ja han perdut tota consistència. Res més que això. Ni tan sols em pronuncio aquí quant a si l'afirmació de Freud és o no certa, sinó que em refereixo, tan sols,

a la manca de sentit i limitació del seu raonament sobre aquest assumpte en el moment present.

També vull que s'entengui des de bon principi que tampoc vull dir, ni de lluny, que l'evolució de la psicoanàlisi ens porti cap prova de la validesa de l'espiritualitat de tipus transcendent ni que d'alguna manera s'hagi de vincular amb aquesta. Per tant, el que pretenc és posar de relleu que el curs del temps i l'experiència psicoanalítica han anat traient força a aquest dictat freudià, que ha fet que durant tants anys psicoanàlisi i religió hagin estat viscuts, en les institucions psicoanalítiques, com dos dominis totalment separats i sense possibilitat de cap mena de diàleg entre ells.

A la vegada, penso que a aquesta pèrdua de força de la idea freudiana sobre la religió, a la qual sembla que els analistes havien d'estar sotmesos per ser considerats dignes seguidors de Freud, hi han contribuït dos moviments extraanalítics. Un ha estat l'expansió de la cultura postmoderna, amb la seva èmfasi de rebuig a l'autoritarisme i a la imposició de la tradició (Coderch, J., 2008), i l'altre, paradoxalment, que la mateixa evolució de la ciència no ha vingut a confirmar les prediccions de Freud. Ja em referiré a aquest darrer extrem, però d'una manera molt d'esquitllada.

El que és cert és que la sentència de Freud que la religió és una neurosi infantil de què cal deslliurar-se va venir reforçada per la manera com Freud i els seus seguidors van viure la psicoanàlisi des del començament, ja que, malgrat que Freud en el seus escrits insisteix en el caràcter de ciència natural de la psicoanàlisi, i el mateix feien els seus primers seguidors, també és veritat que, com es pot veure en alguns del seus treballs i en el que podem denominar els escrits interiors, ells sentien la psicoanàlisi com un "moviment" salutífer per a la humanitat, com quelcom que havia de redimir-la dels seus errors i misèries i conduir-la a una etapa més feliç de la seva existència; és a dir, com alguna cosa que s'apropava molt a una religió. Per tant, no se'n necessitava cap més, de religió. Les actituds dogmàtiques i impermeables a qualsevulla crítica i la convicció inalterable d'estar en possessió de la veritat, des dels inicis de la psicoanàlisi, creaven una atmosfera propícia a pensar que no calia anar a buscar res més i que ja n'hi havia prou a aprofundir en aquesta veritat. A tot això es va adjuntar una actitud d'inalterable respecte a l'autoritat de Freud i a la dels analistes didactes encarregats de la formació dels candidats, tot el qual va afavorir que ningú, o quasi ningú, s'atrevis a dissentir de les opinions del creador de la psicoanàlisi, fos quin fos el tema; i els que ho feien, com succeï amb Adler, amb Jung, amb Ferenczi, amb O. Rank, amb els denominats psicoanalistes culturalistes, etc., quedaven exclosos del que es considerava com a "veritable psicoanàlisi". Per tant i d'acord amb aquesta situació, el dictamen freudià de la religió com una il·lusió infantil, fou pres com un dogma inalterable.

Podem dir que aquest estat de coses va persistir, amb les naturals diferències entre els diversos països, fins que el pensament psicoanalític va comen-

çar a obrir-se a noves idees, tímidament, a mitjans del segle passat amb Fairbairn, Balint i Winnicott, per un cantó, i Melanie Klein pe un altre. I, en les dues darreres dècades del mateix segle, aquesta obertura a la pluralitat de pensament va esclatar amb inusitada força provocant el que s'ha vingut anomenant la "crisi de la psicoanàlisi", amb l'aparició de diverses escoles fortament divergents entre si, en gran part, com ja he apuntat, degut a la progressiva instauració en la societat de la cultura postmoderna, amb les seves tendències a l'individualisme, al multiculturalisme, a la contestació i al dubte sistemàtic.

Per altra part, i des de la vessant de la teoria, el model freudià de les dues pulsions, libido i agressivitat, les quals es considera que posen en marxa tots els processos mentals, havia facilitat el distanciament de la psicoanàlisi de qualsevol idea religiosa. Si tots els sentiments, actituds i assoliments dels éssers humans que ens semblen nobles i elevats, com són l'amor, la tendresa i cura vers els fills, l'altruisme, amistat, vinculacions de grup, creacions artístiques i científiques, etc., no són més que -com ens diu la teoria de les dues pulsions- transformacions, desplaçaments i sublimacions de la libido o pulsio sexual i de les ansietats i mecanismes de defensa que aquesta provoca en la ment, llavors l'ésser humà queda reduït a la pura esfera biològica i la religió i l'espiritualitat poden, fàcilment, ser catalogats com a mecanismes de defensa. Per altra part, si admetem l'existència de la pulsio de mort<sup>1</sup> ens trobem amb el fet que una ment dirigida per aquesta pulsio vers allò inanimat<sup>2</sup> lliga poc amb una ment orientada cap a la transcendència.

Però a l'arribar a aquest punt val la pena posar de relleu que, a partir de Freud, hi ha hagut un error que s'ha mantingut durant generacions d'analistes. Quan Freud va crear la psicoanàlisi fonamentant-se en l'existència de les dues pulsions biològicament predeterminades, cregué que assentava la seva teoria sobre sòlides bases neurobiològiques i que així assegurava que la psicoanàlisi era una ciència natural. Estrany error! I dic error perquè el concepte freudià de pulsio pressuposa, com a pedra angular del

---

<sup>1</sup> En realitat la pulsio de mort és "la pulsio de les pulsions", perquè la libido, al cercar la reducció de tota tensió, també ens porta cap a allò inanimat, de manera que es una subvariant de la pulsio de mort.

<sup>2</sup> Per altra part, la idea d'una pulsio de mort que tendeix cap a allò inanimat no es compagina amb els coneixements actuals de les ciències físiques, ja que ara sabem, per la física quàntica, que allò inanimat no existeix en l'Univers, perquè la matèria mai està en repòs, no és passiva ni inerta sinó que es troba sempre en moviment. Aquesta taula de fusta en què em recolzo, pot, externament, semblar passiva i inerta, però, en realitat, està plenament activa, perquè la matèria està composta d'àtoms i en els àtoms els electrons estan lligats al nucli per forces elèctriques que els impedeixen allunyar-se i els electrons responen i giren ràpidament entorn d'aquest nucli dins del qual els protons i neutrons també giren a velocitats impensables. Ens mostra, doncs, la ciència actual, que en l'Univers no hi ha res passiu o inert, res estàtic, sinó tot en continu moviment i res, en la naturalesa, respon al principi d'inèrcia o nirvana freudiàns.

mateix, el d'una energia psíquica de la qual la pulsio és portadora. Si no hi ha energia psíquica, tot l'edifici teòric construït a partir de la pulsio falla per la base, i ara ens trobem que la neurobiologia no ha deixat de posar de manifest la irrealitat d'aquesta suposada energia psíquica. El cervell està dissenyat com un generador d'electricitat i no envia energia, sinó que processa informació enviant senyals en forma de potencials elèctrics. Si contemplem el sistema nerviós central com un processador d'informació, sempre rebent i transmetent aquests senyals, i no com un sistema dirigit a reduir les tensions, com pensava Freud, podem arribar a una visió més ampla sobre la manera com els éssers humans pensen, es mouen i actuen, motivats per estímuls de totes classes que incideixen sobre un substrat neuronal sempiternament actiu. En realitat, i sense que fins molts anys més tard algú comencés a adonar-se'n, la teoria de les dues pulsions no està fonamentada, ni molt menys, en la biologia, sinó que és una variant d'una doctrina filosòfica, el vitalisme, que en el segle XIX va ésser propugnat per dos filòsofs tan prestigiosos com Bergson, que parlava de l'*élan vital*, i per Nietzsche, i de la qual el tret més rellevant és, precisament, sostenir la realitat d'una "força vital" que no pot ésser reduïda a processos físics o químics, és a dir, una actitud totalment i completament antibiològica. Nietzsche, filòsof molt del gust de Freud, estava fortament influït per l'obra principal de Schopenhauer, *El món com a voluntat i representació*, i, seguint aquest, entén la vida com "esperit viu", i, en molts moments, en el seu llenguatge intueix processos pulsionals en el límit de l'inconscient. Freud hauria d'haver escollit entre un o un altre camí, el fonamentat en la biologia o el fonamentat en el principi vital, no els dos a la vegada. Potser, sense que ell mateix ho pogués veure, va influir decididament en la seva idea d'unes pulsions dotades d'energia psíquica, així com també en el fet d'anomenar a la pulsio libidinal també "pulsio de vida", la inflamada eloqüència de Nietzsche, ja que en la seva prou coneguda Presentació autobiogràfica manifesta, explícitament, que les intuïcions i intel·leccions d'aquest filòsof "*coincideixen, sovint de la manera més increïble, amb els resultats de la psicoanàlisi*". Algú pot pensar que tal vegada hagués estat millor per a la psicoanàlisi deixar-se portat una mica més per la imaginació creadora i l'optimisme vital de Nietzsche, entusiasmat per incrementar la força de la vida i obrir-la a noves formes i configuracions, que deixar-se portar pel pessimisme de Freud, inventar forces de mort i, deturant-se en la ciència decimonònica, encallar-se en avorrides metàfores sobre mecanismes hidràulics i calderes bullents. A Espanya, i d'una manera molt allunyada, Ortega ha representat una determinada continuïtat del vitalisme al situar el problema de la vida i del subjecte pensant en el centre del seu sistema filosòfic. Donat tot aquest cúmul de circumstàncies, trobo extraordinari que la teoria de les dues pulsions es consideri encara per molts com a biològica.

En la psicoanàlisi moderna, doncs, la teoria de les dues pulsions va ésser progressivament abandonada, malgrat que segueixi encara vigent en amplis sectors de la comunitat psicoanalítica. En els organismes unicel·lulars, o molt simples, tota activitat pot entendre's com la imprescindible per

l'adaptació al mitjà ambient i, en tot cas, la dirigida a la reproducció. Però en organismes tan complexos i autoorganitzats com els éssers humans, l'intent d'entendre tota la infinita varietat de comportaments com a transformacions, desplaçaments i combinacions de dues úniques pulsions obliga a veritables malabarismes mentals que no passen d'especulacions molt forçades per justificar la teoria. Els resultats obtinguts en les investigacions entorn de l'evolució i la neurobiologia, ens imposen la necessitat de contemplar l'existència de sistemes i subsistemes motivacionals que s'activen, en determinades condicions i contextos, a través de la forma de conductes complexes, jeràrquicament organitzades i comandades per l'hipotàlem i els més elevats centres corticals. Això fa que, en la ciència actual, la comprensió de tot tipus de comportament ha de tenir lloc dins de l'apartat de motivacions o estats motivacionals, i aquest és el camí que, per fortuna, han iniciat ja molts psicoanalistes. Això vol dir que en la psicoanàlisi moderna ens hem desplaçat des de la pulsio fins als afectes, els quals es troben basats biològicament perquè han evolucionat d'acord amb les necessitats d'adaptació, i les rets específiques dels quals estan codificades en el genoma. Els afectes donen lloc a una gran flexibilitat per a l'adaptació perquè, a través de l'experiència, queden associats amb situacions satisfactòries (o de plaer) o insatisfactòries (o de desplaer), de compliment de necessitats o de frustració de les mateixes i amb les respostes a aquestes situacions, incloent defenses i formacions de compromís que condueixen a l'assoliment dels desigs i a l'evitació del dolor. Així, podem dir que la intenció de regular l'afecte, és a dir, d'impedir les sensacions desplaents, i de cercar les plaents, és el motor de les motivacions humanes. Diguem, malgrat que sigui tan sols a títol d'informació, que en el moment actual la classificació de subsistemes de motivacions més amplemment estesa del món psicoanalític és la deguda a Lichtenberg (1989), que en compren cinc: xuclar, *attachement* - afiliació, exploració - asserció, aversió, i propensions sexuals - sensuals. N'hi ha d'altres, és clar, però la qüestió no és si una o altra, totes són sempre incompletes; la complexitat de la ment humana mai ens permet enquadrar-la i encaixar-la totalment dins d'una determinada perspectiva. I el que sí m'interessa és subratllar que, en la meua opinió, aquesta flexibilitat que suposem a la ment humana al considerar-la no moguda per dues úniques pulsions amb l'única finalitat de reduir les tensions que les originen, sinó per múltiples motivacions empíricament i individualment construïdes, ens dona més facilitats per concedir-li, a aquesta ment humana, que una de les motivacions pot estar arrelada en un sentiment de transcendència més enllà de la realitat percebuda.

Aquest no és pas un treball sobre l'evolució de la psicoanàlisi, però sí un assaig basat en el fet que l'evolució d'aquesta disciplina, fonamentalment la demolicció de la metapsicologia freudiana, construïda sobre la ciència positivista del segle XIX, posa més i més dificultats a la idea de la incompatibilitat entre psicoanàlisi i religió. Per tant, crec que per seguir endavant m'és imprescindible seguir-me referint, de la manera més sintetitzada possible, a alguns dels elements que han contribuït a aquesta evolució i als trets més importants per la qüestió que ens ocupa.

Penso que val la pena de subratllar dues diferents vies paral·leles que ha seguit la psicoanàlisi en la seva evolució. Per un cantó hem de tenir en compte el que acostumem a anomenar la psicoanàlisi tradicional o clàssica, i a la qual André Green anomena “*el tronc principal de la psicoanàlisi*”, i que està format per la psicologia del jo, que és el corrent més estrictament hereu del pensament original de Freud, l’orientació pròpia de l’escola d’Ana Freud, l’escola kleiniana i la psicoanàlisi francesa. Aquest tronc principal ha anat evolucionant mercès a l’enorme experiència acumulada per generacions d’analistes, als quals la realitat clínica ha anat mostrant la necessitat de modificar diversos aspectes de la teoria i la praxi terapèutica. Un exemple de renovació sense apartar-se d’aquest tronc principal el trobem en un autor tan conegut com Kernberg. Per altre cantó, fàcilment verifiquem que nombrosos autors formats en aquesta psicoanàlisi tradicional, insatsfets amb la mateixa, han anat desenvolupant noves teories i variacions en la praxi, allunyant-se, a vegades considerablement, d’aquest corrent principal. Podem citar Ferenczi com a iniciador d’aquest moviment, seguit per Fairbairn que, com després veurem, marcà un decisiu canvi de rumb en el pensament psicoanalític, i per altres com Sullivan, Karen Horney i Erich Fromm, per exemple. Aquests autors van quedar, precisament per la seva originalitat, molt oblidats durant dècades, però la seva llavor ha anat aflorant a partir de la segona meitat del segle passat, primer tímidament i lentament, i amb força esplendorosa en les dos últimes dècades del mateix. Trobem entre aquests autors, endemés del ja citats Balint i Winnicott, Loewald, Bowlby, Kohut, Stern, Mitchell, Ogden, Bollas, Benjamin, etc. Alguns d’aquests autors han creat noves escoles, ben diferenciades, del pensament i la praxi psicoanalític, mentre que altres s’han mantingut, aparentment, dins del tronc principal, però amb idees molt pròpies i originals malgrat que, aparentment, no s’han mogut del terreny originari i persisteixen emprant els mateixos termes, encara que els donen un sentit molt diferent. Podem dir, doncs, que uns autors han fet una emigració “explícita” i declarada, i altres l’han fet de manera implícita i no declarada. Acabo d’utilitzar el concepte d’“emigració” ben a propòsit, perquè em serveix per exposar millor la manera com crec que la psicoanàlisi ha estat evolucionant. De la mateixa manera que en la realitat social les persones que emigren per cercar millor fortuna en altres terres acostumen a enviar diners, quan els poden guanyar, al seu país d’origen, i així en surten beneficiats els seus familiars que en ell han restat, aquests emigrants psicoanalític remetent els seus nous coneixements i experiències, a través dels seus treballs i publicacions, al tronc central que han abandonat, explícitament o implícitament, i així es produeix un enriquiment per a tots. A fi de comptes, M. Klein també va ésser una emigrant implícita en el seu moment, i també ho fou el mateix Winnicott. Més recentment, Bowlby, emigrant explícit i declarat, n’és un cas paradigmàtic, i les seves idees han passat de ser considerades com quelcom que no tenia res a veure amb la psicoanàlisi, a ser amplament acceptades per gran part de la comunitat psicoanalítica i pel món científic en general.

Tots els autors que podem considerar com emigrants -o innovadors, si volen dir-ho d'una manera més acadèmica- poden diferir molt entre si, però tenen un denominador comú: que reconceptualitzen radicalment l'essència de la psicoanàlisi freudiana, dirigida al descobriment, domini i renúncia dels desigs infantils, substituint-la per l'interès en la investigació i revitalització de l'experiència del self, i per la cura de les perturbacions de la subjectivitat. Mentre que Freud perseguia la troballa dels conflictes intrapsíquics amb els primers objectes, reproduïts en la transferència, i la seva resolució mitjançant la interpretació i l'insight, aquests autors subratllen l'ambigüitat i l'enriquiment de l'experiència subjectiva. Per ells, allò important no és tan sols la clarificació, sinó la possibilitat de generar experiències sentides com a realment autèntiques i pròpies, per arribar a la creació d'un sentit personal de la vida. Es considera que el que l'analitzat necessita és, més enllà de l'insight, l'experiència sostinguda de sentir-se entès i afirmat com a ésser individual i únic, en un procés en què pacient i analista se sentin personalment compromesos. Des d'aquesta perspectiva, s'adverteix que la interpretació viscuda com a neutralment objectiva i feta des de l'exterior, pot actuar com un instrument al servei de la repetició de les anteriors situacions traumàtiques. I es pensa que el que l'anàlisi ha de proporcionar és, fonamentalment, l'oportunitat per lliurement descobrir i joiosament explorar la pròpia subjectivitat i la pròpia imaginació.

Comprenc que pot semblar que amb aquestes disquisicions sobre l'evolució de, al menys, una gran part del pensament psicoanalític i sobre les matisacions i trets essencials de la psicoanàlisi moderna, m'estic allunyant de l'enunciat d'aquest treball, però penso que no és així. Per Freud, i més tard per la psicoanàlisi tradicional com he dit, l'objectiu a assolir era desemmascarar les il·lusions infantils bastides sobre la situació edípica i renunciar-hi, és a dir, abdicar de la omnipotència narcisista i de la possessió de l'objecte. I és clar, des d'aquest punt de partença, la religiositat, sigui la que sigui, i la creença en quelcom més enllà de la realitat material, poden ser fàcilment catalogades -dic 'fàcilment', no que ho hagin d'ésser- com una il·lusió infantil, una elemental manera de fugir de les ansietats i sofriments de la vida refugiant-se en l'esperança en un Ésser superior que al final posarà fi a tot patiment. I com a conclusió l'analitzat, i en un sentit ample una gran part de la humanitat, han de renunciar a aquestes falses esperances; en el cas de l'analitzat, sota l'imperatiu d'una comprensió que no ha nascut en ell/a, sinó que li és oferta per l'autoritat de l'analista en forma d'interpretació de la seva suposada neurosi infantil; i, en el cas de la humanitat, pel dictat indiscutible d'una ciència positivista. Però, si del que es tracta és d'estimular la recerca de l'experiència subjectiva més íntima i sentida com autèntica, de fomentar l'espontaneïtat i creativitat de la pròpia imaginació, de jugar lliurement en l'espai transicional en què ni tot és la realitat externa ni tot la imaginació, resulta llavors que si s'esdevé que un analitzat, i per extensió una part de la humanitat en la seva història, senten que en el fons d'aquesta experiència subjectiva i d'aquesta lliure creació hi batega un sentiment de vinculació amb quelcom que hi ha més enllà de la realitat donada o amb quelcom

diví, ens trobarem que serà molt més difícil asseverar que això no val per res i que hem de menysprear com a malaltissos aquests sentiments que alguns senten com autènticament i pregonament arrelats en el seu interior. És per això, doncs, que crec que no m'estic apartant del meu objectiu, que és mostrar que l'evolució de la psicoanàlisi treu la seva força a la idea freudiana de la incompatibilitat entre psicoanàlisi i religiositat.

Queda més comprensible el que acabo de dir si tenim en compte que aquesta evolució de la psicoanàlisi a què he estat fent referència ha tingut lloc, al menys majoritàriament, sota l'embranchada del que en diem model relacional. Breument, segons aquest model la ment no es forma i configura per la pressió de les pulsions biològicament predeterminades, sinó com a producte de la matriu social, cultural i lingüística en el si de la qual neix i es desenvolupa el subjecte. En la pràctica terapèutica, les diferències entre la manera de portar a terme el procés psicoanalític d'acord amb el model relacional i les que corresponen al model tradicional són notables. En aquest darrer, ja ho sabem suficientment, interpretació i l'insight conseqüent són els agents curatius, essent la relació el mitjà indispensable on han de germinar aquests elements curatius. Des de la perspectiva del model relacional, en canvi, és la mateixa relació l'agent curatiu, i la interpretació és un dels mitjans de portar a terme aquesta relació. No puc deturar-me més en aquesta qüestió, però sí subratllar que l'empenta del model relacional ha portat al fet que, en el curs dels anys, i tot i tenint en compte les grans diferències que sempre trobem en l'ampli espectre del món psicoanalític, l'estil de relació entre l'analitzat i l'analista s'ha anat modificant, i ha passat a ser menys distant –menys, en el sentit de considerar que l'analitzat és un malalt i l'analista una persona sana- i s'ha deixat de banda la convicció que l'analitzat sempre s'equivoca en les seves apreciacions de l'aquí i ara de la relació, mentre que l'analista és qui té la raó. En una paraula, la relació ha esdevingut més igualitària i les opinions, criteris i percepcions de l'analitzat són considerats valuosos en si mateixos, com a aportacions a la realitat i no fatalment com a distorsions transferencials. Ara bé, allò important per la qüestió que ens ocupa, és que aquesta actitud igualitària i de respecte mutu pels criteris i judici de cadascun, evitant les actituds autoritàries i les idees dogmàtiques tancades a la discussió, aquesta actitud, repeteixo, no sols impregna la relació analitzat - analista, sinó que també ha arribat a les institucions psicoanalítiques i al que podem dir-ne els ambients psicoanalítics en general, de manera que avui en dia, analistes i persones interessades en l'anàlisi se senten més capacitats per sostenir i expressar la seva manera de veure les coses sense haver de plegar-se forçosament a l'ensenyament rebut i a les doctrines dels mestres. Per tant, seguint aquest corrent, la sentència de Freud quant al fet que la religió no és més que una il·lusió infantil ha esgotat el seu vigor, i cada vegada més persones s'atreveixen a pensar lliurement, seguint el dictat de Kant, i a decidir pel seu compte sobre aquest punt. Amb això vull insistir que jo no sostinc pas, de cap manera, que cregui que els sentiments de religiositat hagin augmentat, ni que hagin disminuït, no parlo d'aquesta qüestió, sinó que plantejo que es donen les condicions perquè les persones que ho vulguin fer



pensin sobre la compatibilitat o incompatibilitat entre ciència i psicoanàlisi per un cantó, i religió per altre, segons el seu propi judici, no pel que hagi dit Freud.

El desenvolupament de la ciència és quelcom que tampoc ha vingut a donar la raó a Freud en la seva tesi sobre la completa incompatibilitat entre ciència i religió, perquè, a fi de comptes, en la seva sentència Freud es va prendre la llibertat de parlar en nom de la ciència, cosa que, en honor a la veritat, podem qualificar com un amor no correspost, donat que el món de la ciència mai ha volgut admetre la psicoanàlisi com una disciplina més. Al marge que ja abans de Freud havien existit científics en grau d'excel·lència, com per exemple Newton, després de Freud, encara que en minoria, continuen havent-hi científics amb algun tipus de creences religioses o d'un Ser Suprem, la qual cosa tira per terra aquesta suposada incompatibilitat. Així, per exemple, ho admet el mateix Richard Dawkins, que en el seu llibre *El Espejismo de Dios* (2009), ferotge i ideològica diatriba contra la religió, crítica amb gran irritació i virulència Freeman Dyson, perquè el seu discurs d'acceptació del premi Templeton, en paraules del propi Dawkins, "podia entendre's com un recolzament a la religió d'un del físics més distingits del món" (p. 167-168; la traducció és meua). A continuació, i com a "prova del delictes", cita en el seu llibre unes paraules de Dyson en una entrevista amb un periodista: "*No faig una distinció clara entre ment i Déu. Déu és allò en què la nostra ment es converteix quan quelcom ha superat l'escala de la nostra comprensió*" (p-168; la traducció és meua). És a dir, que Dawkins admet clarament que un dels físics més distingits del nostre temps té idees deistes, el que va contra de la tesi de la total incompatibilitat entre mentalitat científica i aquest tipus de conviccions.

Endemés, nous horitzons de la ciència són especialment visibles en el camp de la física quàntica. Un exemple és el fet que, des de ja fa força anys, alguns destacats físics quàntics parlen de l'extraordinari paral·lelisme que existeix entre la concepció de l'univers que ens ofereix la física quàntica i les experiències místiques de les religions orientals; i dic religions perquè les filosofies orientals Hinduisme, Budisme, Zen, Taoisme, Confucianisme, són, a la vegada religions, perquè el seu principal objectiu és l'experiència directa i mística de la realitat, i aquesta experiència és essencialment religiosa malgrat que algunes d'aquestes religions no són teistes, com per exemple el Budisme. Endemés, totes elles comparteixen un punt essencial amb la física quàntica, el de la indivisible unitat de l'univers. Per abreujar, llegim el que ens diu el prestigiós físic nuclear Fritjof Capra en la novena edició, revisada i actualitzada, del seu llibre mundialment reconegut, *El Tao de la Física* (2007):

*"En la física moderna, l'univers és experimentat com un tot dinàmic, inseparable, que sempre inclou d'una manera essencial l'observador... Aquesta experiència, no obstant, és molt similar a la dels místics orientals. La similitud es fa evident en les teories quàntiques i de la relativitat, i*

*s'accentua encara més en els models quàntic-relativistes de la física subatòmica, en la qual ambdues teories són combinades, produint-se el més sorprenent paral·lelisme amb el misticisme oriental*"(p.117; la traducció és meva). "La unitat bàsica de l'univers no tan sols constitueix el tret central de l'experiència mística, sinó que també ha resultat ésser una de les més importants revelacions de la física moderna... La unitat de totes les coses i successos serà un tema que es repetirà una vegada i altra durant tota aquesta comparació entre la física moderna i la filosofia oriental" (p.179; la traducció és meva).

Més a prop nostre i des d'una altra perspectiva, David Jou, catedràtic de física a la Universitat Autònoma de Barcelona, i que deu ser un d'aquests que encara no s'han assabentat d'això de la incompatibilitat, diu en el seu llibre *Reescribiendo el Génesis* (2008):

*"En aquest llibre he fet diversos paral·lelismes entre Déu i l'Equació definitiva de l'univers, tot i sabent que quan diem Déu... volem dir quelcom més que quan diem Equació: amor o eternitat, per exemple"* (p.159; la traducció és meva).

Finalment, jo faig meves les paraules del psicòleg belga Antoine Vergote, citat per Alistair McGrath(2007), un doctor en química per Oxford i especialitzat amb biofísica molecular, actualment professor de Història de la Teologia a la mateixa Universitat d'Oxford. Les paraules són aquestes: "La validesa del pensament religiós no pot ser substanciada ni refutada pel raonament científic" (p.39; la traducció és meva).

A l'acabar, doncs, aquest treball, queda en mans del lector judicar si he complert el propòsit que m'ha guiat a l'escriure'l, que és que tothom, psicoanalista o no, pugui pensar lliurement el que vulgui sobre ciència, psicoanàlisi i religió, sense sentir-se obligatòriament limitat per la sentència de Freud.

## BIBLIOGRAFIA

- CAPRA, F. (2007): *El Tao de la Física*, Málaga, Editorial Sirio
- CODERCH, J.,(2008): "Cultura Postmoderna i sexualitat", *Rev. Catalana de Psicoanal.*, Vol.XXV, nº1: 51-66
- DAWKINS, R. (2009): *El Espejismo de Dios*, Madrid: Espasa Calpe
- FREUD, S.(1927): "El porvenir de una ilusión", en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1978-1982, Vol. XXI
- JOU, D. (2008): *Reescribiendo el Génesis*, Barcelona: Ediciones Destino
- LICHTENBERG, J.(1989): *Psychoanalysis and Motivation*, Hillsdale, NJ: The Analytic Press
- MACGRATH, A. (2007): *The Dawkins Delusion*, Londres: SPCK.