



Institut Superior de Ciències  
Religioses de Barcelona

# **PSICOANÀLISI I FET RELIGIÓS**

## **Necessitat de creure i ètica**

Tesina de Llicenciatura

Director: Dr. Francesc-Xavier Marín i Torné

Alumne: Ezequiel Mir i Casas

Quan no sabem la veritat d'una cosa  
és bo que hi hagi un error comú  
que capti la nostra atenció [...]  
Perquè la malaltia principal de l'home  
és la curiositat inquieta de les coses  
que no pot arribar a saber;  
i no és tan dolent estar en l'error  
com tenir aquesta curiositat inútil

Blaise Pascal, **Pensaments**

*Y en cuanto a las necesidades religiosas,  
me parece irrefutable que derivan  
del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que  
aquel despierta, tanto más si se piensa que este último sentimiento  
no se prolonga en forma simple desde la vida infantil,  
sino que es conservado duraderamente  
por la angustia frente al hiperpoder del destino*

Sigmund Freud, **El malestar en la cultura**

*L'incapacità di dire tutto non è una malattia, è  
"la" malattia, que produce altre malattie:  
ciò che è malato è apparentemente lo stomaco, el cuore,  
l'intestino, in realtà è la lingua. La lingua  
è il rapporto tra il figlio e la madre, e, per estensione,  
tra l'uomo e tutto. Quindi, in realtà,  
ciò che è malato è questo rapporto.  
Poiché la lingua è un rapporto, la malattia è epidemica:  
noi viviamo immersi nella malattia, e trasmettendo  
la lingua trasmettiamo la malattia:  
la lingua è il virus della malattia chiamata uomo.  
Più l'uomo diventa uomo e si differenzia  
dall'animale, più si ammala<sup>1</sup>*

Ferdinando Camon, **La malattia chiamata uomo**

---

<sup>1</sup> «La incapacitat de dir-ho tot no és una malaltia, és "la" malaltia, que produeix altres malalties: allò que està malalt aparentment és l'estómac, el cor, l'intestí, el que realment està malalt és la llengua. La llengua és la relació entre l'infant i la mare i, per extensió, entre l'home i tot. Així que en realitat el que està malalt és aquesta relació. Com que la llengua és una relació, la malaltia és epidèmica: vivim immersos en la malaltia, i transmetent la llengua transmetem la malaltia: la llengua és el virus de la malaltia anomenada home. Com més l'home esdevé home i es diferencia de l'animal, més emmalalteix».



# ÍNDEX

INTRODUCCIÓ	5
1. HIPÒTESI FREUDIANA DE LA RELIGIÓ	9
1.1. LES REPRESENTACIONS RELIGIOSES: UNES IL·LUSIONS	9
1.1.1. <i>La cultura</i>	9
1.1.2. <i>Les doctrines religioses: el valor d'un saber</i>	11
1.1.3. <i>Il·lusió religiosa i principi de la realitat</i>	14
1.2. GÈNESI PSICOANALÍTICA DE LA RELIGIÓ	16
1.2.1. <i>La religió com a símptoma</i>	16
1.2.2. <i>El totemisme</i>	17
1.2.3. <i>La descoberta del parricidi originari</i>	20
1.2.4. <i>Naixement i mutació del monoteisme</i>	21
1.3. INFANTILITZACIÓ DEL RELIGIÓS	25
1.3.1. <i>La neurosi obsessiva de la humanitat</i>	25
1.3.2. <i>L'universal en el particular: el paper del complex d'Èdip</i>	27
1.3.3. <i>De la necessitat de superar la infantesa</i>	29
2. L'ÈTICA	31
2.1. CONSERVADORISME I PROGRÉS: FREUD I ELS IDEALS	31
2.1.1. <i>L'objecció conservadora: «Si Déu no existeix, tot és permès»</i>	31
2.1.2. <i>L'error de Dostoievski</i>	33
2.1.3. <i>Freud i el progrés</i>	35
2.2. L'ÈTICA DE LA PSICOANÀLISI	37
2.2.1. <i>L'educació per a la realitat</i>	37
2.2.2. <i>La via de la sublimació</i>	38
2.2.3. <i>Més enllà del principi de plaer: hi ha un bé sobirà?</i>	40
2.3. EL CIENTISME COM A IL·LUSIÓ DE LA PSICOANÀLISI	42
2.3.1. <i>«El treball científic és l'únic camí»: una professió de fe en la ciència</i>	42
2.3.2. <i>Lacan, la ciència i la religió</i>	45
3. LA PSICOANÀLISI COM UNA NOVA RELIGIÓ	48
3.1. FREUD I EL PENSAMENT MÍTICO-RELIGIÓS	48
3.1.1. <i>Karl Popper: la psicoanàlisi no és una ciència</i>	48
3.1.2. <i>La psicoanàlisi, o «pensar com els mites»</i>	49
3.2. MICHEL FOUCAULT: LA PSICOANÀLISI EN LA CONTINUÏTAT DEL SAGRAMENT DE LA CONFESSIÓ	53
3.2.1. <i>Sexualitat: història d'una coacció al discurs</i>	53
3.2.2. <i>Situació de la psicoanàlisi</i>	56
3.2.3. <i>El psicoanalista com a director de consciències?</i>	58

3.3.	LACAN, FREUD I LA RELIGIÓ DEL PARE	61
3.3.1.	<i>L'Èdip és un mite</i>	61
3.3.2.	<i>El declivi del pare</i>	63
3.3.3.	<i>El real contra l'imperi del sentit</i>	65
	<b>CONCLUSIÓ</b>	68
	<b>VALOR I LÍMITS DE LA INTERPRETACIÓ PSICOANALÍTICA DEL FET RELIGIÓS</b>	69
	<b>L'ÈTICA DE LA PSICOANÀLISI. REFLEXIONS SOBRE LA POSICIÓ DE LA QÜESTIÓ ÈTICA DE FREUD A LACAN</b>	78
	<b>BIBLIOGRAFIA</b>	85

## INTRODUCCIÓ

Il·lusió! La religió és una il·lusió per a Freud, però:

*Una ilusión no es lo mismo que un error; tampoco es necesariamente un error [...] Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos; en este aspecto se aproxima a la idea delirante de la psiquiatría, si bien tampoco se identifica con ella, aun si prescindimos del complejo edificio de la idea delirante. Destacamos como lo esencial en esta última su contradicción con la realidad efectiva; en cambio, la ilusión no necesariamente es falsa, vale decir, irrealizable o contradictoria con la realidad.<sup>2</sup>*

Hom s'adonarà que «il·lusió» –la paraula alemanya s'hi assembla– prové del llatí *illusio* ‘engany’ que deriva del verb *illudere* ‘burlar-se de, fer befa de’. El verb *illudere* es va formar amb el prefix *in-* i el verb *ludere* ‘jugar’. Per tant, originalment *illudere* en llatí significava ‘jugar contra, fer befa de’. Té molta relació amb la ironia retòrica, és a dir, fer entendre el contrari del que es diu. Que obre i, al mateix temps, deixa en suspens la qüestió de la veritat. El segell distintiu de la il·lusió és que es deriva del desig humà:

*Por lo tanto, llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseos; y en esto prescindimos de su nexos con la realidad efectiva tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios.<sup>3</sup>*

El 1927, Freud va publicar *El porvenir de una ilusión*, un petit assaig sobre la secularització de les societats europees i en el qual anticipa, des del seu punt de vista, l'amplificació d'aquesta tendència a llarg termini. Veu en aquest fenomen una maduració de la civilització, la causa principal de la qual rau en el progrés científic: les idees religioses reben la condició d'il·lusions, destinades a ser dissipades pel creixement exponencial de les llums de la raó. Aquesta obra, certament, no és l'única que ha tractat la religió en el corpus freudià; s'inscriu dins del que hom pot anomenar una teoria freudiana de la religió. Dos llibres majors especialment, *Tótem y tabú* (1913) i *Moisés y la religión monoteísta* (1939), volen determinar la gènesi a la vegada psicològica i històrica de les idees religioses –i més particularment de la idea de déu. Tanmateix, *El porvenir de una ilusión* és prou singular ja que s'hi manifesta una necessitat, per a Freud, d'afirmar el caràcter decididament irreligiós de la psicoanàlisi, i de declarar-se públicament a favor del declivi de la religió. És sobretot aquesta professió de «no fe» que ens ha interpel·lat i que fa d'aquesta tesina la pedra angular de la reflexió de Freud sobre el fet religiós.

Per què reobrir avui dia aquest petit llibre? De fet, l'anticipació de Freud sembla ser clarament desmentida: és sabut que la religió opera un retorn imparable. Per altra banda, antropòlegs i historiadors han identificat definitivament els relats de Freud, en matèria d'història de les religions, com a especulacions extravagants. Pel que fa a l'anàlisi psicològica del fet religiós, hi ha altres enfocaments que semblen beneficiar-se d'un crèdit més científic: l'«antropologia cognitiva», la «psicologia evolucionista», i fins i tot trobem el terme de «neuroteologia». D'altra banda, moltes de les tesis d'*El porvenir de una ilusión*

---

<sup>2</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 30 – 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 31.

evoquen les crítiques a la religió de Feuerbach i de Marx, fins al punt que hom pot preguntar-se legítimament quina és l'originalitat de Freud en aquesta matèria.

Per respondre a aquestes objeccions, cal doncs determinar en què consisteix la força, la rellevància de l'aproximació freudiana a la qüestió religiosa.

La tesi fonamental de Freud, exposada a *El porvenir de una ilusión*, és que «la religión sería la neurosis obsesiva humana universal.»<sup>4</sup> Les representacions religioses tindrien, per tant, l'estatus de símptoma neuròtic, en virtut d'una analogia entre la vida psicològica de les masses i la dels subjectes. Ara bé, un símptoma és una formació de compromís, el que significa que té un valor funcional. El que està en qüestió, per a Freud, és la funció de la religió en l'economia psíquica a nivell individual i col·lectiu; funció que identifica com a compensació. Compensació dels sofriments derivats dels límits de la condició humana, en primer lloc, de la mort; compensació pels sacrificis exigits als homes per la cultura amb el concurs de la religió.

*Misión de los dioses será ahora compensar las deficiencias y los perjuicios de la cultura, tomar en cuenta las penas que los seres humanos se infligen unos a otros en la convivencia, velar por el cumplimiento de los preceptos culturales que ellos obedecen tan mal. Se atribuirá origen divino a los preceptos culturales mismos, se los elevará sobre la sociedad humana, extendiéndoselos a la naturaleza y al acontecer universal [...] Así, todo terror, toda pena y aspereza de la vida están destinados a compensarse; la vida tras la muerte, que prosigue nuestra vida terrenal como la porción invisible del espectro se añade a la visible, lleva todo a la perfección que acaso echábamos de menos en este mundo.*<sup>5</sup>

Per tant, duplicitat de la religió, que al mateix temps compensa amb les seves promeses –i per l'amor de Déu en el cristianisme–, i exigeix alhora una renúncia pulsional per les seves prescripcions. La religió apareix com un formidable instrument de la cultura, doblement al seu servei: recolza les seves exigències i les fa suportables.

La pregunta que habita Freud al llarg del seu assaig és la següent: l'home modern pot viure sense religió? La dificultat és similar a la que es produeix en la cura: el neuròtic pot viure sense el seu símptoma? Així, darrere del destí de la religió, s'hi juga el de la cultura, tal com Freud assenyalava des dels primers capítols d'*El porvenir de una ilusión*. De fet, si la religió és aquest formidable instrument de la civilització, ens podem preguntar si aquesta darrera pot sobreviure al declivi de la primera. Aquesta qüestió també compromet el futur de la psicoanàlisi, el seu paper en la cultura, ja que, com la religió, es dona com a tasca el fer vivible la vida a les persones, però sense expedient.

La problemàtica és, doncs, la de les condicions de possibilitat d'una a-religiositat des d'un punt de vista psicoanalític. Dit això, ens sembla que la seva importància resisteix als dubtes evocats quant a la legitimitat de dedicar-se avui a l'estudi d'aquest text. A les objeccions «científiques», respondrem que la perspectiva freudiana és eminentment ètica, fins i tot política, ja que es tracta *in fine* del destí de la cultura. No podem, però, prescindir de qüestionar el fet sorprenent que Freud elabora una veritable mitologia històrica sobre la gènesi de les idees religioses. Pel que fa al fet que no tracta l'islam, és cert que localitza

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 43.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 18 – 19.

deliberadament la seva proposta, a *El porvenir...*, a l'Europa cristiana occidental. Tanmateix, no és ni antropòleg ni historiador: la seva anàlisi cerca donar compte, no de tal o qual singularitat, sinó de l'essència del fet religiós com a tal i més particularment del monoteisme; de manera que podem suposar que no hauria tingut cap dificultat per estendre la seva anàlisi a la confessió musulmana.

Finalment, el fet és que la seva anticipació del declivi de la religió sembla desmentida per l'actualitat. Primer cal matisar el retorn del religiós, ja que la realitat es presenta molt contrastada. Certament, és innegable que el fenomen religiós s'imposa més que mai a la consciència col·lectiva: inquieta o fascina, capta l'atenció i les mirades; i els representants de les confessions no han deixat de tenir un paper important als escenaris públics. Cal esmentar la recerca apareguda el 2012, del sociòleg nord-americà Tom W. Smith, *Beliefs about God across Time and Countries*,<sup>6</sup> de la Universitat de Chicago, on constata entre 1992 i 2008 una erosió de la creença religiosa –més o menys lenta segons els territoris– en la gran majoria dels països occidentals (a excepció de Rússia, on el moviment és a la inversa). És a dir, sembla que cohabitaven dos fenòmens aparentment contradictoris: la proporció cada vegada més important d'aquells per als quals els sociòlegs han forjat la categoria dels «sense religió», d'una banda, i la persistència de les forces religioses, de l'altra. Per tant, l'anàlisi freudiana no deixa de ser actual, pel fet que planteja la qüestió dels desafiaments i dificultats psicològiques per a les persones, de la secularització de la cultura.

Per altra banda, gairebé mig segle després d'*El porvenir...*, Jacques Lacan, concedia una entrevista publicada sota el títol *El triunfo de la religión*, en què proposava el contrari de Freud. Tanmateix, Lacan reivindica el pensament freudià i també elabora el seu diagnòstic segons el paradigma psicoanalític; però un paradigma renovat per ell. Indica que el desenvolupament de les ciències, lluny d'educar la gent per a la realitat, com desitjava Freud,<sup>7</sup> fa que la seva vida sigui insuportable: ja que el real<sup>8</sup> així develat suscita l'angoixa i prepara el triomf de la religió la força de la qual és cobrir el real sota el sentit. És a dir, les condicions de possibilitat d'una a-religiositat, en particular el desenvolupament de les ciències, es debaten en el propi interior de la psicoanàlisi: intentarem donar-ne compte.

Estructurarem aquest treball en base als capítols següents:

1. En una primera part exposarem la teoria freudiana de la religió –inscrivint-la en la problemàtica del manteniment de la cultura– per tal de comprendre la crida de Freud a la secularització de la cultura.
2. En una segona part, veurem que aquest rebuig del fet religiós demana l'elaboració d'una ètica de la psicoanàlisi, els trets característics de la qual caldrà determinar.
3. Finalment, estudiarem en la tercera part les principals crítiques a l'anàlisi freudiana de la religió i veurem com es desprèn que la psicoanàlisi pot aparèixer com essent

---

<sup>6</sup> T. W. SMITH, *Beliefs about God across Time and Countries* [en línia], Chicago: NORC/University of Chicago, abril 2012 <[http://www.norc.org/pdfs/beliefs\\_about\\_god\\_report.pdf](http://www.norc.org/pdfs/beliefs_about_god_report.pdf)> [Consulta: 9 de desembre de 2019].

<sup>7</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 48.

<sup>8</sup> El real, aquí, no és la realitat. És aquest infactible d'abastar tant per la nostra imaginació com per les nostres paraules, mentre que la realitat és allò que del real està estructurat per l'imaginari i el simbòlic. El real, segons Lacan, és «l'impossible de suportar», del qual l'angoixa n'assenyala la presència..



una il·lusió ella mateixa; i mostrarem, recorrent a l'ensenyament de Lacan, en quines condicions es pot mantenir, ni ciència, ni religió, com a disciplina ètica que es caracteritza pel seu rebuig a tots els semblants.

\*

\*      \*

# 1. HIPÒTESI FREUDIANA DE LA RELIGIÓ

## 1.1. LES REPRESENTACIONS RELIGIOSES: UNES IL·LUSIONS

### 1.1.1 *La cultura*

Sembla obvi que una recerca sobre Freud i la religió s'ha d'obrir amb l'estudi d'aquest petit assaig de 1927, *El porvenir de una ilusión*, que l'autor va voler dedicar enterament a aquest tema. Llegint els seus tres primers capítols, hom se sorprèn d'una cosa: el terme religió no hi apareix. I amb raó, el futur que es qüestiona no és el de la religió, sinó el de la cultura; el problema de l'avenir de la religió està subordinat, i fins i tot situat, per aquell, més gran, de l'avenir de la cultura.

*Si durante todo un lapso uno ha vivido dentro de una cultura determinada y por eso se empeñó a menudo en explorar sus orígenes y su ruta de desarrollo, en algún momento lo tentará dirigir la mirada en la otra dirección y preguntarse por el destino lejano que aguarda a esa cultura y las mudanzas que está llamada a transitar.*<sup>9</sup>

Per establir com el problema religiós s'insereix en la reflexió de Freud sobre «*los orígenes*», «*su ruta de desarrollo*» i el «*destino lejano*» de la cultura, ens centrarem aquí en els tres primers capítols d'*El porvenir de una ilusión*, en què Freud exposa els fonaments principals de la seva teoria de la cultura.

Una primera definició evoca les antropologies filosòfiques del segle XVIII. Efectivament, la cultura és, segons Freud, allò per al qual els homes deixen l'estat natural originari, animal, i pugnen per mantenir-se'n fora. Presenta dues facetes, cadascuna relacionada amb aquesta facultat humana de separar-se de l'estat natural: es tracta en primer lloc de la tècnica, conjunt de coneixements i habilitats mitjançant les quals els subjectes sotmeten i exploten la natura per tal de satisfer les seves necessitats —és a dir, en particular, el treball i les seves eines—; en segon lloc, l'organització social, conjunt de disposicions per les quals els subjectes reglamenten les seves relacions entre ells —especialment les institucions polítiques i judicials— i, en particular, les que concerneixen els règims de propietat, és a dir, la distribució de béns adquirits per la tècnica. Tot i que aquesta definició és correcta, continua sent insuficient davant d'un fenomen que s'imposa a Freud amb la força de l'evidència:

*Es notable que, teniendo tan escasas posibilidades de existir aislados, los seres humanos sientan como gravosa opresión los sacrificios a que los insta la cultura a fin de permitir una convivencia.*<sup>10</sup>

Efectivament, aquestes dues orientacions de la cultura només es poden realitzar exigint esforços dolorosos als subjectes. El treball no és desitjat de manera natural per la majoria d'aquests: és, per a molts, la causa d'un poderós descontentament. La distribució de les riqueses i els poders, desigual, també és susceptible d'incitar animositats violentes. Però hi ha altres sacrificis que, segons Freud, són el fonament mateix de la cultura, en la mesura que en són la condició de possibilitat. Es tracta de la renúncia a l'assassinat, a l'incest i al

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 5.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 6.

canibalisme.<sup>11</sup> Tot i que són originaris, en el sentit que amb ells s'enceta la cultura, són demandats a tots els subjectes, han de ser assolits per cada generació. L'assassinat n'és l'exemple més palès: cap cultura ha estat capaç d'abolir-lo completament.

Hom s'adona que si la cultura és allò que interessa a *la humanitat en general*, el subjecte sempre és per naturalesa –hom pot tenir la temptació de dir– el seu potencial antagonista. Pel fet que les *prohibicions* culturals es contraposen a les pulsions fonamentals, suscitaven *privacions* i *frustracions* susceptibles d'exposar la cultura a l'odi dels subjectes. El problema de la cultura és, doncs, el de les dificultats per mantenir-la. Ara entenem per què sorgeix la qüestió del seu avenir. Per a Freud, es tracta de determinar si la cultura serà capaç de realitzar les mutacions necessàries per fer que els sacrificis que exigeixi siguin sofribles i identificar o plantejar quines haurien de ser aquestes mutacions. Ja que una cultura que, deixant als seus membres víctimes de frustracions massa grans, que els condueix a la revolta, té poques possibilitats de mantenir-se i «*ni lo merece*».<sup>12</sup>

*Lo decisivo será que se logre (y la medida en que se lo logre) aliviar la carga que el sacrificio de lo pulsional impone a los hombres, reconciliarlos con la que siga siendo necesaria y resarcirlos por ella.*<sup>13</sup>

Així doncs, hem lliscat, com diu Freud, d'allò econòmic a allò psicològic.<sup>14</sup> El paper de la cultura no és solament explotar la natura i distribuir els béns consegüents: encara cal salvaguardar els coneixements i les eines d'aquesta explotació, així com les pautes de distribució, dels subjectes. Per fer-ho, opera, per suposat, mitjançant la *coerció*. Aquesta pot ser externa –és el paper, per exemple, de les forces judicials i policials d'un Estat– però també interna –és el paper del *superjò*, instància psíquica que resulta de la interiorització de les prohibicions socials, sobretot a través de l'educació, i per la qual el subjecte s'autocensura (en termes comuns, parlariem de «consciència moral».<sup>15</sup> Aquesta es pot reforçar amb el pas del temps; el seu grau de desenvolupament és, per a Freud, el criteri de reconeixement del desenvolupament civilitzacional. Tanmateix, la coerció és insuficient. Vexatòria, no es pot sostenir sense cap *compensació*. Així mateix, amb l'objectiu d'oferir als subjectes satisfaccions que compensin els seus sacrificis, la cultura disposa d'un *patrimoni espiritual*. On hi trobem especialment els ideals culturals, que exalten els grans assoliments dins d'un grup determinat (per exemple, una nació), en els quals els subjectes troben una satisfacció de caràcter narcisista per la seva pertinença a aquest grup.

*Se es, sí, un plebeyo miserable, agobiado por las deudas y las prestaciones militares; pero, a cambio, se es un romano que participa en la tarea de sojuzgar a otras naciones y dictarles sus leyes.*<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Posant la prohibició d'assassinar com a principi fonamental de la cultura, Freud s'uneix a Hobbes per a qui l'estat natural consisteix en una «guerra de tothom contra tothom» (*bellum omnium contra omnes*). D'altra banda, la prohibició de l'incest és fundadora de la cultura, ja que suscita l'exogàmia. La prohibició del canibalisme és menys evident: veurem la seva raó de ser en la part sobre el totemisme.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>15</sup> S. FREUD, «El malestar en la cultura (1930 [1929])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 119.

<sup>16</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 13.

Dins del mateix registre, de vegades per superposició, hi trobem les realitzacions artístiques. Hi tornarem. Però és aquí, sobretot, on trobem les representacions religioses:

*Todavía no hemos mencionado la pieza quizá más importante del inventario psíquico de una cultura. Nos referimos a sus representaciones religiosas en el sentido más lato, o, con otras palabras (que justificaremos en lo que sigue), a sus ilusiones.<sup>17</sup>*

Les «representacions religioses» s'insereixen doncs, en la teoria freudiana de la cultura, al nivell del patrimoni espiritual d'aquesta, que, com hem vist, abasta als subjectes d'unes compensacions pels sacrificis que realitzen. D'una banda, per tant, les representacions religioses compensen els subjectes per les privacions imposades per la cultura. D'altra banda, atenuen l'angoixa davant les amenaces de la natura que no es poden controlar plenament mitjançant la cultura: les catàstrofes naturals, les malalties i, finalment, la mort, sense cap possible remei. Sobre la naturalesa psicològica de les representacions, la seva tipologia, els mecanismes psíquics en els quals s'inscriuen, hi tornarem més endavant. Retinguem de moment que les representacions religioses permeten als subjectes protegir-se psicològicament dels avatars del destí. Afegim també que, a més d'aquesta compensació, els preceptes religiosos donen suport i reforcen les prohibicions de la cultura, atribuint-los un origen transcendent, sacralitzant-les.

Volem afirmar que les representacions religioses constitueixen la riquesa de la cultura. Això per dues raons. En primer lloc pel seu gran valor cultural a causa de les compensacions que proporcionen als subjectes contra les limitacions de la cultura i les crueltats de la natura. En segon lloc perquè vehiculades per les tradicions pluriseculars, les representacions religioses constitueixen un dipòsit, transmès de generació en generació, com ho remarca Freud:

*[...] es muy correcto decir que la cultura obsequia al individuo esas representaciones; en efecto, él las encuentra dadas, le son aportadas ya listas, él no sería capaz de hallarlas por sí solo. Entra en posesión de la herencia de muchas generaciones, que recibe como a la tabla de multiplicar o a la geometría.<sup>18</sup>*

Preveure el destí de la cultura és, com hem vist, determinar les condicions per al seu manteniment. La religió, en tant que riquesa de la cultura, està involucrada en aquesta tasca. L'empresa de Freud, per tant, és avaluar el valor real d'aquesta riquesa: es mereix el preu que se li concedeix? O, dit d'una altra manera: per a la cultura és un actiu tan valuós? El primer pas és, doncs, assentar les raons per les quals els subjectes tenen les idees religioses en tan alta estima.

### **1.1.2 Les doctrines religioses: el valor d'un saber**

Una primera resposta a la qüestió del valor ha estat donada: les representacions religioses ofereixen una compensació pels sacrificis exigits per la cultura i pels mals imposats per la natura. Però, sota quina forma es proposa aquesta compensació? De quina naturalesa, precisament, són les representacions religioses? Al capítol V d'*El porvenir...*,

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 14.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 21.

Freud proposa una definició en què el valor de les representacions religioses apareix com el d'un saber:

*[...] las representaciones religiosas [...] Son enseñanzas, enunciados sobre hechos y constelaciones de la realidad exterior (o interior), que comunican algo que uno mismo no ha descubierto y demandan creencia. Puesto que nos dan información sobre lo que más nos importa e interesa en la vida, se les tiene muy alto aprecio.*<sup>19</sup>

El mot *ensenyament* transmet la idea d'assenyalar un rumb a seguir, quelcom que es presenta com a vertader i demana que s'hi cregui. És sempre una qüestió de doctrina, la qual cosa significa que està connectada amb d'altres ensenyaments, amb els quals constitueix un tot. Per tant, la doctrina religiosa està situada en el camp del saber. Ens «informa», diu Freud, sobre les qüestions de la més alta importància –d'aquí la importància que se li dóna. Al capítol VI d'*El porvenir...* Freud dóna una breu tipologia dels elements d'aquesta doctrina: existència d'un Déu, regnat bondadós d'una Providència divina, existència d'un ordre moral de l'univers, explicació de l'origen del món, de l'espècie humana, existència de l'ànima, de la seva vida eterna... Però no tots els ensenyaments són religiosos: també són ensenyaments, seguint els exemples de Freud, les proposicions geogràfiques. Mitjançant aquest exemple, Freud diferencia d'entrada els ensenyaments religiosos de les afirmacions que revelen un altre tipus de saber: el saber científic. Per fer-ho, Freud recorre a un criteri epistemològic. Els ensenyaments «científics» fonamenten la seva pretensió a la veritat en el raonament i l'experiència de tal manera que sempre s'ofereixen a la prova de la verificació:

*Todas esas enseñanzas, pues, demandan creencia para sus contenidos, pero no sin fundamentar su pretensión. Se presentan como el resultado compendiado de un largo proceso de pensamiento que se basa en la observación, pero sin duda también en el razonamiento; enseñan el camino a quien tenga el propósito de rehacer por sí mismo ese proceso, en vez de aceptar su resultado.*<sup>20</sup>

Ara bé, apareix un problema important: els ensenyaments religiosos es diferencien dels científics en què s'evadeixen d'aquesta norma de verificació. Pronunciant-se sobre coses que no són abastables a l'experiència sensible, no són ni demostrades ni demostrables. Fonamenten la seva pretensió a la veritat, no en el raonament i l'observació, sinó en tres tipus d'arguments que descobrirem discutibles.

1. El primer consisteix en l'argument des de l'autoritat del consens i la tradició: cal creure en els ensenyaments religiosos perquè les generacions anteriors ja hi creien.
2. El segon invoca les evidències empíriques, per exemple els miracles, però no pot funcionar sense el primer en la mesura que aquestes evidències pertanyen a uns temps primitius i ens són coneguts per transmissió generacional.
3. El tercer és, es podria dir, tautològic: la veritat d'aquestes afirmacions no es discuteixen, són vertaderes en virtut d'elles mateixes. Aquí Descartes hi veia un «cercle viciós» (és a dir una tautologia) que hom pot resumir així:

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 25.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 26.

*Y aunque sea del todo cierto que debemos creer en Dios, pues así lo enseñan las Sagradas Escrituras, y, de otra parte, que debemos creer en las Sagradas Escrituras, pues proceden de Dios (y ello porque, siendo la fe un don de Dios, el mismo que da la gracia para creer en las demás cosas, puede darla también para que creamos que existe), con todo, a los infieles no podríamos decirselo de ese modo, pues tal vez imaginarían que con ello se comete el error que los lógicos llaman círculo.<sup>21</sup>*

Freud recorda que aquesta obligació de creure ha derivat, en determinades èpoques, en la prohibició de discutir aquests dogmes, sota pena dels pitjors càstigs.<sup>22</sup>

Freud es lliura a la refutació sistemàtica d'aquests arguments:

1. La refutació del primer argument reposa sobre una visió positivista del progrés del coneixement: som més savis que els nostres avantpassats que tenien creences que rebutgem avui dia, especialment gràcies al progrés de les ciències. Tanmateix, ens veiem obligats a admetre la possibilitat que els ensenyaments religiosos pertanyin també a aquesta categoria
2. La refutació del segon argument és, podríem dir, exegetíc: les evidències –com ara els miracles– ens són transmeses per escrits on hom pot constatar contradiccions, revisions, interpolacions.
3. La tercera refutació és d'ordre lògic: que el text sant s'afirmi d'origen diví no demostra res, ja que aquesta afirmació en sí pertany a la doctrina la validesa de la qual es vol avaluar. Diu Freud, «ningún enunciado puede probarse a sí mismo».<sup>23</sup> Quant a la simple prohibició de discutir la veracitat dels ensenyaments religiosos, hauria de despertar la major desconfiança:

*Ahora bien, una prohibición tal no puede tener otra motivación que esta: la sociedad conoce muy bien la fragilidad de los títulos que demanda para sus doctrinas religiosas. Si fuera de otro modo, se apresuraría a ofrecer el material requerido a todo el que quisiese convencerse por sí mismo.<sup>24</sup>*

Arribem així a la formulació d'una sorprenent paradoxa. Aquest mateix saber religiós que els subjectes tenen com el més elevat, el més preciós, no resisteix a l'examen crític, en la mesura que s'escapa totalment del règim científic de la prova, a la qual la majoria dels subjectes s'adhereixen en molts altres aspectes de la vida. Com explicar, per tant, que exerceixi tal influència? Què hi creuen els subjectes, malgrat «su indiscutible falta de evidencia»?<sup>25</sup> Cal admetre que el poder de les idees religioses no rau en les sòlides bases del coneixement científic, és a dir, la seva adequació amb la realitat externa (observació) i el respecte als principis racionals (demostració). La pregunta, per tant, és la següent:

*¿En dónde radica la fuerza interna de estas doctrinas, a qué circunstancias deben su eficacia independiente de la aceptación racional?<sup>26</sup>*

---

<sup>21</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, 3.

<sup>22</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 26.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 26.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 29.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 29.

### 1.1.3 *Il·lusió religiosa i principi de realitat*

La resposta de Freud a aquesta qüestió s'exposa al capítol VI d'*El porvenir...* Ja que el valor de les representacions religioses no es basa en criteris epistemològics, cal canviar de registre:

*Estas (las representaciones religiosas) que se proclaman enseñanzas no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos.*<sup>27</sup>

Aquests desitjos, o aspiracions intenses (*Wunsch*), sorgeixen, com hem vist, dels límits de la condició humana davant l'omnipotència de la naturalesa, de la voluntat de ser protegits de les vicissituds del destí, en particular de la mort. La promesa d'una vida eterna apaivaga les angoixes humanes i les doctrines de la justícia divina compensen als subjectes per les injustícies de les quals en són víctimes en la cultura. També se satisfà una curiositat natural pel que fa a les grans qüestions metafísiques. Per tant, és a les impotències humanes, a un sentiment de desemparament (*Hilflosigkeit*) que responen les doctrines religioses –i aquesta és la raó per la qual exerceixen tal influència. Dit això, un problema es manté. La força de les representacions religioses, diu Freud, rau en la força dels desitjos als quals responen. Això vol dir que n'hi hauria prou amb desitjar amb força una cosa per creure-hi? La solució d'aquest problema s'ha de cercar en les il·lusions. Si tinc la convicció de ser ric quan no ho sóc, diríem que deliro. Ara bé, Freud insisteix, la il·lusió no és una idea delirant:

*Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos; en este aspecto se aproxima a la idea delirante de la psiquiatría, si bien tampoco se identifica con ella [...] Destacamos como lo esencial en esta última su contradicción con la realidad efectiva; en cambio, la ilusión no necesariamente es falsa, vale decir, irrealizable o contradictoria con la realidad.*<sup>28</sup>

Si crec que sóc ric quan no ho sóc, estic en contradicció amb la realitat, per tant deliro. En el cas de la il·lusió religiosa, la realitat no desmenteix al creient: els objectes en qüestió –per exemple Déu o l'ànima– no pertanyen a l'experiència sensible, raó per la qual hom no pot demostrar ni la seva inexistència ni la seva existència: «*Acerca del valor de realidad de la mayoría de ellas ni siquiera puede formularse un juicio. Así como son indemostrables, son también irrefutables.*»<sup>29</sup> Pel que fa a la satisfacció de determinats desitjos, com l'esperança en una justícia divina que vindria a reparar les vexacions viscudes en la cultura, es tracta de «*la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura*» que «*presta los marcos espaciales y temporales en que están destinados a consumarse tales cumplimientos de deseo.*»<sup>30</sup> En definitiva, la il·lusió religiosa no se sotmet a la prova de l'experiència: no se sotmet a l'exigència de refutabilitat que és la regla de les ciències. Per això no entra en contradicció amb la realitat, en el sentit que no és impossible. Per aquesta mateixa raó, les doctrines religioses no són simples errors de judici, ni opinions falses –tot i que certs errors, derivats dels desitjos humans, siguin il·lusions.

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 30.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 30.

*Por lo tanto, llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo; y en esto prescindimos de su nexo con la realidad efectiva, tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios.*<sup>31</sup>

Com veiem, la il·lusió religiosa se situa en relació amb un principi fonamental de la teoria psíquica de Freud: el principi de realitat. Elaborat el 1911 a *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, fa parella amb el principi de plaer que aquell regula. Sense aquesta regulació, sota la direcció única del principi de plaer, la cerca de la satisfacció es fa pels camins més curts. Així, el bebè, en una primera fase de desenvolupament, estaria regit completament per aquest principi i intentaria descarregar de manera immediata la tensió pulsional per l'al·lucinació. A causa del fracàs reiterat d'aquesta temptativa de satisfacció, la representació al·lucinatòria cediria el lloc, en virtut d'una facultat d'adaptació, a la de la realitat. Tanmateix, la realitat pot resultar desagradable, en la mesura que sovint es presenta com a impossibilitat de satisfacció immediata. El principi de realitat, per tant, regula el principi de plaer en el sentit que ajorna la satisfacció en funció de les condicions imposades pel món exterior. En fer-ho, fa possible una satisfacció real.

Quina és per tant la relació de la il·lusió religiosa amb el principi de realitat? Reprenent les paraules de Freud, direm que «renuncia a sus testimonios» i que, en aquest sentit, s'aparta, en comptes d'oposar-se a la regulació del principi de realitat. El que sembla obvi si tenim en compte que allò en què el creient creu és precisament en una altra realitat o realitat suprasensible que, per definició, no es fenomenalitzava –motiu pel qual exigeix un acte de fe, cosa que no és el cas de la idea delirant.

No obstant, els deliris religiosos existeixen: pensem, per exemple, en el cas de Bernadette Soubirous a qui la Verge s'hauria aparegut divuit vegades a la gruta Massabielle.<sup>32</sup> En aquests casos, hi ha percepció, hi ha una fenomenalització, és a dir, seguint la teoria de Freud, una satisfacció immediata del desig de manera al·lucinatòria, per tant, una prevalença del principi de plaer i una manca del principi de realitat. Més modestament, a mig camí entre la idea abstracta d'una entitat metafísica i la percepció al·lucinatoria d'aquesta, hi ha la sensació íntima, que molts creients descriuen, d'estar en relació amb Déu. Llavors, de què es tracta? Direm que entre il·lusió i deliri, només hi ha una diferència de grau? Si bé la idea delirant assenyala una manca del principi de realitat, la il·lusió sembla només eludir-lo, sostraurer-hi. Tanmateix, de vegades es passa de l'evitació de la realitat (per l'esperança en una realitat d'ordre superior) al seu rebuig (pel deliri); és per això, diu Freud, que la creença religiosa pot bascular en el deliri. En qualsevol cas, la il·lusió religiosa s'haurà de situar més del costat del principi de plaer que del costat del principi de realitat. Per la qual Freud opera una inversió: la religió, sovint entesa com una crida a la renúncia al plaer, una renúncia a la realitat per tal de satisfer el desig. Per contra, el

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>32</sup> Aquestes aparicions van tenir lloc el 1858, quatre anys després de ser proclamat el Dogma de la Immaculada Concepció per Pius IX. Una de les vegades Bernadette va preguntar a la Verge com es deia i Ella li va respondre: «Jo sóc la Immaculada Concepció». Tot i que el Papa ja havia proclamat el Dogma, era impensable que aquesta nena, per la seva edat, amb els seus escassos coneixements i vivint en un lloc aïllat, pogués tenir notícies d'això. Val a dir que l'Església catòlica sempre ha mostrat una certa desconfiança respecte d'aquests testimonis: les aparicions de Bernadette es van validar, segons el procediment, al final d'una comissió d'investigació eclesiàstica, sobretot en el marc de la pressió de l'entusiasme popular.



coneixement científic del que Freud creu participar obeeix al principi de realitat, per l'exigència de la confrontació amb l'experiència, encara que els descobriments resultants causin desplaer.

## 1.2. GÈNESI PSICOANALÍTICA DE LA RELIGIÓ

### 1.2.1. *La religió com a símptoma*

Hem vist que, en la cultura, les idees religioses posseeixen el valor d'un saber; saber sobre les qüestions crucials i que suscita una promesa, una esperança: la de veure's un dia, en una altra vida, compensat per les vexacions de les quals hom ha estat víctima a la terra; la d'estar protegit per un poder superior que té la figura de pare de les vicissituds de la natura i del destí. Però aquest pretès saber no resisteix l'examen crític. No està fonamentat sobre els criteris epistemològics de la validesa científica, en la mesura que se sostrau a la prova de l'experiència, ja que fa referència a una altra realitat, suprasensible. Freud va dur a terme una primera «devaluació», devaluació que es podria qualificar d'epistèmica, a partir de la qual les idees religioses adquireixen un nou estatut, psicològic: són il·lusions. Com entendre, per tant, la força d'aquestes doctrines? Aquesta és igual, segons Freud, a la força del sentiment d'angoixa inherent a la condició humana i a la dels desitjos que en deriven. Però encara cal establir per quin mecanisme es produeix aquest desplaçament de la força dels desitjos cap a la fe en aquestes doctrines, com aquestes, objectes il·lusoris, adquireixen tal consistència per als creients.

Una primera resposta és la següent: la il·lusió religiosa, com qualsevol elaboració d'una realitat suprasensible, procedeix del que Freud anomena *projecció* –és, per dir-ho d'una altra manera un *producte projectiu*. Aquest mecanisme, que també actua en la superstició i la paranoia, permet al subjecte projectar fora d'ell mateix allò que percep inconscientment dins seu –allò que Freud anomena «coneixement endopsíquic».<sup>33</sup> Heus aquí la definició que de projecció trobem al *Diccionario del psicoanálisis* dirigit per Roland Chemana:

*Operación por la cual un sujeto sitúa en el mundo exterior, pero sin identificarlos como tales, pensamientos, afectos, concepciones, deseos, creyendo así en su existencia exterior, objetiva, como un aspecto del mundo.*

*En un sentido más estricto, la proyección constituye una operación por la que un sujeto expulsa hacia afuera y localiza en otra persona una pulsión que no puede aceptar en su persona, lo que le permite desconocerla en sí mismo. La proyección, a diferencia de la introyección, es una operación esencialmente imaginaria.<sup>34</sup>*

I el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche – Pontalis ens diu que la projecció és:

*En sentido propiamente psicoanalítico, operación por medio de la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro (persona o cosa) cualidades, sentimientos, deseos, incluso «objetos», que no reconoce o que rechaza en sí*

---

<sup>33</sup> El coneixement endopsíquic, rau en la facilitat de certs subjectes d'establir relació amb el seu inconscient. És com una intuïció especial i particular cap a certs fenòmens que inconscientment projectem en la consciència. Aquesta facilitat per establir aquestes relacions amb l'inconscient sol ser típica dels artistes i els paranoics. Una de les potencialitats del coneixement endopsíquic, és la d'investir representacions de caràcter imaginari i fantàstic, facilitant la possibilitat de crear nivells de realitat sobrenatural.

<sup>34</sup> R. CHEMANA (dir.), «Proyección», a *Diccionario del Psicoanálisis*, 329.

*mismo. Se trata de una defensa de origen muy arcaico que se ve actuar particularmente en la paranoia, pero también en algunas formas de pensamiento «normales», como la superstición.*<sup>35</sup>

Podríem entendre la projecció en un sentit cinematogràfic: el subjecte envia fora una *imatge* que existeix en ell de manera inconscient. Així, la projecció apareix com una forma d'ignorància, que té per contrapartida el coneixement en la realitat exterior d'allò que, precisament, és ignorat en el subjecte. Aquesta perspectiva redueix la projecció a una il·lusió.

Per tant, hi ha quelcom de veritat en la il·lusió, que és la de les motivacions inconscients de les quals n'és el producte projectiu. Aquesta operació de projecció és una *defensa* precisament contra aquesta veritat inconscient que deforma i localitza en el món exterior. En conseqüència, la idea religiosa, en la mesura que és una il·lusió, es presenta com a símptoma: és el producte d'un procés psíquic de transformació la gènesi del qual ha d'explicar el psicoanalista. Reprenent la metàfora cinematogràfica, direm que la psicoanàlisi té la tasca de desenvolupar la pel·lícula cap enrere. Així Freud escriu a *Psicopatología de la vida cotidiana*:

*El oscuro discernimiento (una percepción endopsíquica, por así decir) de factores psíquicos y constelaciones de lo inconciente se espeja [...] en la construcción de una realidad suprasensible que la ciencia debe volver a mudar en psicología de lo inconciente. Podría osarse resolver de esta manera los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad, y otros similares: trasponer la metafísica a metapsicología.*<sup>36</sup>

Un element, però, obstaculitza aquesta empresa: la religió, si és símptoma, és símptoma col·lectiu. Les idees religioses no són el resultat d'una elaboració individual, com ho són les neurosis ordinàries. Són, com hem vist, donades al subjecte, transmeses per una tradició. Per tant, hom no pot acontentar-se de cercar el seu origen en la història personal d'un subjecte individual, com es fa per als altres símptomes. D'altra banda, si és correcte que la il·lusió religiosa obté la seva força dels desitjos inconscients dels quals sorgeix, no hem de passar per alt el pes que deu a la seva dimensió històrica.<sup>37</sup>

Determinar l'origen processual (*Hergang*)<sup>38</sup> de la il·lusió religiosa és, doncs, resseguir la gènesi de les representacions religioses en forma d'una història psicoanalítica. Una empresa ambiciosa a la qual Freud s'hi dedica amb dues obres majors: *Tótem y tabú* i *Moisés y la religión monoteísta*

### 1.2.2. *El totemisme*

Per tal de continuar amb aquesta genealogia psicoanalítica de la religió, Freud va adoptar un mètode prou inèdit: postula una veritable concordança –un lligam més fort que l'analogia– entre la psicologia de les masses i la del subjecte. Això vol dir dues coses:

---

<sup>35</sup> J.LAPLANCHE – J-B. PONTALIS, «Proyección», a *Diccionario de Psicoanálisis*, 306.

<sup>36</sup> S. FREUD, «Determinismo, creencia en el azar y superstición: puntos de vista», a *Obras completas. Vol. 6. Psicopatología de la vida cotidiana (1901)*, 251.

<sup>37</sup> El «símptoma religiós» no es pot reduir a la realitat principal causal d'un desig. Aquest s'inscriu en les «figures» que llastren en certa manera la «ficcio» religiosa d'una substància històrica.

<sup>38</sup> Resulta difícil traduir si no és mitjançant una perífrasi: «la forma en què esdevingueren les coses».

1. Freud considera una psicologia col·lectiva anàloga a la psicologia del subjecte individual, amb el seu inconscient i les seves neurosis, que es pot estudiar amb les eines psicoanalítiques desenvolupades en el marc de l'estudi de la psicologia individual.
2. Establir la gènesi d'un símptoma és, segons Freud, descobrir el seu origen en els complexos que es deriven dels desitjos i repressions de la infantesa i que persisteixen en l'inconscient del subjecte adult. Es dedueix que, segons el postulat de la concordança, establir la gènesi d'una neurosi col·lectiva com la religió és descobrir el seu origen en els temps més remots de la humanitat.

Llegint els etnògrafs del seu temps, Freud s'inclina doncs a considerar les societats anomenades «primitives» com les representants d'aquesta «*historia primordial de la humanidad*».<sup>39</sup> Altrament dit, formula la hipòtesi que els costums, l'organització social i les institucions d'aquests pobles que es van trobar llavors a Oceania o a Amèrica són semblants als de les cultures ancestrals de les quals la nostra pròpia civilització n'és el terme evolutiu.

*Pero, además [...] viven seres humanos que, según creemos, están todavía muy próximos, mucho más que nosotros, a los primitivos, y en quienes vemos entonces los retoños directos y los representantes de los hombres tempranos. Tal es el juicio que formulamos acerca de los pueblos llamados salvajes y semisalvajes, cuya vida anímica cobra particular interés si nos es lícito discernirla como un estadio previo bien conservado de nuestro propio desarrollo.*<sup>40</sup>

Aquesta hipòtesi és al principi de *Tótem y tabú*: la connexió de la psicologia col·lectiva de les cultures «primitives» amb la psicologia individual dels neuròtics ens permetria plantejar, sota una nova perspectiva, les qüestions de l'origen i de la raó de ser de les institucions culturals fonamentals i, en particular, de les institucions religioses.

Entre els pobles «primitius» llavors coneguts, Freud va optar per consagrar-se a l'estudi dels que va anomenar els «australianos», tribus aborígens d' Austràlia, per la raó que poden ser considerats, segons els treballs etnogràfics del seu temps, com els «més salvatges» de tots.

*No construyen casas ni chozas permanentes, no labran la tierra, no tienen otro animal doméstico que el perro; ni siquiera conocen el arte de la alfarería.*<sup>41</sup>

Aquesta recerca del més «salvatge», del més «primitiu», mostra clarament que el desafiament és la cerca de l'origen. Fins i tot entre «*estos caníbales pobres y desnudos*»,<sup>42</sup> hi trobem dues institucions que podem considerar fonamentals: el tòtem i el tabú. Comencem per aportar la definició de totemisme a partir de la qual Freud treballa:

*Las tribus australianas se dividen en estirpes {Sippe} más pequeñas o clanes, cada uno de los cuales lleva el nombre de su tótem. Ahora bien, ¿qué es el tótem? Por regla general, un animal*

<sup>39</sup> S.FREUD, «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])», a *Obras completas. Vol. 13. Tótem y tabú y otras obras (1913 – 1914)*, 13. 153.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 12.

*comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico, por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne (o del consumo posible). El carácter de tótem no adhiere a un individuo solo, sino a todos los de su especie. De tiempo en tiempo se celebran fiestas donde los miembros del clan totémico figuran o imitan, en danzas ceremoniales, los movimientos y cualidades de su tótem.*<sup>43</sup>

El totemisme apareix per tant sota el seu aspecte religiós: el caràcter diví del tòtem es reconeix en la seva capacitat de protecció i d'oracles, en les festes rituals que es duen a terme en honor seu, així com en la sacralitat que se li atribueix i que prohibeix ja sigui matar i menjar l'animal totèmic. Però també és un sistema d'organització social que regula l'aliança i el parentiu. De fet, inseparable del totemisme és la llei de l'exogàmia: allà on està vigent, diu Freud, està terminantment prohibit als membres d'un mateix tòtem mantenir relacions sexuals entre ells i casar-se. Indistintament social i religiós, el totemisme, instaura, doncs, dues prohibicions que han de ser considerades com les lleis fundacionals de la cultura: la prohibició de matar i de menjar l'animal tòtem i la de mantenir relacions sexuals amb els membres d'un mateix tòtem.

Què és una prohibició *tabuitzada*? És una prohibició que obté la seva força del que Freud anomena «*horror sagrado*».<sup>44</sup> Aquesta por es manifesta pels comportaments d'evitació enfront l'objecte tabú; evitació que tradueix un temor al *contacte*, al *tocar*. Per comprendre la raó de ser dels dos tabús fonamentals i, per tant, del totemisme, Freud aplica el seu mètode analògic, remarcant que el tabú dels «primitius» s'assembla totalment a les fòbies de contacte –o «prohibicions obsessives»– que el psicoanalista troba en certes neurosis obsessives. L'explicació d'aquest símptoma és la següent: a la primera infantesa, un intens plaer de contacte, el que Freud anomena una *tendència*, va ser *reprimida* sota l'efecte d'una prohibició externa, acceptada pel subjecte perquè provenia d'un progenitor estimat. La prohibició es va mantenir conscient, però la tendència va esdevenir inconscient.

*Era una situación no tramitada, se había creado una fijación psíquica, y del continuado conflicto entre prohibición y pulsión derivaba todo lo demás.*

*El carácter principal de la constelación psicológica fijada de ese modo reside en lo que se podría llamar la conducta ambivalente del individuo hacia un objeto o, más bien, hacia una acción sobre el objeto. Quiere realizar una y otra vez esa acción –el contacto– (ve en ella el máximo goce, mas no tiene permitido realizarla), pero al mismo tiempo aborrece de ella.*<sup>45</sup>

La força de l'objecte fòbic i, per tant, del tabú, és a dir el terror que inspira, és equivalent o gairebé a la força del desig inhibit. Així, quan Freud aplica aquest raonament a les dues prohibicions tabú fonamentals del sistema totèmic –tractant-les així com a fòbies– arriba a la següent conclusió: el desig de matar l'animal tòtem i de mantenir relacions sexuals amb membres del mateix clan totèmic devien ser «*las apetencias más antiguas e intensas*

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 37.

*de los seres humanos».*<sup>46</sup> Tanmateix, com en el cas de l'objecte fòbic en el neuròtic, l'objecte tabú no revela el seu rostre real: és un substitut, sota l'efecte d'un desplaçament, de l'objecte real del desig. Pel que fa a la prohibició de les relacions sexuals entre membres d'un mateix clan, la solució és simple: si l'animal tòtem és l'ancestre comú del grup, se'n desprèn que el clan és una gran fratria, els membres de la qual es consideren com a germans i germanes. La prohibició en qüestió, per tant, és la de l'incest; cosa que és més evident si tenim en compte que el tòtem es transmet per la mare, cosa que impedeix que el fill tingui relacions sexuals amb la seva mare o la seva germana.

Més enigmàtic és el tabú que afecta l'animal tòtem. Per entendre-ho, Freud proposa de nou fer jugar la comparació amb la fòbia. De fet, hi ha casos de «zoofòbia» en infants: especialment el cas del petit Hans, la por d'aquest als cavalls era tal que ja no gosava sortir al carrer. La interpretació de Freud és la següent: el temor que el cavall inspirava a Hans estava lligat a l'enuig que li suposava haver desitjat la seva *caiguda*, és a dir, la seva *mort*. Aquests sentiments són precisament els que l'infant experimentava inconscientment envers el seu pare, a causa del complex d'Èdip: per haver desitjat la mort del pare, l'infant pateix un fort sentiment de culpabilitat i d'una angoixa anomenada de castració.<sup>47</sup>

Aplicat al tabú que afecta l'animal tòtem, aquest raonament convida a veure en ell un substitut del pare; el que confirma la creença dels «primitius» que veuen en l'animal tòtem l'ancestre comú del clan. Per tant, la prohibició de matar l'animal tòtem és la prohibició de matar al pare; la seva motivació és la tendència, inconscient, a voler matar-lo. Com podem veure, els desitjos que les dues prohibicions totèmiques pretenen inhibir són exactament els mateixos que els que constitueixen el complex d'Èdip. Així, la interpretació freudiana de les dues prohibicions tabuitzades fonamentals condueix a formular la hipòtesi segons la qual el sistema totèmic, per tant la primera forma cultural de la humanitat, va néixer de les condicions del complex d'Èdip.

### **1.2.3. La descoberta del parricidi originari**

Aquestes condicions, Freud les troba en una teoria de Charles Darwin sobre la vida humana en l'estat precultural. Després d'haver observat els costums dels grans simis, va considerar que els homes també havien viscut, en l'estat primitiu, en petites hordes en què el mascle més vell i més fort, a saber el pare, prohibia per gelosia als seus fills gaudir sexualment de les femelles del grup, mares i germanes. Freud, trobant-hi la legitimitat de relacionar-ho amb el complex d'Èdip, proposa una especulació històrica per donar compte de la transició d'aquesta horda paterna al sistema totèmic, de l'estat natural a l'estat de cultura: els germans, expulsats pel pare gelós, es van reunir, el van matar i se'l van menjar, posant fi a la seva dominació. Després d'aquest acte criminal, l'ambivalència dels sentiments dels fills envers el pare odiat, però admirat es va traduir per expressions de culpabilitat:

---

<sup>46</sup> *Ibíd.* 39.

<sup>47</sup> La castració és, en Freud, el càstig que l'infant imagina (inconscientment) per haver desitjat matar i substituir el pare, especialment perquè aquest desig és inseparable del desig de la mare. A nivell simbòlic, la castració és una pèrdua de virilitat que restableix el pare en la seva omnipotència.

*El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos. Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la «obediencia de efecto retardado {nachträglich}» que tan familiar nos resulta por los psicoanálisis. Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la conciencia de culpa del hijo varón, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los únicos dos crímenes en los que toma cartas la sociedad primitiva.<sup>48</sup>*

El parricidi comès per l'associació dels germans és, doncs, segons Freud, l'esdeveniment fundacional de la societat i de la religió, indissociables en el totemisme. La prohibició de l'incest instituit pels germans és religiosa, en la mesura en què perpetua, sobre la base d'un motiu afectiu, la voluntat del pare difunt; és social, en la mesura que permet, sobre la base d'un motiu racional d'interès pràctic, no lliurar la comunitat a una guerra fratricida per la possessió de les dones. La prohibició del parricidi se superposa, doncs, a la del fratricidi, cosa que permet sortir de «la guerra de tothom contra tothom» característica de l'estat natural. La prohibició de matar i de menjar l'animal tòtem restableix el pare en la seva omnipotència, en un intent d'esborrar el crim, i l'obediència retrospectiva a les seves prescripcions garanteix la seva protecció, els seus beneficis i calma l'angoixa de castració. No obstant, una cerimònia sacrificial en què l'animal tòtem normalment tabú és mort i devorat, abans de ser plorat pel grup, testimonia la persistent ambivalència dels sentiments dels germans vers el pare.<sup>49</sup>

Aquest «àpat totèmic» apareix efectivament com la reproducció, diguem-ne la celebració del parricidi, com una «*celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión*».<sup>50</sup> També testimonia una identificació amb el pare, en tant que pretén apropiarse del seu poder devorant-lo. Aquest conflicte, que també és característic de la neurosi obsessiva, està en l'arrel de les formacions religioses, que són un intent de resolució d'aquest problema.

Al final d'aquesta especulació, el complex d'Èdip apareix doncs com la motivació profunda, a la vegada *històrica i psicològica*, de la religió –o, hauríem de dir, *de les prescripcions i representacions religioses de la cultura*. De fet, el que ha demostrat l'anàlisi freudiana és que les prohibicions culturals basades en motius racionals –com per exemple la prohibició de matar el proïsme–, es revesteixen d'una solemnitat sagrada que es deuen a una motivació de naturalesa afectiva.

#### **1.2.4. Naixement i mutació del monoteisme**

A *Moisés y la religión monoteísta*, Freud continua la reflexió iniciada, un quart de segle abans, a *Tótem y tabú*, sobre la gènesi de les religions i el paper que hi va jugar el parricidi originari. Una qüestió central d'aquesta obra es refereix al naixement del monoteisme, que apareix com un restabliment enigmàtic de la dominació il·limitada del pare de l'horda

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 145.

<sup>49</sup> Segons Freud, l'existència de tal cerimònia va ser demostrada per William Robertson Smith, un estudiós escossès del segle XIX, reputat com un dels fundadors de l'estudi comparat de les religions. Val a dir que aquest fet mereixeria més verificacions.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 144.

primitiva. El politeisme no apareix com a problema: per a Freud sembla ser la continuació lògica del totemisme. Reflecteix l'època patriarcal que segueix l'ordre dels germans: nombrosos déus es limiten mútuament i, quan cal, se subordinen a un déu superior. El sacrifici, que originàriament repeteix el parricidi originari, es transforma al llarg dels segles en una simple ofrena –un gest de renúncia que simbolitza l'acceptació de les prohibicions imposades pel pare– als déus humanitzats. Però, a l'empara de quines circumstàncies devem el retorn, realitzat pels jueus, a l'únic déu pare?

Una primera resposta de Freud consisteix en una especulació històrica: el monoteisme jueu procediria d'un culte efímer nascut a Egipte. Sota la dinastia XVIII apareix la idea d'un déu universal, Aton. El jove faraó Amenhotep IV, rebatejat com a Akenaton, promourà i, després, imposarà el culte a aquest déu únic a tots els seus súbdits, rebutjant els altres déus, el pensament màgic i la creença en una vida després de la mort, encara central en l'antiga religió egípcia.<sup>51</sup> El sol és venerat ara com el símbol del poder del déu Aton. És, segons Freud, el primer cas de monoteisme de la història de la humanitat; només, que és efímer i falta informació sobre les condicions de la seva aparició. És aquí on s'inicia l'especulació de Freud: Moisès era un egipci, d'alta nissaga, partidari acèrrim de la religió d'Akenaton<sup>52</sup>. Quan aquest va caure, va haver d'exiliar-se. Va abandonar Egipte amb una ètnia semítica emigrada, amb la qual hauria entrat en contacte potser en qualitat de governador d'una província fronterera. La va escollir com al seu poble (d'aquí el sentiment d'escollit del poble jueu), els va santificar pel signe de la circumcisió, els va convertir a la religió d'Aton i els va donar una legislació. Un dia, per la duresa de la seva existència i pel rigor extrem de les prescripcions mosaïques, els jueus es van rebel·lar contra el seu cap, el van matar i van rebutjar la seva religió<sup>53</sup>; després van conquerir el país de Canaan. Van adoptar el culte del déu local Iahvè; déu que, amb el pas del temps, havia de canviar els seus propis caràcters contra els del déu de Moisès, Aton. Freud per tant pren al peu de la lletra la idea bíblica segons la qual el monoteisme va ser «donat» per Moisès als hebreus. Aquesta és la història. Però dues qüestions de naturalesa psicològica se li plantegen:

1. Per què es pregunta Freud, *«la idea monoteïsta pudo hacer una impresión tan profunda justamente sobre el pueblo judío, y retenerla este con tanta tenacidad»*?<sup>54</sup>
2. Com entendre el «hiat» entre l'assassinat de Moisès i el restabliment, diversos segles després, del seu exigent monoteisme? Altrament dit, com hauria pogut persistir el record de la religió mosaica i com s'hauria pogut reactivar?

Per respondre a aquestes preguntes, Freud torna a mobilitzar una vegada més l'analogia entre la psicologia de les masses i la del subjecte: aquest període de hiat

---

<sup>51</sup> El regnat d'Akenaton se situa entre el 1364 i el 1347 a.C.

<sup>52</sup> Per als arguments de Freud a favor d'aquesta tesi, es poden llegir els punts 1 i 2. Els més importants són, en essència, els següents: a) Moisès és un nom d'etimologia egípcia: prové de l'egipci «*moose*» que significa fill; b) l'anàlisi de la llegenda hebrea sobre el naixement de Moisès tendeix a demostrar que la família hebrea que li atribueix seria una família fictícia, mentre que la família egípcia d'alt llinatge que el recull seria la família real; c) la religió jueva en molts aspectes s'assembla a la d'Aton, cosa que suggereix que provenia d'allà.

<sup>53</sup> Freud reprèn aquí l'especulació d'un teòleg alemany contemporani a ell, Ernst Sellin (1867 – 1946).

<sup>54</sup> S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937 – 1939)*, 85.

correspon, en el neuròtic, al període amnèsic o *període de latència*,<sup>55</sup> que succeeix als *traumes* infantils. Aquests traumes oblidats, que pertanyen a la infantesa, són experiències o impressions de caràcter sexual i agressiu; la seva repressió és la causa de dues tendències oposades:

1. «Fijación al trauma» o «compulsión de repetición»: «*empeños por devolver al trauma su vigencia, vale decir, recordar la vivencia olvidada o, todavía mejor, hacerla real-objetiva (real), vivenciar de nuevo una repetición de ella*».<sup>56</sup>
2. «Reacciones de defensa. Su expresión principal son las llamadas evitaciones, que pueden acrecentarse hasta ser inhibiciones y fobias».<sup>57</sup>

Reconeixem fàcilment aquí l'ambivalència de les tendències que es troben en el principi de la religió totèmica, la causa traumàtica de la qual seria el parricidi originari: l'evitació, amb els tabús del tòtem i l'incest, la fixació —o la repetició— amb l'àpat totèmic. Si s'aplica aquest model a la història freudiana del judaisme, el trauma és la mort de Moisès, figura paterna equivalent a la del pare de l'horda primitiva; el retorn d'allò reprimat —o el símptoma— és el restabliment de la seva religió i de les seves prescripcions. Com en la instauració del totemisme, un sentiment de culpabilitat presideix la restauració de la voluntat del pare. Tanmateix, una diferència és notable: en el judaisme, la tendència «defensiva» sembla prevaler sobre la fixació. De fet, se la reconeix actuant en el rigor de les prescripcions característiques d'aquesta religió; mentre que no trobem res semblant en l'àpat totèmic, que commemora, repetint-lo, el parricidi. Segons Freud, és que el crim ha estat objecte d'una denegació, o d'una remarcable repressió. Tanmateix, la culpabilitat consegüent, així com l'angoixa de castració persisteixen, es poden observar en l'actitud penitent amb què els jueus accepten com a resultat de la voluntat de Déu les desgràcies de les quals són víctimes.

Freud ens diu quelcom més. Ha elucidat el hiat que separa l'assassinat de Moisès del restabliment de la seva religió, però n'hi ha un altre, cronològicament més substancial: el que separa l'assassinat del pare de l'horda primitiva i el restabliment de la seva omnipotència pel judaisme. Aplicant l'analogia al trauma, Freud conclou que l'assassinat de Moisès, una figura eminentment paterna, és en si mateixa una *repetició*, una realització del trauma fundador de la cultura, és a dir el parricidi originari. Això explica, segons Freud, la influència que va exercir el monoteisme de Moisès sobre els jueus:

*El destino había aproximado al pueblo judío la gran hazaña y el crimen atroz del tiempo primordial, el parricidio, dándole la ocasión de repetirlo él mismo en la persona de Moisés, una sobresaliente figura paterna. Fue un caso de «actuar» {«Agieren»} en lugar de recordar, como tan frecuentemente sucede en el neurótico durante el trabajo analítico.*<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Ajornament del desenvolupament de la sexualitat entre l'edat de 5 anys i la pubertat. L'amnèsia infantil coincideix amb aquest període.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 72.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 73.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, 85



Tot i això, com hem vist, van reaccionar davant d'aquest crim amb la denegació i es van acontentar amb restaurar el pare en la seva omnipotència.<sup>59</sup> Només la culpabilitat va persistir com a símptoma del parricidi. És el cristianisme que, segons Freud, té el mèrit d'haver reconegut aquesta falta:

*Pablo, un judío romano de Tarso, aprehendió esta conciencia de culpa y la condujo certeramente a su fuente en el acontecer histórico primordial. La llamó el «pecado original» [...] En realidad, ese crimen merecedor de la muerte había sido el asesinato del padre primordial después endiosado. Pero no se recordó el asesinato, sino que, en lugar de él, se fantaseó su expiación, y por eso esta fantasía pudo ser saludada como mensaje de redención (evangelium). Un Hijo de Dios se había hecho matar siendo inocente, y así tomaba sobre sí la culpa de todos. Tenía que ser un Hijo, pues había sido un asesinato perpetrado en el Padre.<sup>60</sup>*

En particular, Freud vol demostrar que la comunió cristiana, que consisteix en prendre la carn i la sang de Crist transsubstanciats, repeteix en el seu contingut l'antic àpat totèmic. Pel que fa a l'ambivalència característica de la relació amb el pare, hom la pot observar en el resultat final de la innovació cristiana:

*Su principal contenido fue por cierto la reconciliación con Diospadre, la expiación del crimen contra él cometido. Pero el otro lado del vínculo de sentimiento se mostró en que el Hijo, quien ha asumido los pecados, deviniera él mismo Dios junto al Padre y, en verdad, en lugar del Padre. Surgido de una religión del Padre, el cristianismo devino una religión del Hijo.<sup>61</sup>*

La conseqüència principal d'aquesta genealogia freudiana és la següent: la naturalesa de la veritat continguda en les doctrines religioses —o il·lusions religioses— és *històrica*. Es tracta d'una veritat traumàtica reprimida, que torna sota una forma disfressada similar al símptoma del neuròtic que convé elucidar amb l'hermenèutica apropiada, és a dir, la psicoanàlisi. Això explica en part l'extraordinària influència d'aquestes doctrines: perquè primer va viure el destí de la repressió, la veritat històrica continguda en les doctrines religioses els proporciona aquesta força de coerció.

Per tant, hem de creure els creients quan expliquen que la religió s'autoimposa, com a conseqüència de la força de la veritat que conté. Freud no diu altra cosa, només afegeix que aquesta veritat no és *material*, sinó, una vegada més, *històrica*.

Heus ací alguns exemples de Freud: la veritat continguda en el relat de la resurrecció de Jesús consisteix en que va ser, com a messies, Moisès ressuscitat i darrere seu el pare primitiu de l'horda originària, transfigurat i havent pres en tant que fill el lloc del pare. El retret llançat al poble jueu: «*Habéis muerto a nuestro Dios*»,<sup>62</sup> també conté una veritat històrica. Segons Freud vol dir:

---

<sup>59</sup> En aquest sentit, observem que la circumcisió simbolitza, segons Freud, l'acte patern de castració al qual la religió convida a sotmetre's.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, 83.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 131.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, 86.

«No queréis admitir haber dado muerte a vuestro Dios (la imagen primordial de Dios, el padre primordial, y sus posteriores reencarnaciones)». Un agregado debiera enunciar: «Nosotros, en cambio, hemos hecho lo mismo, pero lo hemos confesado, y desde entonces quedamos sin pecado».<sup>63</sup>

A més del compliment dels desitjos, el patrimoni de les representacions religioses conté, per tant, allò que Freud anomena, al capítol VIII d'*El porvenir de una ilusión*, «sustantivas reminiscencias históricas {historisch}».<sup>64</sup>

### 1.3 INFANTILITZACIÓ DEL RELIGIÓS

#### 1.3.1 *La neurosi obsessiva de la humanitat*

Aquesta potent analogia entre la psicologia de les masses i la del subjecte, entre l'evolució de la humanitat i la del subjecte singular, que Freud va mobilitzar per fer la gènesi dels fenòmens religiosos el condueix a identificar aquests darrers com a residus dels enfocaments repressius que es van donar en èpoques primitives després del parricidi originari. És a dir, la religió seria una neurosi i, més precisament, una neurosi obsessiva. Al capítol VIII d'*El porvenir de una ilusión*, hom troba aquesta fórmula conservada per la posteritat: «La religión sería la neurosis obsesiva humana universal».<sup>65</sup> Aquesta proposició és la recíproca d'una altra fórmula que es troba en un text titulat *Acciones obsesivas y prácticas religiosas*: «La neurosis obsesiva ofrece una caricatura a medias cómica, a medias triste, de religión privada».<sup>66</sup> Freud mostra en aquest assaig que els símptomes característics de la neurosi obsessiva, concretament les accions compulsives, també anomenades «ceremoniales obsesivos»,<sup>67</sup> presenten unes grans semblances amb la pràctica religiosa en el seu aspecte ritual. Què és un cerimonial obsessiu? Es tracta d'un conjunt d'accions, a primera vista sense sentit, la realització extremadament minuciosa del qual s'imposa en virtut d'una raó obscura al malalt en unes circumstàncies ben determinades. Qualsevol desviació d'aquest «cerimonial» és sancionada per un fort sentiment d'angoixa: el malalt tem efectivament, sense poder justificar-ho, que el no acompliment del cerimonial o la mala execució d'aquest puguin ser castigats amb una desgràcia. Per tant, hi ha un caràcter sagrat del cerimonial obsessiu que sembla anàleg a un *ritual* religiós: els gestos a realitzar són sempre els mateixos i sobredeterminats; el seu acompliment té com a benefici un sentiment de protecció. D'altra banda, un altre símptoma característic de la neurosi obsessiva l'apropa a la religió: algunes accions estan estrictament *prohibides* al malalt, d'altres li són autoritzades sempre que es respecti el cerimonial. Per tant, aquestes prohibicions recorden a Freud les prohibicions religioses, especialment els *tabús*, com hem vist a la nostra secció sobre el totemisme.

Aquesta identificació no reposa únicament en una observació superficial: de la mateixa manera que els rituals religiosos tenen un significat simbòlic,<sup>68</sup> les accions

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, 86 – 87.

<sup>64</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 42.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 43.

<sup>66</sup> S. FREUD, «Acciones obsesivas y prácticas religiosas (1907)», a *Obras completas. Vol. 9. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906 – 1908)*, 103.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 107.

<sup>68</sup> Per exemple, hem vist que l'eucaristia reproduïa, com l'àpat totèmic, la ingestió històrica del pare pels germans després de la seva execució alhora que manifesta una temptativa d'identificació amb el déu-pare.

compulsives tenen un significat ocult que remet inconscientment a esdeveniments de la vida del subjecte o a desigs reprimits. A manifestacions similars de rituals religiosos i obsessius corresponen, doncs, motius inconscients de la mateixa naturalesa. L'angoixa del neuròtic obsessiu està vinculada amb l'expectativa d'un càstig (que no és altre que la *castració*) suscitada per la percepció inconscient d'una tendència sexual o agressiva. L'acompliment del ritual obsessiu i les prohibicions obsessives apareixen, doncs, com a mesures defensives necessàries per un sentiment inconscient de culpabilitat. No obstant això, com remarca Freud:

*A la consciència de culpa del neurótico obsesivo corresponde la solemne declaración de los fieles: ellos sabrían que en su corazón son unos malignos pecadores; y las prácticas piadosas (rezo, invocaciones, etc.) con que introducen cualquier actividad del día y, sobre todo, cualquier empresa extraordinaria parecen tener el valor de unas medidas de defensa y protección.<sup>69</sup>*

L'obscura percepció d'una falta està, doncs, tant en l'origen del cerimonial obsessiu com del ritual religiós. En aquest darrer cas, aquesta falta és, com hem demostrat en gran mesura, l'assassinat del pare. Una mateixa ambivalència de sentiments és inherent als dos tipus de manifestacions, com ho demostren en particular els fenòmens del dubte, característics tant de la neurosi obsessiva (el dubte obsessiu) com de la creença religiosa.

També cal dir que, en el cas de la neurosi obsessiva, Freud va identificar la instància psíquica responsable del sentiment de culpabilitat del subjecte com el *superjò*. Aquesta instància és la continuació en el subjecte de les prohibicions parentals; és la interiorització pel subjecte de la llei que se li va imposar durant la seva socialització. En termes comuns, diríem que es tracta de la «consciència moral», és a dir, de la «mala consciència» del subjecte. Ara bé, hem dit abans que les prescripcions religioses corresponen a la voluntat del pare difunt. El mètode analògic indica, doncs, que les figures paternals de la història de les religions, que Freud anomena «*los grandes hombres*»,<sup>70</sup> entre els quals Moisès i altres profetes, tenen, per tant, el paper del *superjò* en la psicologia de les masses: recorden a tothom la voluntat del pare primitiu i obliguen així els subjectes a la renúncia pulsional.

La interiorització de les prohibicions per part de l'infant, afirma Freud a *El porvenir...*, no es pot dur a terme per la sola comprensió racional de la seva necessitat: les mocions pulsionals són massa fortes si es relacionen amb el grau de desenvolupament de la seva intel·ligència. Per tant, sota l'efecte de motius afectius, és a dir, l'amor als pares i la necessitat de la seva protecció, però també la por del pare, que s'assimilen tals prohibicions. La repressió de les tendències així inhibides en l'inconscient, entre les quals la moció agressiva contra el pare característica del complex d'Èdip, és per tant la causa de nombroses obsessions que hom troba en els infants. Però aquest estadi neuròtic està condemnat, segons Freud, a desaparèixer en l'edat adulta, per la comprensió i l'acceptació racional de les prohibicions inicialment assimilades sota l'efecte de causes afectives. Dit d'una altra manera, la neurosi obsessiva en l'edat adulta apareix, per a Freud, com una persistència patològica de motius infantils.

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, 106.

<sup>70</sup> S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937 - 1939)*, 51.105.

Relacionada, per analogia, amb la religió, aquest raonament condueix Freud a les conclusions següents:

1. Les religions tenen raó quan afirmen que Déu va ser l'autor de les prohibicions fundacionals de la cultura, especialment les d'assassinar i de l'incest:

*Dios participó efectivamente en la génesis de aquella prohibición, fue su influjo y no la intelección de la necesidad social el que la creó.*<sup>71</sup>

Es tracta de la seva intervenció, en tant que és *en realitat* –i no sota la forma disfressada en què la religió el presenta– el pare primitiu la voluntat del qual va ser restaurada pels germans a causa del sentiment de culpabilitat suscitat pel seu assassinat i no a causa d'un càlcul racional.

2. Per tant, la religió, com a neurosi obsessiva, era necessària per a la humanitat en els seus primers estadis de desenvolupament, és a dir, en la seva «infància», per garantir la renúncia a les mocions anticulturals. Però apareix com un *residu infantil* en un estadi civilitzacional on la racionalitat, sobretot científica, ha assolit un cert grau de desenvolupament:

*La humanidad en su conjunto, en el curso de su secular desarrollo, cayó en estados análogos a las neurosis, y sin duda por las mismas razones: porque en las épocas de su ignorancia y su endeblez intelectual, las renuncias de lo pulsional indispensables para la convivencia humana sólo podían obtenerse a través de unas fuerzas puramente afectivas. Y luego quedaron por largo tiempo adheridas a la cultura las sedimentaciones de esos procesos, parecidos a una represión, acaecidos en la prehistoria. La religión sería la neurosis obsesiva humana universal [...] Y de acuerdo con esta concepción cabría prever que, por el carácter inevitable y fatal de todo proceso de crecimiento, el extrañamiento respecto de la religión debe consumarse, y que ahora, justamente, nos encontraríamos en medio de esa fase de desarrollo.*<sup>72</sup>

Finalment, cal afegir que el sentiment d'angoixa davant les vicissituds del destí i els mals naturals que Freud va identificar com una de les causes psicològiques de la il·lusió religiosa també revesteix un aspecte infantil. Aquesta angoixa de l'adult és efectivament només la prolongació de l'angoixa de l'infant:

*Ahora bien, cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a hiperpoderes ajenos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, trasfiere la tarea de protegerlo.*<sup>73</sup>

I aquesta angoixa també s'inscriu, com podem veure, en el complex patern.

### 1.3.2 *L'universal en el particular: el paper del complex d'Èdip*

Tanmateix, encara cal resoldre un problema; tracta dels límits de l'analogia amb la neurosi. Efectivament, si no és difícil que un trauma infantil persisteixi inconscientment en

---

<sup>71</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 42.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 43.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 24.

la memòria d'un subjecte, ¿com podem entendre que un esdeveniment tan remot com el parricidi primitiu es pugui inscriure duradorament a la memòria col·lectiva i exercir tal influència? Per respondre a aquesta pregunta, Freud postula que l'analogia és més aviat una veritable concordança; que també hi ha a les masses petjades mnèmiques inconscients del passat. En altres paraules, cada individu disposa d'un «patrimoni arcaic».

Aquests llegats de disposicions pulsional, de disposicions de pensament, Freud els compara amb els instints dels animals: s'inscriuria, en definitiva, en la teoria biològica de l'evolució; amb la novetat que els subjectes, a més dels seus gens, transmetrien els seus records als seus fills.

*No vacilo en declarar que los seres humanos han sabido siempre —de aquella particular manera— que antaño poseyeron un padre primordial y lo mataron.*<sup>74</sup>

Resta entendre com la història universal reuneix la història personal del subjecte; com una neurosi col·lectiva s'apodera del subjecte, o com aquest se n'apodera. Dit d'una altra manera, la qüestió és saber de quines maneres el neuròtic, amb la seva pròpia singularitat, troba una solució en la neurosi col·lectiva que és la religió. Un breu text de 1928 permet respondre a aquesta pregunta; es titula: *Una vivencia religiosa*. Freud hi analitza el relat en què un metge explica com va viure una crisi de dubte metafísic abans de trobar una fe ardent. El dubte va sorgir quan, a la sala de dissecció va veure el cadàver d'una velleta el rostre de la qual li va sembla dolç. Si Déu existís, es va dir el doctor, no hauria permès que una persona tan encantadora acabés els seus dies en aquesta taula. Dies després, quan s'havia promès no tornar mai més a l'Església, una “veu interior” li va restituir la fe imposant-se amb la força de l'evidència. Segons Freud, l'explicació analítica d'aquest succés és la següent: si el rostre del cadàver de la velleta va inspirar tanta tendresa al metge, va ser perquè li recordava la cara de la seva pròpia mare. Tanmateix, aquest record va despertar-li el desig edípic que tenia per ella —sobretot perquè el cos estava nu o a punt de ser despullat— i, amb ell, la tendència agressiva contra el seu pare. Déu encarnant, com hem vist, la figura del pare, la revolta contra el pare es manifestà en la consciència en forma de dubte metafísic. Freud també assenyala que aquesta revolta és «como indignación por el maltrato del objeto-madre».<sup>75</sup>

*En efecto, es típico que el niño juzgue como maltrato lo que el padre hace con la madre en el comercio sexual. Esta nueva moción, desplazada al campo religioso, no hace sino repetir la situación edípica y por eso tras breve lapso experimenta el mismo destino. Sucumbe a una poderosa contracorriente En el curso del conflicto el nivel del desplazamiento no es sostenido, no se mencionan argumentos justificatorios de Dios ni los signos inequívocos mediante los cuales El probó su existencia al escéptico. El conflicto parece haberse desenvuelto en la forma de una psicosis alucinatoria; hablaron voces interiores para hacerle desistir de la resistencia a Dios. Pero el desenlace de la lucha vuelve a presentarse en el campo religioso, y es el predeterminado por el destino del complejo de Edipo: total sometimiento a la voluntad de Dios Padre; el*

---

<sup>74</sup> S. FREUD, «Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937 – 1939)*, 97.

<sup>75</sup> S. FREUD, «Una vivencia religiosa (1928 [1927])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 169.

*joven se convierte en creyente, acepta todo lo que se le enseñó en su niñez acerca de Dios y Jesucristo. Ha tenido una vivencia religiosa, ahora es un converso.*<sup>76</sup>

Per tant, el complex d'Èdip és el que permet l'articulació de la neurosi individual a la neurosi col·lectiva que és la religió: la religió –aquí el cristianisme– proporciona al subjecte les representacions idònies per ser investides per les tendències contradictòries emanades del complex patern. És a dir, la religió ofereix al subjecte una solució acceptada per tothom als conflictes de la seva infantesa; el dispensa, en certa manera, de constituir una neurosi personal. Si les representacions religioses tenen aquesta plasticitat que permet investir-les pel complex d'Èdip, és perquè aquestes en provenen. Per tant, el subjecte és remès al parricidi originari pel seu propi desig.

La religió, pel fet que no cessa de mantenir actiu un complex infantil, el complex d'Èdip, aconsegueix vincular el subjecte amb la seva tradició ancestral. És a dir, la religió manté el subjecte en la infantesa: en la seva i en la de la humanitat a la qual és remès constantment.

### **1.3.3 De la necessitat de superar la infantesa**

Al final de la genealogia freudiana de la religió, tres orígens, inseparables els uns dels altres, han estat descoberts:

1. Un origen antropològic: les il·lusions religioses responen a l'angoixa inherent a la condició humana davant les vicissituds del destí i els mals naturals.
2. Un origen històric: les il·lusions religioses deriven d'un crim originari traumàtic, és a dir, l'assassinat del pare per l'horda de germans. Aquest origen és comú a la religió i a la cultura: tots dos neixen alhora; les prescripcions totèmiques són a la vegada socials (en la mesura que persegueixen un interès racional d'ordre pràctic) i religioses. Aquest punt confirma que el paper de la religió, especialment, és reforçar les prescripcions culturals donant-los un caràcter sagrat.
3. Un origen psicològic: les il·lusions religioses troben la seva motivació en el complex d'Èdip, l'ambivalència de la relació amb el pare que caracteritza aquesta situació i el sentiment de culpabilitat, barrejat amb una angoixa de càstig (de castració), que se'n deriva.

Aquest triple origen va portar Freud a assumir el caràcter *infantil* de la religió. De fet, hom veu en els tres casos que neix de mocions infantils (que totes s'inscriuen en el complex patern): el sentiment d'angoixa en els adults només és una extensió de l'angoixa infantil –genera la nostàlgia pel pare protector i totpoderós de la infantesa; el parricidi originari és el trauma infantil de la humanitat; es tracta dels conflictes pulsionals sorgits del complex d'Èdip que, en el subjecte individual, investeixen les representacions religioses i troben en elles un intent de solució.

Hem recalcat: la visió freudiana de la història, estructurada per l'analogia entre el desenvolupament del subjecte individual i el desenvolupament civilitzacional, és positivista. Hi hauria un creixement, una maduració de la civilització com és el cas del subjecte. En

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 169.

aquest sentit, la religió és un residu infantil condemnat, segons Freud, a un declivi inexorable. De la mateixa manera que els subjectes, a mesura que creixen, deixen de creure que una cigonya els ha confiat als seus pares, així la humanitat hauria de deixar de creure, en virtut del seu desenvolupament civilitzacional, en un Déu totpoderós entronitzat al cel. De la mateixa manera que la majoria dels subjectes, amb el pas del temps, abandonen les seves neurosis infantils a favor d'una adhesió racional, més que afectiva, a les prohibicions socials, la humanitat hauria de dessacralitzar les prescripcions culturals que tinguin un caràcter religiós.

«Hauria». El significat del verb és doble: Freud no es conforma amb constatar i entendre aquest moviment de secularització de la cultura; li atorga un caràcter inexorable i n'augura el seu augment. Cal afavorir aquest declivi d'aquesta supervivència infantil, segons Freud, per promoure el destí de la cultura, és a dir, reconciliar els subjectes amb la civilització.

El problema que sorgeix, tal com remarca Freud a *El porvenir...*, és el del destí de l'ètica: la dessacralització de les prescripcions culturals de caràcter religiós no hauria de debilitar la cultura? Per què, segons Freud, és desitjable aquest «depassament» de la religió, fins i tot quan planteja problemes ètics? Aquesta qüestió es pot tancar, no examinant el valor de veritat de les creences religioses, sinó el seu valor funcional.

\*

\*       \*

## 2. L'ÈTICA

### 2.1. CONSERVADORISME I PROGRÉS: FREUD I ELS IDEALS

#### 2.1.1. *L'objecció conservadora: «Si Déu no existeix, tot és permès»*

¿Què fer, si Déu no existeix? ¿Si en Rakitin tingués raó quan diu que no és més que una idea forjada per la humanitat? En aquest cas, l'home seria el rei de la terra, de l'univers ¡Molt bé! Només, ¿com seria virtuós, sense Déu? Jo m'ho pregunto. En efecte, ¿a qui estimaria l'home, aleshores? ¿A qui cantaria himnes d'agraïment? En Rakitin se'n riu. Diu que podem estimar la humanitat sense Déu. Però aquest ronyós pot afirmar-ho; jo no puc creure-ho ni comprendre-ho [...] Però jo insisteixo: ¿què és la virtut? [...] Jo no m'imagino la virtut de la mateixa manera que se la imagina un xinès; ¿és, doncs, una cosa relativa? ¿O no és relativa? ¡Pregunta insidiosa! [...] “Aleshores, ¿tot és permès?”<sup>77</sup>

És en aquests termes que Fiodor Dostoievski, a la seva novel·la *Els germans Karamàzov*, es preocupa mitjançant el seu personatge Dimitri (també anomenat Mítia) de les conseqüències de l'ateisme, aquí encarnat per Rakitin –personatge que representa el nihilisme extrem de l'obra. La posteritat ha retingut aquest argument dostoievskià amb una fórmula condensada: «Si Déu no existeix, tot és permès». Dit d'una altra manera, si Déu no existís i els homes se n'assabentessin, deixarien de comportar-se moralment. Per què això? Com que aleshores sabrien que les prescripcions i les prohibicions, entre les quals la prohibició de matar el seu proïme, que fins aleshores creien sagrades, d'origen diví, només són culturals (i per tant relatives), ja no tindrien por de transgredir-les, emancipats del temor dels càstigs divins. En aquest argument, no es tracta, tanmateix, de la veritat de la religió, sinó de les suposades conseqüències del seu abandó en consideració a la seva funció: reforçar les prescripcions de la cultura. Una altra fórmula atribuïda a Dostoievski ho testimonia:

*Si alguien me demostrara que Cristo está apartado de la verdad, y que en realidad la verdad se encuentra alejada de Cristo, preferiría permanecer con Cristo y no con la verdad.*<sup>78</sup>

En això, l'argument dostoievskià s'assembla força a una objecció que Freud s'adreça a ell mateix, a través del seu interlocutor fictici, al capítol VII d'*El porvenir de una ilusión*. Quan Freud es proposa demostrar que la fe condueix a dificultats intel·lectuals massa importants, l'objecció consisteix a dir que el valor de les doctrines religioses no rau en la seva veritat, sinó en la seva *utilitat social*:

*Las doctrinas religiosas no son un tema como cualquier otro, sobre el que se pudiera utilizar. Nuestra cultura está edificada sobre ellas, la conservación de la sociedad tiene por premisa que la inmensa mayoría de los seres humanos crean en la verdad de tales doctrinas. Si se les enseña que no existe un Dios*

<sup>77</sup> F. DOSTOIEVSKI, «Llibre onzè. L'Ivan Fiodorovítx», a *Els germans Karamàzov*, 639.

<sup>78</sup> Carta a la Sra. Fonvizina (J. FRANK, *Dostoievski. Los años de prueba 1850-1859*, 235. Aquest aforisme al qual recorre Dostoievski al llarg de la seva vida troba un tractament molt més explícit en paraules de Shatov, on a *Los demonios* (1869) clarament parla per Dostoievski (F. DOSTOIEVSKI, F. *Los demonios*, 299).



*omnipotente e infinitamente justo, y tampoco un orden divino del mundo ni una vida futura, se sentirán descargados de toda obligación de obediencia a los preceptos culturales.*<sup>79</sup>

Hom ho pot veure, l'argument és el mateix que el de Dostoievski. Fa témer el caos, la guerra hobbesiana de tots contra tots, com a resultat de la refutació de les doctrines religioses. Freud, en benefici de la preservació de la humanitat, estaria actuant millor, per tant, guardant-se els seus descobriments, tot i que establissin la falsedat de les doctrines religioses. És per això que aquest argument és conservador: preconitza la preservació de la tradició religiosa malgrat el que la ciència pugui dir sobre el seu contingut. També convida a allò que Freud anomena filosofia del «com si»: caldria fer «com si» les doctrines religioses fossin vertaderes pel seu interès pràctic. Argument defensat per eminents pensadors: Kant, entre altres. Aquest, d'entrada, és rebutjat per Freud degut a la seva deshonestat intel·lectual, testimoniant així una certa ètica de la veritat:

*Pero opino que el reclamo del «como si» es de tal índole que sólo un filósofo puede postularlo. Quien no esté influido en su pensamiento por los artificios de la filosofía nunca podrá aceptarlo; para él, todo queda dicho con la admisión del carácter absurdo, contrario a la razón.*<sup>80</sup>

Però va encara més lluny. Acceptant considerar la utilitat social de la religió malgrat l'evident inautenticitat de les seves doctrines, sosté que aquesta és ara inútil i fins i tot contraproductiu. No tan sols, diu Freud, la religió fracassa en garantir el manteniment de la cultura, sinó que contribueix al declivi d'aquesta: «*la cultura corre mayor peligro aferrándose a su vínculo actual con la religión que desatándolo.*»<sup>81</sup> Dos principals arguments defensen aquesta tesi:

1. Certament, reconeix Freud, la cultura té un deute amb la religió. En el passat ha permès reforçar les prescripcions morals, sobretot en els temps arcaics en què els homes, pel seu baix grau de desenvolupament civilitzacional, gairebé no podien renunciar als seus instints. Però, diu Freud: «*En todos los tiempos, la inmoralidad no encontró en la religión menos apoyo que la moralidad.*»<sup>82</sup> Per demostrar-ho, pren l'exemple de la pràctica de l'absolució en la religió cristiana: en efecte, hi ha el costum de perdonar als pecadors, en nom de la misericòrdia divina. Aquesta pràctica es pot explicar segons Freud pel pes excessiu dels sacrificis pulsionals que la moral imposa: una intolerància absoluta hauria conduït, sens dubte, al derrocament de la religió; perquè pogués mantenir-se, havia d'aportar misericòrdia, és a dir llicència:

*Es manifiesto que los sacerdotes pudieron mantener la sumisión de las masas a la religión sólo a costa de dejar vastísimo espacio a la naturaleza pulsional del ser humano. Lo dicho: sólo Dios es fuerte y bueno, en cambio el hombre es débil y pecador [...] Pero entonces, no habiendo obtenido la religión mejores resultados en favor de la felicidad de los seres humanos, de su aptitud para la cultura y de su limitación ética, cabe preguntarse si no sobrestimamos su carácter necesario para la humanidad y si obramos sabiamente fundando en ella nuestros reclamos culturales.*<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> S.FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 34.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 29.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 35.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 38.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 37 – 38.

2. Aquesta qüestió ens porta al segon argument de Freud: hi ha una base racional evident a les prescripcions culturals, encara que aquestes, com hem vist, procedeixen originàriament de motius afectius. La prohibició de matar, per exemple, permet d'evitar el cicles venjatius. Tanmateix, diu Freud, si ocultem aquests motius als homes, aquestes prescripcions potser no sobreviuran al declivi de la creença en Déu. Si els homes reconeguessin la necessitat d'aquestes prescripcions, serien més capaços d'acceptar-les i buscarien transformar-les en lloc d'abolir-les. Freud afegeix que aquesta dessacralització o racionalització de les prohibicions fonamentals de la cultura permetria eliminar les prohibicions innecessàries que perjudiquen els homes, com certes restriccions sexuals. La seva abolició alleujaria les masses d'una part dels sacrificis pulsionals als quals consenten i, per tant, serien menys desfavorables a les exigències culturals.

### 2.1.2. *L'error de Dostoievski*

Un altre argument es pot oposar a l'objecció conservadora: «Si Déu no existeix, tot és permès». Consisteix en que l'anàlisi freudiana ha demostrat precisament el contrari, si admetem que Déu realment no és altra cosa que el pare mort. Això és el que assenyala Jacques Lacan, que inverteix en conseqüència la fórmula dostoiévskiana. «*Dios está muerto y ya nada está permitido*», va dir en una conferència a la *Université Saint-Louis* de Brussel·les el 1960:

*Tótem y tabú nos enseña que el Padre solo prohíbe el deseo con eficacia porque está muerto, y —yo agregaré— porque él mismo no lo sabe (no sabe que está muerto). Tal es el mito que Freud propone al hombre moderno, en la medida en que el hombre moderno es aquel para quien Dios está muerto (entiéndase, que él cree saberlo).*

*¿Por qué Freud se adentra en esta paradoja? Para explicar que el deseo solo será por ello más amenazante, y la prohibición, entonces, más necesaria y más dura. Dios está muerto y ya nada está permitido. El ocaso del complejo de Edipo es el duelo por el Padre, pero conduce en definitiva a una secuela duradera: la identificación llamada *superjò*. El Padre no amado se vuelve la identificación que agobia con reproches a sí mismo.<sup>84</sup>*

Hem vist de fet que el *superjò*, instància del *jo* que constitueix la consciència moral del subjecte, juga el paper del pare en tant que perllonga, al si del subjecte, la seva voluntat i les seves prescripcions. El *superjò* és, doncs, el producte de la *identificació* amb el pare, ara bé aquesta identificació es fa possible per la mort —inconscient— del pare. Per què això? Hem parlat de l'ambivalència característica dels sentiments de l'infant pel pare al complex d'Èdip: l'infant desitja estar al lloc del pare perquè l'admira i l'enveja, però també el vol allunyar. L'odi pel pare és inacceptable degut a l'angoixa que suscita: la de la *castració* que castigaria el desig per la mare i la voluntat de matar el pare. Per això, aquest odi és reprimat. La conseqüència d'aquesta repressió és l'emergència en el *jo* d'una consciència de culpabilitat que no és altra que el *superjò*. Va ser aquesta mateixa culpabilitat la que, a *Tótem y tabú*, va contribuir a explicar l'obediència retrospectiva a la voluntat del pare i, per tant, la institució de les dues prohibicions del totemisme que eren les que els germans havien volgut trencar

---

<sup>84</sup> J. LACAN, «Discurso a los católicos», a *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos*, 37 – 38.

matant el pare. El pare primitiu, per tant, mai no va saber fer respectar la seva voluntat tan bé sinó una vegada mort. El superjò, del qual procedeix veritablement la prohibició, sorgeix per tant de la identificació amb el pare, és a dir, de la voluntat reprimida de prendre el seu lloc, és a dir, precisament la seva mort. Ara, com hem vist, Déu és aquest pare mort: per tant, perquè Déu és un pare mort ja no està permès res.

Un petit assaig de Freud ens permet il·lustrar el nostre punt de vista: és un assaig sobre *Els Germans Karamàzov*, titulat *Dostoievski y el parricidio*. El cas de Dostoievski es presta molt bé al raonament anterior, a causa de la seva biografia. Revela un home intensament turmentat per un sentiment de culpabilitat; la figura del criminal, com remarca Freud, és, a més, central en l'obra del novel·lista. *Crim i càstig*, per posar només un exemple, és la història d'un criminal ateu, Raskòlnilov, que la culpabilitat condueix al penediment i a la fe. Aquesta trajectòria no és estranya a aquella, política i intel·lectual, del mateix Dostoievski: liberal i més aviat agnòstic en la seva joventut, Dostoievski és condemnat pel Tsar, després d'una execució simulada, a uns quants anys de presó a Sibèria. Lluny de consolidar les seves opinions, aquest esdeveniment el va portar a una veritable redempció política, a sotmetre's a les autoritats tradicionals, el Tsar i l'Església. Altrament dit, el cas Dostoievski és adequat perquè sembla estar proveït, segons Freud, d'un *superjò* especialment sàdic. Ara, per al novel·lista, el pare estava ben mort: aquest senyor va ser assassinat violentament pels seus serfs quan Dostoievski només tenia 18 anys. L'anàlisi de Freud és, doncs, la següent: en virtut del complex d'Èdip, l'assassinat del pare venia a realitzar el desig inconscient de la seva mort. El sentiment de culpabilitat és incrementat, doncs, per aquesta mort real: Dostoievski inconscientment es viu com l'assassí del seu pare. Per altra banda, és remarcable que la seva imponent novel·la, *Els germans Karamàzov*, sigui la història d'un parricidi. Segons Freud, la submissió de Dostoievski a la tradició i el seu gust per la penitència dolorosa no es deuen a l'existència de Déu, sinó, al contrari, a la mort del pare. Déu, a més, pare simbòlic, va ser per a l'autor objecte de dubte, com ho testimonia la fórmula ja citada: «*Si alguien me demostrara que Cristo está apartado de la verdad, y que en realidad la verdad se encuentra alejada de Cristo, preferiría permanecer con Cristo y no con la verdad*». Així Freud escriu:

*Si en definitiva no se pronunció por la libertad y devino reaccionario, se debió a que la culpa humana universal, la culpa del hijo, sobre la que se edifica el sentimiento religioso, había alcanzado en él una intensidad supraindividual y permaneció indoblegable aun para su gran inteligencia. Aquí nos exponemos al reproche de abandonar la neutralidad del análisis y someter a Dostoievski a valoraciones sólo justificadas desde el punto de vista partidista de determinada cosmovisión. Un conservador tomaría el partido del Gran Inquisidor y formularía un juicio diverso sobre Dostoievski. El reproche es justificado; para moderarlo sólo cabe decir que la decisión de Dostoievski parece comandada por la inhibición de pensamiento que le provocaba su neurosis.*<sup>85</sup>

Altrament dit, Freud lamenta que el motiu afectiu de la culpabilitat filial preval, a Dostoievski, sobre el desig de llibertat i les seves encarnacions intel·lectuals i polítiques. És per això que Freud identifica al cor del sentiment religiós una «inhibició del pensament» causada per la neurosi –en la qual es recolza aquest mateix sentiment religiós. Afegirem que

---

<sup>85</sup> S. FREUD, «Dostoievski y el parricidio (1928 [1927])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 185.

L'anàlisi freudiana explica que molt sovint en l'obra dostoievskiana, els personatges ateu coneixen un destí terrible: el presidi per a Raskòlnilov a *Crim i càstig*, la bogeria per a Ivan a *Els germans Karamàzov*... Els càstigs, sense dubte, per la revolta contra el pare.

### 2.1.3. *Freud i el progrés*

Així doncs, hem vist que Freud s'oposava al projecte conservador de mantenir la religió. Per tant, hauríem de veure en ell un pensador del progrés? Dos arguments conviden a respondre positivament a aquesta pregunta:

1. Freud s'adhereix a una concepció positivista de la història: les anomenades cultures «primitives» pertanyen a «la infantesa de la humanitat», el creixement dels coneixements científics testimonia un desenvolupament civilitzacional. Les mutacions i el declivi de la religió s'inscriuen en aquesta evolució. El primer monoteisme va ser, per exemple, segons Freud, un pas endavant respecte al que l'havia precedit: la concepció d'un déu únic i irrepresentable, el rebuig de les imatges, l'èmfasi posat en la dimensió ètica reflecteixen el progrés realitzat en el qual s'instaura la separació de l'espiritual i del corporal, afavorint el primer. Però aquest estadi estava condemnat a ser superat per la modernitat científica. Així, Freud es compromet a favor d'una ampliació de la secularització de la cultura.
2. A diferents llocs, Freud sembla apel·lar, contra el conservadorisme, a la transformació de la cultura per tal de reduir el pes dels sacrificis que aquesta exigeix dels subjectes. Com hem vist, la religió apareix llavors com un obstacle pel fet que reïfica certes prescripcions que, degut al seu origen diví, serien immutables:

*Con la pretendida sacralidad desaparecería también el carácter rígido e inmutable de tales mandamientos y leyes. Los hombres podrían comprender que fueron creados no tanto para gobernarlos como para servir a sus intereses; los mirarían de manera más amistosa, y en vez de su abolición se propondrían como meta su mejoramiento. Significaría ello un importante progreso por el camino que lleva a reconciliarse con la presión de la cultura.<sup>86</sup>*

Tanmateix, aquests elements que semblen advocar a favor d'un positivisme de Freud han de ser matisats per altres afirmacions que contradiuen la idea de la necessitat del progrés. Si Freud considera que el declivi de la religió és inexorable, admet que no hi ha cap necessitat de que la civilització millori i sobrevisqui. També hi ha una altra dificultat: les idees religioses no són les úniques il·lusions dels subjectes. Al capítol VII d'*El porvenir...*, Freud convida a estendre l'examen escèptic més enllà de l'esfera religiosa. Se'n dedueix que una certa idea de progrés pot ser per si mateixa una il·lusió. Així doncs, l'empresa soviètica és vista per ell amb escepticisme. Hom podria preguntar-se per què. De fet, la política secular, i en particular la supressió de l'educació religiosa, no està d'acord amb els desitjos formulats per Freud a *El porvenir...*? ¿L'abolició de la propietat privada i la col·lectivització dels béns no fan possible reduir el sentiment d'injustícia suscitat per una desigual distribució de les riqueses i, per tant, fer els subjectes més conciliadors en relació amb la cultura? Al capítol IX d'*El porvenir...*, Freud respon a la primera pregunta recurrent,

---

<sup>86</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 41.

paradoxalment, a l'analogia de Marx que relaciona la religió amb una droga.<sup>87</sup> privar els subjectes de la pràctica de la seva religió mitjançant la violència d'Estat seria tan fútil i cruel com intentar esborrar de la nit al dia l'addicció d'un toxicòman: «*Quien durante decenios ha tomado somníferos, no podrá dormir, desde luego, si le son quitados*».<sup>88</sup> Quant a la segona qüestió, Freud hi respon a *El malestar en la cultura*:

*No es de mi incumbencia la crítica económica al sistema comunista; no puedo indagar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y ventajosa. Pero puedo discernir su premisa psicológica como una vana ilusión. Si se cancela la propiedad privada, se sustrae al humano gusto por la agresión uno de sus instrumentos; poderoso sin duda, pero no el más poderoso. Es que nada se habrá modificado en las desigualdades de poder e influencia de que la agresión abusa para cumplir sus propósitos; y menos aún en su naturaleza misma.*<sup>89</sup>

Per tant, segons Freud, la teoria política comunista es basa en un postulat que és de la mateixa naturalesa que la idea religiosa: una il·lusió, que consisteix en creure que la propietat és la causa de la tendència a l'agressió que amenaça la cultura. L'agressivitat, diu Freud, és inherent a la psique humana; ja existia, i potser encara més violentament, a les èpoques primitives quan la propietat era gairebé nul·la. És per això que, segons Freud, s'ha de témer que, lluny de desaparèixer amb l'abolició de la propietat privada i liquidació dels burgesos, la tendència a l'agressió troba a l'URSS diversos mitjans d'expressió de la més gran violència.

*No es fácil para los seres humanos, evidentemente, renunciar a satisfacer esta su inclinación agresiva; no se sienten bien en esa renuncia [...] Uno no puede menos que preguntarse, con preocupación, qué harán los soviets después que hayan liquidado a sus burgueses.*<sup>90</sup>

Per tant, Freud no és partidari d'una revolució. Reconeix, a «la gran nit», una altra il·lusió. La seva aspiració al progrés es veu doncs trempada per una forma de desconfiança –o fins i tot pessimisme– respecte a totes les il·lusions i més generalment a tots els ideals. El que li va valer, a més, ser acusat, en la seva correspondència amb Romain Rolland, de «destructor d'il·lusions». A això cal afegir que tenir en compte les «masses oprimides», a Freud, no s'acompanya de cap complaença: són, segons ell, el perill més gran. I, com mostra l'esmentat extracte d'*El malestar en la cultura*, aquesta perillositat no es deu només al pes dels sacrificis exigits de la cultura, sinó també a una tendència natural a l'agressió. Aquesta visió, més aviat negativa, sembla apropar Freud a certs pensadors conservadors (per exemple, *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset o *Psicología de las masas* de Gustave Le Bon).

Quin és, doncs, la via de progrés segons Freud? Més precisament, com podem suportar, a escala individual i col·lectiva, els sacrificis exigits per la cultura sense caure en la il·lusió?

---

<sup>87</sup> C. MARX, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 50: «*La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo*».

<sup>88</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 48.

<sup>89</sup> S. FREUD, «El malestar en la cultura (1930 [1929])», *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 110.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 111.

## 2.2. L'ÈTICA DE LA PSICOANÀLISI

### 2.2.1. *L'educació per a la realitat*

¿Quina solució proposa Freud al problema ètic plantejat pel declivi de la religió, entenent que rebutja tant l'estratègia conservadora com la idea segons la qual una reorganització revolucionària de la societat superaria les tendències agressives i els sofriments dels subjectes (idea en què reconeix una altra il·lusió)? Aquest repte ètic és, segons Freud, un repte educatiu. Per tal motiu, advoca per una nova educació, pensada amb les eines de la psicoanàlisi. Per aquesta via, en realitat, es podrà acompanyar el declivi de la religió:

*Por consiguiente, nuestra conducta debería inspirarse en el modelo de un pedagogo comprensivo que no procura contrariar una neoformación inminente, sino propiciarla y amortiguar la violencia de su estallido.<sup>91</sup>*

La violència suscitada pel fenomen és doble. D'una banda, consisteix en una violència psíquica similar a la d'un subjecte que hauria estat privat dels seus estupefaents, en el sentit que les idees religioses proporcionen reparacions i compensacions a l'angoixa sentida davant de la natura i dels sofriments vinculats als sacrificis imposats per la cultura. D'altra banda, aquesta violència, que és física, corre el risc de produir-se entre els subjectes, en la mesura que les prescripcions de la cultura es veurien debilitades per la seva dessacralització. Quina és aquesta educació que seria capaç de permetre al subjecte viure sense les seves il·lusions més estimades, constituir una ètica sense atribuir-li un origen diví? A més, el declivi de la religió, també és el declivi de l'educació religiosa: cal pensar en la seva successió.

Alguns psicoanalistes, com Wilhem Reich, han imaginat la possibilitat d'una educació no repressiva, és a dir aquella que no s'oposaria a les pulsions libidinals de l'infant. Però no és el cas de Freud. En la correspondència que va mantenir durant més de trenta anys amb el pastor Oskar Pfister, un personatge desitjós de conciliar la psicoanàlisi i la religió fent ús de la primera en el marc de la seva missió pastoral, Freud concedeix, en una discussió sobre el repte educatiu, la necessitat de la severitat: «*naturalmente que debe haber una educación, y hasta debe ser estricta*».<sup>92</sup> Si les pulsions tinguessin tota llicència per obtenir satisfacció, per definició, ja no seria cultura, sinó un retorn a l'estat natural, a la guerra de tots contra tots. Tanmateix, com ja hem vist, els infants educats en la religió ho són no en la comprensió de la necessitat de les prescripcions culturals, sinó en l'amenaça del càstig. Avantatge: en l'educació tradicional, hi ha una repressió de la pulsio considerada incompatible amb la llei social. No solament el subjecte és cominat a renunciar a la satisfacció de la pulsio, sinó que també ha d'*oblidar la seva existència*. Això perquè l'acte no és l'únic pecat: el desig en si mateix n'és un. Així, promovent la repressió, l'educació religiosa condueix al subjecte a resoldre els seus conflictes per la neurosi. En canvi, la pedagogia psicoanalítica serà racional –en la mesura que introdueix l'infant a una comprensió de la

---

<sup>91</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 43.

<sup>92</sup> S. FREUD, «Carta 2365. – A Pfister, Bad Gastein, 25 - VII - 1922», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 4. 1914 – 1925. La gran guerra. Consolidación*, 449.

necessitat de les prohibicions— i cercarà aixecar la repressió que s'exerceix sobre el coneixement del desig per tal de restringir-lo a la dimensió de l'acte i de la intenció. Sembla, doncs, introduir una ètica *pragmàtica* en tant que fonamenta la necessitat de la llei en virtut de les seves conseqüències i renuncia —aspecte important— a la veritat històrica continguda en les doctrines religioses:

*Las verdades contenidas en las doctrinas religiosas se encuentran tan desfiguradas y sistemáticamente disfrazadas que la masa de los seres humanos no pueden discernirlas en su carácter de verdades. Un caso parecido es aquel en que se cuenta al niño que la cigüeña trae a los bebés. También ahí decimos la verdad en un disfraz simbólico, pues sabemos lo que significa el gran pájaro. Pero el niño no lo sabe, aprehende sólo la parte desfigurada; luego se considera engañado, y ya sabemos cuan a menudo su desconfianza hacia los adultos y su porfía se ligan justamente a esa impresión. Hemos llegado a la conclusión de que es mejor abstenerse de comunicar tales disfraces simbólicos de la verdad y no denegar al niño el conocimiento de los hechos reales, adecuándolos a su nivel intelectual.*<sup>93</sup>

La pedagogia que preconitza Freud és doncs una «*educación para la realidad*».<sup>94</sup> Això autoritza a dir, en certa manera, que és més estricta que l'educació religiosa. De fet, si l'educació religiosa és sens dubte més repressiva —en la mesura que censura la consciència del desig prohibit— proporciona compensacions, transmet il·lusions que són realitzacions de desitjos reprimits. En aquest sentit, satisfà el principi de plaer, al qual ofereix satisfaccions per tal de contrabalançar l'efecte de la repressió. Per contra, l'«*educación per a la realidad*» convida al contrari a la renúncia pel que fa els desitjos profunds irrealitzables. Proposa aportar una lucidesa davant del real i les seves impossibilitats. Així, Freud adopta una tonalitat estoica: «*si uno aboga a todo trance en favor de una renuncia al deseo y una aceptación del destino, tiene que poder soportar también estos perjuicios*».<sup>95</sup>

Però, és possible convèncer els subjectes que suportin com a adults aquest sentiment d'angoixa, d'impotència, que està en l'origen de la creença religiosa? ¿Com fer-los escollir aquesta educació per a la realitat tenint en compte que aquesta realitat consisteix, en bona part, en la impossibilitat de la realització de molts desitjos? Privat d'il·lusió, privat d'ideal, quina veritable satisfacció pot pretendre el subjecte? Quina via, per a la felicitat, s'ofereix al subjecte?

### **2.2.2. La via de la sublimació**

La cura analítica com la religió es proposen alleujar els sofriments del subjecte. Però no procedeixen de la mateixa manera, ja que el psicoanalista refusa fer-se el còmplice de la il·lusió religiosa, com de qualsevol forma d'il·lusió. Quines vies —vers la felicitat— s'obren al pacient a través de la cura? Diríem que n'hi ha dues: la satisfacció i la sublimació. La primera consisteix en assolir els desitjos realitzables, satisfer les pulsions que es puguin, el que ja implica, en el cas del neuròtic, aixecar les inhibicions que s'hi oposen. L'educació religiosa pot dificultar la satisfacció, sobretot quan és d'ordre sexual: la reducció de la sexualitat a la necessitat de reproducció, la condemna de l'onanisme i la devaluació del plaer

---

<sup>93</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 44.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 48.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 36.

sexual representen elements d'un discurs que contribueix a la constitució d'inhibicions neuròtiques, causes de sofriments per a les persones. Afegirem que la satisfacció del desig eròtic, que pot ser víctima de la inhibició neuròtica, no només s'ha d'entendre com a satisfacció dels sentits: el que s'anomena «amor» en forma part, com ho recorda Freud en una carta a Oskar Pfister:

*Ya conoce que nuestro erotismo incluye lo que ustedes llaman en la cura de almas «amor», y no pretende por ningún motivo limitarse al burdo placer sexual. Por lo tanto, nuestros enfermos precisan hallar en los hombres lo que no les podemos prometer desde un punto de vista más elevado y tenemos que negarles en nuestra propia persona.<sup>96</sup>*

Per descomptat, aquest «*punto de vista más elevado*» és aquell, il·lusori, de la religió. Els que renuncien a la religió, per tant, han de renunciar a Déu com a objecte de relació eròtica –és a dir, com a destinatari de la demanda d'amor– i substituir-lo per una persona real.

Una altra via que s'ofereix al pacient de la cura analítica és la de la *sublimació*. Aquest concepte permet reflectir determinades activitats humanes que semblen desproveïdes de propòsits sexuals i s'orienten vers finalitats valorades socialment, concreta i principalment a les activitats artístiques i intel·lectuals. Tanmateix, l'energia pulsional que hi ha aleshores en funcionament és d'origen sexual: la pulsio s'ha sublimat, o «dessexualitzat», és a dir que realment ha canviat d'objecte. A *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Freud mobilitza el concepte de *sublimació* per reflectir l'extraordinària productivitat artística i intel·lectual de Leonardo da Vinci. Al capítol 3, especifica el problema i es pregunta per què desapareix la curiositat insaciabile comuna a tots els infants en la majoria dels adults, mentre que en altres –com en Leonardo da Vinci– continua i es reforça. En un primer moment, identifica aquesta curiositat com a libidinal: l'objecte de la recerca de l'infant seria de naturalesa sexual. Després, explica que aquesta curiositat coneixeria la repressió. A partir d'aquest esdeveniment s'ofereixen diverses solucions al tema. Un d'elles –la més envejable– és la sublimació:

*Sin duda que también aquí interviene la represión de lo sexual, pero no consigue arrojar a lo inconciente una pulsión parcial del placer sexual, sino que la libido escapa al destino de la represión sublimándose desde el comienzo mismo en un apetito de saber y sumándose como refuerzo a la vigorosa pulsión de investigar.<sup>97</sup>*

Ja que una altra solució, patològica, s'ofereix al subjecte; la de renunciar al desig de saber, la inhibició del pensament:

*La investigación puede compartir el destino de la sexualidad; el apetito de saber permanece desde entonces inhibido, y limitado -acaso para toda la vida- el libre quehacer de la inteligencia, en particular porque poco tiempo después la educación erige la inhibición religiosa del pensamiento. Este es el tipo de la inhibición*

---

<sup>96</sup> S. FREUD, «Carta 913. – A Pfister, Viena, 9 - II - 1909», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909 – 1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, 15.

<sup>97</sup> S. FREUD, «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910)», a *Obras completas. Vol. 11. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)*, 74 – 75.



*neurótica. Comprendemos muy bien que la endeblez de pensamiento así adquirida dé un eficaz empujón al eventual estallido de una neurosis.*<sup>98</sup>

L'educació religiosa, doncs, participa fortament, segons Freud, d'aquesta inhibició del desig de saber; de la inhibició del pensament. És per això que censura, amb la màxima severitat, la curiositat de l'infant en matèria de sexualitat. Aquesta censura, per contaminació, inhibeix la curiositat i la intel·ligència en el seu conjunt. Així, impediria la forma més alta de sublimació, que és precisament favorable al manteniment de la cultura en la mesura que la intel·ligència és el millor instrument que tenim, segons Freud, per controlar els nostres instints. Trobem una observació similar a *El porvenir...*:

*Repare usted en el turbador contraste entre la radiante inteligencia de un niño sano y la endeblez de pensamiento del adulto promedio [...] Dilación del desarrollo sexual y apresuramiento del influjo religioso: he ahí los dos puntos capitales en el programa de la pedagogía actual, ¿no es verdad? [...] ¿Cree usted muy conducente para consolidar la función del pensamiento cerrarle un ámbito tan sustantivo mediante la amenaza de los castigos del infierno? [...] Y bien; no tenemos otro medio para gobernar nuestra pulsionalidad que nuestra inteligencia. ¿De qué manera confiamos en que alcanzarán el ideal psicológico, el primado de la inteligencia, personas que están bajo el imperio de la prohibición de pensar?*<sup>99</sup>

Per contra, la pedagogia psicoanalítica, així com la cura, han de fomentar l'aixecament d'aquesta inhibició i permetre al subjecte sublimar la seva libido. Tanmateix, sorgeix una dificultat: la religió apareix en altres textos com una forma de sublimació, en la mesura que la libido del subjecte s'orienta cap a un objecte no-sexual: Déu. De fet, a través de la *transferència*, l'educació religiosa pot aconseguir neutralitzar la pulsio rebel. Però aquesta forma de sublimació és, segons Freud en una carta a Oskar Pfister, «*la forma más cómoda*»:

*Entre los suyos, jóvenes, personas con conflictos recientes, que, confiados en su persona están dispuestos a la sublimación y a la forma más cómoda de la misma, a la religiosidad.*<sup>100</sup>

La «comoditat» d'aquest mode de sublimació es deu òbviament a la naturalesa il·lusòria de l'objecte de la transferència. A més, si s'evita la neurosi individual gràcies a ell, és a costa d'adherir-se a una «neurosi universal» i, d'altra banda, d'una «inhibició del pensament». Així, hem demostrat que l'educació religiosa s'oposa, segons Freud, a les dues vies principals de reconciliació amb la cultura per al subjecte: la satisfacció i la sublimació.

### **2.2.3. *Més enllà del principi de plaer: hi ha un bé sobirà?***

Per tant, la sublimació sembla ser la millor de les solucions al problema de la renúncia a les pulsions exigida per la cultura. És, en aquest sentit, una solució ètica, en tant que el subjecte troba en les realitzacions artístiques i intel·lectuals una via de descàrrega pulsional favorable a la cultura, respectuosa amb les seves prescripcions. Tot i això, Freud assenyala en molts llocs que només una minoria de subjectes hi té accés, per la qual cosa

<sup>98</sup> *Ibíd.*, 74.

<sup>99</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 46 – 47.

<sup>100</sup> S. FREUD, «Carta 913. – A Pfister, Viena, 9 - II - 1909», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 3. 1909 – 1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, 15.

l'esforç que requereix –a diferència de la sublimació religiosa que hem vist és «còmoda»– és insostenible per a la majoria de les persones. Així escriu a Oskar Pfister:

*Para nosotros no existe esta posibilidad de solución; nuestro público –de cualquier procedencia racial– es irreligioso, también lo somos nosotros de manera definitiva, y dado que los otros caminos hacia la sublimación con los cuales sustituimos la religión son muy arduos para la mayoría de los enfermos, nuestro tratamiento se encamina, por lo regular, hacia la búsqueda de satisfacción.*<sup>101</sup>

En altres paraules, per a la gran majoria, la reconciliació amb la cultura, la alleujament dels sofriments deguts als sacrificis pulsionals només pot passar per la satisfacció pulsional. La cura s'aconsegueix, sobretot, eliminant les inhibicions neuròtiques que dificulten l'expressió de la libido. Per tant, una pedagogia inspirada en la cura analítica hauria d'evitar, en la mesura del possible i a diferència de l'educació religiosa, contituir-se des de tals inhibicions; el que significa eliminar el tabú que afecta la sexualitat, deixar de considerar-la com a pecat. Hem de concloure que la psicoanàlisi és hedonista? Aquesta seria una conclusió lògica, atès que la satisfacció pulsional, sobretot sexual, és a dir, el plaer, sembla ser l'única via cap a la felicitat per a la majoria dels subjectes.

Un text de 1920, *Más allá del principio de placer*, demostra, tanmateix, que la psicoanàlisi no condueix a l'hedonisme. Freud va renovar-hi la seva concepció del paper del principi de plaer. Fins a aquesta data, Freud considerava que governava el conjunt l'activitat psíquica. És a dir, que tot comportament el considerava motivat per la necessitat d'evacuar el desplaer, aquest últim essent definit per una quantitat d'excitació causada per l'impuls pulsional –el que determina el plaer com una reducció de l'excitació per la satisfacció de la pulsio. Així, considerava l'aparell psíquic com regulat per la necessitat d'evitar la tensió desplaent. El problema que es planteja a continuació és el següent: com retre comptes dels estats de sofriment del subjecte tot concedint la primacia al principi de plaer? Fins llavors, Freud ho explicava pel conflicte entre dues instàncies del subjecte a la recerca de plaers contradictoris. Per exemple, una pulsio inconscient, inacceptable per a la consciència, busca ser satisfeta, mentre que el jo, instància de defensa, busca mantenir-lo reprimint per evitar el desplaer de la seva revelació: l'estat de sofriment és generat per un conflicte que no qüestiona el principi de plaer. No obstant això, Freud descobreix que certs comportaments són dolorosos per al subjecte sense que semblin tanmateix satisfer el *jo* o l'*allò*. Aquests fenòmens són els de repetició d'experiències desagradables (o «compulsió de repetició»): per exemple, en el cas de neurosis traumàtiques, els malsons que repeteixen l'experiència originària del trauma; o l'infant que, per la repetició de llançar la joguina, repeteix la dolorosa experiència de la marxa de la mare.

Aquests fenòmens no es poden explicar pel principi de plaer i impliquen el reconeixement d'un altre principi més primitiu, més elemental, més enllà del principi de plaer, per donar compte del conjunt de l'activitat psíquica. Aquest principi és de caràcter *regressiu*: com veiem amb la compulsio de repetició, la pulsio tendeix al retorn a un estat anterior. Tanmateix, aquesta observació porta a Freud a identificar, més enllà del principi de plaer i de les pulsions libidinals, més enllà de la recerca de la satisfacció, una *pulsio de mort* (*Thanatos*), tendència fonamental de qualsevol organisme a recuperar l'estabilitat del seu

---

<sup>101</sup> *Ibíd.*, 15.

estat primitiu: l'inorgànic, la mort. Sota l'efecte de la *libido*, subsumida per Freud sota el concepte de *pulsió de vida* (*Eros*), aquesta pulsió que controla l'autodestrucció del subjecte pot ser parcialment redirigida cap a l'exterior. Permet així retre comptes, per exemple, dels fenòmens d'agressivitat, de sadisme, però també de masoquisme –quan la pulsió es manté cap a l'interior:

*Si uno se representa en su totalidad el cuadro que componen los fenómenos del masoquismo inmanente de tantas personas, la reacción terapéutica negativa y la conciencia de culpa de los neuróticos, no podrá ya sustentar la creencia de que el acontecer anímico es gobernado exclusivamente por el afán de placer. Estos fenómenos apuntan de manera inequívoca a la presencia en la vida anímica de un poder que, por sus metas, llamamos pulsión de agresión o destrucción y derivamos de la pulsión de muerte originaria, propia de la materia animada.<sup>102</sup>*

No obstant això, sorgeix un problema a partir de *Más allá del principio de placer*. Freud sembla, de fet, constatar, en la recerca de plaer, una manifestació de la pulsió de mort, en la mesura que el plaer és descarregat i, per tant, disminueix la tensió pulsional. Això el porta a distingir el principi de plaer, que estaria al servei de la constant pulsional o de l'homeòstasi, del «*principio de Nirvana*»,<sup>103</sup> terme que va ser popularitzat a Occident per Schopenhauer i que designa en la religió budista un estat de beatitud derivada de l'anorreament de la individualitat i del desig humà. Així, aquest principi consistiria en una tendència de supressió total de la tensió d'excitació interna, i seria en això l'expressió de la pulsió de mort.

Quines conseqüències d'aquesta elaboració conceptual per a la nostra reflexió sobre l'ètica irreligiosa de la psicoanàlisi?

- L'ètica de la psicoanàlisi no és hedonista i no veu el plaer com a bé suprem, en la mesura que hi ha un principi més fonamental que el principi de plaer, la pulsió de mort, i que la recerca de plaer en si mateix, o més aviat el que Lacan anomenarà *gaudi*, pot ser l'expressió del desig de mort en tant recerca del «Nirvana».
- No s'ha de passar per alt el fet que el terme «Nirvana» és religiós. Conduïx a veure en l'ètica de la renúncia al desig, comuna per a moltes religions, una expressió de la pulsió de mort –sense que per això impliqui posar en dubte la idea segons la qual el principi de plaer regeix la il·lusió religiosa (en tant que tota il·lusió obeeix el principi de plaer).

## 2.3. EL CIENTISME COM A IL·LUSIÓ DE LA PSICOANÀLISI

### 2.3.1. «*El treball científic és l'únic camí*»: una professió de fe en la ciència

A diferència de la religió que es troba al costat del principi de plaer –o del principi de Nirvana– la ciència se situa al costat de l'exigència de la realitat. A *El porvenir de una ilusión*, l'auge de la ciència es considera el factor principal del declivi de la religió, ja que els

---

<sup>102</sup> S. FREUD, «Análisis terminable e interminable (1937)», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937 – 1939)*, 244.

<sup>103</sup> S. FREUD, «Más allá del principio de placer (1920)», *Obras completas. Vol. 18. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920 – 1922)*, 54.

seus descobriments contradiuen molts dogmes religiosos. Si la psicoanàlisi pertany, segons Freud, a la ciència, la seva concepció del món és la concepció científica del món. En virtut del positivisme de la idea freudiana de la història, la ciència està condemnada a supplantar la religió: a través d'aquella l'home serà capaç de reapropiar-se el seu propi poder; és a través de la ciència que s'incrementarà encara més el domini humà de la natura i es disminuirà el sofriment humà. El racionalisme també ha de prevaler en qüestions ètiques: només una bona intel·ligència de les necessitats de les prescripcions de la cultura pot garantir veritablement el seu respecte.

*Creemos que el trabajo científico puede averiguar algo acerca de la realidad del mundo, a partir de lo cual podemos aumentar nuestro poder y organizar nuestra vida.*<sup>104</sup>

Així, Freud oposa al déu de les religions, el «*Dios λόγος*»,<sup>105</sup> als peus del qual diposita la seva fe. Sorgeix llavors una objecció: ¿no hem de reconèixer en aquesta esperança una il·lusió, el cientisme, que consisteix en la idea que la salvació en tots els àmbits de la vida provindrà del progrés científic? En aquest cas, Freud optaria finalment per la substitució d'una il·lusió per una altra. Aquest és precisament l'argument que el pastor Pfister li presenta a la seva correspondència:

*Su sustituto para la religión es esencialmente el pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, renovado y modernizado en forma soberbia. Debo confesar que, con toda la satisfacción que siento por los progresos de la ciencia y de la técnica, no creo en la suficiencia y capacidad de esta solución del problema de la vida [...] El criterio que usted defiende lo caracterizó ya Nietzsche con las palabras: "Se habrá entendido ya a dónde quiero llegar, a saber, que sigue siendo una fe mística la que sirve de apoyo a nuestra fe en la ciencia, y que también nosotros, los científicos de ahora, los ateos y antimetafísicos, tomamos todavía nuestro fuego de la hoguera que encendió una fe milenaria, la fe de los cristianos que fue la de Platón: de que Dios es la verdad y que la verdad es divina..."*<sup>106</sup>

Aquest argument es basa en una identificació: la via científica, com la via religiosa, compartiria un mateix postulat metafísic, la idea que existeix una veritat i que del coneixement d'aquesta veritat procediria la salvació dels homes. Tot i que la ciència i la religió no proporcionen les mateixes respostes a les preguntes sobre l'accés a la veritat i la naturalesa mateixa d'aquesta veritat, tenen una esperança comuna en la «veritat», una il·lusió comuna. Freud no ignora aquesta objecció: dedica l'últim capítol d'*El porvenir...* a formular la seva resposta. Aquesta consisteix principalment, a reconèixer els límits del coneixement científic. Una primera cosa és que la ciència no es pot aplicar a totes les àrees de l'existència. Per exemple, en una resposta a Oskar Pfister, Freud escriu:

*El postulado de que la ciencia debería elaborar una ética es injusto —la ética es una especie de regulación de tránsito para el trato entre los hombres.*<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 53.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, 53.

<sup>106</sup> S. FREUD – O. PFISTER, «Pfister a Freud. Zurich, 24 de noviembre de 1927», a *S. Freud – O. Pfister, Correspondencia 1909 – 1939*, 110 – 111.

<sup>107</sup> S. FREUD, «Carta 2957. – A Pfister, Viena, 24 - II - 1928», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. 5. 1926 – 1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, 164.

Però segueix essent crucial que l'ètica s'ha de deduir, com hem vist, de motius racionals. Acceptem d'estendre en conseqüència la crítica de Pfister al racionalisme i entenem «ciència» en sentit ampli: el progrés de la raó o «la primacia de la intel·ligència» no poden satisfer totes les necessitats humanes. Freud assenteix: «*Nuestro Dios λόγος realizará de esos deseos lo que la naturaleza fuera de nosotros nos consienta*».<sup>108</sup>

Aquesta renúncia a l'absolut distingeix precisament l'actitud de Freud de la d'un religiós. L'esperança en la ciència no és una il·lusió si admetem amb Freud que el desig sempre toparà amb la realitat exterior. La ciència mai tindrà el poder de sotmetre-la, però podrà permetre que l'home s'hi adapti millor. Aquest reconeixement dels límits del coneixement racional no reforça la posició del conservador, al contrari: la il·lusió rau precisament en el fet de «*creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos*».<sup>109</sup> De nou, Freud opera una reversió:

*Los críticos se empeñan en declarar «profundamente religioso» a cualquiera que confiese el sentimiento de insignificancia e impotencia del hombre frente al todo del universo, olvidando que ese sentimiento no constituye la esencia de la religiosidad, pues esta adviene sólo en el paso siguiente, la reacción que busca un socorro frente a tal sentimiento. Quien no se decida a dar ese paso, quien se conforme, humillado, con el ínfimo papel del hombre dentro del vasto universo, es más bien irreligioso en el sentido más verdadero de la palabra.*<sup>110</sup>

Cal esmentar també una altra crítica, examinada per Freud a *El Porvenir...*: la recerca científica reposa sobre un empirisme naïf, que es basa en un postulat metafísic en la mesura que pretén que és possible accedir al coneixement de la realitat exterior, a la veritable naturalesa de les coses, mentre que només accedim a fenòmens condicionats per la nostra pròpia subjectivitat. Freud defensa el realisme científic, s'oposa a aquesta concepció «subjectivista» i presenta tres grans arguments:

- La nostra subjectivitat no és «transcendental»: més aviat estem dotats d'un «aparell psíquic» que s'ha desenvolupat en l'exigència de l'exploració del món exterior. La seva pròpia estructura és el producte d'una *adaptació* a la realitat. A més, d'aquesta realitat, l'aparell psíquic en forma part.
- El poder predictiu de la ciència i el seus èxits pràctics tendeixen a demostrar que és una autèntica comprensió de la realitat.
- La qüestió mateixa de la possibilitat d'accedir a la realitat és intranscendent: la ciència, en tant que resulta d'una necessitat d'adaptació, no es pot desvincular de l'interès pràctic en què s'inscriu. I per tant, «*el problema de la constitución que el mundo tendría prescindiendo de nuestro aparato anímico percipiente es una abstracción vacía, carente de interés práctico*».<sup>111</sup>

Així, doncs, la ciència no és per a Freud una il·lusió, però és l'únic camí que es pot usar en el coneixement de la realitat exterior.

---

<sup>108</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 53.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>110</sup> *Ibid.*, 32 – 33.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 55.

### 2.3.2. *Lacan, la ciència i la religió*

No obstant, aquesta esperança en la ciència i, més àmpliament en el racionalisme, ha de superar un obstacle que consisteix en un fet remarcable: la morbiditat obsessiva tant és companya de l'actitud racionalista com de l'actitud religiosa. Un símptoma principal de la neurosi obsessiva, «la malaltia del dubte», o el dubte incessantment renovat, es manifesta en els subjectes que es reivindiquen racionalistes i, a més, ateus. Sempre se'ls presenta una falla —en el seu raonament— que genera objeccions, comentaris que hauran de ser comentats, verificacions infinites, un qüestionament de les premisses inicials, en definitiva, una raciocinació que no pot ser apaivagada. En aquest sentit, la cerca del coneixement es pot donar en forma d'obediència obsessiva, paradoxalment en aquells que esperaven un alliberament del pensament. El mateix Jacques Lacan subratlla, al *Seminario 17*, el fet que el coneixement es dóna com a imperatiu:

*Es imposible dejar de obedecer esa orden que está ahí, en el lugar que constituye la verdad de la ciencia — Sigue. Adelante. Sigue sabiendo cada vez más.*<sup>112</sup>

El terme «ordre» indica que s'està en presència d'un efecte del *superjò*, del qual coneixem el paper central en la morbiditat obsessiva. Al que cal afegir que la producció de coneixement no té cap altre finalitat que ella mateixa, és a dir, seguir produint-se. Si, a Freud, la ciència té una acció pacificadora, Lacan destaca per contra el seu potencial de destrucció, els perills de la tècnica, l'aspecte frenètic de la recerca. En definitiva, subratlla el paper de la pulsio de mort en la producció de la ciència. En un text titulat «*El nuevo real*» del 4 de juny de 2003, Jacques-Alain Miller escriu:

*En La ética del psicoanálisis, Lacan ya aísla y da a entender que la ciencia, por su lugar propio, está relacionada con la pulsión de muerte. Hacia allí apunta el señalamiento que realiza en ese seminario. No habla de pulsión, sino de deseo, pero eso es lo que está en juego: el deseo —dice— ha sido por doquier “anestesiado, adormecido [...], traicionado”, y la única actividad humana donde pudo refugiarse y avanzar a rienda suelta fue —dicho en sus términos de esa época— “la pasión del saber”.*

*Aquí, la ciencia ciega está animada por un deseo que se deja libre y que va, en conformidad con su estructura, hacia la destrucción. Digamos que la destrucción es la promesa misma implicada por el cogito cartesiano [...].*

*La destrucción, digo, es la promesa del cogito, de un cogito separado del Otro, separado de la tradición —es lo que la tabula rasa del espíritu científico implica—, y además separado de la vida —en la medida en que el sujeto de la ciencia, como sujeto del significante, ya está muerto.*<sup>113</sup>

Aquestes reflexions condueixen a Lacan a una anticipació contrària a la de Freud sobre el destí de la religió. En una entrevista titulada *El triunfo de la religión*, Lacan explica que, lluny de promoure el declivi de la religió, el progrés de la ciència prepara el seu retorn, el seu «triomf». Ja que la ciència moderna suscita un sentiment que hem vist demana la resposta religiosa: l'angoixa. En primer lloc per la raó que s'acaba de donar: un potencial de destrucció es manifesta en la producció científica i tècnica. Ara bé, hom s'adona, la política

<sup>112</sup> J. LACAN, «Más allá del complejo de Edipo», a *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis 1969 – 1970*, 110.

<sup>113</sup> J.-A. MILLER, «El nuevo real», a *Un esfuerzo de poesía. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, 272.

de la religió és oposar-s'hi, fent valer un significant (i fins i tot un «significant-amo»): la vida. La religió es presenta com la guardiana de la vida, com la guardiana de la naturalesa de la vida humana. Això és així, per exemple, quan s'oposa a la clonació, a l'exploració de cèl·lules humanes, etc.

Però Lacan desenvolupa sobretot un altre argument a favor de «l'actualitat» de la resposta religiosa. Aquesta angoixa suscitada pel discurs científic es deu al fet que sempre desvela més real. Un concepte fonamental de la teoria lacaniana, el real es defineix com allò que no pot ser captat mitjançant la simbolització, la paraula o l'escriptura. Així, es diferencia de la realitat que els filòsofs anomenen «representació del món exterior», en tant que aquesta és ordenada pel simbòlic, però torna a la realitat on el subjecte el troba negativament, en forma de l'impossible. En aquest sentit, es manifesta com una falla en la realitat ordenada pel simbòlic. I la ciència moderna, tant per les transformacions tecnològiques (a vegades destructives) que produeix, com per l'univers (impermeable a qualsevol analogia amb les estructures humanes del pensament) que desvela, contribueix a afavorir aquesta intrusió del real.

Tanmateix, allò que no es pot simbolitzar pot ser revestit pel sentit, és a dir, l'imaginari. Ara, què podria ser més eficaç que la religió per secretar el sentit? Això és el que argumenta Lacan:

*Por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones [...]*

*Desde el comienzo, todo lo que es religión consiste en dar un sentido a las cosas que antes eran las cosas naturales. No es porque las cosas se volverán menos naturales, gracias a lo real, que se dejará sin embargo de segregar sentido. Y la religión dará sentido a las pruebas más curiosas, esas en las que los propios científicos comienzan a experimentar un poquito de angustia.<sup>114</sup>*

Com veiem, Lacan desplaça les línies que Freud havia dibuixat oposant, de manera binària, la ciència (en la qual incloïa la psicoanàlisi) i la religió. En la seva anàlisi, la ciència ja no fomenta el declivi de la religió, sinó al contrari el seu triomf. Dit d'una altra manera, la ciència, que havia de substituir per a Freud la resposta religiosa al sentiment d'angoixa davant els mals infligits per la natura, s'ha convertit en un problema: a mesura que creix el seu domini de la natura, creix també el seu poder de destrucció d'aquesta i, per tant, l'angoixa. Destrucció física –òbviament, pensem en els desastres ecològics i en les catàstrofes nuclears– però també simbòlica: el descobriment de possibilitats de clonació, per exemple, desposseeixen la «Mare Natura» de la seva prerrogativa en matèria de creació. En aquesta nova configuració on la ciència propicia el canvi al triomf de la religió, la psicoanàlisi, segons Lacan, «no triunfará, sobrevivirá o no».<sup>115</sup>

Sembla que la qüestió de saber si la psicoanàlisi sobreviurà o no al retorn de la religió es pot entendre de la següent manera: la veu de la psicoanàlisi aconseguirà subsistir en el tumult dels discursos científics i religiosos? O serà ofegada «en el sentido religioso»,<sup>116</sup> el

---

<sup>114</sup> J. LACAN, «El triunfo de la religión», a *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos*, 78 – 79.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 81.

que es pot entendre de la manera següent: serà recuperada per la religió en el seu combat conservador? La pregunta que cal plantejar és, doncs, la de la situació de la psicoanàlisi, del seu estatus, en la dialèctica mantinguda per la ciència i la religió. Tanmateix, és remarcable que els principals crítics de la psicoanàlisi li atribueixen trets en comú amb la religió, en particular per la seva capacitat de produir sentit –el que la religió fa, com hem vist, per apaivagar l'angoixa suscitada per la ciència.

\*

\*      \*



### 3. LA PSICOANÀLISI COM UNA NOVA RELIGIÓ

#### 3.1. FREUD I EL PENSAMENT MÍTICO–RELIGIÓS

##### 3.1.1 *Karl Popper: la psicoanàlisi no és una ciència*

A *El porvenir de una ilusió*, Freud oposa clarament doctrines religioses i proposicions científiques. Un dels arguments mobilitzats per efectuar aquesta distinció consisteix a emfasitzar que les doctrines religioses tenen la particularitat que no són verificables, sobretot perquè es tracten d'entitats metafísiques que, per definició, hom no pot fer-ne experiència. Això és el que va permetre, especialment, identificar les idees religioses com a il·lusions, en la mesura que la il·lusió renuncia a ser confirmada pel real. Freud afegeix que les idees religioses «purificades» per la filosofia, és a dir, les grans idees metafísiques:

*Si se limitan a afirmar la existencia de un ser espiritual supremo, cuyas propiedades son indefinibles y cuyos propósitos son indiscernibles, estarán a salvo del veto de la ciencia, pero sin duda las abandonará el interés de los hombres.*<sup>117</sup>

Altrament dit, la verificabilitat per l'experiència seria la característica dels enunciats científics, que en això es distingirien de les proposicions religioses. Aquest criteri permet notablement a Freud determinar la posició de la psicoanàlisi: és verificable, en la mesura que es poden verificar les seves hipòtesis a la clínica, cosa que la converteix en una ciència. Aquesta posició epistemològica és positivista, en la mesura que el resultat esperat de les hipòtesis i de l'experiència és positiu: és el sentit de la confirmació.

Una de les crítiques més cèlebres a la psicoanàlisi consisteix en demostrar que la verificabilitat no és un criteri eficient de demarcació entre ciència i no-ciència, concretament entre ciència i metafísica. Segons Karl Popper, el que cal cercar en la relació entre teoria i experiència no és la confirmació, sinó la infirmació. En altres paraules, per tenir valor científic, una hipòtesi no ha de ser verificable, sinó refutable, en el sentit que ha de ser possible consignar una observació o determinar un experiment el resultat positiu del qual infirmés la hipòtesi:

*No exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico.*<sup>118</sup>

Això es deu sobretot al fet que és impossible verificar la universalitat d'una hipòtesi obtinguda per inducció: efectivament això implicaria poder observar en l'espai i en el temps tots els subjectes de l'espècie afectada per la hipòtesi.

Segons aquest criteri de refutabilitat, la psicoanàlisi no és una ciència. Karl Popper assenyalava que Freud interpreta la negativa a reconèixer els efectes de l'inconscient com a efecte de l'inconscient, perquè aquesta negativa assenyalava una resistència davant el reprimet. De manera que el rebuig de la hipòtesi de l'inconscient la valida. En això, la psicoanàlisi no

<sup>117</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusió (1927)», *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusió. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 53.

<sup>118</sup> K. POPPER, «Introducción a la lógica de la ciencia», a *La lógica de la investigación científica*, 40.

seria refutable i, en conseqüència, no seria una ciència, la qual cosa ens convidaria més aviat a situar-la al costat de la religió a la qual pensava, tanmateix, oposar-s'hi. Segons Popper, el seu poder explicatiu és similar al d'un mite, com mostra aquest extracte de *Conjeturas y refutaciones*.

*Durante el verano de 1919 comencé a sentirme cada vez más insatisfecho con esas tres teorías, la teoría marxista de la historia, el psicoanálisis y la psicología del individuo; comencé a sentir dudas acerca de su pretendido carácter científico [...]*

*Yo sentía que esas tres teorías, aunque se presentaban como ciencias, de hecho tenían más elementos en común con los mitos primitivos que con la ciencia; que se asemejaban a la astrología más que a la astronomía.*

*Hallé que aquellos de mis amigos que eran admiradores de Marx, Freud y Adler estaban impresionados por una serie de puntos comunes a las tres teorías, en especial su aparente poder explicativo. Estas teorías parecían poder explicar prácticamente todo lo que sucedía dentro de los campos a los que se referían. El estudio de cualquiera de ellas parecía tener el efecto de una conversión o revelación intelectuales, que abría los ojos a una nueva verdad oculta para los no iniciados. Una vez abiertos los ojos de este modo, se veían ejemplos confirmatorios en todas partes: el mundo estaba lleno de verificaciones de la teoría. Todo lo que ocurría la confirmaba.<sup>119</sup>*

Com veiem, els mots escollits per Popper, «revelació», «conversió», «iniciats», suposen un caràcter religiós del poder «tot-explicatiu» de la psicoanàlisi. No obstant això, el criteri popperian de la refutabilitat va ser objecte de nombroses crítiques. Una, principal, demostra que la pertinència del criteri de Popper s'estableix gairebé exclusivament basant-se en la ciència física. Aquesta, de fet, és capaç de formular prediccions que poden ser infirmades per experiments. Tanmateix, les ciències humanes en el seu conjunt, i en particular les ciències socials, òbviament no poden obeir aquests protocols. A més: una teoria de la qual no es dubta de la seva científicitat, és a dir, la teoria darwiniana de l'evolució, tampoc no obeeix al criteri de refutabilitat. Com concebre un «experiment crucial» o un «test de refutació» de l'evolució? Sembla que només es pot constatar, en absència de demostració, que una gran quantitat de fets provats es poden reunir significativament en un tot coherent amb la condició d'admetre la teoria. Per tant, caldria admetre diversos règims de científicitat, és a dir una varietat de dispositius epistemològics, a causa de la diversitat dels camps del real en qüestió. Dit d'una altra manera, no és pertinent sotmetre la psicoanàlisi al criteri de refutabilitat tal com s'aplica a les ciències físiques.

Tanmateix, l'argument segons el qual el poder explicatiu de la psicoanàlisi s'assembla al d'un mite mereix un examen més profund. Efectivament, Karl Popper no va ser l'únic a formular-ho: un llibre de Claude Lévi-Strauss, *La alfarera celosa*, s'hi dedica.

### **3.1.2 La psicoanàlisi, o «pensar com els mites»**

El «pensament psicoanalític», o almenys una de les seves dimensions, consisteix en una hermenèutica: es tracta, per al psicoanalista, d'interpretar, és a dir de determinar el significat d'un determinat nombre de fenòmens. Entre ells, trobem els relats dels pacients, els seus somnis, però també mites (com el mite d'Èdip) o els contes populars. En qualsevol

---

<sup>119</sup> K. POPPER, «Conjeturas», a *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, 58 – 59.

cas, el psicoanalista utilitza el mateix nivell d'interpretació. És quan això s'aplica als mites que l'antropòleg pot sotmetre-ho a un examen crític. Ho hem vist: Freud pretenia posar de relleu, a *Tótem y tabú*, una concordança entre la vida psíquica dels pobles primitius i la dels neuròtics. Claude Lévi-Strauss, al capítol XIV de *La alfarera celosa*, afirma que la correspondència veritable cal cercar-la entre el «pensament salvatge» i el dels psicoanalistes.<sup>120</sup> Dit d'una altra manera, el pensament psicoanalític funcionaria a la manera dels mites que pretén dilucidar.

El raonament de Lévi-Strauss comença amb una observació: trobem en els mites dels «primitius» amerindis conceptes o categories idèntiques als mobilitzats per la psicoanàlisi. Això succeeix amb el caràcter oral, anal, que es manifesten en els actes d'un determinat personatge. Un altre exemple: la idea que es fan els iroquesos del somni coincideix, sorprenentment, amb la concepció freudiana segons la qual el somni és la manifestació codificada d'un desig. No ens resistim aquí a reproduir aquesta cita d'un missioner del segle XVII ja que és important:

*Veamos pues de qué modo el padre Ragueneau, misionero entre los hurones (que compartían el punto de vista de los iroqueses sobre este problema), exponía, en 1649, la teoría indígena:*

*«Además de los deseos que tenemos normalmente, que nos son libres, o al menos voluntarios, que proceden de un conocimiento anterior de alguna bondad que hayamos imaginado en la cosa deseada, los hurones creen que nuestras almas tienen otros deseos, igualmente naturales y ocultos; de los cuales dicen que proceden del fondo del alma, no por el camino del conocimiento, sino por una especie de transferencia del alma a ciertos objetos [...].*

*Creen además que nuestra alma revela esos deseos naturales tanto por los sueños como por su lenguaje, de manera que si esos deseos se realizan, está satisfecha; pero si, por el contrario, no se le concede aquello que desea, se indigna, y entonces no sólo no proporciona a su cuerpo el bien y la felicidad que querría proporcionarle, sino que a menudo incluso se rebela contra él causándole diversas enfermedades y aun la muerte misma».*<sup>121</sup>

Una altra concordança sorprenent és assenyalada per Lévi-Strauss: un mite jívaro, que és el Gènesi per a aquest poble, anticipa el *Tótem y tabú* en reunir un seguit de trets característics del relat freudià de l'assassinat del pare primitiu pels germans de l'horda.

En lloc de veure en aquestes concordances una confirmació de les anàlisis freudianes, Lévi-Strauss conclou al contrari que «Freud no hace —y nunca ha hecho otra cosa— más que producir una versión actual del mito, más reciente aún que aquellas por las que reprocha a Jung su acuerdo».<sup>122</sup> El mèrit de Freud és més aviat haver detectat un dels codis que tots els mites saben utilitzar: el codi «sexual» o «psicoorgànic». Però va cometre dos errors importants segons l'antropòleg:

1. Usa aquest codi com si fos únic i exclusiu, mentre que és de la naturalesa del mite utilitzar una pluralitat de codis. Hi ha, per exemple, codis tecnològics, zoològics i

---

<sup>120</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *La alfarera celosa*, 167 – 182.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 170.

cosmològics que no es poden reduir en virtut de la seva capacitat de conversió al codi «psicoorgànic»:

*Siempre global, la significación de un mito no se deja reducir jamás a la que se podría extraer de un código particular [...] Un código no es más verdadero que otro: la esencia o, si se prefiere, el mensaje del mito descansa en la propiedad que tienen todos los códigos, en tanto códigos, de ser mutuamente convertibles.<sup>123</sup>*

2. No tots els codis sempre són mobilitzats en un mite. Així, el codi «psicoorgànic» no té un valor operatori igual en tots els mites.

En resum, si l'anàlisi estructural com la psicoanàlisi tenen en comú considerar que una acció de simbolització regeix l'elaboració de mites, divergeixen quant a la concepció que cadascuna proposa del símbol. Segons Lévi-Strauss, Freud va oscil·lar al llarg de la seva obra entre una concepció «relativista» i una concepció «realista» del símbol.<sup>124</sup> La primera – que és un dels axiomes fonamentals de la teoria estructuralista – considera que el símbol té sentit només en relació amb els termes que el precedeixen i el segueixen, però també amb el context particular en què es troba inscrit. En altres paraules, un símbol pot referir-se, segons el context, a significats completament diferents. El segon – que era un element fonamental del pensament junguian – contempla que existeix un significat universal per al símbol; és a dir, en tots els casos el seu significat és el mateix. La vacil·lació de Freud entre aquestes dues accepcions, Lévi-Strauss demostra que es manifesta en el problema recurrent de la interpretació dels somnis. Certament, Freud sempre va ser més prudent que Jung, com ho demostra el seu recurs permanent a l'erudició, especialment la filologia i l'etimologia. Però aquesta cerca d'un «significat» originari indica que finalment subscriu la idea d'un significat absolut dels símbols. Això explica precisament la seva cerca d'un mite original – o, més ben dit, originari – que es mantindria amagat darrere de les deformacions que hauria patit amb el pas del temps. I Lévi-Strauss cita a Freud per donar suport al seu punt de vista:

*En tales circunstancias [la búsqueda del sentido absoluto de los símbolos] defiendo la proposición de que las formas manifiestas de los motivos mitológicos no son directamente utilizables para la comparación con nuestros resultados  $\Psi A$ , sino que sólo lo son sus formas latentes, originales, a las que hay que reconducirlas por una comparación histórica, a fin de descartar las desfiguraciones que hayan sufrido durante el desarrollo de los mitos.<sup>125</sup>*

Tanmateix, segons l'antropòleg, és impossible accedir a aquestes «formes originals» dels mites: una de les característiques del mite, és precisament de ser conegut per haver estat escoltat i repetit, de manera que estem davant d'una regressió de la qual no podem concebre el terme. Així mateix, la psicoanàlisi no és capaç de *demonstrar* que els relats que construeix a partir de les seves interpretacions dels mites coincideixen amb les «formes originals»; aquestes formes són simplement inaccessibles a l'experiència i només poden ser objecte d'especulacions molt audaces. És a dir, el mite que Freud creu ser el mite original,

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>125</sup> *Ibid.*, 170.

és a dir, el complex d'Èdip, és en realitat només un mite freudià; almenys una versió, una variant freudiana del mite d'Èdip, al qual se li dóna un nou significat en un nou context.

D'aquí la conclusió de l'antropòleg:

*So pretexto de volver a la forma original, Freud no hace —y nunca ha hecho otra cosa— más que producir una versión actual del mito, más reciente aún que aquellas por las que reprocha a Jung su acuerdo. Nunca el psicoanálisis ha podido demostrar que sus interpretaciones de los mitos alcancen las formas originales —aunque fuese por la sencilla razón de que la forma original (suponiendo que la noción tenga un sentido) es y sigue siendo inasequible, todo mito, por lejos que se remonte, es conocido precisamente porque ha sido oído y repetido...*

*Freud reconoce con candor que, partiendo a la búsqueda de una forma original y creyendo haberla alcanzado, el psicoanalista no hace más que encontrar en el mito aquello que él ha introducido en él: «El material nos ha sido transmitido en un estado que no nos permite utilizarlo para resolver nuestros problemas. Por el contrario, debe ser sometido primero a una elucidación psicoanalítica».*<sup>126</sup>

Quina és, doncs, l'autèntica naturalesa, segons l'antropòleg, de l'anàlisi, de l'hermenèutica psicoanalítica? Consisteix en un procés que utilitzen tots els mites: el de la transformació. En altres paraules, el geni de Freud és ser un creador de mites, «pensar como los mitos».<sup>127</sup>

*Para comprender el mito bíblico de la Génesis o el mito griego de Prometeo, hay que invertirlos, dice. Eva será entonces la madre de la cual nace Adán; y el hombre, en lugar de la mujer, dará a su consorte algo fecundante (una granada) para comer. El mito de Prometeo se esclarece también cuando se invierte la férula que contiene el fuego en pene, es decir, en conducto para un agua (la orina) que permite destruir el fuego (en lugar de obtenerlo). De igual modo, finalmente, por inversión del continente en contenido, el verdadero tema de la leyenda del laberinto se revelará ser el de un nacimiento anal en que los caminos entrelazados representan el intestino y el hilo de Ariana, el cordón umbilical.*

*Estas son excelentes variantes. Mantienen con el mito de partida relaciones muy parecidas a las que el etnólogo reconstruye entre los mitos de una población y los de otra que los haya tomado invirtiendo sus términos o transponiéndolos a un nuevo código. No sería demasiado difícil imaginar que un pueblo limítrofe con los antiguos hebreos o con los compatriotas beocios de Hesiodo hubiesen explicado al estilo de Freud el mito de Adán y Eva o el de Prometeo. El problema es que no lo han hecho. Pero, gracias en parte a Freud, esos mitos forman parte de nuestro patrimonio espiritual. Las nuevas interpretaciones que nos da de ellos, las versiones originales que propone, el eco que despiertan en todas las capas de nuestra sociedad atestiguan que el mito de Edipo —por no citar más que ése— sigue siendo para nosotros vivo y eficaz. En este sentido y como ya decía hace treinta años, no debemos vacilar en colocar a Freud después de Sófocles entre nuestras fuentes de ese mito. Las variantes producidas por Freud respetan las leyes del pensamiento mítico: obedecen a sus tensiones, aplican las mismas reglas de transformación.*<sup>128</sup>

El que diu Claude Lévi-Strauss, per tant, és que les interpretacions freudianes dels mites i relats religiosos integren una mitologia moderna que consisteix en una reactualització, mitjançant el procés de transformació, d'aquestes ficcions ancestrals; és a dir, una reelaboració d'aquests mites a la llum d'un nou context.

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, 170.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, 171.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, 171.

Hem vist que, segons Karl Popper i Claude Lévi-Strauss, el pensament psicoanalític segueix les formes del pensament mítico-religiós. Michel Foucault també proposa apropar la psicoanàlisi i la religió, però des d'un angle ben diferent: la pràctica de la psicoanàlisi presenta, segons ell, nombroses similituds amb el sagrament de la Confessió.

## 3.2. MICHEL FOUCAULT: LA PSICOANÀLISI EN LA CONTINUÏTAT DEL SAGRAMENT DE LA CONFESSIÓ

### 3.2.1 *Sexualitat: història d'una coacció al discurs*

Si creiem els psicoanalistes, Freud va provocar una ruptura històrica. Ensorrant els bons costums de les societats occidentals de cultura cristiana, va descobrir la sexualitat infantil i la seva força estructuradora, el desig primitiu de l'incest i el seu paper principal en la constitució de les neurosis. Va fer aparèixer la veritat del sexe, irreductible a la seva única funció reproductora. Veritat oculta, reprimida sota l'efecte de la censura exercida per l'educació religiosa en l'obscuritat de l'inconscient psíquic. Descobrir-la era trencar un *tabú*, una prohibició religiosa: la prohibició de gaudir lliurement del sexe i dels seus plaers fora del marc estret de la parella legítima i procreadora, que es duplicava per la impossibilitat de parlar-ne. Calia parlar-ne, Freud n'estava convençut, fent aquesta constatació ja esmentada: aquesta repressió exercida sobre el sexe amb el suport de la religió provoca «un malestar en la cultura», un sofriment dels individus *in fine* perillós per a la mateixa cultura. «*La vida sexual del hombre culto ha recibido grave daños*».<sup>129</sup> La sexualitat, erigida no solament com una qüestió de salut moral, sinó com a qüestió civilitzacional. Tanmateix, per a la psicoanàlisi no es tracta de reivindicar l'aixecament total de la repressió de les pulsions: com hem vist, és la condició mateixa per al manteniment de la cultura:

*Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes del descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional, de suerte que los seres humanos, libres de toda discordia interior, pudieran consagrarse a producir bienes y gozarlos. Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea realizable. Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional.*<sup>130</sup>

Es tracta d'aixecar el símptoma neuròtic, no per la realització del desig reprimat, sinó per la seva conscientització mitjançant l'exercici de l'anàlisi i, eventualment, per la seva sublimació. Per tant, al subjecte se li permetria un alleugeriment dels seus sofriments i, fins i tot, una certa llibertat, en la mesura que li són restituïdes, mitjançant l'aixecament de la repressió i del símptoma, les claus del seu destí, a condició, naturalment, que li confiï el secret dels seus desitjos a una oïda professional. Per tant, parlar de la pròpia sexualitat per ser lliure.

Aquest discurs de la psicoanàlisi s'inscriu, segons Michel Foucault, en un conjunt discursiu occidental més vast sobre el sexe i la seva història, al costat, en particular, de la

---

<sup>129</sup> S. FREUD, «El malestar en la cultura (1930 [1929])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 103.

<sup>130</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 7.

«hipòtesis represiva»,<sup>131</sup> segons la qual hem viscut i encara vivim sota el jou de «un règim victoriano»;<sup>132</sup> és a dir, un règim burgès i purità que, des de finals del segle XVII, va llançar l'anatema sobre el sexe i els seus plaers.<sup>133</sup> Foucault sotmet aquest conjunt a un examen crític a la seva *Historia de la sexualidad, 1– La voluntad de saber*. La sexualitat, demostra a *contrario* d'aquestes discursos, que lluny d'haver estat la víctima d'una hipòcrita negligència, ha estat una preocupació creixent d'Occident des del segle XVI. En comptes d'una ordre al silenci, l'anàlisi històrica revela «un aumento constante y una valoración siempre mayor del discurso sobre el sexo».<sup>134</sup>

A partir de la segona meitat del segle XVI (amb el Concili de Trento), la Contrareforma va desenvolupar una nova pastoral del sagrament de la Confessió en la qual es convidava els sacerdots, cada vegada amb més insistència, a rastrejar:<sup>135</sup>

*Todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección.*<sup>136</sup>

Al segle XVIII, la incitació a parlar de sexe es va convertir en econòmica i política. La construcció d'un nou camp problemàtic, el de la «població»,<sup>137</sup> les seves taxes de natalitat i de mortalitat, el seu temps de vida, justifica situar el sexe al centre d'un dispositiu d'anàlisi científic. Ens interessa, per exemple, fins i tot la freqüència de les relacions sexuals.

Juntament amb aquest fenomen, es desenvolupa una forta medicalització del sexe que condueix a la invenció, al segle XIX, de patologies de nou tipus: a les antigues categories morals de «llibertinatge» i «excès» succeeixen «les perversions»<sup>138</sup> sexuals. Per tant, la medicina i més concretament la psiquiatria que poden identificar sexualitats antinaturals<sup>139</sup>. Aquests estudis donen lloc a l'especificació de subjectes com a «malalts»:

*El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es in toto escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en*

---

<sup>131</sup> M. FOUCAULT, «La hipótesis represiva», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 23 – 64.

<sup>132</sup> M. FOUCAULT, «Nosotros los victorianos», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 9.

<sup>133</sup> Aquesta «hipòtesi repressiva», que Foucault es proposa refutar a *La voluntad de saber*, explica la repressió del sexe i la censura de la paraula sobre el sexe per l'adveniment de la burgesia i del capitalisme: si el sexe és reprimint, és perquè malgasta l'energia de la «força de treball». Així, escriu Foucault, «la causa del sexo –de su libertad, pero también del conocimiento que de él se adquiere y del derecho que se tiene a hablar de él– con toda legitimidad se encuentra enlazada con el honor de una causa política: también el sexo se inscribe en el porvenir» (Ibíd., 12). Aquesta «hipòtesi», també considerada pel maig del 68, no inclou el discurs de la psicoanàlisi; primer per la funció que dóna a la repressió del sexe en l'economia capitalista, després per la reivindicació a la qual condueix: l'aixecament total de la repressió de les pulsions. Tanmateix, com veurem, aquests dos discursos comparteixen un cert nombre de pressuposicions, justificant que s'integrin en un mateix tot teòric-discursiu.

<sup>134</sup> M. FOUCAULT, «La hipótesis represiva», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 32.

<sup>135</sup> La font de Foucault és principalment els manuals de confessió.

<sup>136</sup> Ibíd., 27.

<sup>137</sup> Ibíd., 34 – 35.

<sup>138</sup> M. FOUCAULT, «El dispositivo de la sexualidad», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 143.

<sup>139</sup> Foucault explica que la sexualitat «contra natura» ha substituït gradualment les pràctiques sexuals «contra la ley» (M. FOUCAULT, «La hipótesis represiva», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 50). Per tant, apareix, amb la medicalització del sexe, una sexualitat biològicament, fisiològicament normal, i, en conseqüència, unes sexualitats antinaturals.

*todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin poder en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular [...] El homosexual es ahora una especie.*<sup>140</sup>

Finalment, el sistema judicial també s'apodera de la qüestió, integrant en les seves prerrogatives la punició dels atemptats sexuals i de les perversions.

En resum, aquesta història és la de l'elaboració d'una «*scientia sexualis*»;<sup>141</sup> a la vegada saber, perquè investeix el sexe com una qüestió de veritat i de poder, ja que li formula la injunció de posar-se en discurs. Per tant, estem davant d'un «poder-saber», que demana un ritual major a la història de l'Occident cristià, al qual les nostres civilitzacions atribueixen, almenys des de l'Edat Mitjana,<sup>142</sup> la tasca de produir la veritat: es tracta de la confessió.<sup>143</sup>

*La verdad y el sexo se ligan en la confesión, por la expresión obligatoria y exhaustiva de un secreto individual [...]*

*Este discurso verídico tiene efectos en aquel a quien le es arrancado y no en quien lo recibe.*<sup>144</sup>

Amb aquest dispositiu, es tracta d'una maximalització, d'una intensificació, «*un arreglo político de la vida*».<sup>145</sup> Però, com explicar el creixement d'aquest dispositiu específic? I quines són les conseqüències? Primer, hi ha l'autoafirmació d'una classe que es converteix en hegemònica. Si la sang constituïa a la noblesa, resumeix Foucault, «*el sexo fue la "sangre" de la burguesía*».<sup>146</sup> Al donar-se una «*tecnología del sexo*», «*se otorgó un cuerpo al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y todos los contactos, y aislar de los demás para que conservase su valor diferenciab*».<sup>147</sup> En segon lloc, quan el dispositiu de la sexualitat s'estén a tota la població, esdevé una formidable eina de control social: el sexe, amb les seves patologies i els seus perills, amb el seu nou estatus d'interès públic, esdevé el suport de una veritable ortopèdia social. Trobem, doncs, en aquesta disciplina dels cossos, una forma completament *positiva* dels poders moderns, identificada per Foucault, sota altres modalitats, a *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Finalment, en tercer lloc, la *scientia sexualis* produeix nous criteris d'exclusió. Ha passat que amb el sorgiment, com a problema econòmic i polític, de la «població», la intensificació de la seva salut i vitalitat, però també la de la «*higiene pública*»,<sup>148</sup> s'han implementat polítiques d'exclusió –o fins i tot, en els pitjors dels casos, d'execució– de determinats grups caracteritzats per una fisiologia

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, 56 – 57.

<sup>141</sup> M. FOUCAULT, «*Scientia sexualis*», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 65 – 92.

<sup>142</sup> «*El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión*» (*Ibid.*, 75). Foucault data l'origen d'aquest fenomen, a *La voluntad de saber*, a l'Edat Mitjana, amb el desenvolupament de les tècniques de confessió (arran del Concili del Laterà IV de 1215), d'uns mètodes d'interrogació i d'investigació i la implementació dels tribunals de la Inquisició. A *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, una periodització més llarga portarà a Foucault a identificar la presència d'una certa forma de confessió en la vida antiga

<sup>143</sup> En són testimoni, per exemple, les codificacions clíniques «*del "haver hablar"*» (*Ibid.*, 82) elaborades al segle XIX

<sup>144</sup> *Ibid.*, 78 – 79.

<sup>145</sup> M. FOUCAULT, «*El dispositivo de la sexualidad*», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 150.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 154.



presumtament anormal. Les patologies sexuals i les «degeneracions»<sup>149</sup> es consideren perilloses, no solament per al subjecte, sinó per al grup. Hereditàriament s'estima que són susceptibles de «corrompre» tota la població. Així és com «*un arreglo político de la vida*» justificarà tràgicament els programes eugenistes i els racismes d'Estat, juntament amb les teories de l'herència i de la degeneració.

### 3.2.2 *Situació de la psicoanàlisi*

El poder s'exerceix, doncs, per la incitació al discurs: el discurs científic, amb la proliferació de sabers sobre el sexe, i el discurs dels subjectes, per la confessió a la qual es veuen obligats. Per tant, ¿com podem entendre que la psicoanàlisi hagi sostingut contra els fets, com la «hipòtesi repressiva», que s'exercia una censura respecte a tota paraula sobre el sexe, que una prohibició obstruïa qualsevol procés de coneixement al respecte? La resposta de Foucault és que participa d'aquest poder-saber que és la *scientia sexualis*: alimentant aquesta «faula» que emfatitza el sexe com *el secret*, només és una incitació més a parlar-ne sempre. Demostració en quatre punts:

1. El *topos* sobre la repressió de la sexualitat testimonia el fet que la psicoanàlisi defensa una representació negativa del poder: el desig seria reprimat, censurat. Foucault parla, amb més precisió, d'una «*representación jurídico-discursiva*»<sup>150</sup> del poder. Es basa en la importància crucial que Freud atribueix al paper de la Llei en la constitució del desig, en particular la Llei del Pare. A Èdip, en prohibir l'incest amb la mare, aquesta llei estructura definitivament el desig del subjecte, de tal manera que «*no es posible escapar del poder, que siempre está ahí*»<sup>151</sup> en forma de la Llei. Tanmateix, diu Foucault, «*se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey*».<sup>152</sup>
2. En la continuïtat del procés descrit anteriorment, la psicoanàlisi investeix el sexe com una qüestió sobre la veritat. Concep el desig sexual com una *veritat del subjecte*. Per tant, aquí retrobem aquesta «veritat del sexe» que hem vist és el suport del poder que s'exerceix sobre ell. A més, la psicoanàlisi descriu aquesta veritat com una *veritat oculta*, reprimida sota l'efecte de la censura social. Com a tal, la sexualitat està dotada d'un poder causal cabdal: és allò reprimat per excel·lència, que retorna problemàticament en forma de símptoma neuròtic. Un cop més, doncs, el postulat d'una força patògena de la sexualitat que es troba al centre del procés de medicalització del sexe. Per tant, és comprensible que Foucault no tingui por d'afirmar, durant una entrevista amb psicoanalistes de renom després de la publicació del seu llibre, que «*la gran originalidad de Freud no consistió en descubrir la sexualidad bajo la neurosis. La sexualidad ya estaba allí, Charcot ya hablaba de ella*»,<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> La teoria de la degeneració va néixer al segle XIX, sobretot a propòsit de l'alcoholisme. Sosté que les malalties mentals són hereditàries, de vegades fins i tot la criminalitat, i que aquestes «tares» s'intensifiquen durant la seva transmissió de generació en generació. Aquestes concepcions han tingut una gran influència en l'àmbit científic i en tota la vida intel·lectual. La cèlebre saga dels Rougon-Macquart de Zola, les crítiques literàries a l'estètica decadentista i modernista, l'obra de M. Nordau, l'impuls de les teories criminològiques de C. Lombroso, les anàlisis dels problemes de la classe obrera i les seves insurreccions en clau degeneracionista són bons exemples d'aquesta actitud.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>153</sup> M. FOUCAULT, «El juego de Michel Foucault», a *Saber y Verdad*, 152.

Charcot, és a dir la psiquiatria del segle XIX; i, es podria afegir, tota la *scientia sexualis*.

3. Com hem vist, Freud no solament fa de la sexualitat una qüestió sobre la veritat. Recordem només que, segons ell, «*la vida sexual del hombre culto ha recibido grave daño*»,<sup>154</sup> el que genera un «malestar en la cultura» susceptible de designar la cultura mateixa a l'odi destructiu dels subjectes. El que justifica, una vegada més, fer del sexe una qüestió política.
4. Finalment, segons Foucault, la psicoanàlisi afirma la confessió com a mètode terapèutic, com a vector d'una determinada forma d'emancipació, tot i que és aquesta poderosa tècnica mitjançant la qual el poder exerceix el seu control sobre els subjectes. Ironia, revela Foucault, d'aquest dispositiu que ens fa creure que és per al nostre bé. Per tant, podem dir, afirma en una entrevista amb Lucette Finas, «*que el psicoanálisis participa del tremendo crecimiento e institucionalización de los procedimientos de confesión tan característicos de nuestra civilización*». <sup>155</sup>

Què podem concloure d'aquest examen crític de la psicoanàlisi? El que és remarcable, ens sembla, és que Foucault sembla situar la psicoanàlisi en la *continuitat* de tres processos històrics de desenvolupament de formes modernes de poder que s'entrecreuen, se solapen: el creixement del ritual de la confessió, la medicalització de la sexualitat i el desenvolupament d'una ciència de la psique que:

*Hace del sexo a la vez la verdad oculta de la conciencia racional y el sentido descifrable de la locura, el sentido común a ambas, y por lo tanto lo que permite tener influjo sobre una y otra conforme a las mismas modalidades.*<sup>156</sup>

Ho testimonia aquesta entrevista que va concedir a *Le Monde* el 1976:

*Beaucoup croient encore subvertir quand ils ne font qu'obéir à cette injonction d'avouer, à cette réquisition séculaire qui nous assujettit, nous autres hommes d'Occident, à tout dire de notre désir. Depuis l'Inquisition, à travers la pénitence, l'examen de conscience, la direction spirituelle, l'éducation, la médecine, l'hygiène, la psychanalyse et la psychiatrie, la sexualité a toujours été soupçonnée de détenir sur nous une vérité décisive et profonde. Dis-nous ce qu'est ton plaisir, ne nous cache rien de ce qui se passe entre ton cœur et ton sexe ; nous saurons ce que tu es et nous te dirons ce que tu vauds.*<sup>157</sup>

A primera vista, és com si les diferències només fossin lleugeres entre el despatx de l'analista i el confessionari del sacerdot, en comparació amb els seus efectes comuns sobre el subjecte confessant. És remarcable que Foucault conclogui el volum I de la seva *Historia de la sexualidad* sobre aquest paral·lel. Escriu referint-se als defensors de la psicoanàlisi:

---

<sup>154</sup> S. FREUD, «El malestar en la cultura (1930 [1929])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 103.

<sup>155</sup> M. FOUCAULT, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», a *Microfísica del poder*, 188.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>157</sup> «Molts encara creuen subvertir quan tot el que fan és obeir aquesta ordre de confessió, aquest requeriment secular que ens esclavitzava, homes d'Occident, a dir-ho tot sobre el nostre desig. Des de la Inquisició, mitjançant la penitència, l'examen de consciència, la direcció espiritual, l'educació, la medicina, la higiene, la psicoanàlisi i la psiquiatria, sempre s'ha sospitat que la sexualitat manté una veritat decisiva i profunda sobre nosaltres. Digue'ns quin és el teu plaer, no ens amaguis res del que passi entre el teu cor i el teu sexe; sabrem què ets i et direm el què vales» a M. FOUCAULT, «Sorcellerie et folie», a *Dits et Écrits 1954 – 1988. Tome III. 1976 – 1979*, 90 – 91.

*Creyeron que Freud restituía por fin al sexo, gracias a un vuelco súbito, la parte que se le debía y durante tanto tiempo había estado impugnada; no vieron que el genio bueno de Freud lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; que así él reactivaba, con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer el sexo y conformarlo como discurso.*<sup>158</sup>

Així mateix, sembla donar a entendre que la psicoanàlisi ha exercit un poder normalitzador, un control similar al de la psiquiatria; podem llegir en l'entrevista a *Le Monde* ja citada:

*La silencieuse écoute de l'analyste dans son fauteuil n'est pas étrangère au questionnaire pressant, à la surveillance serrée de l'asile.*<sup>159</sup>

Tanmateix hem de formular aquesta objecció a la crítica foucaultiana: ¿el pensador de les discontinuïtats pot reduir legítimament la paraula del subjecte en anàlisi a la confessió d'un pecador de l'època moderna i els efectes de la psicoanàlisi als de la medicalització del sexe del segle XIX? Es pot dir realment que Freud no va operar una ruptura en la història d'aquests diferents processos? És realment el que diu Michel Foucault?

### **3.2.3 *El psicoanalista com a director de consciències?***

Certament, és difícil negar que la psicoanàlisi forma part del procés de medicalització del sexe: la neurosi és una patologia que cal tractar. Tot i això, va néixer a partir de la ruptura freudiana amb el model de la neurologia de la degeneració, es va oposar a les teories de l'herència i la qüestió de la possibilitat de l'anàlisi secular serà resolta positivament per Freud, amb l'argument de la voluntat de «*proteger al anàlisis frente a los médicos.*»!<sup>160</sup> El mateix Foucault pren nota d'aquesta discontinuïtat important:

*Se comprendería mal la posición del psicoanálisis, a fines del siglo XIX, si no se viera la ruptura que operó respecto al gran sistema de la degeneración: volvió al proyecto de una tecnología médica propia del instinto sexual, pero buscó emanciparla de sus correlaciones con la herencia y, por consiguiente, con todos los racimos y todos los eugenismos. Podemos ahora volver sobre lo que podía haber de voluntad normalizadora en Freud: también se puede denunciar el papel desempeñado desde hace años por la institución psicoanalítica; en la gran familia de las tecnologías del sexo, que se remonta tan lejos en la historia del Occidente cristiano, y entre las que en el siglo XIX emprendieron la medicalización del sexo, el psicoanálisis fue hasta la década de 1940 la que se opuso, rigurosamente, a los efectos políticos e institucionales del sistema perversión-herencia-degeneración.*<sup>161</sup>

Foucault n'explica la raó. Com hem vist, aquestes teories han fet bascular les «desviacions» sexuals de l'àmbit del «contra la llei» al del «contra natura». Van apartar la sexualitat de la llei, del «sistema d'aliances», és a dir, del sistema jurídic que s'aplicava a la vida matrimonial. Per tant, no és sorprenent que confisquessin a les famílies el control dels

<sup>158</sup> M. FOUCAULT, «Derecho de muerte y poder sobre la vida», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 193.

<sup>159</sup> «L'escolta silenciosa de l'analista a la seva butaca no és aliena al qüestionari aclaparador, a la vigilància estreta del manicomí» a M. FOUCAULT, «Sorcellerie et folie», a *Dits et Écrits 1954 – 1988. Tome III. 1976 – 1979*, 92.

<sup>160</sup> S. FREUD, «Carta 3022. – A Pfister, Viena, 25 - XI - 1928», a *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. V 1926 – 1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, 196.

<sup>161</sup> M. FOUCAULT, «El dispositivo de la sexualidad», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 144 – 145.

seus «malalts» per tal de sotmetre'ls a una pràctica mèdica autònoma. Tanmateix, què fa Freud? En la confessió de la sexualitat que hem situat fora de la sobirania familiar, redescobreix, com a principi de la seva intel·ligibilitat, aquesta mateixa família que s'ha descartat i les lleis ancestrals que la regeixen, les regles de l'aliança i la prohibició de l'incest. La psicoanàlisi permet, doncs, «subjectar» el dispositiu de la sexualitat sobre el sistema de l'aliança en el moment en què el procés de medicalització del sexe havia provocat la seva separació. Per tant, la sexualitat ja no pot estar per naturalesa en contra de la llei, ja que està constituïda per aquesta. Tot i això, diu Foucault, aquesta ruptura operada per Freud només és una «*retroversión*” *histórica*»: <sup>162</sup> no hi ha res de subversiu en convocar al voltant de la sexualitat l'antic ordre del poder, el del pare sobirà, altrament dit de la religió.

Arribem a la qüestió de la confessió. ¿Podem legítimament traçar una línia contínua en la història de les tècniques d'escolta que aniria des del sagrament de la confessió fins al silenci de l'analista? Aquesta pregunta es planteja a Foucault en una entrevista en què se'l confronta amb els psicoanalistes. Heus ací un breu extracte en què Foucault respon a les objeccions de Jacques-Alain Miller:

–J.-A.M.: *En los procedimientos de confesión, se supone que el sujeto sabe la verdad. ¿No hay un cambio radical cuando se supone que el sujeto no sabe esa verdad?*

–M.F.: *Me doy cuenta de a dónde quieres llegar. Pero, precisamente, uno de los puntos fundamentales, en la dirección de conciencia cristiana, es que el sujeto no sabe la verdad.*

–J.-A.M.: *¿Y vas a demostrar que ese no-saber tiene el estatuto del inconsciente?. Reinscribir el discurso del sujeto en una malla de lectura, recordarlo conforme a un cuestionario para saber en qué un acto es pecado o no, no tiene nada que ver con suponer en el sujeto un saber cuya verdad ignora.*

–M.F.: *[...] No quiero decir que el psicoanálisis se encuentre ya en los directores de conciencia. ¡Sería algo absurdo!*

–J.-A.M.: *Sí, sí, no lo dices. ¡Pero de cualquier modo lo dices! [...]* <sup>163</sup>

Què diu realment Foucault? Que l'originalitat de la psicoanàlisi depèn efectivament, no de la descoberta de la sexualitat sota les neurosis, sinó de l'actualització d'una lògica de l'inconscient:

*Dicho de otro modo, lo importante no son los Tres ensayos sobre la sexualidad, sino la Traumdentung [...] No es la teoría del desarrollo, no es el secreto sexual detrás de las neurosis y las psicosis, es una lógica del inconsciente...* <sup>164</sup>

El procés de la confessió suposa un paradigma interpretatiu destinat a fer intel·ligible allò que es confessa, és a dir una hermenèutica. Un dels aspectes de l'objecció de J.-A. Miller, que Foucault sembla adoptar, consisteix a dir que l'hermenèutica elaborada per la psicoanàlisi no es pot reduir a una «llista de verificació» del director de consciència. Es manté el fet que la psicoanàlisi s'inscriu en aquesta història de les hermenèutiques del

---

<sup>162</sup> M. FOUCAULT, «Derecho de muerte y poder sobre la vida», a *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 182.

<sup>163</sup> M. FOUCAULT, «El juego de Michel Foucault», a *Saber y Verdad*, 150 – 153.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, 147.

subjecte. A *Obrar mal, decir la verdad*, en situa l'origen: l'hermenèutica d'un mateix va néixer a les comunitats monàstiques dels segles IV i V dC, amb la pràctica ascètica i espiritual de l'*exagouresi*, que consisteix a parlar indefinidament sobre un mateix i els moviments del propi pensament. El que és continu, des de l' *exagouresi* fins a la psicoanàlisi, és el fet de rastrejar en els pensaments, no en el pecat i la falta, sinó la *il·lusió*. En l'*exagouresi*:

*Se trata de saber de dónde proviene lo que sucede en mí y si lo que sucede en mí proviene de Dios o de otro, o del Otro por excelencia, esto es, de Satanás. Y en la dimensión del otro interior a mí se despliega la práctica de la exagoreusis.*<sup>165</sup>

Observem que aquesta descripció, si no contingués els termes «Déu» i «Satanàs», podria aplicar-se a la psicoanàlisi. Efectivament, segons Foucault, el problema de l'inconscient se situa per Freud després de la redescoberta schopenhauriana de «*la copertenencia fundamental entre la individualidad del sí mismo y la ilusión*».<sup>166</sup> La discontinuïtat, segons Foucault, és que Freud aplicarà als discursos dels seus pacients mètodes d'interpretació del text.

*Precisamente los métodos de interpretación del texto que la tradición cristiana (pero en su caso no es eso) [o] en todo caso la tradición judía (es lo que sucede con Freud) ya habían perfeccionado durante siglos.*<sup>167</sup>

*Esa hermenéutica del sujeto en forma de desciframiento de un texto debe permitir arraigar los comportamientos de un sujeto en un conjunto significativo.*<sup>168</sup>

Si, evidentment, aquesta nova pràctica trenca amb l'antropologia criminal i la patologia del degenerat, implementa arreu relacions de significació problemàtiques. Per exemple, permet la constitució del delictes com a acte significatiu:

*Con la hermenéutica del sujeto se lleva, se puede llevar al interior mismo de la práctica penal la cuestión de la relación problemática entre la responsabilidad de un acto y su inteligibilidad. La transporta al interior mismo de la práctica penal porque muestra que la relación de un acto con un sujeto no es simplemente asunto de imputabilidad, de causalidad más o menos libre, de responsabilidad, sino que al mismo tiempo es también una relación de significación.*<sup>169</sup>

Tanmateix, pregunta Foucault, «*¿qué hacer con la significación de un crimen?*».<sup>170</sup> I podríem afegir: «*Què fer amb la significació d'una sexualitat?*».

Segons Foucault, la psicoanàlisi obliga, doncs, el subjecte a confessar la seva sexualitat en una elaboració discursiva que reintrodueix la llei, i la norma, al principi del seu desig. La ruptura que la psicoanàlisi pretén encarnar amb la direcció de la consciència caldria, doncs, relativitzar-la: com ella, exerceix un poder normalitzador sobre el subjecte que confessa la seva sexualitat convocant l'antiga llei del pare al principi del seu desig. Per

---

<sup>165</sup> M. FOUCAULT, «Clase del 13 de mayo de 1981», a *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*, 180.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>168</sup> M. FOUCAULT, «Clase del 20 de mayo de 1981», a *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*, 242.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 242.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 242.

tant, la substitució del capellà pel psicoanalista no ens hauria de preocupar pel destí de l'ètica.

### 3.3. LACAN, FREUD I LA RELIGIÓ DEL PARE

#### 3.3.1 *L'Èdip és un mite*

Hem evocat tres crítiques importants a la psicoanàlisi, que totes tendeixen a apropar-la a la religió. La primera, la de Karl Popper, refusa considerar la psicoanàlisi com una ciència i demostra que, per la irrefutabilitat de la hipòtesi de l'inconscient, és semblant al dogma religiós. La segona, la de Claude-Lévi Strauss, mostra que Freud pensa a la manera dels mites, ja que domina el procés de transformació pel qual un mite es dona sota diverses variants. Aquesta descoberta de la «codificació» dels mites el porta a cercar darrere de qualsevol relat (i particularment els relats religiosos) una forma originària, que resulta ser, sistemàticament, el complex d'Èdip. Finalment, la crítica de Michel Foucault perllonga, en un cert sentit, la de Claude-Lévi Strauss en el camp de l'ètica i de la política. El mite en qüestió ja no és el relat religiós, sinó el relat d'un mateix al qual s'obliga el pacient de la cura analítica des d'una perspectiva que pretén ser terapèutica. Igual que l'antropòleg, considera aquí que el psicoanalista retroba en aquest relat, a través del qual s'opera la subjectivació, el que ell hi ha introduït. Tanmateix el que retroba, i per tant el que inscriu en el subjecte, és, a través del complex d'Èdip, la Llei del Pare, sense la qual el desig s'afirma impossible. Al voltant de la sexualitat, enfront de les derives de la ciència, Freud restaura per tant l'antic ordre del poder que una vegada va ser sostingut per la religió. Mitjançant la seva pràctica hermenèutica d'una escolta *in fine* normalitzadora, el psicoanalista pren el lloc del director de la consciència que la modernitat científica ha contribuït a degradar.

Jacques Lacan, en la reelaboració teòrica de la psicoanàlisi, basada en una relectura de Freud, pren nota d'aquestes crítiques importants. Amb ell, intentarem demostrar que la psicoanàlisi no és una religió per als «sense-religió» produïts en particular per la modernitat científica.

Ja hem respost en part a la crítica de Karl Popper: la psicoanàlisi no pot obeir, com altres disciplines, al règim epistemològic de la física. D'altra banda, hem vist que a través de la seva crítica al discurs de la ciència, Lacan s'allunyava del positivisme de Freud i convidava a repensar l'estatus de la psicoanàlisi. La física fabrica objectes, entitats. L'inconscient no es pot objectivar: és, segons Lacan, ètic més que òntic.

*El status de inconsciente, tan fràgil en el plano óntico [...] es ético [...]*

*Si formulo que el status del inconsciente es ético, y no óntico, es precisamente porque él, Freud, no lo recalca cuando da su status al inconsciente.<sup>171</sup>*

La psicoanàlisi no és doncs una psicologia, és una hermenèutica, una teoria i una pràctica de la interpretació.

---

<sup>171</sup> J. LACAN, «El inconsciente y la repetición», a *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*, 41 – 42.

Aquest estatus de la psicoanàlisi com a hermenèutica ens porta a la crítica de Claude Lévi-Strauss: en lloc d'interpretar els mites, especialment religiosos, Freud en produeix variants. La forma originària del mite que creu descobrir –i que, sistemàticament, remet al complex d'Èdip– és per tant en si mateix un mite.

La resposta que sorgeix de la lectura de Lacan és sorprenent: assenteix. El complex d'Èdip és un mite. És la història, imaginària, que els infants s'expliquen per tal d'atribuir al pare la *castració* de la qual són víctimes, és a dir, entre altres coses, la *impossibilitat* de gaudir de la mare. Segons Lacan, de fet, la castració –que en Lacan és castració del gaudi– no és en realitat l'acte del pare, sinó la inscripció del subjecte en el llenguatge. A través d'ella, el subjecte no té accés directe a l'objecte del seu desig, d'una banda perquè depèn de la demanda que ha d'adreçar a l'altre per obtenir satisfacció, d'altra banda, perquè la paraula, segons una fórmula que Lacan pren de Hegel, és «*el asesinato de la cosa*»,<sup>172</sup> en el sentit que la paraula no reflecteix mai completament la cosa, de manera que l'objecte, a partir del moment en què és nomenat, roman per sempre fugisser per a l'ésser parlant. Amb aquesta subjecció al llenguatge, el subjecte queda, doncs, amputat estructuralment d'una part del seu gaudi. Aquesta falta, aquesta pèrdua és la causa del desig, a la qual el subjecte atribueix objectes fantasmàtics. D'aquí el concepte lacanià d'*objecte a*, que no es refereix a l'objecte suposadament disponible de la necessitat, del consum o de l'intercanvi, sinó a un objecte radicalment perdut. Quina és la contribució del mite d'Èdip? Quin benefici té per a l'infant imaginar que el pare és el responsable de la castració? La resposta és que en imaginar que el gaudi està prohibit, quan és impossible, l'infant (o el neuròtic) imagina que existeix efectivament un objecte del desig: és el suport del fantasma. Dit d'una altra manera, identificant la castració amb la prohibició del pare, nega la castració.

La significació edípica del símptoma és, per tant, tal com va reconèixer Lévi-Strauss, del costat de l'imaginari. Però, per què sembla que preval aquest mite, més que cap altre? Per què el neuròtic atribueix al pare –al «Nom-del-pare», en termes lacanians– la funció de la castració simbòlica? La resposta de Lacan, un cop més, festeja l'antropòleg: sorgeix de les condicions històriques i, sobretot, del monoteisme. Llegim al *Diccionario del psicoanálisis de Roland Chemama*:

*Lacan indica que, si el Nombre-del-Padre asegura esta función en nuestra civilización, esto se desprende de la influencia del monoteísmo y no tiene nada de obligatorio ni de universal. El mito edípico es activo en el inconsciente del individuo occidental, macho o hembra, pero en otras civilizaciones, las africanas por ejemplo, el Edipo puede no ser más que «un detalle en un mito inmenso»; en tal caso, serán otras estructuras las habilitadas para promover la castración.*<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> J. LACAN, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», a *Escritos 1*, 306. Recordem l'expressió de Pau (2Co 3,6) «la lletra mata, però l'esperit dóna vida», a la qual Lacan afegeix que l'esperit no pot viure sense la lletra: «*Sin duda la letra mata, como dicen, cuando el espíritu vivifica. No lo negamos, habiendo tenido que saludar aquí en algún sitio a una noble víctima del error de buscar en la letra, pero preguntamos también cómo viviría sin la letra el espíritu. Las pretensiones del espíritu sin embargo permanecerían irreductibles si la letra no hubiese dado pruebas de que produce todos sus efectos de verdad en el hombre, sin que el espíritu intervenga en ello lo más mínimo. Esta revelación fue a Freud a quien se le presentó, y a su descubrimiento lo llamó el inconsciente*» a J. LACAN, «La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud», a *Escritos 1*, 476.

<sup>173</sup> R. CHEMANA (dir.), «Edipo (complejo de)», a *Diccionario del Psicoanálisis*, 123.

En afirmar la contingència del complex d'Èdip, Lacan també ens permet pensar en el declivi del patriarcat i de la prohibició paterna en les nostres societats occidentals. La pregunta, per tant, ja no és la de «la mort de déu», sinó el declivi del pare. Altrament dit, el mateix pare implica algun semblant; el mateix pare està castrat.

### 3.3.2 *El declivi del pare*

Si hi ha una noció totalment nova a Lacan, reconeguda com a tal per la majoria dels especialistes lacanians, és precisament la del diagnòstic del declivi de la figura paterna en els temps moderns. Efectivament, s'ha acabat l'època en què el *pater familias* és l'únic a regnar i on la seva llei és obediència. Lacan n'és perfectament conscient i és aquesta tesi que defensarà l'any 1938, cosa que el portarà a modular d'una altra manera les contribucions de l'«estadi del mirall». Si aquest últim destaca sobretot el poder formatiu en el subjecte d'aquest primer altre, que és la mare, el text de 1938, en canvi, subratlla el predomini de la funció del pare, llevat que aquesta aparegui especialment transformada per noves dades socials. Però Lacan va més enllà ja que no només diagnostica el famós «declivi de la imatge paterna», sinó que també li atribueix la causa de la neurosi moderna i, fins i tot, de l'existència de la psicoanàlisi. Freud també es va veure marcat per aquest declivi de la imatge del pare, tant personalment, com han demostrat els seus diferents biògrafs, com a teòric. El complex d'Èdip, tal com el planteja Freud, és així possible gràcies a una disminució i una relativització de la poderosa figura del pare. La qual cosa, en el marc de l'anàlisi freudiana, implica que el pare esdevé essencialment «impotent», i que és d'alguna manera la mare qui és «totpoderosa».

Tornem, doncs, a Lacan, i llegim de prop el text on formula amb els seus propis termes aquest diagnòstic d'un declivi de la figura paterna:

*No somos de aquellos que se afligen ante un supuesto relajamiento del vínculo familiar. ¿No es acaso significativo que la familia se haya reducido a su grupo biológico a medida que integraba los progresos culturales más elevados? Pero un gran número de efectos psicológicos nos parecen derivarse de un declive social de la imago paterna. Ocaso condicionado por el retorno sobre el individuo de efectos extremos del progreso social, ocaso que se advierte sobre todo en nuestros días en las colectividades que más padecen estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas. ¿Acaso no ha formulado este hecho el jefe de un Estado totalitario como argumento contra la educación tradicional? Ocaso más íntimamente ligado a la dialéctica de la familia conyugal, puesto que se opera mediante el crecimiento relativo, muy sensible, por ejemplo, en la vida norteamericana, de las exigencias matrimoniales.<sup>174</sup>*

Aturem-nos en cadascuna d'aquestes propostes:

1. «*No somos de aquellos que se afligen ante un supuesto relajamiento del vínculo familiar*»: qui són aquí «aquells» que se n'afligeixen i per què Lacan se'n vol diferenciar? Si hi ha una entitat que s'afligeix per aquest «declivi», és sens dubte, almenys en el context descrit per Lacan en el seu article, aquella per a la qual el poder del pare és determinant en la civilització. És a dir, ens sembla molt probable que Lacan, aquí, es refereixi a l'Església, preocupada com està de preservar la integritat d'aquesta institució primordial que és la institució familiar, fins i tot i sobretot reduïda al pare,

---

<sup>174</sup>J. LACAN, «Los complejos familiares en la formación del individuo», a *Otros escritos*, 71.



mare i fill. Això implicaria, doncs, que Lacan tenia a la vista autors catòlics: veurem llavors qui són.

2. «¿No es acaso significativo que la familia se haya reducido a su grupo biológico a medida que integraba los progresos culturales más elevados?»: aquí Lacan sembla oposar una «dialèctica conjugal» a les «exigències matrimonials». L'agrupament biològic, és a dir, el trio que acabem d'esmentar, està circumscrit pel «progrés cultural», aquest últim exercint un condicionament social que produeix efectes psicològics i conductuals que redueixen la família a lligams mínims entre l'infant i els seus pares, i que, al seu torn, no pot quedar sense efecte sobre les noves generacions, com demostra la continuació de les observacions de Lacan.
3. «Pero un gran número de efectos psicológicos nos parecen derivarse de un declive social de la imago paterna. Ocaso condicionado por el retorno sobre el individuo de efectos extremos del progreso social, ocaso que se advierte sobre todo en nuestros días en las colectividades que más padecen estos efectos: concentración económica, catástrofes políticas. ¿Acaso no ha formulado este hecho el jefe de un Estado totalitario como argumento contra la educación tradicional?»: aquesta afirmació ens sembla que s'inscriu en un augment d'intensitat dirigit en direcció a un punt de pivot, que fa l'originalitat del diagnòstic lacanià: el del «declivi del pare». És a dir, com més es «progressa» socialment (Lacan pensa, per exemple, en la influència de l'Estat), més es devalua el pare com a autoritat i pilar de la família. El que ens ha de sorprendre aquí, però, és la repetició de la paraula «declivi, ocàs» en el text de Lacan: hom diria que ha esdevingut per a ell un mot far que li serveix per demostrar o diagnosticar una nova situació social, la llavor que li obre el camí cap a una nova perspectiva teòrica que li permeti reorientar les seves línies de recerca, tal com s'han plantejat des del seu treballs sobre l'«estadi del mirall».

La cultura, que reposa sobre el sacrifici del gaudi, és a dir sobre la castració, pot sobreviure al declivi del pare i de la seva llei? Segons Lacan, sí: ho hem vist, la castració no resulta de la prohibició, com s'imagina el neuròtic, sinó de la inscripció del subjecte en el llenguatge. En això, s'oposa a Freud per qui, òbviament, el pare assumeix veritablement la funció castradora. Dit d'una altra manera, Freud no va reconèixer l'Èdip com un mite, per això va insistir a inscriure l'assassinat del pare a la història mateixa, a través dels relats extravagants del parricidi original per l'horda de germans i l'assassinat de Moisès. Així, com resumeix Jacques-Alain Miller:

*Las tres obras de Freud que constituyen una crítica de la religión –Tótem y tabú, El porvenir de una ilusión y Moisés y la religión monoteísta– forman una serie que nos presenta una genealogía psicoanalítica de Dios. En apariencia, la cuestión es dejar a Dios fuera de juego, en conformidad con el espíritu de las Luces, sin duda, pero al mismo tiempo los tres intentan salvar al padre como significante amo y consagrar el psicoanálisis a esta salvaguarda [...]*

*Freud se apoya en el nombre de Dios para salvar al padre.*<sup>175</sup>

Això significa que, interpretant déu a través del pare, fent del pare la veritat de Déu, Freud s'absté d'interpretar el pare. Si, per a Freud, la religió estava condemnada a

---

<sup>175</sup> J.-A. MILLER, «Del padre a la mujer», a *Un esfuerzo de poesía. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, 282 – 283.

desaparèixer amb Déu –reconegut com a il·lusió emmascarant el pare–, el pare havia de persistir. Havia de persistir com una figura tan real, tan poc il·lusòria, que Freud treballa per inscriure la seva voluntat en el fonament històric de la cultura. És per això que Lacan, al seu seminari *El reverso del psicoanálisis*, retreu a Freud que hagi conservat alguna cosa de la religió: conservant una imatge idealitzada del pare, com qui refusa el gaudi als fills, la renúncia a les pulsions es manté com el preu a pagar per guanyar l'amor.

*¿[...] después de todo, lo que Freud preserva, de hecho si no de forma intencionada, es precisamente lo que designa como más sustancial en la religión, a saber, la idea de un padre todo amor? [...] El padre es amor, el padre es lo primero que hay que amar en este mundo [...] Freud cree que con esto se va a evaporar la religión, cuando en realidad lo que conserva con este mito tan extrañamente compuesto es su mismísima substancia.*<sup>176</sup>

Perquè en atribuir-li al pare l'exigència de la castració, Freud li dona la significació d'un do demandat per l'Altre. També, sempre segons Jacques-Alain Miller:

*Freud, que quería desacralizar el orden social, de hecho sacralizó la impotencia para gozar, y por ello mantuvo la ley como deseable.*<sup>177</sup>

La qual cosa ens porta al costat de Foucault, de la banda de la qüestió moral i política: de fet, hi ha conseqüències normalitzadores del mite d'Èdip, tan bon punt no és reconegut com a mite. Ja que la Llei del Pare és llavors sacralitzada i inscrita en el principi mateix del desig.

L'ensenyament de Lacan sembla indicar que aquesta nostàlgia del pare, aquesta voluntat de conservar la prohibició paterna, manté la psicoanàlisi en la que era la veritable il·lusió de Freud. Una altra via seria possible:

*El camino de un psicoanálisis propio de la época del permiso para gozar, de la época en que la prohibición ha perdido protagonismo –una época confrontada a un imposible que es la verdad de la prohibición, una época en la cual la grieta intrínseca del goce ya no se parapeta tras el padre.*<sup>178</sup>

El «permís per gaudir» no disminueix la impossibilitat de gaudir plenament ja que, com hem vist, la castració prové de la inscripció del subjecte en el llenguatge. La concepció lacaniana de la cura analítica pren evidentment nota d'aquest fet teòric. En conseqüència, orienta el subjecte vers l'aprehensió d'aquesta bretxa estructural que sosté el desig; cosa que hauria de permetre ajudar-lo a transformar la seva relació amb aquest que, en cert sentit, l'allibera dels efectes normalitzadors del mite d'Èdip.

### **3.3.3 *El real contra l'imperi del sentit***

Ho vam veure a la part sobre la ciència: segons Lacan, el triomf de la religió es deu a la seva extraordinària capacitat per ofegar el real angoixant –que la ciència desvela cada

---

<sup>176</sup> J. LACAN, «Más allá del complejo de Edipo», a *El seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis 1969 – 1970*, 105 – 106.

<sup>177</sup> J.-A. MILLER, «Del padre a la mujer», a *Un esfuerzo de poesía. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, 289.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 290 – 291.

cop més— mitjançant el sentit. Aquest triomf, al qual la psicoanàlisi «*sobrevivirá o no*»,<sup>179</sup> és per tant el del sentit. Tanmateix, el sentit, com hem vist, es troba en Lacan del costat de l'imaginari. El significat, per a ell, gaudeix d'autonomia respecte del significat. D'això se'n desprèn que la funció del significat no és necessàriament la de significar: el significat ve a determinar, a representar el subjecte; el repte de la cura és desfer-se d'aquest control. És a dir, particularment, que el significat edípic del símptoma no s'ha de prendre al peu de la lletra: com hem vist, és imaginari. Més que l'eliminació del símptoma, el pacient ha d'apuntar a l'«atravessament» dels seus fantasmes. El que significa, no que se'n pugui desfer, sinó que els identifiqui per tal de desprendre-se'n tant com sigui possible. Per tant, la «supervivència de la psicoanàlisi» es pot entendre, doncs, com a dependent de la capacitat dels analistes de no ofegar-se en el sentit —i en particular en el sentit edípic, que és un llegat de la tradició religiosa. Per tant, podem dir que, segons Lacan, la psicoanàlisi ha d'acollir el real, tant en l'elaboració teòrica com en la conducció de la cura. En això, és fonamentalment diferent de la religió i manté actualitzada l'exigència freudiana «d'educar-se per a la realitat».

La paraula final és per a Octavio Paz:

«*Decir: Hacer*»<sup>180</sup>

*A Roman Jakobson*

*Entre lo que veo y digo,  
entre lo que digo y callo,  
entre lo que callo y sueño,  
entre lo que sueño y olvido,  
la poesía.*

*Se desliza  
entre el sí y el no:  
dice*

*lo que callo,  
calla*

*lo que digo,  
sueña*

*lo que olvido.  
No es un decir:  
es un hacer.*

*Es un hacer  
que es un decir.*

*La poesía  
se dice y se oye:  
es real.*

<sup>179</sup> J. LACAN, «El triunfo de la religión», a *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos*, 78.

<sup>180</sup> O. PAZ, *Lo mejor de Octavio Paz*, 325.

*Y apenas digo  
                  es real,  
se disipa.  
¿Así es más real?  
Idea palpable,  
                  palabra  
impalpable:  
                  la poesía  
va y viene  
                  entre lo que es  
y lo que no es.  
                  Teje reflejos  
y los desteje.  
                  La poesía  
siembra ojos en las páginas  
siembra palabras en los ojos.  
Los ojos hablan  
                  las palabras miran,  
las miradas piensan.  
                  Oír  
los pensamientos,  
                  ver  
lo que decimos  
                  tocar  
el cuerpo de la idea.  
                  Los ojos  
se cierran  
las palabras se abren*

\*

\*       \*

## CONCLUSIÓ

*El porvenir de una il·lusió* conté quelcom més que una anàlisi crítica de la religió. Freud hi professa la seva irreligió i formula una crida a favor de la secularització de la cultura.

L'originalitat del seu enfocament rau en l'analogia que proposa entre la vida psicològica de les masses i la del subjecte, entre la història de la humanitat i la del subjecte: permet identificar el fenomen religiós com a símptoma. Tanmateix, el símptoma és una formació de compromís, el subjecte hi troba el seu benefici, i per tant el seu aixecament té un cost. En aquesta línia, es tracta de renunciar a la il·lusió infantil d'un pare totpoderós que tindria el poder de compensar els subjectes pels seus sofriments, així com de renunciar a la il·lusió de la sacralitat amb què la religió revesteix les prescripcions culturals.

L'operació no està exempta de risc: exposa a qui s'hi presta a una realitat que no pot oferir les esperances de la gràcia, i la cultura, privada del seu origen diví, es revela contingent, relativa. Tot i així, val la pena. La secularització de les prescripcions culturals ofereix, per a Freud, una flexibilitat que deixa espai per a la invenció, per a la transformació de les regles que regeixen la vida en comú –de manera que seria possible alleugerir el pes dels sacrificis pulsionals exigits als subjectes per cultura, i particularment en qüestions de sexualitat. Pel que fa al subjecte, se li dóna la possibilitat, en particular gràcies a la cura analítica, de cercar vies de satisfacció no il·lusòries.

Les condicions majors de tal arreligiositat resideixen, segons Freud, en el desenvolupament de l'esperit científic i en l'establiment d'una educació per a la realitat que afavoreixi la primacia de la intel·ligència. Aquesta darrera substituiria l'educació religiosa que, per la repressió que imposa, genera una inhibició del pensament. Així, la crítica de Freud s'ha d'inscriure en la tradició de la Il·lustració. En desfer-se de les seves il·lusions religioses, depositant la seva confiança en la raó, la humanitat guanya en llibertat.

Aleshores, hem volgut avaluar quins semblants podria contenir un discurs com aquest; si no renunciem a una il·lusió per una altra. D'això n'han sortit dos punts importants. El primer és que, sens dubte, hem d'abandonar, almenys matisar, la idea positivista segons la qual el desenvolupament de les ciències afavoreix el declivi de les religions. Hem vist, amb Lacan, el que aquest discurs podria generar d'angoixa i, en conseqüència, apel·lar el consol religiós. Tanmateix, aquesta observació que qüestiona una de les condicions de la no religiositat de Freud –el desenvolupament de les ciències– en reforça l'altra: l'educació per a la realitat; o, en termes lacanians, l'exigència d'acollir el real. El segon és que Freud va elaborar una mitologia real en l'àmbit de la història de les religions. Després d'haver identificat en el subjecte el complex d'Èdip com una profunda motivació per l'adhesió a la creença religiosa, es va esforçar a retrobar aquest complex, i en especial l'assassinat del pare, en la realitat històrica, al mateix fonament de la cultura, sacrificant per fer-ho un cert nombre d'escrúpols científics. Hem proposat comprendre la raó d'aquesta estranya empresa recorrent a l'ensenyament de Lacan: hem pogut constatar que Freud, interpretant déu pel pare, va substituir el déu pel pare. Dit d'una altra manera, havent eclipsat déu, va sentir la necessitat d'instituir la voluntat del pare en el fonament mateix de la cultura, és a dir de la Llei, de la prohibició: de la castració.

Aquí, hem volgut reconèixer amb Lacan un semblant, un mite. La castració, com hem vist, és el resultat de la inscripció del subjecte en el llenguatge. Dit d'una altra manera, des que hi ha llenguatge, hi ha cultura. És per tant, com si Freud hagués reculat davant la conseqüència última de la seva pròpia empresa: el declivi del pare. En fer-ho, restringeix la flexibilitat que proposava instaurar en la cultura i presenta una cara més conservadora.

Foucault no es va equivocar: en última instància, és de política del què parlem. Una certa interpretació de Freud, d'una banda, sembla advocar per la conservació del model edípic, heretat del monoteisme, és a dir, en definitiva, de la tradició patriarcal. Segons la nostra opinió, traeix (paradoxalment) l'exigència freudiana en allò que refusa a desfer-se d'una il·lusió, d'un mite, per la qual cosa busca protegir allò prohibit –per sacralitzar-lo, en definitiva. D'altra banda, l'ensenyament de Lacan sembla poder ser, com hem vist, el suport d'un enfocament que admet la contingència dels models culturals i obri veritablement als subjectes la possibilitat de la invenció.

## VALOR I LÍMITS DE LA INTERPRETACIÓ PSICOANALÍTICA DEL FET RELIGIÓS

La crítica freudiana de la religió no és monotètica: Freud no qüestiona que un cert nombre d'aspectes del fet religiós siguin l'expressió de certes necessitats inevitables de l'evolució particular i col·lectiva de la humanitat. La religió pot tenir la seva necessitat, en determinats moments del desenvolupament, tant ontogenètic com filogenètic. Com escriu Freud:

*Abora caemos en la cuenta de que el tesoro de las representaciones religiosas no contiene sólo cumplimientos de deseo, sino sustantivas reminiscencias históricas {historisch}.*<sup>181</sup>

Així, hom pot donar un paper positiu a la religió, però en un moment ja remot de la història de la humanitat. La religió ha estat necessària, fa molt de temps, per assistir la societat en la seva exigència de repressió de les exigències pulsionals incompatibles amb la vida comuna. Des d'aquesta perspectiva, podem dir que la religió juga, a escala de la humanitat, el mateix paper que la repressió, a escala individual, de les pulsions arcaïques a les quals l'infant ha de consentir necessàriament en el seu desenvolupament personal. És, doncs, legítim establir una analogia entre les dues històries: la individual, de l'infant, i la col·lectiva, de la humanitat en el seu progrés de civilització i la seva aspiració al progrés i a la cultura. Una «neurosi» temporal és necessària per al desenvolupament de l'infant, anàloga a aquesta neurosi col·lectiva (neurosi obsessiva, més precisament) a la qual Freud assimila la religió:

*Acerca de los niños, sabemos que no pueden recorrer bien su camino de desarrollo hacia la cultura sin pasar por una fase de neurosis, ora más nítida, ora menos. Esto se debe a que el niño no puede sofocar, mediante un trabajo intelectual acorde a la ratio, considerable número de sus exigencias pulsionales inválidas para su vida posterior, sino que debe domeñarlas mediante actos de represión tras los cuales se encuentra, por regla general, un motivo de angustia.*<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 42.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 42.

Una certa repressió és efectivament «normal», i necessària per permetre l'infant reprimir exigències pulsionals arcaïques que la seva immaduresa li impedeix assumir; aquesta repressió és suscitada per l'educació, i, per exemple, hi contribueix en gran mesura el procés d'interiorització de les instàncies parentals, constitutives del superjò. Això vol dir que les «neurosis» infantils són efímeres i estan condemnades a desaparèixer:

*La mayoría de estas neurosis de la infancia se superan espontáneamente en el curso del crecimiento; en particular, las neurosis obsesivas de la niñez tienen ese destino [...] De manera en un todo parecida, cabría suponer que la humanidad en su conjunto, en el curso de su secular desarrollo, cayó en estados análogos a las neurosis, y sin duda por las mismas razones.<sup>183</sup>*

Aquesta analogia permet entendre per què la religió comparteix, almenys als ulls de Freud, amb les neurosis infantils, la característica de desenvolupar-se en els períodes d'immaduresa intel·lectual i d'angoixa afectiva:

*En las épocas de su ignorancia y su endeblez intelectual, las renuncias de lo pulsional indispensables para la convivencia humana sólo podían obtenerse a través de unas fuerzas puramente afectivas. Y luego quedaron por largo tiempo adheridas a la cultura las sedimentaciones de esos procesos, parecidos a una represión, acaecidos en la prehistoria. La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre. Y de acuerdo con esta concepción cabría prever que, por el carácter inevitable y fatal de todo proceso de crecimiento, el extrañamiento respecto de la religión debe consumarse, y que ahora, justamente, nos encontraríamos en medio de esa fase de desarrollo.<sup>184</sup>*

Que la crítica freudiana de la religió està desproveïda de tot dogmatisme (sigui quina sigui la seva severitat) ho demostren breus passatges. Lluny de pretendre refutar en la seva totalitat la idea mateixa de Déu, i l'aspiració religiosa de l'home, només pretén mostrar les seves fonts psicològiques propiament inconscients. Tenint això en compte, Freud pot escriure:

*La última contribución a la crítica de la cosmovisión religiosa fue efectuada por el psicoanálisis cuando señaló que el origen de la religión se situaba en el desvalimiento infantil y todos sus contenidos derivaban de los deseos y necesidades de la infancia persistentes en la madurez. Si bien esto no implicaba refutar la religión, sí constituía un redondeo necesario de nuestro saber sobre ella y la contradecía al menos en un punto, puesto que ella pretende ser de origen divino.<sup>185</sup>*

És, doncs, com si Freud sabés fins a quin punt la necessitat de creure en l'existència d'un Ésser totpoderós està profundament arrelada a la psique humana, fins al punt que cap refutació purament racional pot pretendre superar-la. A més, l'anàlisi freudiana de les diferents funcions de la religió ha posat de manifest el benefici que el subjecte pot esperar treure'n, tot i que el preu a pagar sigui l'adhesió sense reserves a una il·lusió. Tanmateix, el reconeixement, per part del mateix Freud, que la seva crítica pot no esgotar el sentit de la fe

---

<sup>183</sup> *Ibíd.* 42 – 43.

<sup>184</sup> *Ibíd.* 43. Com avui cadascú pot jutjar per si mateix, sembla que el vell Freud va deixar pas, en aquest punt precís, a prendre els seus somnis per una realitat. El que es pot dir, de fet, és que res sembla indicar, en l'actualitat, des d'un punt de vista geopolític, qualsevol declivi de la religió a escala planetària. El progrés de la ciència potser no està correlacionat mecànicament, com volia pensar Freud, amb la reculada concomitant i correlativa del poder de seducció de les idees religioses.

<sup>185</sup> S. FREUD, «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932])», a *Obras completas. Vol. 22. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932 – 1936)*, 155.

religiosa en la seva totalitat mereix ser considerat; sens dubte justifica, com a mínim, un examen suplementari d'aquesta significació global, encara que només sigui per honestedat intel·lectual i probitat científica, qualitats d'esperit que el mateix Freud, com sabem, no va deixar mai de reivindicar en el seu propi treball pioner. Per tant, pot ser necessari reconsiderar el valor, però també els possibles límits de la crítica psicoanalítica del fet religiós. Assenyalem només aquí, com a argument a favor de la tolerància d'esperit que és la de Freud, en relació a la seva pròpia crítica a la religió, aquest text, que deixa la porta oberta a altres interpretacions, i reconeix a la religió, una funció afectiva potser insubstituïble:

*Nada de lo que he dicho aquí sobre el valor de verdad de la religión necesitaba del psicoanálisis, pues fue enunciado por otros mucho antes que él existiera. Y si de la aplicación del método psicoanalítico puede extraerse un nuevo argumento en contra del contenido de verdad de la religión, tanto pis para ella, pero los defensores de la religión se servirán con igual derecho del psicoanálisis para apreciar cabalmente el significado afectivo de las doctrinas religiosas.*<sup>186</sup>

Aquesta darrera observació és cabdal: Freud reconeix que l'aplicació del sistema psicoanalític a la doctrina religiosa és una arma de doble tall: per descomptat, permet denunciar la religió com a dictada essencialment pel desig, i, com a tal, il·lusòria, però també mostrar la seva importància com a fenomen de compensació i de consol en l'ordre de l'afectiu. Així, la psicoanàlisi es gira en contra d'ella mateixa, i pot esdevenir un mitjà de defensa i il·lustració de la validesa de la il·lusió religiosa.

Per això és important examinar amb detall els arguments que permeten *mostrar els límits de la interpretació psicoanalítica del fenomen religiós*. Per fer-ho, prendrem, en un primer moment, com a guia Paul Ricoeur, que, en diverses de les seves obres, s'ha entregat a aquesta perícia; l'hermenèutica «destructiva» de Freud s'ha d'avaluar en els seus propis pressupòsits. La qüestió de fons és saber si la crítica freudiana és científicament irreprochable, o si, sota la cobertura d'un argument que reivindica la neutralitat i l'objectivitat, no faria altra cosa que expressar «la increença de l'home Freud». Així, Ricoeur proposa liderar la discussió sobre els principis explicatius fonamentals de Freud.

En un primer moment, P. Ricoeur considera que és preferible mantenir el caràcter simplement «analògic» entre els fenòmens religiosos i els fenòmens patològics, i això, en benefici fins i tot de la interpretació freudiana. És tal la fragilitat de l'etnologia de *Tótem y tabú* i de la ciència bíblica de *Moisés y la religión monoteísta* que el significat d'aquesta analogia ha de romandre indeterminat:

*Todo lo que cabe afirmar es que el hombre es capaz de neurosis como es capaz de religión, y recíprocamente; las mismas causas (dureza de la vida, triple sufrimiento que infligen al individuo, la naturaleza, el cuerpo y los demás hombres) suscitan respuestas semejantes (ceremonial neurótico y ceremonial religioso, demanda de*

---

<sup>186</sup> S. FREUD, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, 36 – 37. Freud afegeix immediatament: «Retomo mi defensa: es evidente que la religión ha prestado grandes servicios a la cultura humana, y ha contribuido en mucho a domeñar las pulsiones asociadas, mas no lo bastante.» (Ibid., 37) Sense negar cap utilitat de la religió, podem veure que Freud li retreu: «Durante milenios gobernó a la sociedad humana; tuvo tiempo para demostrar lo que era capaz de conseguir. Si hubiera logrado hacer dichos a la mayoría de los hombres, consolarlos, reconciliarlos con la vida, convertirlos en sustentadores de la cultura, a nadie se le habría ocurrido aspirar a un cambio de la situación existente.» (Ibid., 37).



*consolación y recurso a la Providencia) y obtienen efectos comparables (formación de compromisos, ganancia secundaria de la enfermedad y descarga de culpabilidad, satisfacción sustitutiva).*<sup>187</sup>

La qüestió és només saber quin és el valor i la significació d'aquesta analogia; P. Ricoeur estima que la psicoanàlisi no en sap res:

*Sólo esclarece lateralmente el proceso que hemos denominado nacimiento del ídolo; no dispone de ningún medio para decidir si la fe es sólo eso, si el rito es originariamente (en su función primordial) ritual obsesivo, si la fe sólo es consolación en el modelo infantil; el psicoanálisis puede mostrar al hombre religioso su caricatura; pero le deja la carga de meditar sobre la posibilidad de no parecerse a su doble gesticulante.*<sup>188</sup>

La qüestió fonamental, autèntica pedra de toc, segons P. Ricoeur, de la legitimitat i de l'exhaustivitat de la crítica freudiana seria aquesta: «¿hay en el dinamismo afectivo de la creencia religiosa algo con qué superar su propio arcaísmo?». <sup>189</sup> Que l'actitud religiosa es basi en elements pulsionals reprimits, que es remunten a la primera infància, és una cosa, ¿però vol dir això que s'hi redueix? La fe religiosa desapareix en l'arcaic? Aquesta és la pregunta. P. Ricoeur precisa:

*La religión consiste, para Freud, en la monótona repetición de sus propios orígenes. Es un sempiterno pataleo sobre el suelo de su arcaísmo. No significa otra cosa el tema del "retorno de lo reprimido"; la eucaristía cristiana repite la comida totémica, como la muerte de Cristo repite la del profeta Moisés, la cual repite la muerte original del padre. Pues bien, este fijarse exclusivamente en la repetición equivale en Freud a un rechazo de toda consideración acerca de lo que puede constituir una epigénesis del sentimiento religioso, o sea y a fin de cuentas una transformación del deseo y el temor. Un rechazo que no se funda, en mi opinión, en el análisis, sino que expresa únicamente la incredulidad del hombre Freud.*<sup>190</sup>

¿El sentiment religiós no és altra cosa que un fenomen compulsiu de repetició de mocions pulsionals arcaïques, reprimides en el més profund de l'inconscient, però encara actives, o bé no expressa, per contra, una «conversió» d'aquests desitjos arcaïcs canviant-ne profundament el valor i la significació?

Així, tornant als grans textos freudians dedicats directa o indirectament a l'epigènesi del sentiment religiós, P. Ricoeur mostra que Freud disposava d'elements, els mateixos que exposa en les seves pròpies reconstruccions dels orígens de les creences religioses, que feien perfectament possible una investigació completament diferent del fenomen religiós. P. Ricoeur estima, per exemple, que: «*existen otras raíces afectivas además del complejo paterna*l». <sup>191</sup> I el mateix Freud admet que no sap quin lloc donar, dins la seva reconstitució dels primers sentiments religiosos en els temps primitius de la humanitat, a les divinitats femenines: «¿*No tenemos ahí* (es pregunta Ricoeur) *el indicio de una posible religión de la vida, de una religión del amor?*». <sup>192</sup> Aquesta possibilitat d'una lectura diferent es troba, però, diverses vegades en el corpus freudià, considera Ricoeur. Per exemple, en el mite de l'assassinat primitiu (*Tótem y tabú*), se succeeixen dos esdeveniments essencials: l'assassinat del pare, després el pacte dels

<sup>187</sup> P. RICOEUR, «Libro tercero. Dialéctica: una interpretación filosòfica de Freud», a *Freud: una interpretación de la cultura*, 467.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, 467.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, 467.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, 467 – 468.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, 468.

<sup>192</sup> *Ibíd.*, 468.

germans encaminat a no renovar entre ells l'assassinat del pare. Aquest pacte de germans, que posa fi a la repetició del parricidi, i prohibeix el fratricidi, engendra una història. Com a tal, aquest pacte té una importància considerable i mereix ser considerat per si mateix i interpretat en el seu caràcter fundacional. Tanmateix, P. Ricoeur estima que Freud posa en joc aquí una opció no legitimada, almenys per raons psicoanalítiques, que consisteix a privilegiar la repetició simbòlica de l'assassinat primitiu en l'àpat totèmic per sobre de l'episodi de la conciliació entre els germans, la qual fa però possible la conciliació amb la imatge del pare, ara instal·lada als cors. Per tant, cal preguntar-se:

*¿Por qué no podría estar el destino de la fe ligado a tal conciliación fraternal, más bien que a la renovación perpetua del parricidio? Pero Freud resolvió que la religión del hijo no constituye un auténtico progreso más allá del complejo paterno: la brecha entreabierto queda cerrada de inmediato con la ficción de que el hijo es el jefe de la rebelión y por lo tanto una figura de asesino.*<sup>193</sup>

Així mateix, l'última teoria de les pulsions podria haver autoritzat una nova investigació del fet religiós. L'oposició entre Eros i la pulsio de mort es prestava especialment a una nova temptativa d'elucidació; de fet, Freud, després d'una llarga tradició filosòfica que es remunta a la mitologia grega, va veure en Eros aquest poder que manté totes les coses unides:

*Pero no ha sospechado, ni por un momento (estima Ricoeur) que el nombre mítico de Eros pudiera referirse a una epigénesis del sentimiento religioso [...] Me parece que Freud excluye sin razón, quiero decir sin razón psicoanalítica, la posibilidad de que la fe sea una participación en la fuente de Eros y tenga así que ver, no con la consolación del niño que hay en nosotros, sino con el poder de amar, la posibilidad de que la fe tienda a madurar ese poder frente al odio en nosotros y fuera de nosotros, y frente a la muerte. Pues bien, lo único que puede escapar a la crítica de Freud es la fe como kerigma del amor: "Tanto amó Dios al mundo..."*<sup>194</sup>

El que es planteja així és la qüestió de «*las fuentes no regresivas, no arcaizantes de la religión*»,<sup>195</sup> en la perspectiva hermenèutica que és la seva, P. Ricoeur s'interroga sobre l'estatus de la teoria de l'assassinat del pare primordial, a *Tótem y tabú*, i mostra que «*el complejo colectivo de la humanidad se parece más todavía que el complejo de Edipo individual al retorno de un afecto o de una representación con carácter vestigial*».<sup>196</sup> Què dir? Això vol dir que, per a Freud:

*La religión es [...] arcaica y repetitiva, ello se debe en gran parte a que la impulsa hacia atrás la reminiscencia de una muerte que pertenece a su prehistoria y constituye eso que el Moisés... denomina "la verdad en la religión". La verdad está en el recuerdo; todo cuanto añade el pensamiento razonable es, también como en el sueño, elaboración secundaria, racionalización y superstición.*<sup>197</sup>

Ara bé, és aquesta mateixa interpretació, freudiana, basada en un cert nombre de pressupòsits, d'opcions no legitimades, la problemàtica als ulls de P. Ricoeur. Ja que hi ha en Freud una altra concepció de l'escena primitiva, no vestigial aquesta vegada, com és el cas de Leonardo, on Freud reconeix que l'escena del voltor no ha de ser un record de Leonardo sinó una fantasia que va ser construïda més tard i que després va transferir a la

---

<sup>193</sup> *Ibíd.*, 468.

<sup>194</sup> *Ibíd.*, 469.

<sup>195</sup> *Ibíd.*, 470.

<sup>196</sup> *Ibíd.*, 471.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, 470.

seva infantesa. I el mateix Freud dibuixa l'analogia amb la historiografia dels pobles primitius, que, en un cert grau de desenvolupament posterior, van ser capaços de promoure «una historia del pasado prehistórico».<sup>198</sup> En conseqüència, sorgeix la pregunta:

*Dicha historia tardía y tendenciosa de los tiempos primitivos de los pueblos”, ¿no implicará una creación de sentido, susceptible de jalonar, de llevar consigo lo que denominábamos una epigénesis del sentimiento religioso? Tal fantasía de “escena primitiva”, ¿no podría ofrecer el primer estrato de sentido a una imaginación de los orígenes, cada vez más liberada de su función de repetición infantil y cuasi neurótica, cada vez más disponible para una investigación de las significaciones fundamentales del destino humano?*<sup>199</sup>

És a dir, no és possible interpretar el fet religiós des de la perspectiva d'un imaginari no vestigial, portador d'un sentit nou? Ricoeur observa que tal imaginari és invocat per Freud en el marc de la seva interpretació de l'art (com ho demostra, per exemple, l'exegesi del somriure de la Gioconda, on el record de la mare perduda és pròpiament recreada per l'obra d'art). Una mateixa fantasia pot portar doncs dos vectors oposats: un de regressiu, que l'esclavitzava al passat; l'altre progressiu que en fa un detector de sentit. Per tant... ¿El fet religiós s'ha d'interpretar necessàriament i exclusivament utilitzant la funció regressiva, i no segons el model de la funció progressiva, a partir de la qual s'elabora una transfiguració dels vestigis del passat, i produeix així una creació real?

Certament, el mateix Freud admet la seva impotència per entendre l'essència de la funció artística i els misteris de la creació. Ricoeur ens dirà:

*¿Por qué semejante «transfiguración» (de la figura paternal en Déu) no podría implicar la misma ambigüedad, idéntica doble valencia de resurgimiento onírico y de creación cultural? Lo exige, en cierta forma, el cuadro mismo de la interpretación freudiana, para que la religión cumpla su función, no individual sino universal, para que se convierta en una magnitud cultural y asuma una función de protección, de consolación y de reconciliación.*<sup>200</sup>

A partir d'aquí, P. Ricoeur proposa considerar el símbol religiós com:

*La reasunción de una fantasía de escena primitiva, convertida en instrumento de descubrimiento y exploración de los orígenes. Mediante tales representaciones “detectoras” el hombre dice la instauración de su humanidad.*<sup>201</sup>

P. Ricoeur estima que la hermenèutica freudiana pot:

*Articularse en otra hermenéutica aplicada a la función mítico-poética, según la cual los mitos no serían fábulas, esto es, historias falsas, irreales e ilusorias, sino la exploración en forma simbólica de nuestra relación con los seres y con el Ser. Lo que tal función mítico-poética entraña es un nuevo poder del lenguaje, que no sería ya demanda del deseo, demanda de protección y demanda de providencia, sino interpelación en que yo no demando ya nada: sólo escucho.*<sup>202</sup>

Un altre vector d'aproximació al fet religiós, que només podem assenyalar aquí, residiria en l'anàlisi diferencial de la fe religiosa, d'una banda, i de l'Església encarnada com

---

<sup>198</sup> *Ibíd.*, 471.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, 471.

<sup>200</sup> *Ibíd.*, 472.

<sup>201</sup> *Ibíd.*, 473.

<sup>202</sup> *Ibíd.*, 483.

a institució, de l'altra. Sens dubte, aquesta divisió no sempre es realitza amb tot el rigor que requereixen les anàlisis freudianes, tot i que podria resultar, tanmateix, decisiva en la interpretació general del fet religiós. Hem d'interpretar necessàriament el sentit de la fe religiosa a la llum de l'Església concebuda com a institució? La pregunta mereix ser formulada, com a mínim. Per tant, a la pregunta (semblant a una objecció): com pot ser santa l'Església en estar formada per pecadors? Com parlar-ne com a cos de Crist quan la seva història conté tantes faltes? Podríem respondre dient que aquesta comunitat no es fonamenta per si sola, no es constitueix per ella mateixa, és fundada per Déu l'elecció del qual precedeix qualsevol iniciativa: només és oient i serventa, la seva paraula és sempre en resposta i mai és primera. Hom creu l'Església, amb confiança, perquè ella ensenya, però no creiem *en* l'Església, com hom creu *en* Déu: ella no és objecte de culte, és qui acompleix el culte. Per això, es distingeix radicalment de les concepcions del «cos social» on aquest s'acaba divinitzant tot contemplant en els miralls ideològics el seu rostre de Moloc. No convé, doncs, jutjar la legitimitat, ni l'autenticitat de la fe, pel criteri de la vida d'aquesta institució històrica i temporal que és l'Església; aquesta precaució s'imposa especialment perquè la relació amb Déu, que és igualment essencial per al creient, no és de cap manera reduïble (ni prorrogable) a l'Església institucional. Finalment, però no menys important, aquest pensament rebutja tant l'individualisme abstracte i inhumà com la fusió i la confusió, que no ho són menys, dels subjectes en una totalitat col·lectiva. Mai estem sols davant Déu, mai ens comprometem amb la nostra vida només a nosaltres mateixos, en som sempre membres en una comunitat de sofriment i de joia, ja que hi hauria una contradicció insuperable si una religió de l'amor s'acomplís en una intimitat on no hi hagués ningú més que jo. Fins i tot la solitud no és solitària. Però l'estar en comunitat, pertànyer al cos místic com a membre ens remet a la nostra vocació única i insubstituïble, a allò que només cadascú ha fer en aquest cos, al final de la nostra mateixa creació, ja que Déu s'adreça a cadascú en tant que és ell mateix, per tal que arribi a ser-ho. Ser membre no és sacrificar-se, amb resignació o amb embriaguesa, a l'impersonal i a la neutralitat d'un ideal o d'una causa, al contrari, és accomplir-se com a persona amb altres persones i per altres persones. No és segur, de fet, que la crítica psicoanalítica del sentiment religiós pugui influir plenament en aquesta concepció de la relació amb Déu i amb l'altre; fins i tot podem anar més enllà, i siguin quines siguin les crítiques dirigides a l'Església com a institució, aquesta darrera encara es pot considerar afirmativament com a poder de *crida*. *Ekklesia* en grec és a l'arrel de *kalein*, cridar, i de *kelesis*, la crida. En la llengua profana antiga, designa l'assemblea del poble, que ha estat convocat, en contraposició a una reunió accidental. L'Església és, doncs, en primer lloc l'aplec dels que han rebut una convocatòria o una crida de Déu, l'assemblea dels que han estat cridats o que han respost a aquesta crida anant-hi (ja que tots han estat cridats). Però aquest significat «passiu» va unit a un significat «actiu»: escoltar la crida en veritat és respondre-hi, només se l'escolta responent-hi, i respondre-hi és també donar-ne testimoni i transmetre'l, és fer crida al seu torn. També l'Església només pot fer crida en la mesura en què ella n'és: qualsevol deficiència a fer crida és sordesa a la crida rebuda. És *convocata* i *convocans*, cridada i cridant, congregada i congregant. Pot la psicoanàlisi pretendre donar compte del valor i de la significació d'aquesta «crida» sobre la base d'una «deconstrucció» metapsicològica? La qüestió ha de romandre oberta.

En aquest sentit, és sens dubte sobre la significació de l'acte de creure que convindria tornar. La fe religiosa no es pot reduir a un comportament de fugida i d'evitació en relació a un principi de realitat que el subjecte no té la força per afrontar. El sentit últim de la fe pot estar en un altre lloc. En termes de creença, assenyala P. Ricoeur:

*La croyance religieuse consiste dans un acte d'accueil à l'égard des prophètes qui ont annoncé la bonne nouvelle du symbole christique. Croire, c'est d'abord croire en la parole de ces autres qui témoignent en faveur de la puissance de régénération du symbole christique. Ce n'est pas d'abord adhérer à des contenus dogmatiques, qui restent seconds, mais faire confiance à la puissance bénéfique exercée par le symbole christique. Ici, croire en... signifie plus que croire que...*<sup>203</sup>

P. Ricoeur considera que és possible proposar una aprehensió positiva del fenomen nuclear de la creença, més enllà de les disputes dels teòlegs, i de qualsevol contingut teòric dogmàtic. Així mateix, pel que fa a l'estatus de l'Església:

*Que l'Ecclesia, que l'Eglise, ne soit pas une communauté politique centrée sur le phénomène central, la domination, et dotée du pouvoir de contraindre, c'est là le point le plus délicat de la problématique religieuse.*<sup>204</sup>

La «finalitat d'allò religiós» podria revelar, doncs, a costa d'un enfocament completament diferent que la desmistificació psicoanalítica, la seva pròpia veritat, que P. Ricoeur, inspirant-se en l'enfocament kantian, defineix en aquests termes: «*Le religieux a pour fonction la délivrance du fond de bonté des liens qui le tiennent captif. C'est à cette délivrance que veulent concourir le symbole, la croyance et la communauté ecclésiale*». En altres termes, «*la problématique religieuse peut se résumer dans la capacité extraordinaire de rendre l'homme ordinaire capable de faire le bien*».<sup>205</sup> Però, precisament, com garantir que la religió compleixi aquest paper, i no al revés? En altres paraules, com respondre a l'objecció que posa de manifest l'amenaça d'intolerància i de violència contingudes en la creença religiosa?

P. Ricoeur està completament d'acord:

*Le témoignage de l'histoire est assurément accablant: persécutions, inquisitions, guerres de religion, contraintes sur les âmes et parfois sur les corps, intrusion indiscrète dans la sphère de la décision morale, privée ou publique. Le réquisitoire est incontestable. La question est alors de savoir si le religieux en tant que tel comporte l'occasion ou, pire, la tentation d'une violence spécifique qui mériterait qu'on parle de violence du religieux. C'est de violence symbolique que je veux parler à la source de la violence physique.*<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> «La creença religiosa consisteix en un acte d'acollida cap als profetes que van anunciar la bona nova del símbol cristià. Creure és, en primer lloc, creure en la paraula d'aquells que testimonien a favor del poder regenerador del símbol cristià. No es tracta, en primer lloc, d'adherir-se a uns continguts dogmàtics, que romanen secundaris, sinó de confiar en el poder benèfic que exerceix el símbol cristià. Aquí, creure en... vol dir més que creure que...» (P. RICOEUR, «La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux», a *Université de tous les savoirs. Vol. 11. La Philosophie et l'Éthique*, 210-211).

<sup>204</sup> «Que l'Ecclesia, que l'Eglise, no sigui una comunitat política centrada en el fenomen central, la dominació, i dotada del poder d'imposar, aquest és el punt més delicat de la problemàtica religiosa.» (Ibid., 211).

<sup>205</sup> «La funció del religiós és l'alliberament del fons de bondat dels vincles que el mantenen captiu. És a aquesta alliberació que el símbol, la creença i la comunitat eclesial volen contribuir [...] La problemàtica religiosa es pot resumir en l'extraordinària capacitat de fer que l'home corrent sigui capaç de fer el bé» (Ibid., 211).

<sup>206</sup> «El testimoni de la història és sens dubte aclaparador: persecucions, inquisicions, guerres de religió, imposicions a les ànimes i de vegades als cossos, intromissió indiscreta en l'àmbit de la presa de la decisió

Aquesta violència primera, que s'expressa per exemple en les pràctiques de sacrifici a l'origen de totes les grans religions, i de la qual Ricoeur reprén l'anàlisi amb l'ajuda de les tesis de la rivalitat mimètica i del boc expiatori proposats per René Girard, sembla inexpugnable, en tant que fet antropològic primer que s'expressa, per exemple, a través de la pluralitat i de la rivalitat de les religions:

*La fragmentation radicale –radicale comme on a dit du mal qu'il est radical, mais pas originel–, c'est là le donné même de l'histoire. Girard dirait: le fait anthropologique premier. Le religieux n'existe jamais que dans des religions. Et les religions, sous l'emprise du mal radical dont nul ne connaît l'origine, sont les unes par rapport aux autres dans un rapport de rivalité mimétique ayant pour objet la source de vie indivise dans son jet, divisée dans ses réceptacles.<sup>207</sup>*

La pluralitat competitiva de les religions aviat es converteix en violència efectiva. Cadascú pretén captar al seu benefici, i només per a si mateix, la font de vida de la qual cada religió en vol ser l'expressió; aquí és on s'origina el risc de violència:

*Ici commence une opération de captation qui demande que soit renforcée la résistance des parois de l'espace d'accueil, comme pour compenser la sorte de menace que constitue la puissance du flux. Ici commence la violence: on voudra clôturer sur les côtés, faute de pouvoir obturer vers le haut. Cette dialectique du trop-plein et de la finitude de l'espace d'accueil est vécue principalement à l'échelle communautaire [...] en coordonnant les trois moments du symbole fondateur, de l'adhésion de croyance et de la médiation communautaire.<sup>208</sup>*

Les tècniques d'integració o d'exclusió són estrictament idèntiques:

*La communauté ne pouvant tout contenir s'emploiera à exclure: pire, elle forcera d'entrer, selon un mot malheureux de saint Augustin, que Pierre Bayle au XVII<sup>e</sup> siècle devait s'employer à réfuter. Exclusion, inclusion forcée, c'est la même chose. Renforcer les murailles, cela veut dire contenir par force ceux de l'intérieur, mais aussi expulser ceux qu'on ne peut contenir. Les figures de la rivalité mimétique, à propos de l'objet inappropriable qu'est le fond sans fond, la source inépuisable, ces figures sont innombrables.<sup>209</sup>*

---

moral, privada o pública. L'acusació és indiscutible. La qüestió, doncs, és saber si allò religiós com a tal implica l'oportunitat o, pitjor encara, la temptació d'una violència específica que mereixeria que es parli de violència d'allò religiós. És la violència simbòlica de la qual vull parlar a l'origen de la violència física» (Ibíd., 213).

<sup>207</sup> «La fragmentació radical –radical com s'ha dit del mal que és radical, però no original– és el fet mateix de la història. Girard dirà: el primer fet antropològic. Allò religiós no existeix mai excepte en les religions. I les religions, sota la influència del mal radical del qual ningú en sap l'origen, es troben en relació entre si en una relació de rivalitat mimètica que té per objecte la font de vida indivisa en el seu origen, dividida en els seus receptacles» (Ibíd., 218).

<sup>208</sup> «Aquí comença una operació de captació que requereix reforçar la resistència de les parets de l'espai d'acollida, com per compensar el tipus d'amenaça que suposa la potència del flux. Aquí comença la violència: hom voldrà tancar pels costats, per manca de poder obturar per dalt. Aquesta dialèctica del desbordament i de la finitud de l'espai d'acollida es viu principalment a nivell comunitari [...] coordinant els tres moments del símbol fundacional, de l'adhésió a la creença i de la mediació comunitària» (Ibíd., 218).

<sup>209</sup> «La comunitat, en no poder contenir-ho tot, s'esforçarà per excloure: pitjor, obligarà a entrar, segons una paraula desafortunada de sant Agustí, que Pierre Bayle al segle XVII havia d'esforçar-se a refutar. Exclusió, inclusió forçada, és el mateix. Reforçar els murs significa contenir per força els de l'interior, però també expulsar els que hom no pot contenir. Les figures de la rivalitat mimètica, sobre l'objecte inapropiable que és el fons sense fons, la font inesgotable, aquestes figures són innombrables (Ibíd., 218 – 219). P. Ricoeur troba el tema del «fons sense fons», del *Grund* que és *Abgrund*, del fonamental que és l'abisme, en la filosofia de la religió de Schelling: «Et alors, je me dis ceci: ce Fond insondable, n'est ce pas la source même de vie que tous reçoivent, mais

Com afrontar aquest perill constitutiu de la problemàtica religiosa?

P. Ricoeur mostra que només el camí de la tolerància pot constituir una resposta adequada al fenomen de la violència en l'àmbit religiós; no una tolerància mínima (tolerància de grau zero), sinó una tolerància de grau superior, que s'enuncia en aquests termes:

*Au creux même de ma propre conviction, de ma propre confession, je reconnais qu'il y a un fond que je ne maîtrise pas. Je discerne dans le fond de mon adhésion une source d'inspiration qui, par son exigence de pensée, sa force de mobilisation pratique, sa générosité émotionnelle, excède ma capacité d'accueil et de compréhension.*<sup>210</sup>

Però, com mantenir-se en aquesta «carena», on la meva convicció està ancorada en el seu sòl, mentre roman oberta lateralment a altres creences, altres conviccions? No és això donar per resolt el problema? La qüestió, ens sembla, és romandre oberta. Per precaució, si més no, la interpretació psicoanalítica del fet religiós, en la mesura que n'assenyala els perills potencials, ens sembla saludable.

## **L'ÈTICA DE LA PSICOANÀLISI. REFLEXIONS SOBRE LA POSICIÓ DE LA QÜESTIÓ ÈTICA DE FREUD A LACAN**

Com encaixa la psicoanàlisi la qüestió ètica? Qüestió que ens arrisquem a traduir, d'una manera escandalosament simplificada, com la relació, per als subjectes, de la seva praxi i de la seva teoria amb la idea d'un Bé, sobirà, i la realitat, irreductible, del Mal.

El propòsit d'aquest punt és només, en aquesta circumstància, extreure i suggerir en unes línies el mode característic i força particular segons el qual la psicoanàlisi, aquí decididament reduïda a Freud i a Lacan, arriba al cor d'aquesta qüestió que és realment molt impressionant.

Començarem evocant un cert paral·lelisme a l'hora d'abordar aquesta dimensió ètica en tots dos.

A Freud, per començar. Si ens atenem als textos que manifesten amb molta força la seva manera de formular el problema, no podem deixar de sorprendre'ns per aquest fet: és a partir del sofriment neuròtic i de l'abandonament psicòtic que, per exemple, a *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* (1908) o les *Contribuciones a la psicología del amor* (1910, 1912, 1918) Freud pren la mesura de l'amplitud gairebé sobrehumana del conflicte fonamental que uneix i trenca el lligam d'homes i dones amb la civilització. *Tótem y tabú* (1912) arribarà a sondejar els orígens de les mateixes societats i de la primera societat humana hipotèticament reconstruïda, la llar inicial d'aquest lligam inseparable entre el desig i el prohibit. Freud va passar de l'acció terapèutica a un vast qüestionament ètic i metapsicològic. La relació amb el bé, el benestar, el plaer, la

---

*que nul ne peut enclorre?* (I aleshores, em dic això: aquest Fons insondable, no és la font mateixa de la vida que reben tots, però que ningú pot tancar?) Ibid., 217).

<sup>210</sup> «En el fons de la meua pròpia convicció, de la meua pròpia confessió, reconec que hi ha un fons que no controlo. Discerneixo al fons de la meua pertinença una font d'inspiració que, per la seva exigència de pensament, la seva força de mobilització pràctica, la seva generositat emocional, supera la meua capacitat d'acollida i de comprensió» (Ibid., 223 – 224).

felicitat és per als subjectes fonamentalment paradoxal, treballada en el seu fons per una doble limitació: la del principi de plaer i la del principi de realitat. A la realitat, el subjecte és introduït pel *proïsme*,<sup>211</sup> que es presenta tant com a semblant, suport de les identifications, i com a Altre, opac i insondable. És l'altre qui prescriu o significa algunes vies d'accés a la vida, al món, a la cultura.

La psicoanàlisi, un mètode d'investigació psicològica i mètode de tractament, s'inventa en el subtil entrecreuament de les iniciatives de Breuer, de Freud i de les persones que pateixen d'histèria o de neurastènia. S'estableix com un tractament a través de la paraula d'allò que s'ofereix, d'entrada, com a sofriment sense sentit per al subjecte i símptoma irreductible, intractable per la medicina. Les conjetures, els avenços, les errades de la hipnosi, de la suggestió, de l'abreacció catàrtica, contribueixen a establir un dispositiu singular que, bàsicament, serveix per fer possible, sostenible i productiva, una escolta de queixes neuròtiques, depressives, angoixades. L'ús rigorós de les associacions lliures implica certament un compromís personal singular per part dels participants, disposats en principi –i en ètica, ens atreviríem a dir– a rebre, a admetre sense condemna lògica ni moral, els sorprenents representants de la vida inconscient. Aquests representants són alhora idees, impressions, fantasies, impulsos i moviments d'acostament i d'oposició, de vincle i de rebuig, d'avidesa i de contenció, d'amor i d'odi que la paraula instaura necessàriament i als quals Freud dóna el nom de transferències.

Aquesta atenció a la dimensió simbòlica dels símptomes i de la transferència, a la realitat psíquica dels somnis, de les fantasies i de les construccions delirants, condueix el «mal» a transformar-se: en funció de les peripècies de la cura, la relació del subjecte amb la seva malaltia es modifica i s'expandeix, irresistiblement, en un qüestionament inesperat de les realitats de la seva vida, de la seva genealogia, de les seves llegendes, dels seus oblits, de les seves mentides, dels seus lligams, dels seus amors, dels seus odís...

Una nova disposició envers la demanda inicialment medicalitzada, patologitzada o psicologitzada, una escolta oberta a les queixes, aficcions, acusacions a un mateix o als altres, metamorfosegen la representació subjectiva, les expectatives, les esperances de comprensió o de guarició tal com s'havien format al començament. I el sofriment, moral, social, corporal es modula, s'alleugereix, en la recerca més activa d'una altra manera de viure i d'una relació menys complaent amb la infelicitat.

Tanmateix, l'analista ha hagut d'aprehendre, no sense dificultats, a no proposar res al subjecte que constitueixi una solució pràctica als problemes de la seva vida: no té al seu abast el poder de prometre una guarició. S'assumeix la responsabilitat que un treball s'opera, tot i ser obscur, dolorós, tortuós: la seva representació de l'objectiu d'aquest

---

<sup>211</sup> Un dels primers escrits de Freud situa en l'experiència del primer crit del nou-nat el que constituirà el primer nucli d'experiència ètica. «*El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica. Esta sobreviene mediante auxilio ajeno: por la descarga sobre el camino de la alteración interior, un individuo experimentado advierte el estado del niño. Esta vía de descarga cobra así la función secundaria, importante en extremo, del entendimiento {Verständigung; o «comunicación», y el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales}*» (S. FREUD, «Proyecto de psicología (1950 [1895])», a *Obras completas. Vol. 1*, 362 – 363. El Seminari de Lacan de 1959 - 1960, sobre l'ètica de la psicoanàlisi es recolza sobre aquests primers escrits de Freud sobre la relació original de l'infant amb la seva mare, que s'hi revela en la seva doble dimensió de primer proïsme auxiliador i de misteri sostret a tota aprehensió (*das Ding*).



«*tratamiento del alma*»<sup>212</sup> és que el tipus original de paraula i de lligam analítics només pot provocar reordenacions de l'actuar i de les representacions del bé i del mal, de la malaltia i de la salut, de la felicitat i de la infelicitat. Es tracta, doncs, d'un mode d'acció original per fer l'encontre productiu d'aquests efectes de mutació subjectiva: l'anomenada acció terapèutica –tot i que ens adonem que el concepte està seriosament revisat– i, en conseqüència, és una ètica específica que sosté l'analista: amb la paradoxa que aquesta ètica no és el dictat d'una moral elaborada en nom d'una normalitat de convenció o d'ideals personals.

La psicoanàlisi entra, doncs, en la dimensió ètica perquè es defineix d'entrada com acció terapèutica: però no per predicar una forma de vida freudiana (no està gens clar que podria ser això!) sinó per conduir un subjecte a les seves possibilitats més íntimes d'assumir el seu actuar moral i social pel seu compte, comproment-lo a seguir al màxim els congostos de la seva paraula.

Tanmateix, la psicoanàlisi no es va aturar aquí. Ensenyada per les realitats humanes remogudes i develades per la cura, despertada per abordar, amb el subjecte, la seva veritat íntimament ignorada, la psicoanàlisi ha conduït inevitablement a una perspectiva més àmplia i ambiciosa que la que es podria creure confinada a l'anomenada «psicopatologia». Ja que precisament, la singularitat del sofriment psíquic és eludir el model d'objectivació i d'explicació mèdiques, encara que per algun costat quedi l'esperança boja i secreta que la realitat humana finalment s'expliqui...

Encara que de vegades un símptoma estigui delimitat, localitzat, tan bon punt el subjecte comença a parlar-ne, és com endut molt més enllà dels esquemes diagnòstics i de les causalitats objectivables. El mateix patològic se supera i l'anàlisi, que posa en presència un analitzant i un analista i no un pacient-malalt i un agent-metge, condueix al cor de l'existència i la malaltia mental s'uneix al que l'escriptor anomena la «malaltia humana».<sup>213</sup>

Així apareix llavors la dimensió pròpiament ètica a la qual s'endinsa l'acció psicoanalítica (amb dos actors): la dimensió universal on sorgeix la qüestió del sentit d'una vida i del sentit de l'actuar. És en aquest llindar on s'atura el treball analític. La tradició moral s'ocupa del voler i de l'acord de l'acció amb el bé que pretén, segons la raó. Aquesta realitat moral, allò propi de la psicoanàlisi, és abastar-la pel mitjà, molt humil en el fons, d'allò que hom pot anomenar la relació *pàtica* dels homes amb l'existència –el pàtic que inclou les potencialitats de sofriment i de salut, l'un il·luminant a l'altre la seva estructura i el seu sentit. La psicoanàlisi presta atenció al que fa obstacle al voler, al que el divideix, es pren seriosament les contradiccions, les paradoxes, els avenços i els contratemps, d'un subjecte curiós per la seva veritat i temorós de conèixer-la. És, efectivament, de manera clínica que escolta els perills i els fracassos, el *pathos* si es vol, de la relació d'un ésser amb els seus orígens reals i fantasejats, amb la seva llengua o les seves llengües, amb el seu proïsme, amb Déu, amb el seu destí. La impotència, la compulsió a repetir, la culpabilitat

---

<sup>212</sup> S. FREUD, «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890)», a *Obras completas. Vol. 1. Publicaciones psicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886 – 1899)*, 111.

<sup>213</sup> Aquesta és l'expressió de l'escriptor Ferdinando Camon, esmentat al començament d'aquesta tesina: F. CAMON, *La malattia chiamata uomo*, Milà, Garzanti 2021, 159 – 160.

malaltissa, el rebuig a guarir, a envellir, a viure (i a morir?) que atribueixen al psicoanalista aquesta «part maleïda», aquesta part sense sentit, aquesta part boja o reprimida, són allò que confereix aquesta tonalitat obscura i aquesta forma intimidant al seu discurs. Indefectiblement, és aquest lloc d'escolta i de comprensió el que ha de testimoniar quan parla com a psicoanalista.

El discurs de la psicoanàlisi testimonia, doncs, aquestes relacions inadvertides o censurades, inquietants o oblidades que es nuen entre les realitats inconscients i la realitat comuna, encara que, en l'apercepció d'aquestes relacions i des dels seus començaments, hagi trobat en molts escriptors, moralistes o pensadors uns mestres inigualables. No pot evitar formar part del concert grandios del discurs de l'ètica. No té cap vocació, però, de formar una nova visió del món, encara que instaurar-la- com a ideologia pugui temptar algun psicoanalista en determinats moments d'angoixa megalomaniaca...

Lacan, més compromès que Freud en el debat amb els filòsofs, els teòlegs i els moralistes, va ser més explícit sobre les eleccions que el psicoanalista no podia deixar de fer respecte a determinades doctrines o ideologies científiques a punt per servir de nou model redemptor.<sup>214</sup> Sabem que tota la seva acció va ser denunciar les temptacions de la psicoanàlisi per alinear-se amb la manera de pensar pragmatista (*l'American Way of Life*), per prevenir-la contra la tendència a l'utilitarisme, al biologisme, al psicologisme. No seria ell mateix si no mostrés alguna simpatia, de vegades pels estoics, de vegades pels místics, els tràgics, de vegades pels poetes maleïts o el surrealisme. Però aquesta participació en el debat de les idees de l'època és un deure intel·lectual: aquí no hi ha cap prescripció moral.

Quan el psicoanalista es compromet a parlar del que li dicten les realitats que es troba com a psicoanalista, aleshores, diu Lacan, pot fer escoltar la seva partitura en la gran música del discurs ètic. Però és, sens dubte, una veu disharmònica, poc audible encara que tossuda i obstinada, una mica, com diu, d'un baix continu en un conjunt musical.

L'analista no pot deixar de formular-se alguna línia de conducta –i deixar-se menar a confessar un o altre *ideal* que compartiria amb els seus contemporanis en la melé humana.

L'ideal més decidit que perseguia Freud era el de la ciència, la racionalitat i la comunicabilitat intel·lectual. No és exagerat dir que a Lacan, sens dubte, existia el mateix ideal de ciència, però certament inspirat en uns altres paradigmes: en el primer dominava el model epistemològic del positivisme i la referència a la biologia; en el segon, el model lingüístic estructuralista i la lògica. Però tots dos han hagut de reconèixer que la fidelitat a la realitat de la seva pràctica estorbaria fonamentalment la recerca d'aquest ideal científic. El respecte pel que constitueix l'ésser parlant davant el seu desig obliga a suportar una sèrie de paradoxes. Els analistes han proposat, no sense fer-se ressò de les concepcions filosòfiques que l'envolten, altres ideals per guiar la seva acció. Lacan n'identifica tres: l'autenticitat

---

<sup>214</sup> Com Freud, Lacan va partir d'una experiència clínica i, singularment, com a psiquiatre. La seva tesi *De la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad* (1932) i l'article sobre *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938), testimonien la seva preocupació per situar les neurosis i les psicosis en el context de les mutacions de la vida social, de les ideologies i, en particular, en relació amb el declivi de la imatge del pare.

(tema inicialment sartreà i heideggerià), l'autonomia (tema kantian però també vinculat a la ideologia liberal) i la maduració instintual.<sup>215</sup>

Com a teoria de l'inconscient i del lligam entre els subjectes i la cultura, la psicoanàlisi està conformada per antinòmies irreductibles que la fan no unívoca en el seu discurs i no situable en la geometria clara dels territoris científics i de les pràctiques terapèutiques.

Aquestes són algunes antinòmies notables que ens permeten copsar el caràcter problemàtic de la psicoanàlisi com a pràctica i com a teoria.

1. La fonamental «voluntat de *sabers*»<sup>216</sup> que mou Freud o Lacan, de la qual testimonien cadascun la seva extraordinària cultura i curiositat il·limitada, els va empènyer a donar alguna forma a una ambició, per a Freud, de situar la psicoanàlisi a la cruïlla de les ciències de la natura i de les ciències de la ment (pensem en el sorprenent programa del text de Freud: «*El interès del psicoanàlisi*»<sup>217</sup> per a les ciències) o, per a Lacan, en la seva voluntat de donar presència universitària a la psicoanàlisi.

Tanmateix, aquesta voluntat de saber ha d'acollir, en virtut del seu mateix objecte i de la seva pràctica, la negativa a saber, aquesta increïble contra-voluntat que persegueix tot subjecte, neuròtic, artista, científic o psicoanalista.

2. La psicoanàlisi és una pràctica de la *interpretació* que no es realitza mitjançant una clau simbòlica, ni sobre la fe d'un coneixement arquetípic, sinó en nom de la paraula del subjecte del qual recull l'enunciat i l'enunciació singular en els seus girs, els seus trops, els seus trucs, les seves contradiccions, les seves insinuacions, els seus silencis. La psicoanàlisi es dedica completament al dir, confia completament en els «poders de la paraula».<sup>218</sup>

No obstant això, en el mateix moment d'aquesta obediència al dir, s'enfronta als poders de l'irrepresentable, al real, a l'«impossible de dir», a l'absència obsessiva de la Cosa que només es pot rodejar indefinidament des del significant, sense que mai hi hagi una última paraula o paraula clau.

3. Fidel fins a la tossuderia en la rendició de comptes de la realitat humana —massa humana— sense excloure el que l'humà engendra de bogeria, de perversitat, d'excés, la psicoanàlisi mostra les grandeses i les misèries de la *sexualitat*, l'horror de la castració, els destins de les pulsions, els avatars de la vida amorosa dels infants, de les dones, dels homes.

---

<sup>215</sup> J. LACAN, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», a *Escritos 1*, 231 – 309.

<sup>216</sup> Segons la feliç expressió escollida per Michel Foucault per caracteritzar el desenvolupament de les ciències humanes des de l'edat clàssica: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*.

<sup>217</sup> S. FREUD, «El interès per el psicoanàlisi (1913)», *Obras completas. Vol. 13. Tótem y tabú y otras obras (1913 – 1914)*, 165 – 192.

<sup>218</sup> L'afirmació dels poders inaudits de la paraula o oblidats sobre la vida del subjecte és l'argument del discurs, totalment programàtic per a tot el que serà el seu ensenyament, discurs que Lacan va fer a Roma l'any 1953: «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», a *Escritos 1*, 231 – 309.

Però el desig humà segueix sent desig: inobjectivable, inexplicable, enigmàtic. Si Lacan va conduir la qüestió de la diferenciació sexual, de la significació de la castració imaginària, de la crueltat del Superjò, més enllà de Freud, no hi ha cap explicació en aquest discurs. La psicoanàlisi no serà mai una sexologia ni una tècnica d'assoliment sexual.

4. La passió pels *orígens* va tenallar el fundador de la psicoanàlisi, insaciable va ser el seu desig de reconstruir la infantesa de la humanitat, la prehistòria de les societats, la genealogia de la cultura, de la religió i de la llei.<sup>219</sup> Tanmateix, per explicar les seves hipòtesis es va veure obligat a trobar-los un llenguatge: només va poder formular un relat mític que ofereix unes vistes de la figura espectral del pare primitiu.

Lacan, perseguit pel mateix repte de pensar l'emergència del subjecte en l'ésser i en la cultura, va recórrer, contràriament a l'evolucionisme freudià, als ressorts de la lògica del significat i de la topologia.

5. Finalment, fent l'elecció de l'ateisme, per resolució personal i per mètode, Freud es va imposar com a obligació imperativa l'anàlisi de la creença, dels rituals i de l'actitud religiosa en els seus aspectes individuals i col·lectius. I la seva vida acaba amb un escrit, paradoxal per a un jueu no creient: *Moisés y la religión monoteísta*.<sup>220</sup>

Lacan, des d'un ateisme fomentat pel rebuig d'un entorn catòlic tradicional,<sup>221</sup> va mostrar un respecte incondicional per les realitats de la fe. Fins i tot, convidat pel canonge Van Camp el març de 1960, mentre dedicava el seu seminari anual a París a l'ètica de la psicoanàlisi, no advocava per la terapèutica psicoanalítica sinó a mostrar l'articulació més viva de les seves qüestions amb les de la tradició bíblica i teològica: l'experiència dels grans místics, el sentit del pecat, l'enigmàtica «Mort de Déu» de la qual està malalt el nostre temps i les relacions del subjecte amb el desig de l'Altre, amb el Real, i amb el profund lligam del gaudi amb la Llei.

Per concloure, convé mostrar sobre una qüestió pràctica com la psicoanàlisi, des del lloc que ocupa i que hem intentat definir, il·lumina la relació del subjecte contemporani amb l'ètica.<sup>222</sup>

Aquesta qüestió és la del sentit del *síntoma*.<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> Interessant la síntesi de P.-L. ASSOUN, *Freud y las ciencias sociales. Psicoanálisis y teoría de la cultura*, Barcelona: Ediciones del Serbal 2003.

<sup>220</sup> Ens referirem per mesurar la importància d'aquest darrer escrit a l'estudi de Y. H. YERUSHALMI, *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*, Madrid: Trotta 2014.

<sup>221</sup> Segons E. ROUDINESCO, *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Barcelona: Anagrama 1995.

<sup>222</sup> Una mirada ben interessant sobre la qüestió ètica: A. BADIOU, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Mèxic: Herder 2004.

<sup>223</sup> Freud va dedicar un text essencial a aquesta qüestió: S. FREUD, «17ª conferencia. El sentido de los síntomas», a *Obras completas. Vol. 16. Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916 – 1917)*, 235 – 249. Els desenvolupaments de J. Lacan sobre aquesta qüestió s'exposen al seu seminari de 1975 – 1976, a «La pista de Joyce», a *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 23. El Sinthome 1975 – 1976*, 57 – 99.

La singularitat de l'enfocament psicoanalític del sofriment psíquic, sofriment que pot adoptar formes psicossomàtiques molt variades, és prendre'l com a sent portat per un subjecte, com a significat. Tanmateix, aquest significat no és immediatament perceptible, no és en absolut evident, ni per al subjecte que sofreix ni per a l'analista a qui el subjecte s'adreça. Però és cabdal que se'l vulgui desxifrar: això és el que fan possible tant la interpretació com la transferència.

El sentit d'un símptoma és, doncs, constituir una mena de missatge que està pendent de ser desxifrat: això pressuposa una *actitud* d'acollida i una disposició a escoltar-lo com a tal. Aquesta disposició es podria comparar amb el que Umberto Eco anomena *el mode simbòlic*.<sup>224</sup> La regla fonamental de l'anàlisi, en la qual cristal·litza la seva ètica, consisteix en què l'analitzant i l'analista posin en joc totes les potencialitats del dispositiu simbòlic. El símptoma és com captat en l'interior d'un context que no és el d'una objectivació —precisament el que s'espera de l'actitud mèdica, sostinguda per tot l'aparell de la medicina científica i de les seves tècniques d'intervenció— sinó, ens atrevim a dir la paraula, d'una subjectivació. El símptoma és l'obra de processos simbòlics, implica el subjecte i l'altre i exigeix la paraula per ser desnuat.

Les conseqüències d'aquesta nova relació amb el símptoma han tingut una importància immensa en la pràctica psiquiàtrica i psicoterapèutica des del naixement de la psicoanàlisi: es pot ben pensar i amb raó que és aquí on resideix realment l'anomenada «revolució psicoanalítica» o fins i tot «la subversió freudiana». Revolució i subversió que, inevitablement, han tingut una repercussió més enllà del limitat camp de la cura.

Aquesta descoberta freudiana de la relació fonamental del subjecte amb un ordre inconscient, que nua el real, l'imaginari i el simbòlic, té, per tant, un abast ètic general. Marca de manera decisiva la posició del psicoanalista tant en la seva acció pràctica (el que s'anomena la tècnica psicoanalítica) com en les seves representacions teòriques de la vida humana. Però, més enllà del psicoanalista i de l'ètica, és la concepció del sentit de la malaltia en general la que necessàriament està marcada. I no només el significat de la malaltia sinó també el que més generalment s'anomena el mal. És per això que trobem tant en Freud com en Lacan aquesta exigència tenaç de dialogar amb els pensadors de tota la tradició ètica occidental. Però va ser amb els tràgics, sens dubte, on aquest diàleg va ser sostingut amb més rigor.<sup>225</sup>

\*

\*      \*

---

<sup>224</sup> U. ECO, «El modo simbólico», a *Semiótica y filosofía del lenguaje*, 229 – 287.

<sup>225</sup> Una important discussió sobre la relació de Lacan amb la figura d'Antígona, de Sòfocles, va ser dirigida per P. GUYOMARD, *El goce de lo trágico. Antígona, Lacan y el deseo del analista* (Inconsciente y Cultura), Buenos Aires: Ediciones de la Flor 1997; interessant el llibre d'E. WECHSLER, *Psicoanálisis en la tragedia. De las tragedias neuróticas al drama universal*, Madrid: Biblioteca Nueva 2001.

## BIBLIOGRAFIA

ASSOUN, P.-L., *Freud y las ciencias sociales. Psicoanálisis y teoría de la cultura* (Antígona 16), Barcelona: Ediciones del Serbal 2003.

BADIOU, A., *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Mèxic: Herder 2004.

CAMON, F., *La malattia chiamata uomo*, Milà: Garzanti 2021 (1981).

CHEMANA, R (dir.), *Diccionario del Psicoanálisis* (Biblioteca de psicología y psicoanálisis), Buenos Aires: Amorrortu 1998.

DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Clásicos Alfaguara), Madrid: Alfaguara 1977.

DOSTOIEVSKI, F., *Els germans Karamàzov* (El club dels novel·listes), Barcelona: Club Editor 1990 (1961).

———, *Los demonios* (Bibliotecas de autor), Madrid: Alianza Editorial 1984.

ECO, U., *Semiótica y filosofía del lenguaje* (Palabra en el tiempo 196), Barcelona: Lumen 1990.

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Mèxic: Siglo XXI 2007 (1977).

———, *Saber y Verdad* (Genealogía del poder), Madrid: Las Ediciones de la Piqueta 1985.

———, *Microfísica del poder* (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno, serie Fragmentos foucaultianos), Buenos Aires: Siglo XXI 2019.

———, *Dits et Écrits 1954 – 1988. Tome III. 1976 – 1979*, París: Gallimard 1994.

———, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia* (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno), Buenos Aires: Siglo XXI 2014.

FRANK, J., *Dostoienski. Los años de prueba 1850-1859* (Lengua y estudios literarios), Mèxic: Fondo de Cultura Económica 2010 (1986).

FREUD, S., «Proyecto de psicología (1950 [1895])», a *Obras completas. Vol. 1. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886 – 1899)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1982).

———, «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma) (1890)», a *Obras completas. Vol. 1. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886 – 1899)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1982).

———, «Psicopatología de la vida cotidiana (1901)», a *Obras completas. Vol. 6. Psicopatología de la vida cotidiana (1901)*, Buenos Aires: Amorrortu 1991 (1980).

———, «Tres ensayos de teoría sexual (1905)», a *Obras completas. Vol. 7. Fragmento de un análisis de un caso de histeria (Dora). Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901 – 1905)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1978).

—, «Acciones obsesivas y prácticas religiosas (1907)», a *Obras completas. Vol. 9. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906 – 1908)*, Buenos Aires: Amorrortu: 1992 (1979).

—, «La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna (1908)», a *Obras completas. Vol. 9. El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen y otras obras (1906 – 1908)*, Buenos Aires: Amorrortu: 1992 (1979).

—, «Contribuciones a la psicología del amor, I, II, III», a *Obras completas. Vol. 11. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)*, Buenos Aires: Amorrortu 1999 (1979).

—, «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910)», a *Obras completas. Vol. 11. Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910)*, Buenos Aires: Amorrortu 1999 (1979).

—, «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)», a *Obras completas. Vol. 12. Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911 – 1913)*, Buenos Aires: Amorrortu 1991 (1980).

—, «Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1913 [1912-13])», a *Obras completas. Vol. 13. Tótem y tabú y otras obras (1913 – 1914)*, Buenos Aires: Amorrortu 1991 (1980).

—, «17ª conferencia. El sentido de los síntomas», a *Obras completas. Vol. 16. Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916 – 1917)*, Buenos Aires: Amorrortu 1991 (1978).

—, «Más allá del principio de placer (1920)», a *Obras completas. Vol. 18. Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920 – 1922)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1979).

—, «El porvenir de una ilusión (1927)», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1979).

—, «Una vivencia religiosa (1928 [1927])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1979).

—, «Dostoievski y el parricidio (1928 [1927])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1979).

—, «El malestar en la cultura (1930 [1929])», a *Obras completas. Vol. 21. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927 – 1931)*, Buenos Aires: Amorrortu 1992 (1979).

—, «Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932])», a *Obras completas. Vol. 22. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932 – 1936)*, Buenos Aires: Amorrortu 1991 (1979).

—, «Análisis terminable e interminable (1937)», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937 – 1939)*, Buenos Aires: Amorrortu: 1991 (1980).

—, «Moisés y la religión monoteísta (1939 [1934-38])», a *Obras completas. Vol. 23. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937 – 1939)*, Buenos Aires: Amorrortu: 1991 (1980).

—, *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. III 1909 – 1914. Expansión. La internacional psicoanalítica*, Madrid: Biblioteca Nueva 1997.

—, *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. IV 1914 – 1925. La gran guerra. Consolidación*, Madrid: Biblioteca Nueva 1999.

—, *Correspondencia de Sigmund Freud. Vol. V 1926 – 1939. El ocaso de una época. Los últimos años*, Madrid: Biblioteca Nueva 2002.

FREUD, S. – PFISTER, O., *Correspondencia 1909 – 1939* (Biblioteca de psicología y psicoanálisis), México: Fondo de Cultura Económica 1966.

GUYOMARD, P., *El goce de lo trágico. Antígona, Lacan y el deseo del analista* (Inconsciente y Cultura), Buenos Aires: Ediciones de la Flor 1997

LACAN, J., *El triunfo de la religión: precedido de Discurso a los católicos*, Buenos Aires: Paidós 2006 (2005).

—, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis 1959 – 1960*, Buenos Aires: Paidós 2007.

—, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*, Buenos Aires: Paidós 2010 (1987).

—, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis 1969 – 1970*, Buenos Aires: Paidós 2008.

—, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 23. El Sinthome 1975 – 1976*, Buenos Aires: Paidós 2006.

—, *Escritos 1*, Madrid: Biblioteca Nueva 2013.

—, *Otros escritos*, Buenos Aires 2018 (2012).

—, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, México: Siglo XXI 2013.

LAPLANCHE, J – PONTALIS, J-B, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós Ibérica 2004 (1996).

LÉVI-STRAUSS, C., *La alfarera celosa* (Paidós básica 34), Barcelona: Paidós 1986.

MARX, C., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (Nombre propio 7), Buenos Aires: Del Signo 2004.



- MICHAUD, Y. (dir.), *Université de tous les savoirs. Vol. 11. La Philosophie et l'Éthique*, Paris: Odile Jacob 2002.
- MILLER, J.-A., *Un esfuerzo de poesía. Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*, Buenos Aires: Paidós 2016.
- PASCAL, B., *Pensaments* (Ara Clàssics), Barcelona: Ara Llibres 2015.
- PAZ, O., *Lo mejor de Octavio Paz. El fuego de cada día*, Barcelona: Seix Barral 2014 (1989).
- POPPER, K., *La lógica de la investigación científica* (Estructura y función), Madrid: Tecnos 1980 (1962).
- , *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* (Paidós Bàsica 7), Barcelona: Paidós 1991 (1983).
- RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, Mèxic: Siglo XXI 2007 (1970).
- ROUDINESCO, E., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (Biblioteca de la memoria 9), Barcelona: Anagrama 1995.
- SMITH, T. W., *Beliefs about God across Time and Countries* [en línia], Chicago: NORC/University of Chicago 2012 <[http://www.norc.uchicago.edu/pdfs/beliefs\\_about\\_god\\_report.pdf](http://www.norc.uchicago.edu/pdfs/beliefs_about_god_report.pdf)> [Consulta: 9 de diciembre de 2019].
- WECHSLER, E., *Psicoanálisis en la tragedia. De las tragedias neuróticas al drama universal* (Psicoanálisis y sociedad 8), Madrid: Biblioteca Nueva 2001.
- YERUSHALMI, Y. H., *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable* (Estructuras y procesos. Serie Religión), Madrid: Trotta 2014.