

# HERMENÈUTICA I LECTURA PSICOANALÍTICA DE TEXTOS RELIGIOSOS REFLEXIÓ DES DEL PUNT DE VISTA DE L'HERMENÈUTICA HEIDEGGERIANA

Antoni BOSCH I VECIANA

A Florentino Pino, *in memoriam*

«Entre lo ido y lo por venir habita el saber provisional sobre la frágil presencia de las cosas. El saber, adelgazado por el olvido y aligerado por el deseo, se llama interpretación... La interpretación desvela y oculta...» (José Florentino Pino Canales, *El sentido crítico de San Juan de la Cruz, funámbulo*)<sup>1</sup>

L'activitat d'interpretar i de comprendre és l'activitat humana que ha ocupat i ocupa d'una manera més constant els homes i les dones de tots els temps. Vivim interpretant i comprenent i, en la mesura en què interpretem i comprenem, anem configurant-nos com a homes i com a dones del nostre present. La qüestió, doncs, de la interpretació i de la comprensió<sup>2</sup> esdevé una qüestió radi-

---

1. Fragment de l'article pòstum aparegut dins *Fe i Teologia en la història*. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova. A cura de Joan BUSQUETS i Maria MARTINELL, Facultat de Teologia de Catalunya - Istituto per le Scienze Religiose (Bologna) - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, pp. 331-335. El fragment citat es troba a les pp. 331-332.

2. Paul Ricoeur en el *Préface à Rudolf Bultmann*, dins l'obra traduïda al francès *Jésus, mythologie et démythologisation* (Paris, Seuil, 1968), anomena aquesta qüestió «la question herméneutique». Cf. Paul RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 373, i Rudolf BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, dins *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950) 47-69. Vegeu també el recull d'articles de P. Ricoeur, escrits entre els anys 70 i 86, dins l'obra: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Seuil, Paris 1986. En la mateixa línia podeu veure A. MARQUÈS, *La qüestió hermenèutica*, dins *Qüestions de Vida Cristiana* 82 (1976) 60,68. Del

cal i ineludible a la reflexió, si és que aquesta vol abraçar el tot de la vida humana. Per als qui, a més, s'ocupen d'una manera particular de l'antropologia, ja sigui des del seu vessant filosòfic, teològic, cultural, filològic, lingüístic, jurídic, psicològic, psicoanalític, etc., la qüestió respecte de la interpretació i de la comprensió pren un relleu peculiar. D'altra banda, cal tenir present que aquesta és una qüestió que mai no ha deixat de plantejar-se en el nostre món cultural d'Occident, d'ençà dels seus orígens filosòfics (Atenes) i religiosos (Jerusalem), si bé és cert que, al llarg de la història d'aquesta nostra tradició cultural, la qüestió relativa a la interpretació i a la comprensió ha estat considerada des de diferents perspectives i, en conseqüència, amb aproximacions i amb resultats ben diversos.

En aquest article ens proposem tractar la qüestió de la interpretació i de la comprensió humanes, en quant aquesta qüestió afecta també la psicoanàlisi i les lectures psicoanalítiques de textos religiosos<sup>3</sup>, és a dir, en quant la psicoanàlisi pretén una *anàlisi* del psiquisme humà (del text i del lector). Aquesta anàlisi, com a tal anàlisi, és *lectura* i, per tant, *interpretació* del qui analitza i d'allò que s'analitza, com també de la relació que hi ha entre el qui analitza i allò que s'analitza (en aquest cas, *nosaltres* i els *textos religiosos*). Ho farem des del punt de vista de Heidegger, tal com aquest autor ens exposa la *interpretació* i la *comprensió* humanes en *Ésser i Temps* (1927). L'home, el *Dasein* segons Heidegger, està estretament vinculat al *comprendre* (*Verstehen*) i al desplegament d'aquest *comprendre*. Heidegger anomena el desplegament d'aquest *comprendre* «*interpretació*» (*Auslegung*). La nostra atenció la cenyirem a posar en relleu la formulació del *cercle hermenèutic*, tal com Heidegger ens l'ha referida en *Ésser i Temps*. No podem, però, deixar de tenir presents autors tan rellevants com H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, etc.<sup>4</sup>

---

mateix autor podeu consultar: *Hermenèutica*, dins Casiano FLORISTÁN-Juan José TAMAYO (edd.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 410-426, on recull i amplia l'exposició de l'article anterior. Cf., a més,: A. MARQUÈS, *Ètica i religió en Paul Ricoeur*, dins Josep M. ESQUIROL (ed.), *Ètica i religió en Lévinas, Ricoeur i Habermas*, Barcelona, Cruïlla, 1997, pp. 45-112. De cara a l'hermenèutica de textos bíblics, vegeu R. BULTMANN, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, dins *Glauben und Verstehen*, vol. III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, pp. 142-150.

3. Al llarg d'aquest article entenem com a textos *religiosos* sobretot els textos *bíblics*. La denominació de *religiosos* la manllevem del títol del Programa Intesiú Erasmus *Psicoanàlisi i interpretació de textos religiosos*, programa en el qual participàrem i que es desenvolupà a la Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona), entre els dies 2-13 de febrer de 1998. En aquest curs hi participaren, a més de la Facultat de Teologia de Catalunya, el Departament de Ciències Semítiques de la Universitat de Barcelona, la Facultat de Teologia de Gronínguen, la Facultat de Teologia de Marburg i la Facultat de Teologia d'Upsala.

4. Si bé és cert que la història de l'hermenèutica ens fa veure moments culminants d'esforç comprensiu d'aquesta disciplina (Schleiermacher, Dilthey, Heidegger...), sovint s'acostuma a passar de llarg massa de pressa per autors potser poc coneguts, però sòlids, com és ara el cas de sant Bonaventura, el qual en el seu *Prologus al Breviloquium*, subratlla la importància *del sentit literal* (no literalista) del text sagrat i la necessària *actualització* que n'han de fer els fidels.

Aquest article neix del diàleg establert en ocasió del Programa Intensiú Erasmus (1998) amb allò que considerem hermenèuticament clau de l'article de Patrick Vandermeersch «The evolution in the psychoanalytic approach to religious texts»<sup>5</sup>. En acceptar el diàleg ho fem amb un doble convenciment, que volem posar de manifest: en primer lloc, el convenciment que el diàleg és una forma primigènia de *fer i dir* la filosofia, de *fer i dir* el *logos*, perquè és en el diàleg on es posa de manifest la necessària i constant presència del *tu* i, per tant, és en el diàleg on se'ns mostra la impossibilitat de l'autosuficiència en el pensar; i, en segon lloc, el convenciment que el *logos* d'aquest *diàleg* –de fet, tot *logos*, tota *paraula*– només hauria de ser *dit* en la mesura en què tingui més re lleu que el *silenci* que tot *logos* trenca: la paraula ocupa el lloc del silenci, i només quan aquesta paraula expressi quelcom major que allò que expressa el silenci hauríem de gosar desplaçar el silenci, el silenci que permet de contemplar i saber quelcom del misteri. Només quan la paraula és l'autèntica *Paraula*, trenca el silenci, perquè és la donació del *Silenci* i, quant *donació* d'aquest Silenci, la *Paraula manté el tot del Silenci*. Amb aquest doble convenciment gosem *dir* alguna cosa.

De cara al nostre propòsit procedirem de la manera següent. Després d'un parell de consideracions prèvies, exposarem, en primer lloc, el nucli de la formulació heideggeriana del *cercle hermenèutic*, tal com apareix en *Ésser i Temps*. Després destacarem breument allò que ens sembla cabdal de la concepció psicoanalítica dels textos religiosos, servint-nos del text esmentat més amunt de Patrick Vandermeersch. Finalment, conclourem aquestes pàgines posant en relació, a manera de síntesi, la concepció heideggeriana del *comprendre* amb la *lectura* psicoanalítica de textos religiosos.

Primera consideració prèvia. És ben sabut que la disciplina que considera la significació general i les condicions de possibilitat de l'activitat d'interpretar i de comprendre de l'ésser humà és designada amb el nom d'«hermenèutica». Aquest terme, de ja llarga història<sup>6</sup>, fou manllevat de l'univers mític grec i s'a-

Cf. *Breviloquium*. Prologus. Opera Omnia V. Quaracchi 1891, pp. 201ss. En aquest punt cal citar l'article de M. DE CASTELLVÍ, *Noció bonaventuriana dels sentits bíblics*, dins *Estudios Franciscanos* 46 (1934) 5-15. Vegeu també F. RAURELL, «*I Déu digué...*». *La paraula feta història*, ja citat, pp. 207-218 i, del mateix F. RAURELL, *I Cappuccini e lo studio della Bibbia*, Roma, Istituto Franciscano di Spiritualità - Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1997, *passim* i esp. p. 394, nn. 759 i 760, on trobem recollits textos preciosos referents al *sentit del text* segons l'hermenèutica de sant Bonaventura.

5. Text pertanyent al Programa Intensiú Erasmus, ja esmentat. Cf. també: Patrick VANDERMEERSCH, *Psychanalyse et interprétation de textes religieux*, dins *Revista Catalana de Teologia* XXII/1 (1997) 157-162, on s'exposen les línies principals de l'article abans citat.

6. Per a la història de l'origen i l'ús del terme, així com de la seva aparició en els camps teològic i filosòfic, es pot consultar el valuós escrit de Wilhelm DILTHEY, *El naixement de l'hermenèutica*, dins *Hermenèutica, Filosofia, Cosmovisió*, Barcelona, Edicions 62, 1997, pp. 55-89; José FERRETER MORA, *Hermenèutica*, dins *Diccionario de Filosofía* 2, Barcelona, Alianza Edi-

costuma a relacionar amb el déu Hermes. Hermes era, en efecte, el déu *missatger* de l'Olimp, *intèrpret* dels oracles de Delfos. Sorprenentment, però, per a nosaltres, no pas per als grecs, Hermes, just en acabar de néixer, segons ens narra el mite, mostrà la seva astúcia de lladregot i mentider<sup>7</sup>. Un lligam ben interessant, aquest que es dona en el déu Hermes –en els orígens, doncs– entre *interpretació* i *mentida* (sense oblidar els robatoris, a causa dels quals l'immortal Hermes es veu obligat a *mentir*, és a dir, a *interpretar* aquells robatoris de manera que les explicacions fossin convincents).

Segona consideració prèvia. Referida als textos<sup>8</sup>, l'activitat humana d'interpretar, d'entendre i de comprendre se centra molt particularment, i de manera fonamental –sobretot en els pre-orígens i en els orígens de la nostra cultura–, en dos tipus de textos<sup>9</sup>: els religiosos i els codis jurídics. De fet, po-

---

torial, 1979, pp. 1493-1498; Lluís DUCH, *Hermenèutica*, dins Casiano FLORISTÁN-Juan José TAMAYO (edd.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp. 552-560; i G. FRIEDRICH, *Ermeneuo*, dins *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, pp. 658ss. També resulta enormement profitós el llibre de Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, esp. pp. 225ss., i l'obra de Karl-Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1985, esp. vol. I, pp. 267ss. És interessant l'estudi de Javier BENGUA RUIZ DE AZÚA, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992, 211 pp.

7. Vegeu allò que el poeta canta en l'himne homèric a Hermes: «*fill ric en ginys i sagaç en fal·làcies, lladre i robador de bous i guia dels somnis, espieta nocturn i sotjaportes, que havia de fer aviat entre els déus perdurables gestes il·lustres*» [versos 13-16] i «*Estimat mentider, que ginys que t'inventes!*» [vers 282] (traducció de Manuel Balasch: *Himnes homèrics*, Barcelona, Curial, 1974, pp. 42 i 50). Cf. també Carlos GARCÍA GUAL, *Hermes, un dios pluriempleado*, dins *Diccionario de mitos*, Barcelona, Planeta, 1997, pp. 191-198; i F. RAURELL, «*I Déu digué...*», p. 79, n. 46.

8. El fet que tot text, en quant «discours fixé par l'écriture» (Ricoeur), suposi una paraula anterior i, en conseqüència, mantingui una tensió amb la paraula dita, és analitzat en un interessant article de P. RICOEUR, *Qu'est-ce qu'un texte?*, dins *Du texte à l'action* 137-159. Cf. MARQUÈS, *Ètica i religió en Paul Ricoeur* 74-79, unes pàgines clau per a entendre, a manera de síntesi, la concepció ricoeuriana de l'hermenèutica. En el text de Ricoeur hi ha un fragment que no podem deixar passar per alt, en relació a la seva concepció de l'hermenèutica: «L'hermenèutica és la teoria de les operacions de la comprensió amb llur relació amb la interpretació de textos; la idea directora serà així l'efectuació del discurs en tant que text» (traducció d'A. MARQUÈS, *Ètica i religió* 74). El mateix RICOEUR, en *La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey*, dins *Du texte à l'action* 75, sosté: «Hi ha un problema de la interpretació perquè hi ha textos escrits, l'autonomia dels quals crea unes dificultats específiques». Hom no pot obviar, com en dona entenent A. Marquès, l'article de RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, dins *Du texte à l'action* 101-117. Segons A. Marquès, i atenent els textos suara esmentats, «es dibuixen quatre temes mitjançant els quals Ricoeur articula la seva teoria de textos: a) el text com a fixació per escrit de la paraula, b) el text com a obra estructurada, c) el text com a projecció d'un món, i d) el text com a mediació de la comprensió d'un mateix» (MARQUÈS, *Ètica i religió* 75).

9. Deixem de banda aquí la consideració de l'etapa d'oralitat, prèvia a l'aparició de l'escriptura, tan interessant en la història de tota cultura. Vegeu l'obra de Jack GOODY, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza Editorial, 1990. El pas de l'oralitat a l'escriptura suposa un canvi en la perspectiva hermenèutica dels individus i de les col·lectivitats: la tradició oral, a més, va lligada a l'escoltar i al dir (a l'oïda); la tradició escrita, al mirar el text (a la vista, a la mirada). El text escrit es fixa de tal manera que hom no en pot treure la

dríem parlar d'un únic tipus de textos si emmarquéssim els textos religiosos i els codis jurídics en un únic espai: l'espai del *sagrat*. En efecte, els textos primers de la nostra cultura (i, en general, de totes les cultures que han passat de l'oralitat a l'escriptura) són *textos religiosos* que articulen la vida comunitària des del seu vessant religiós (textos religiosos) i des del seu vessant jurídic-social (codis religiosos). Tot individu humà s'estructura a si mateix a l'interior d'una comunitat i d'aquesta rep els textos (religiosos) que regeixen la vida individual i col·lectiva, i totes les relacions que en el grup-comunitat es donen. Els *textos* aquí són l'expressió de la *veritat* i per aquesta raó s'adopten com a *norma* del grup. Si la cohesió del grup, la seva articulació i l'estructuració de l'individu estan en estreta relació amb el *text*, això significa que el *text* esdevé la garantia de la pervivència individual i col·lectiva. Sense *text* només es pot donar la desarticulació del grup i la desestructuració individual. D'aquí l'afany d'*interpretar* i d'*actualitzar* els textos religiosos, perquè en depèn l'autèntica Vida. Per això, els grups que disposen de textos religiosos, ja siguin religiosos o bé jurídics, creen i solidifiquen *intèrprets* institucionalitzats d'aquests textos, que anomenen i anomenem *sacerdots* i *jutges*, els quals sovint entren en conflicte amb altres *lectors* dels textos religiosos i de la vida: els *profetes* (*mestres espirituals* que acosten l'experiència del sagrat que hi ha darrere dels textos als lectors-fidels de la comunitat, *actualitzant-ne* fortament els textos a la vida dels fidels per, al seu torn, acostar els fidels a la vida del sagrat, a través d'una vida digna [ètica] i celebrada [litúrgia]). Enmig d'aquesta diversitat interpretativa<sup>10</sup>, el fidel i la comunitat procuren de mantenir la seva cohesió, tant individualment com comunitàriament, de manera indissociada i indissociable.

vista de sobre, i en aquest *mirar* el text, per llegir-lo, es dona fe del caràcter sagrat del text. La tradició filosòfica grega «mira», *pensa mirant* (*theoría*), la judeo-cristiana «parla-escolta», fent-se carn la *Paraula* (ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ). Nosaltres som fills de la *Paraula* i de la *mirada*, fet d'unes conseqüències d'abast incalculable. La psicoanàlisi es juga també en la paraula: S. Freud, el seu fundador i un escriptor prolífic, està ben vinculat al món i a la tradició del judaisme, malgrat els seus posicionaments a la contra. Resulta, doncs, d'enorme interès la relació entre la psicoanàlisi i els textos religiosos.

10. Cal prestar atenció especial a la diversitat-interpretativa que signifiquen les comprensions *sacerdotals* i les comprensions *profètiques* dels textos religiosos i de la vida. Els sacerdots estan més amatents a la *mirada* posada en el text i al seu compliment; els profetes, a la *paraula* escoltada, sentida i proferida. D'altra banda, els *sacerdots*, en la celebració, s'adrecen a Déu i atorguen als homes les seves *benediccions*; els profetes, en la quotidianitat, parlen (en nom) de Déu, adreçant-se als homes i dones de cada temps, i al mateix temps s'adrecen a Déu per omplir-se de la seva *paraula*. El Primer Testament recull una altra interessant tipologia: el *savi*, el qual ens ha deixat per *escrit* una literatura extraordinària que ateny el cor de la vida de l'individu i de la comunitat en la seva més radical quotidianitat: la *saviesa* és allò que emparenta la humanitat dels homes i dones amb Déu perquè han fet l'experiència de Déu en la vida quotidiana, a través de la lectura del *text diví* (la Torah, en aquest cas) com a *clau interpretativa* per a *comprendre* la vida corrent de cada dia. La *saviesa* és la permanent *actualització* de la *Paraula* (Déu) a través de la paraula (Torah) en les paraules sàvies dels escriptors de ploma grega. L'home i la dona savis esdevenen, així, *intèrprets de la paraula*, per tal d'atènyer sàviament la Paraula i aconduir-hi fidelment el poble.

Els *textos*, en quant *religiosos*, estan a l'origen de la interpretació i de la comprensió, una interpretació i una comprensió que s'ha fet extensiva a tot text pel fet de ser text i, per tant, pel fet de ser portador d'un *sentit* que hom vol *fer-se seu*, és a dir, *com-prendre*. Això solament és possible si ens acostem, si tendim al text, és a dir, si *entenem* (*in-tendere*) el seu *sentit*, allò que el text *diu*, en quant expressió transportada (*metà-fora*) d'allò *sentit* pel seu autor<sup>11</sup>.

Després d'aquesta consideració prèvia podem ja passar a exposar el *cercle hermenèutic* heideggerià de la *comprensió*.

Heidegger, en el § 32 d'*Ésser i Temps*, formula la seva concepció de la comprensió i de la interpretació a través de l'anomenat *cercle hermenèutic*. Per tal de determinar-ne l'abast, en transcrivim un fragment que considerem del tot rellevant:

«Das Verstehen betrifft als die Erschlossenheit des Da immer das Ganze des In-der-Welt-seins. In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt. Alle Auslegung bewegt sich ferner in der gekennzeichneten Vor-Struktur. Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben. [...] Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit »empfinden«, heisst das Verstehen von Grund aus missverstehen. [...] Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vor-Struktur des Daseins selbst.»<sup>12</sup>

Això és:

«El comprendre sempre pertoca, en quant obertura de l'**-hi**<sup>13</sup>, el tot del ser-en-el-món. En tot comprendre del món és compresa amb ell l'existència, i a l'inrevés. Tota interpretació es mou, a més, en la Pre-estructura descrita. Tota interpretació que hagi de comportar comprensió ha d'haver comprès ja allò a interpretar. [...] Però veure en aquest cercle un cercle viciós i cercar camins per tal d'evitar-lo, i fins i tot tan sols "sentir-lo" com a imperfecció inevitable, vol dir comprendre malament de soca-rel el comprendre. [...] La cosa decisiva no és sortir del cercle, sinó entrar-hi d'una manera justa.

11. Cal distingir entre el *sentit* del text que pot ser copsat a través de l'anàlisi de la *gramàtica* del text (el significat) i el *sentit* del text que l'autor ha sentit i que l'ha mogut a escriure'l, és a dir, l'experiència de vida de l'autor (o dels autors) que hi ha darrere del text. La distinció entre *el sentit* i *allò sentit* és de cabdal importància, ja que l'*actualització* del *sentit* de qualsevol text suposa la *re-vivència* de l'experiència que hi ha darrere del text (sagrat).

12. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 171993, p. 152.

13. La traducció del «Da» alemany esdevé difícil a la nostra llengua. Adoptem l'«-hi», amb guionet i tot, per fer referència de manera més visible a l'«-hi» que hi ha en l'expressió catalana «ésser-hi», equivalent al «Dasein» alemany. La distinció entre «Sein» i «Dasein», la fem en català entre «Ésser» i «Ésser-hi». Aquesta mateixa traducció fou l'adoptada fa anys per Andreu Marquès (*La qüestió hermenèutica*, ja citat), al qual seguim.

Aquest cercle del comprendre no és un cercle en el qual es mou alguna forma de coneixement, sinó que és l'expressió de la Pre-estructura existencial del mateix **Ésser-hi**.»

En aquest fragment se'ns exposa l'anomenat *cercle* (hermenèutic), el qual podem trobar màximament sintetitzat en la proposició: «In jedem Verstehen von Welt ist Existenz mitverstanden und umgekehrt.» («En tot comprendre del món és compresa amb ell l'existència, i a l'inrevés.») És a dir, en tota relació entre un subjecte cognoscent i un objecte a conèixer es produeix la comprensió quan aquesta relació s'adreça del subjecte vers l'objecte i, alhora, i de retorn, de l'objecte vers el subjecte. El comprendre es realitza d'aquesta manera circular, i *només* d'aquesta manera circular, altrament no hi hauria comprensió. El *cercle* vol salvar, doncs, la *distància* entre el subjecte i l'objecte, entre jo (o nosaltres) i el text. I salva aquesta distància precisament perquè entre el subjecte i l'objecte s'ha percebut distància, i al mateix temps s'hi ha percebut la possibilitat de ser salvada i, per tant, una certa proximitat. Això és comprendre: salvar la distància (tot i reconèixer que hi és) entre nosaltres i l'objecte de la nostra comprensió, sabent-nos alhora distants i alhora propers a l'objecte.

Heidegger té present tot el que ha significat la modernitat, en quant aquesta ha tematitzat el *subjecte*: el *cogito* cartesià. Descartes formulà la seva intuïció en el *cogito* i, com a conseqüència immediata, el *sum*. La preeminència del subjecte determinat com a pensament determina alhora el món com a objecte del meu pensament, com allò pensat per mi i, per tant, el *món* que tinc al davant –tal com més endavant primilarà Kant– és el *món* que el meu *pensar* es representa. D'alguna manera el món que se'ns mostra al nostre davant (*ob-jectum - phainomenon*) ens el *representem* de la manera com nosaltres ens hi apropem<sup>14</sup>. Podríem entendre, doncs, que, per a Heidegger, contràriament *existeixo/sóc* en el món (*in-der-Welt-sein*) i, com a conseqüència, *penso*. Heidegger ens ha girat, doncs, l'evidència cartesiana del *cogito, ergo sum* pel *sum, ergo cogito*<sup>15</sup>. Hi ha, doncs, un estret lligam entre el *subjecte* i l'*objecte*.

Qui és, però, aquest *subjecte*? El *subjecte*, l'*home*, a diferència de tots els altres *éssers*, és un *ésser* que és en el *món* d'una manera determinada, és a dir: **hi és**. El seu *ésser* és *ésser-hi* (en el *món*). L'*home*, per a Heidegger, és un *ésser* que és constitutivament un *ésser-hi*. *Hi som* –diu Heidegger– en quant estem *preocupats* i en quant *comprenem*. La *comprensió* és, segons Heidegger, quel-

14. La fenomenologia estudiarà amb rigor tota aquesta problemàtica de la intencionalitat.

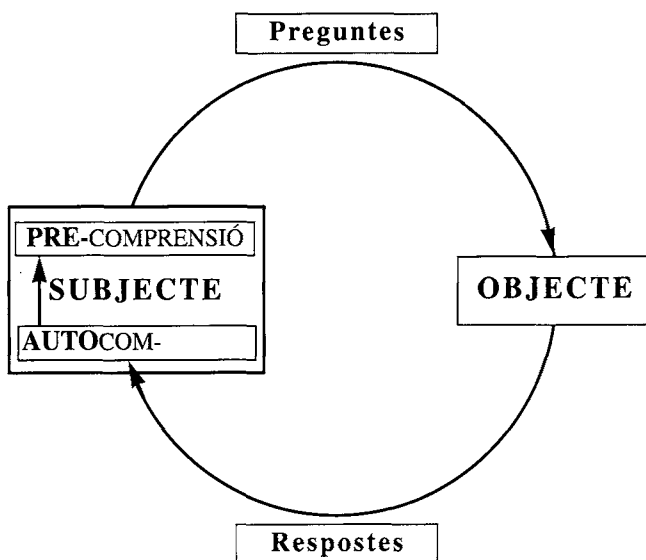
15. Vegeu Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* III, Barcelona, Herder, 1990, pp. 443-652, esp. pp. 499ss. Les arrels fenomenològiques husserlianes de Heidegger ens són ben conegudes. L'obra *Ésser i Temps* en la seva primera edició fou dedicada a Edmund Husserl, d'origen jueu. Efectivament, llegim en la dedicatòria heideggeriana: «Edmund Husserl in Verehrung und Freundschaft zugeeignet». Sabem que, a l'època del nazisme, Heidegger tragué aquesta dedicatòria (edició de 1941). No obstant i això, Heidegger mantingué la nota d'agraïment a E. Husserl que es trobava en el § 7, apartat C, d'*Ésser i Temps*. Recordem també les influències de Brentano, el qual havia mostrat un gran interès per la noció d'*ens*.

com que ens constitueix essencialment (que constitueix el nostre *ésser*, és a dir, que determina el nostre ésser des del nostre **-hi** de l'*ésser-hi*): és un existencial (*existenziel*). La nostra *existència* es dóna en la mesura en què, entre altres coses, *comprenem*. Per això diem que Heidegger ha fet un pas remarcable en la consideració de l'hermenèutica. Schleiermacher i Dilthey havien psicologitzat la comprensió humana; ara Heidegger en fa *una qüestió ontològica*, que ateny el nostre *ésser* humà. *Som* en la mesura en què *comprenem* i en la mesura en què *despleguem* aquesta *comprensió* a través del nostre *anar interpretant*. És constitutiu a l'ésser humà *ser intèrpret*. El nostre ofici més essencial és *ser intèrprets* en el sentit de *ser compredors*. Això és així perquè *som en el món*, fet que també ens constitueix com a homes. La relació, doncs, entre nosaltres i el món, entre subjecte i objecte, és una relació constitutiva. Això voldrà dir que el nostre coneixement del món ens afecta en aquella doble direcció que assenyalàvem abans i que podem formular breument dient: *comprenent el món*, ens *comprenem* a nosaltres mateixos, i *comprenent-nos* millor a nosaltres mateixos *comprendre'm* millor el món. Hi ha una anada i un retorn en tota *comprensió* del món. En tota *comprensió* del món ens *comprenem* a nosaltres mateixos, i en *comprendre'ns* millor a nosaltres mateixos això ens possibilita de *comprendre* millor el món, i així sense parar: la nostra *comprensió* i la *comprensió* del món es van enriquant, de manera circularment creixent i imparable.

Heidegger parla a l'interior d'aquest *cercle*, que analitza més llargament, de la *pre-comprensió* (*Vorverständnis*). En efecte, només podem *comprendre* l'objecte en la mesura en què d'aquest objecte en tenim una *comprensió* prèvia (una *pre-comprensió*). Si no tinc cap mena de noció d'integrals ni de derivades, mai no podré *comprendre* un llibre d'aquesta temàtica. He d'estar familiaritzat un mínim amb allò de què parla el text per a entendre el text en qüestió (o la pel·lícula o... el món que sigui). La *pre-comprensió* és el bagatge indispensable que em permetrà d'apropar-me a l'objecte i, entenent-lo, *comprendre'l*. Però en aquest *comprendre'l* ens *comprendre'm* més a nosaltres mateixos i, per això, adquirim *autocomprensió* de nosaltres mateixos. Aquest *comprendre'ns* una mica més a nosaltres mateixos, és a dir, aquest enriquir la nostra *autocomprensió*, ens possibilita, al seu torn, enriquir la nostra *pre-comprensió* de la cosa de la qual es tracta, una *pre-comprensió* ara enriquida –pel fet d'haver comprès– que ens permet d'accedir a una nova (i posterior) *comprensió* des d'una existència més rica. Hom pot, en conseqüència, fer preguntes a l'objecte cada vegada amb més profunditat. I l'objecte, si també té densitat, podrà respondre amb un gruix més gran de *comprensió* i, d'aquesta manera, creixerem en *autocomprensió*,... i, així, de manera circularment creixent, en un no parar mai. Podríem representar-ho amb l'esquema següent:



## CERCLE HERMENÈUTIC DE LA COMPRESIÓ



Fixem-nos en un detall no pas insignificant: com més gruix tingui el *subjecte* i com més gruix tingui l'*objecte*, més densitat tindrà el *cercle hermenèutic*: les preguntes que fem al text permetran unes respostes que enriquiran la nostra comprensió i la nostra autocomprensió, la qual modificarà la nostra pre-comprensió. I no cal dir que els textos religiosos tenen, per raó de la densitat de significació i d'experiència, una capacitat extraordinària (gratuïtament extraordinària) de modificar la nostra *autocomprensió*. I, en enriquir la nostra *autocomprensió* i haver, així, ajudat a modificar la nostra *pre-comprensió*, cada vegada podrem anar més a fons en la nostra lectura del text sagrat i en la nostra manera de *ser-en-el-món*.

Cal que ens fixem, arribats a aquest punt, en la rellevància que té la *pre-comprensió* en el procés interpretatiu. En efecte, sense *pre-comprensió* el subjecte no pot relacionar-se amb l'objecte, ni tan sols l'objecte es pot presentar al seu davant com a objecte (deixant de ser ell mateix subjecte, ja que no hi ha objecte<sup>16</sup>). Més encara: la *pre-comprensió* suposa sempre un coneixement previ, el qual no pot ser determinat de cap manera com a coneixement ple i acabat. I alhora aquest coneixement previ és un coneixement carregat de presupòsits i de prejudicis. Aquest és un tema ja antic en la consideració filosòfica

16. La relació entre el subjecte i l'objecte és tan estreta i vinculada que l'un és indissociable de l'altre, és a dir, sense subjecte no hi ha objecte, i sense objecte no hi ha subjecte. No hi ha, en conseqüència, lector si no hi ha text llegint-se, i no hi ha text si no hi ha un lector que el llegeixi.

del coneixement<sup>17</sup>. Aquí només volem dir que l'hermenèutica posa de manifest el caràcter ineludible dels *pressupòsits* amb els quals ens apropem a quelcom amb voluntat de comprendre-ho. En aquest punt els hermeneutes divergeixen en el pes específic que cal atorgar als *pressupòsits* i als *prejudicis* en el procés de comprensió hermenèutic. Fins i tot hi ha discrepància en la terminologia. En resum, però, podem dir que els *pressupòsits* o *prejudicis*<sup>18</sup>, que són inherents a tota *pre-comprensió*, ens permeten d'adreçar-nos al text per tal de comprendre'l, és a dir, són un estat previ de tota comprensió (també, doncs, de textos). Amb tot, si aquests *pressupòsits* o *prejudicis* ens tanquessin o ens privessin, *a priori*, d'atansar-nos al sentit del text –sense permetre'ns d'acollir el text– caldria modificar-los fins al punt d'haver-los d'eliminar. En aquest punt el paper de la psicologia i de la psicoanàlisi poden ser de gran eficàcia en la recomposició del jo del subjecte lector. La interpretació i la comprensió no es donen en un estat de la nostra ment que es pugui anomenar de *tabula rasa*<sup>19</sup>, sinó que som homes i dones amb *pressupòsits* i *prejudicis*, els quals, en la mesura en què possibilitin la nostra obertura a l'alteritat (als altres i als textos), possibiliten la nostra humanització, perquè en aquesta obertura ens serà possible d'apropar-nos-hi o apropar-nos-els. La *comprensió* resulta, doncs, una *modificació de la pre-comprensió*, amb els seus *pressupòsits* i els seus *prejudicis*, els quals en el procés de coneixement es modificaran i, d'aquesta manera, serà possible l'*autocomprensió*. Sempre en el procés de comprensió es produeix, d'aquesta manera, una novetat (un nou coneixement) gràcies al procés dialèctic que es dona entre *identitat* (subjecte) i *alteritat* (objecte), procés que ens permet de percebre la distància i, alhora, ens mou a l'acostament i, en conseqüència, a la modificació de les nostres representacions prèvies i anteriors a aquest nou coneixement. Tot coneixement significa, doncs, alteració de les representacions prèvies que modifiquen el nostre «ésser-hi», el nostre *Dasein*, el nostre concret ser homes i dones del nostre present, del nostre ara i aquí.

Heidegger no solament parla de l'*ésser* de l'home, de l'home mateix, com a *Dasein*, sinó que introdueix la qüestió del *temps* (*Zeit*). No entendriem, doncs, Heidegger si no veiéssim en aquella circularitat la complexa noció heideggeriana de *temps*. En el *temps* el *Dasein* se situa com a *possibilitat*: la *comprensió*, juntament amb l'*existència* i el *projecte* que som, ens obre un camp

---

17. Només cal que esmentem, a tall d'exemple, els diversos *idola* que la ment humana té, segons Francis Bacon (1561-1626), i que li impedeix un coneixement objectiu. Aquesta objectivitat del coneixement és el que amb l'aparició de la *consciència històrica* i de la mateixa *hermenèutica* es posarà en entredit. En el coneixement hi ha sempre implicada la subjectivitat.

18. El problema terminològic encara subsisteix. Nosaltres no distingirem aquí en el nostre text entre *pressupòsits* i *prejudicis*. Un teòleg, exegeta i hermeneuta de renom, oient de Heidegger, Rudolf Bultmann, considera pejorativament els *prejudicis*, i els diferencia dels *pressupòsits*. Vegeu l'article ja citat de R. BULTMANN, *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*

19. Així ho havien mantingut, entre altres, els filòsofs pertanyents a l'anomenat *empirisme britànic* dels segles XVII i XVIII: John Locke, George Berkeley i David Hume.

inacabable de *possibilitats de realització* del nostre «ésser-hi». No podrem mai ser uns éssers acabats. Som inacabats en la mesura en què sempre ens cal comprendre més i més. Sempre hi ha noves possibilitats de comprendre. En la mort allò que s'acaba és la possibilitat de continuar desplegant el nostre «ésser-hi» que som, encara que en quant aquest «ésser-hi» sempre té noves possibilitats, mai no s'esdevé una plena realització de l'«ésser-hi» i, en conseqüència, la mort és l'acabament d'un «ésser» (que és un «ésser-hi») irrealitzat: la mort és un acabament inacabat, la fi d'un projecte irrealitzat. Un *ésser* que precisament a causa de la seva determinació d'*ésser-hi*, ha arribat a esdevenir, a tot estirar, un *no-res* (en quant ésser no realitzat).

La concepció de la relació entre el subjecte i l'objecte ha estat enormement modificada per Heidegger. Si no tan sols *som*, sinó que *hi som*, tota dada històrica (un text, per exemple) va més enllà d'allò posat al davant: esdevé una *possibilitat* per tal de modificar la nostra *existència*. El *Dasein* i el *temps* heideggerians permeten d'il·luminar, des d'un vessant ontològic, aquella *consciència històrica* que havia adquirit forma filosòfica d'ençà de Schleiermacher respecte del *comprendre*. Ara la distància entre el subjecte i l'objecte, donada la seva mútua implicació, només es pot salvar –i aquesta és la tasca hermenèutica– reconeixent aquesta distància i recorrent-la amb la interpretació que vol comprendre. Això significa reconèixer una diversitat en tots els ordres entre el món vital del subjecte (lector) i el món vital de l'objecte (text), diversitat a través de la qual podem transitar d'una banda de riba a l'altra. Però, i al mateix temps que es reconeix la distància, s'afirma la possibilitat de fer proper l'objecte des de l'aproximació que duu a terme el subjecte. L'hermenèutica contemporània ha posat en relleu, d'ençà de Heidegger, la implicació de la *subjectivitat* en el coneixement (històric), fet que té –com hem assenyalat– precedents filosòfics en la modernitat occidental (Descartes, Kant...). Però cal insistir, tal com fa Gadamer<sup>20</sup>, en la qüestió de la *historicitat* per tal de no caure en un *historicisme*. Precisament també Gadamer remarca la distància històrica entre el subjecte (el lector actual) i l'objecte (el text sagrat). Ell ens fa veure la importància que en el *cercle hermenèutic* tenen les *pre-comprensions*, en quant aquestes estan lligades a una *tradició situada* en un espai i en un temps determinats (els del subjecte). També l'objecte està situat en un *horitzó de comprensió* que el determina i fa que hagi de ser interpretat des del seu espai i des del seu temps. D'aquesta manera, doncs, serà possible de comprendre, és a dir, *actualitzar el sentit* de l'objecte en el nostre present i, així, renovar la nostra *autocomprensió*. Aquesta actualització, aquest salvar la distància, Gadamer l'anomena *fusió d'horitzons* (*Horizonverschmelzung*), la qual suposa una afinitat fonamental entre el lector

20. Vegeu H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, ja citat, *passim*. També pot consultar-se amb fruïció un escrit de l'any 1964 en el qual es tracta també de la comprensió de textos religiosos: H.-G. GADAMER, *Experiencia estética y experiencia religiosa*, dins *Estética y hermenéutica*, Barcelona, Tecnos, 1996, pp. 139-152.

del present i el text del passat. Es dóna, així, allò que Gadamer anomena *pertinença* (*Zugehörigkeit*), que al seu torn suposa respecte per l'*alteritat* del text i del seu món. *Comprendre* un text és una operació fonamental que necessàriament demana comprendre tota una *tradició* i tot el món que hi ha darrere del text (de l'objecte) i, fins i tot, darrere del mateix lector (subjecte). El pont de la comprensió només serà possible de construir-lo, doncs, respectant amb rigor els contextos, els universos històrico-temporals i mentals (llenguatges, etc.), tant del subjecte com de l'objecte; altrament, si es desencarna l'objecte del seu horitzó espàcio-temporal, tan sols s'utilitza l'objecte com a *fonament acrític* del nostre present. I això és l'arrel de tots els fonamentalismes de tot color. Per això l'*exegesi*, en quant ens condueix a entendre el text, cal que abordi la densitat del text amb un mètode que prengui en consideració críticament la història (el *mètode històrico-crític*); després podrem actualitzar aquell text al nostre present també críticament. Només així serà eficaç l'actualització d'una lectura d'un text des d'un horitzó comprensiu distint del nostre<sup>21</sup>.

Des d'un altre punt de vista, i en aquest context hermenèutic, també Ricoeur assenyalava la distància entre el text i el lector, amb el convenciment que només el reconeixement d'aquesta distància ens portarà a una més adequada *aproximació* al text (*apropiació*<sup>22</sup>). Ricoeur insisteix en l'*autonomia del text* respecte del seu autor i, a causa d'aquesta *autonomia*, el text, en recórrer la distància del temps, anirà dibuixant els meandres del *sentit*. Aquesta temàtica, per bé que interessant, ultrapassa de molt la nostra intenció<sup>23</sup>.

Després d'aquesta aproximació al *cercle hermenèutic* heideggerià i a algunes derivacions, podem passar a enumerar alguns punts que, en relació al nostre propòsit, ens semblen cabdals de la concepció psicoanalítica dels textos religiosos, tal com se'ns exposa en el text esmentat de Patrick Vandermeersch.

D'aquest text i les seves propostes en voldríem posar en relleu, de manera concisa, els següents punts:

Primer. Des dels inicis del text s'exposa el paral·lelisme que se sosté que hi ha entre psicoanàlisi i teologia (i, sobretot, la teologia de l'especialitat bíblica). Aquest paral·lelisme s'estableix sobre la base de l'evocació, per part del pacient o del fidel, d'un *saber absolut* que hom creu popularment que té el psicoanalista i el teòleg. Des d'aquí s'apunta una doble tasca a dur a terme:

21. Vegeu F. RAURELL, *Més enllà de la lletra, però no sense la lletra*, dins *Del text a l'existència. De l'exegesi a l'hermenèutica*, Barcelona, Facultat de Teologia (Secció de Sant Pacià), 1980, pp. 11-56, esp. pp. 34ss. A la p. 35, s'hi refereix: «Després de saber què diu el text (tasca exegètica), cal saber què em diu el text (tasca hermenèutica).»

22. Tal com ha escrit A. Marquès: «Bona part d'això ja era conegut per l'hermenèutica tradicional: es tracta, en el fons, del problema de l'apropiació (*Aneignung*) o de l'aplicació (*Anwendung*) del text a la situació present de lector» (*Ètica i religió en Paul Ricoeur* 78).

23. Podeu consultar l'obra de Paul Ricoeur. En aquestes nostres pàgines trobareu ja algunes obres fonamentals i bones síntesis.

reconèixer que *ni el psicoanalista ni el teòleg no posseeixen la veritat com una propietat privada* d'ells mateixos, d'una banda; i, de l'altra, *oferir als altres la possibilitat de distanciar-se de les representacions que afecten el seu ésser més profund.*

Segon. Vistes les coses així, es mostra el punt cabdal, que a parer de l'autor és el següent: tant en psicoanàlisi com en teologia, la *interpretació* que es realitza demana de *prendre distància* d'algunes representacions que havien empresonat el nostre esperit. I s'exposa un principi hermenèutic: el convenciment que *podem arribar a entendre quelcom de manera distinta de com ho entenem abans de la nova comprensió.* Per això cal una *tècnica particular* que ajudi a esdevenir més lliures els homes i les dones que s'hi acullin. En aquesta *tècnica* hom ha d'aprendre fonamentalment a *prendre distància* d'allò que es creia amb anterioritat a la nova comprensió que és a punt de ser realitzada, si es produeix.

Tercer. Es mostra com la interpretació nova que cal emprendre s'acostuma a relacionar en les religions amb un *mestre espiritual.* Això suposa situar una *dependència d'autoritat* i una relació de *transferència (transfert).*

Quart. La relació amb el *mestre espiritual* suposa la incorporació del *text.* En aquest punt, a parer de l'autor, la psicoanàlisi cal que s'interessi pel *procés de lectura* i per la *teologia*, més que no pas a la inversa. En aquest moment del text de Patrick Vandermeersch pren volada tot un *esforç hermenèutic referit als textos.* Es pregunta què és el que s'esdevé quan llegim un text: *a) el text se'ns presenta com una instància d'autoritat; b) en la lectura establim una relació interior amb l'autor implícit; i c) l'autor implícit determina un influx en nosaltres.*

Cinquè. No volem deixar passar per alt l'afirmació del nostre autor que avui la psicoanàlisi és més present com a *text* que com a *praxi terapèutica.* La veritat sobre un mateix que li pot oferir la *praxi terapèutica* la donen avui altres formes més popularitzades de «relació terapèutica».

Sisè. En el camp de la *teologia i de les ciències bíbliques* –camps propers al psicoanalista en l'actualitat– l'*experiència de fe* no és solament una *forma de coneixement* sinó una *experiència complexa de «significat»,* en la qual *creure, esperar i estimar hi estan en estreta relació.* Una experiència anàloga es dóna en el procés analític. D'aquí *l'interès de la psicoanàlisi en la manera com l'home aprèn a interpretar els textos en un context de fe.*

Setè. Es mostren, després, *algunes de les interpretacions bíbliques* més típiques que es basen en la psicoanàlisi, donant a conèixer els seus resultats, els seus dèficits i els seus elements persuasius (i, per tant, enganyosos). En l'exposició se segueix el camí fressat per autors com W. Schönau, C. Pietzcker i H. Raguse en el camp de la psicoanàlisi, i Agustín Caballero Arencibia pel que fa a la interpretació de textos bíblics. Els *tipus d'interpretació* que s'exposen són: *a) la fascinació per motius reiteratius; b) la reconstrucció dels modes distints en els quals hom pot desenvolupar el seu jo; i c) la lectura i l'escriptura de textos* com un procés de transferència/contratransferència.

Vuitè. L'article conclou afirmant que: a) l'analista adquireix una certa experiència amb la *praxi psicoanalítica*; i b) malgrat que un analista no tingui excessiva *praxi psicoanalítica*, pot estar amatent a la manera com un *text envia senyals i ens provoca a interpretar-lo d'una determinada manera*.

Aquesta síntesi ens permet ara de fer algunes breus consideracions per tal de remarcar el moviment interpretatiu de la lectura psicoanalítica de textos bíblics<sup>24</sup>.

En efecte, la psicoanàlisi, adreçant la seva atenció als textos religiosos –sense deixar la seva praxi de divan, encara que en l'actualitat decreixi–, continua centrada en la *interpretació*. És una qüestió inherent a la mateixa psicoanàlisi el fet d'*interpretar*. En aquest sentit, la *tasca psicoanalítica* en qualsevol de les seves determinacions<sup>25</sup> és una *tasca hermenèutica*, i una *tasca hermenèutica de mediació*. Amb això volem dir que la psicoanàlisi ajuda en la *interpretació*<sup>26</sup> que el *jo* (del pacient o del lector) fa de si mateix de cara a consolidar-se en una *nova comprensió de si mateix* que li possibiliti ésser un *jo* ben estructurat davant de si mateix, davant dels altres, davant de la natura i davant de Déu. La psicoanàlisi pot ajudar, a més, el mateix *jo*, a través de la seva *labor interpretativa de textos* religiosos, de cara a la consecució d'una semblant *reestructuració de la imatge* que el *jo* té de si mateix. En aquest darrer cas, la psicoanàlisi necessita, a més dels *textos bíblics*, el *coneixement dels treballs exegetics sobre aquests textos* que li ofereixin el coixí per a la seva interpretació psicoanalítica. Així, doncs, de cara a la lectura de textos bíblics, hom no pot oblidar –com Vandermeersch, de fet, no oblidia gràcies a la bibliografia exegetica emprada– les *aportacions exegetiques* que contextualitzen els textos a l'interior del bressol cultural que els ha vist néixer. Des d'aquesta *prèvia interpretació crítica*, que respecta i ens ofereix la historicitat del text (sagrat), serà possible atendre al vessant psicoanalític que d'aquesta manera podrà vetllar perquè una comprensió més fonda i renovada del text (objecte) i del *jo* del lector (subjecte) sigui acollida.

Allò que es juga en la *interpretació psicoanalítica* és el fet d'aproximar-nos a la *veritat* continguda en els textos (religiosos) i a la *veritat* en relació al nostre ésser més profund de nosaltres mateixos que potser desdibuixem en les representacions que ens fem de la imatge del nostre propi *jo* a partir de les diverses

24. Vegeu l'apartat II (*Herméneutique et psychanalyse*) de l'obra de RICOEUR, *Le conflit des interprétations* 99-207.

25. La tasca psicoanalítica és entesa diferentment pels primers seguidors de Sigmund Freud. Ja en els mateixos inicis de la psicoanàlisi, doncs, apareixen les *dissidències* en la conceptualització de la psicoanàlisi. Basta recordar les posicions adoptades per Jung i per Adler en relació a S. Freud. El mateix Freud, segons Daniel LAGACHE (*La psychanalyse*, Paris, PUF, 1955, esp. p. 5), s'adonà del problema i per això sintetitzà la conceptualització de la *psicoanàlisi* designant tres coses sota aquest únic terme: a) un *mètode* d'investigació; b) una *tècnica* de tractament; i c) un cos de *saber* psicològic. En qualsevol de les tres designacions, però, sempre es tracta d'una *lectura*, d'una *interpretació* referida al nostre psiquisme, a la nostra estructuració psíquica.

26. Podeu consultar l'obra de Joan CODERCH, *La interpretación en psicoanálisis*, Barcelona, Herder, 1995.

representacions que ens hem fet dels altres, del món i de Déu. L'endrecament d'aquestes *representacions* pertoca de ple a la nostra tasca d'*humanització*. La psicoanàlisi pot esdevenir un ajut ben valuós en aquells casos en què calguin ajuts *lectors* de les representacions que han construït un jo patològic, que pateix respecte de les representacions forjades.

En aquesta tasca interpretativa bidireccional –respecte del subjecte (el jo del pacient o del lector) i respecte de l'objecte (el text sagrat)– apareix el problema hermenèutic de la *distància*<sup>27</sup>: tant de la distància que hi ha del subjecte en relació a l'objecte (del lector en relació al text) com del subjecte en relació a si mateix (de la imatge actual que el jo té de si mateix a la nova imatge que el jo llegirà de si mateix). Aquesta distància de cap manera no pot ser negada, sinó transitada. La figura del *mestre espiritual* en totes les religions esdevé una figura rellevant en l'acompanyament del camí a dur a terme per tal de recórrer la *distància* assenyalada. El *mestre* espiritual, sabedor de la distància, acompanya la transició del camí des del coneixement del context de tradició del qual es parteix i des del coneixement també del context de tradició al qual hom es vol apropar per omplir de significació el present que a cadascú li toca de viure. La *tradició*<sup>28</sup> també, en conseqüència, té un paper de primer ordre en la configuració del propi jo i en el fer camí d'aquest jo vianant. La tradició permet al jo de situar-se en el temps present sense desarrelaments i alhora incita a la seva necessària actualització, per tal com la tradició és quelcom de viu que també transita amb el subjecte.

L'*experiència de fe* de la qual parla el text de Patrick Vandermeersch és una experiència personal i al mateix temps comunitària: és una experiència integral i integradora. Per això la *interpretació psicoanalítica de textos (religiosos)* ha de mantenir la tensió existent entre l'individu i la comunitat. En efecte, no solament l'interpret de textos psicoanalista ha de tenir present i acompanyar en la reconstrucció de la nova imatge del jo (individual), sinó que no pot prescindir del caràcter fonamentalment comunitari de l'experiència de

---

27. Remetem el lector, en el plantejament del problema de la *distància*, a l'obra de RICOEUR, *La fonction herméneutique de la distanciation*, dins *Du texte à l'action* 101-117. L'autor parteix de l'antinòmia que es planteja en l'obra de Gadamer (*Wahrheit und Methode*): l'oposició entre *distància alineant (Verfremdung)* i la *pertinença (Zugehörigkeit)*. Com diu Ricoeur a la p. 101: «ou bien nous pratiquons l'attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l'attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l'objectivité des sciences humaines». El títol de l'obra de Gadamer és ben significatiu pel que fa a l'antinòmia: *Veritat i Mètode*. El problema a resoldre, com es posa de manifest, és la «i» del títol gadamerià.

28. Per a una anàlisi del concepte de *tradició*, vegeu Lluís DUCH, *La tradició en el moment present*, dins *La cultura davant del nou segle*. Seminari organitzat per Fundació Estudi i Cooperació - Funfació Jaume Bofill - Fundació Serveis de Cultura Popular, Barcelona 1991, pp. 33-54, i també del mateix autor: *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, 275 pp. Darrerament l'obra de Lluís Duch s'ha ocupat sovint del problema i de l'actualització de la *tradició*.

fe (Èxode – Pasqua/Pentecosta), de manera que la lectura dels textos ha d'actualitzar la imatge nova de la comunitat vianant. Una bona estructuració dels individus i de les comunitats és un coixí extraordinàriament apte per a la recepció de la *Paraula* que es dona en la *paraula* (el text bíblic).

Després d'haver-nos introduït en la temàtica i en la problemàtica que enceta l'hermenèutica heideggeriana, i després d'haver subratllat alguns punts presentats per Patrick Vandermeersch en el seu text «The evolution in the psychoanalytic approach to religious texts», ens cal concloure. I ho volem fer senzillament posant en relleu la relació existent entre la problemàtica que arrenca dels plantejaments heideggerians (i també plantejaments hermenèutics posteriors) respecte de l'hermenèutica ontològicament considerada i l'abordament psicoanalític de textos religiosos en quant orientació lectora que incideix en el desvetllament de noves interpretacions en l'*ésser* del jo individual i del jo del grup-comunitat.

Una de les tasques més urgents del nostre present és *aprendre a llegir* de nou les realitats més fonamentals de la vida humana. Aquesta *lectura nova* que hem d'aprendre a realitzar (i que necessita de la seva peculiar orientació didàctica) ens remet de dret a la *interpretació* que tota lectura suposa. Si en tota *interpretació* la *pre-comprensió* en decideix l'orientació inicial i al mateix temps aquesta ens portarà, en definitiva, a refer la nostra *autocomprensió*, no és gens forassenyat cultivar l'*aprenentatge lector* que ens possibiliti una major *comprensió* de nosaltres mateixos i de tot allò que ens envolta. Si els objectes devers els quals dirigim la nostra mirada i la nostra oïda són el fons de tradició vivent que ens ha estat transmesa des del bressol de la nostra pròpia cultura, el canemàs en el qual estructurarem el món i ens estructurarem nosaltres mateixos serà d'una solidesa provada. Els textos religiosos formen part d'aquesta tradició vivent que configura, a voltes amb opacitats força denses, el nostre present. Ara la psicoanàlisi, en un esforç hermenèutic, ens pot ajudar a posar més a l'abast de la mà la possibilitat de llegir amb una lectura actualitzadora els entramats religiosos que ens ofereixen gratuïtament una *nova comprensió* de nosaltres mateixos i del nostre univers relacional. La cosa fonamental és adonar-se que la *interpretació* que ens ofereix la lectura psicoanalítica s'adreça també a una *comprensió nova* del jo que fa possible que a aquest jo, en la *nova representació* que de si mateix adopti, li sigui possible, com ja hem assenyalat, de viure en pau amb si mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu. En la coneguda frase de S. Freud, *Wo es war, soll ich werden*, hi ha formulada aquesta nova comprensió del jo que s'ha d'esdevenir a través de la *lectura interpretativa* del propi jo. Si la interpretació psicoanalítica de textos bíblics ajuda els homes i les dones del nostre present, en aquesta *nova comprensió* de si mateixos, a viure en pau interiorment i exteriorment, l'*esforç exegetíc i hermenèutic* que ens brinda la psicoanàlisi no haurà estat en va. El nostre «*ésser-hi*», el nostre *Dasein*, s'haurà enriquit no sols a nivell de coneixement sinó en la plenitud



d'ell mateix i de les seves múltiples relacions. Haurem comprès, bo i comprenent-nos millor a nosaltres mateixos; i precisament perquè ens haurem comprès millor a nosaltres mateixos i ens haurem acceptat més en el nostre *ésser*, comprendre'm millor. La psicoanàlisi, en quant possible aprenentatge lector de nosaltres mateixos (del nostre *jo*) i dels textos bíblics, i en quant afaïçonador de la nostra *autocomprensió* –la qual ens possibilitarà de créixer en la nostra *pre-comprensió*–, ens podrà permetre l'actualització d'allò que en els textos bíblics ens ha estat transmès gratuïtament.

Antoni BOSCH I VECIANA  
Fiveller, 86  
E-08205 SABADELL (Barcelona)

### Summary

The aim of this article is to highlight the possibility of dialogue between the hermeneutic tradition (chiefly, that of Heideggerian origin) and the psychoanalytic tradition, particularly as far as the interpretation of religious (biblical) texts is concerned. After presenting the so-called *hermeneutic circle* as Heidegger formulated it in paragraph 32 of *Sein und Zeit*, and the power of both *pre-comprehension* and *self-comprehension* in human understanding, emphasis is laid on the fundamental hermeneutic task in psychoanalysis, as put forward by the analyst Patrick Vandermeersch in *The Evolution in the Psychoanalytic Approach to Religious Texts*. Prominence is given to the particular aspect of convergence which is involved in the learning process, as much in the interpretation of religious texts as in the self-understanding in which readers need to engage in order to develop a greater openness to the reading of sacred texts. This will lead, in turn, to a modification of one's self-understanding and of one's relationship with others, with nature and with God.