

Una historia de la filosofía

72 Otros fenomenólogos

Por el Dr. Arthur Holmes del Wheaton College

Tres horas en El examen , las reglas habituales, y la entrega al inicio de clase el próximo miércoles. Les pido, por favor, que respeten la regla y no intenten leer el texto a través del sobre. No es moralmente correcto.

Hoy debería ser nuestro último día de esta tradición europea de los siglos XIX y XX. Y, por supuesto, el examen abarca a Sartre. Debate opcional el lunes a las 19:00.

¿Te parece bien? ¿Cualquier momento es igual de bueno que cualquier otro? Y si te resulta imposible, pásate por la oficina el martes a las 10:30, más o menos. Probablemente estaré en la oficina casi toda la mañana del martes. Y lo que queremos hacer hoy es hablar de otras fenomenologías recientes, además de Sartre.

Y los dos primeros que quiero mencionar, entre otras cosas, responden directamente a Sartre. Gabriel Marcel es un filósofo católico francés, uno de aquellos a quienes llamé existencialista religioso, aunque renunció al término existencialista por sus connotaciones y se autodenominó filósofo de la existencia, intentando evitar las connotaciones. Marcel describe bastante la fenomenología de las relaciones interpersonales, la fenomenología de la esperanza; interesante , la esperanza, sí, ese tipo de cosas.

Su queja sobre Sartre es que su dialéctica entre el para sí y el en sí es simplemente exagerada. La idea de una negación constante , donde uno siempre niega al otro, siempre hay alienación, no distingue, según Marcel, entre negación y simple desapego. Cuando no hay un acto de rebelarse contra el otro o superarlo, es simplemente un distanciamiento.

Y así, la dialéctica se exagera y la imagen resultante se distorsiona. Su argumento es que, en cualquier tipo de relación, existen dos polos posibles: alienación y amor. Y entre esos dos polos, la relación puede oscilar , pero no todo es alienación ni antítesis vehemente .

Así que Marcel presenta una descripción más positiva y es un pensador existencialista, como dije, más optimista. Por cierto, su obra parece ser seguida por un historiador estadounidense del movimiento, James Collins, quien enseñó en la Universidad de Washington, no, en la Universidad de Washington en San Luis, con perdón, en la Universidad de Washington en San Luis. James Collins critica a Sartre por asumir que solo existen dos modos de ser, burgués y no burgués, y que estos son antitéticos.

Según James Collins , este postulado es simplemente injustificado; descriptivamente, hay mucho más que eso, muchísimos más modos de ser. Ese tipo de queja. Maurice Merleau-Ponty, quien después de Sartre se volvió algo anticuado, fue el filósofo francés más distinguido de, diría yo, los años cincuenta y sesenta.

Rechazó la visión kantiana del yo como pura intencionalidad. Es decir, estaba dispuesto a aceptar la descripción de Husserl de la intencionalidad de la conciencia. Pero lo que Sartre hace en el libro que estás leyendo, La trascendencia del yo, donde niega cualquier ego trascendental y reduce el yo simplemente a aquello que creo mediante el acto de intencionalidad, una y otra vez ...

Eso es lo que Merleau-Ponty repudia porque elimina al sujeto, elimina al sujeto de la relación sujeto-objeto. Así que, si no hay polo sujeto, no puede haber relación. No puede haber objeto sin sujeto.

Y desde esa perspectiva fenomenológica, pretende sostener que existe al menos cierta identidad personal, una identidad personal continua que no se crea una y otra vez . Por ello, intenta profundizar en la fenomenología de otros aspectos de la relación sujeto-objeto y, en particular, en lo que respecta a Merleau-Ponty, de la percepción, la fenomenología de la percepción. Tiene un libro completo con ese título: «La fenomenología de la percepción».

Y lo que se conoce como el cuerpo vivido es la experiencia corporal. ¿Te fijas en cómo Sartre habla de er-lib-ness, er-lib-ness? ¿No se escribe así? Sí, vivida a través de , experiencia vivida. Bueno, lo que Merleau-Ponty intenta argumentar es que nuestra experiencia vivida, la experiencia concreta, es experiencia corporal vivida, experiencia corporal vivida.

Y, sea cual sea la naturaleza del yo, al menos ese cuerpo vivido que se da en la experiencia posee una identidad perdurable. Por eso, no se conforma con reducirlo todo al simple acto de intencionalidad. Maurice Merleau-Ponty.

Siguiendo a Merleau-Ponty, la figura principal del pensamiento francés, Paul Ricoeur, en los años 70 y sospecho que también en los 80, sigue vivo, jubilado, sospecho que ya tiene unos 80 años. Creo que lo mencioné antes, ¿no? Tradición protestante francesa reformada. Ha estado muy interesado en una hermenéutica fenomenológica .

Es decir, no solo le interesa una filosofía de la existencia; no, ha ido más allá de las preocupaciones existencialistas . No es existencialista. Su fenomenología es más bien general.

Pero, por lo tanto, le interesa una hermenéutica, la interpretación de diversos aspectos de la vida humana. ¿Qué hacemos con lo voluntario y lo involuntario ?

¿Cómo interpretaremos la experiencia de la libertad? ¿Y qué hay de la fenomenología de la culpa? La cual, obviamente, será significativa en términos de objetividad moral: la fenomenología del lenguaje.

Así pues, lo que ha hecho es intentar comprender las estructuras esenciales de estos aspectos de nuestra existencia en el mundo: nuestro lenguaje, nuestra sensación de libertad, nuestro sentimiento de culpa, de finitud, etc. Y ha realizado un trabajo excelente en estos aspectos, que lo ha llevado a criticar, por ejemplo, a Freud sobre la culpa.

De los estructuralistas como De Saussure sobre el lenguaje, y simplemente sobre la estructura artificial superpuesta. Paul Ricoeur. Y luego menciono a Paul Tillich, no en la misma secuencia que los tres anteriores.

Paul Tillich, teólogo protestante, ha abordado la teología desde un enfoque fenomenológico. Tiene un libro, por ejemplo, titulado "La dinámica de la fe", que es una fenomenología de la fe, a la que denomina una preocupación fundamental.

Así pues, el acto de fe es un acto centrado en el que todo el ser se une en su intencionalidad hacia el objeto de fe. Y en cuanto a la fenomenología de la fe, es un estudio muy útil y esclarecedor. Tiene un libro titulado "El Valor de Ser", que es otra forma de hablar sobre la fe.

Así que él realiza una fenomenología de esta valentía existencial en contraste con las formas menores de valentía. Y si observamos su extensa teología sistemática en tres volúmenes, sobre la cual alguien ha dicho que es la única teología en la que no hay textos bíblicos, lo que él hace es una fenomenología de la condición humana para plantear las preguntas existenciales. Y luego lo que hace es abordar la herencia del pensamiento cristiano a esas preguntas existenciales.

La llama una teología que responde a esas preguntas. En ese sentido, una teología apologética. Apologética significa, por supuesto, una que aborda las cuestiones existenciales .

Así que es la explicación fenomenológica la que plantea las preguntas. Y lo hace de una manera un tanto heideggeriana, como en El ser y el tiempo de Heidegger. Bueno, una especie de fenomenología heideggeriana.

Y entonces, en respuesta a eso, ¿ven? ¿Qué es Dios? Bueno, si la condición existencial es de suma importancia, entonces Dios es el objeto de nuestra máxima preocupación. Fenomenológicamente, vemos la intencionalidad en la máxima preocupación. Entonces, ¿cuál es el objeto por el que nos inclinamos ? Bueno, a eso le llamamos Dios.

Así que, en efecto, el suyo es un argumento basado en la experiencia religiosa. La experiencia religiosa, descrita fenomenológicamente, apunta a Dios. Por lo tanto, es una fenomenología de la conciencia religiosa, en ese sentido.

Así pues, la obra de Tillich, en consecuencia. Gadamer. Bien, y aquí es donde llegamos a la corriente principal del pensamiento hermenéutico contemporáneo.

Y si quieren profundizar en su desarrollo hasta Gadamer, no después de Gadamer, sino hasta Gadamer, consulten el libro de Richard Palmer, *Hermenéutica*. Está en la biblioteca. Palmer enseña, creo, en el McMurray College, aquí en Illinois.

Es un buen libro que se remonta a figuras importantes como Schleiermacher y rastrea el desarrollo de la teoría hermenéutica hasta la década de 1970. Gadamer sigue vivo. De hecho, la mayoría de ustedes recuerda a Bruce Benson, quien estuvo con nosotros.

Ha estado estudiando con Gadamer para su tesis en Alemania. Aunque, al parecer, Gadamer está empezando a ir más allá incluso de ese tipo de cosas. Bien, entonces, ¿qué hay de esta hermenéutica fenomenológica? Bueno, retrocedamos en tu pensamiento a la Ilustración, al siglo XVIII.

Allí, el énfasis, por supuesto, recaía en la objetividad de nuestro conocimiento y comprensión. No solo de los objetos físicos, sino también de los textos, el material escrito y las acciones de otras personas. La objetividad de la comprensión.

Así pues, la interpretación es una actividad puramente objetiva en la que se examinan datos objetivos y se extraen conclusiones lógicas. Es una especie de método inductivo. Al superar Kant y la revolución copernicana, todo cambia.

Obviamente, la revolución copernicana nos dirá que aportamos nuestras propias reglas a la lectura, a la interpretación de cualquier cosa. Y eso se hace cada vez más evidente. El primer paso, creo, siguiendo a Kant, podría ser Schleiermacher, quien, como recordarán, fue uno de esos idealistas alemanes de la época de Hegel.

Friedrich Schleiermacher, teólogo. En la medida en que imponemos nuestras tramas subjetivas a lo que pensamos y hacemos, Schleiermacher se interesa por la intención subjetiva del autor. Es decir, no piensa en la trama que aporta el lector, sino en la trama subjetiva del autor.

Así pues, para Schleiermacher, la función de cualquier interpretación, de cualquier hermenéutica, es ir más allá del texto escrito por el autor y descubrir su propia intención. Ahora bien, léase intención, en el sentido de intencionalidad. Dirección.

Cuéntanos. ¿A qué apunta, a qué se dirige? Porque Schleiermacher, siendo un idealista monista, cree que existe un único espíritu creativo, un espíritu divino omniabarcante, inmanente en cada individuo. Esta es la teología inmanentista, el panteísmo.

Y así, este espíritu divino creativo que recorre todas las cosas, como el absoluto de Hegel, es lo que se manifiesta en la intención del autor. En su subjetividad. Así, al comprender la intención del autor, se comprende la intención general del espíritu divino.

Y en ese sentido, hay algo de inspiración en todo lo escrito. No solo en los textos religiosos. Pero, en cualquier caso, su énfasis está en llegar a la trama subjetiva del autor, a su intención subjetiva.

Esa frase, «intención del autor», a menudo ha sido sacada de contexto y utilizada por intérpretes de la Ilustración. Se escucha mucho entre los evangélicos, quienes intentan, por medios objetivos, comprender lo que el autor quiso decir con su lenguaje.

Ahora bien, en ese sentido, el significado, lo que el lenguaje significa, lo que se intenta decir, no es lo mismo que la intencionalidad en el sentido de Schleiermacher. Donde la intencionalidad es una dirección mucho más omnipresente en el devenir histórico. Así pues, observen la frase «intención del autor», que tiene un uso diferente al de la noción de Schleiermacher sobre la intención del autor.

Pero a Schleiermacher, como digo, simplemente le interesa la subjetividad del autor. Debido a su idealismo general, a menudo se observa una intencionalidad inconsciente por parte del autor.

Pero lo que también entra en juego en este desarrollo es, por supuesto, Husserl y su doctrina de la intencionalidad. De modo que leer o prestar atención a algo es un acto constitutivo de significado. Un acto constitutivo de significado.

Así que, al leer, al intentar interpretar algo, lo que hago es aportar mi significado y crearlo para mí. Verán, el acto de constituir significado. La subjetividad se fortalece, la subjetividad del lector se fortalece.

En Heidegger, recuerdas que la comprensión misma es una forma de estar en el mundo. Es un modo de diseño. Así que, así es como entiendo algo, es simplemente una expresión de mi agallas subjetivas.

De mi intencionalidad. Así pues, Heidegger no realiza una hermenéutica de ningún texto objetivo, sino una hermenéutica del lector. De mi diseño.

Bueno, lo que se obtiene de esto claramente es el reconocimiento de que existe una intencionalidad subjetiva tanto por parte del escritor como del lector, tanto del autor como del intérprete. Así pues, se tienen dos subjetividades .

Y la interpretación se vuelve entonces muy parecida a una dinámica interpersonal. Una relación yo-tú, en la que cada uno intenta comprender al otro.

El problema es que, al interpretar materiales históricos, existe una gran brecha temporal. Por lo tanto, el entendimiento mutuo es mucho más difícil de lograr.

Pero el procedimiento que propone Gadamer es esencialmente el mismo. Debe haber diálogo. El diálogo es una vía de doble sentido.

Lo cual propicia un encuentro entre dos subjetividades . Entre dos horizontes. Si se quiere, entre dos perspectivas.

En la práctica, lo que ocurre es que llegas a un texto planteándote preguntas desde tu propia cuadrícula subjetiva, lo que él llama precomprensión. Verás que tu precomprensión, una cuadrícula subjetiva, es una precomprensión.

A veces se traduce como prejuicio. Excepto que él lo escribe, o el traductor lo escribe sin guiones, para que parezca prejuicio. ¿Qué es un prejuicio ? Es un prejuicio.

¿Qué es un prejuicio sino una precomprensión? ¿Qué es una precomprensión sino intencionalidad subjetiva? ¿Lo ves? Así que aplicas tu prejuicio, tu prepercepción de lo que se dice al texto, y en diálogo con el texto , es decir, con el autor, en diálogo con el texto, descubres que tus preguntas se reconfiguran, se reformulan. Tu comprensión se modifica. Y a medida que el diálogo continúa, ambos horizontes se acercan.

Cuestionando el texto, el texto respondiendo y modificando las preguntas, y yo vuelvo, y él responde de nuevo, por así decirlo. Y a medida que vives con el texto, interactuando con él, la brecha histórica se acorta y ambos horizontes comienzan a fusionarse. Ahora notarás que así es esencialmente con las relaciones interpersonales.

Verás, si no estás seguro, si entiendes lo que alguien piensa o de dónde viene, te preguntas: ¿Es esto lo que estás diciendo? Y a la luz de la respuesta, dices: "¿Te refieres a esto?". Y luego, a medida que el diálogo continúa, "Ah, ya veo, ¿te refieres a esto?". Bueno, no del todo, pero, verás, y así continúa, y los horizontes comienzan a encontrarse. Ahora bien, lo que hace esto posible es que las dos subjetividades comparten una historia común, una tradición cultural común que se transmite por un idioma común. Y es mediante esa conexión histórica, cultural y lingüística que el diálogo es posible.

Y obtenemos lo que él llama historia efectiva. Pero lo que ocurre básicamente es que el lector, al intentar comprender, el intérprete, al intentar comprender, intenta hacer que el texto que intenta comprender sea para mí. Así que tenemos ese enfoque del texto que ya existe en sí mismo, ¿ven?, intentamos comprenderlo.

Ahora bien, se podría decir que el lenguaje sartreano, con su fundamento kantiano de la cosa para mí y la cosa en sí misma, es simplemente una fachada para otra teoría representacional del conocimiento. ¿Lo ven? A lo cual no es así, porque en esta tradición fenomenológica, la intencionalidad da la existencia del objeto, lo hace presente. La pregunta es: ¿qué dice, qué significa? Así que esta fenomenología es más bien una especie de realismo crítico, no un realismo ingenuo, pero tampoco un antirrealismo.

El realismo crítico, con su afirmación de que sabemos que un objeto existe, pero lo que es, debe ser corregido. ¿Lo ven? No existe un intérprete infalible, por así decirlo. Así que el enfoque representacional no es del todo correcto .

Sin embargo, a medida que la teoría hermenéutica posterior a Gadamer se desarrolla, el problema empieza a agravarse. Porque gente como Jacques Derrida, veamos, anotemos su nombre en la lista. Gente como Jacques Derrida, el deconstruccionista, parece ser antirrealista .

De modo que el texto se vuelve inescrutable en el sentido de que no se puede obtener un significado fijo. ¿Por qué? Bueno, para Derrida, el lenguaje que se usa, como ven, tiene una estructura que le da el autor. Pero una estructura que, si se quiere, está dada inconscientemente, y que simplemente nunca se descubre por completo.

La idea, volviendo a la lingüística estructural, es que el lenguaje es una estructura artificial impuesta a las cosas. Y lo que hace el deconstruccionista es intentar desmontar la estructura y demostrar que no funciona. Sea cual sea la interpretación que se dé, lo que se supone que se refiere a algo simplemente no parece referirse de forma consistente.

De modo que cualquier interpretación, cualquier construcción que se le dé parece fracasar. Tu interpretación es una superposición tan artificial como lo es el lenguaje que el propio escritor ha usado. Y, por lo tanto, es imposible comprender lo que está sucediendo.

El diálogo es útil. Pero la referencia precisa del lenguaje no puede comprenderse racionalmente. En ese sentido, Derrida es un antirrealista en cuanto a la interpretación y sostiene, en efecto, que una pluralidad de interpretaciones es legítima y posible, y, por lo tanto, un relativismo de toda la pluralidad.

Ahora bien, dado que ese tipo de deconstruccionismo se aplica no solo a la lectura de un texto específico, sino también a la comprensión de los fenómenos religiosos, se aplica al pluralismo religioso. Por lo tanto, el relativismo de la pluralidad de tradiciones religiosas, como se debatió en la conferencia sobre pluralismo religioso, refleja el mismo énfasis: no podemos comprender el significado de todo esto, porque las estructuras que le asignamos varían según el marco subjetivo. Ahora bien, esta tradición europea, que se ha desarrollado a partir de la revolución kantiana-copernicana, a través de la noción de intencionalidad, hacia el deconstruccionismo, ha sido retomada por la filosofía angloamericana, aunque sea una tradición europea.

Así que la obra de Richard Rorty en su libro titulado *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, mencioné su nombre antes en un contexto deweyano, *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, apela tanto a la tradición fenomenológica de Heidegger como a la tradición pragmática de Dewey y a la tradición de Wittgenstein que abordaremos en un par de semanas. Y al unirlos, los temas comunes surgen esencialmente con la afirmación de que simplemente somos incapaces de llegar a la verdad sobre nada. El título de su libro, *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, recordarán de cuando lo mencioné antes, el espejo de la naturaleza se refiere a una teoría representacional del conocimiento, de modo que tenemos imágenes mentales como imágenes especulares dentro de nuestra mente que son copias, copias verdaderas de...

Bueno, lo que hace es discutir con esta tradición subjetivista que surge de Kant, con la tradición instrumentalista y fenomenalista de gente como Dewey, ¿entiendes? Ambos son antirrealistas. Lo que hace es argumentar que cualquier representación realista de imagen especular es simplemente imposible. Y lo que hace es esencialmente lo que los escépticos del conocimiento han hecho a lo largo de la historia, es decir, si no puedo saber con exactitud y certeza, seré escéptico, ¿sabes?, escéptico al respecto.

Así que aboga por simplemente entablar un diálogo interesante en lugar de intentar resolver dudas. Y pasó de enseñar filosofía en Princeton a un programa interdisciplinario de humanidades en Virginia. Si la filosofía intenta responder preguntas, él puede participar.

Mi punto es que, al decir que él recurre a la vieja estrategia de decir que si no puedo tener una comprensión exacta con certeza, soy escéptico, está apelando a una disyunción ilícita. Esa no es una clasificación exhaustiva de posibilidades. Siempre ha existido una especie de tradición probabilística intermedia.

Y la epistemología contemporánea, por supuesto, trabaja mucho con otras tradiciones distintas a estas dos en cuanto a la justificación de la creencia. Así que, en realidad, esto se reduce a un escepticismo resultante de expectativas

epistemológicas exageradas. ¿Qué tipo de fenómeno se observa entre los estudiantes de primer año de filosofía , así como entre otros?

Verás, si esperan pruebas contundentes y exhaustivas para saber esto o aquello con total certeza, si no puedes tenerlas, estás perdido. No hay nadie más a quien recurrir. Y aunque es una simplificación exagerada decir que eso es lo que hace Rorty , al menos es el mismo tipo de acción, ya sea certeza o escepticismo.

En lugar de reconocer que, a lo largo de la historia, se han introducido terceras alternativas para sortear el dilema. Bien, detengámonos aquí. ¿Preguntas? ¿Comentarios? ¿Discusión? ¿Sí? Cuando hablas de la estructura del lenguaje con Derrida, ¿cuál es un ejemplo? ¿O qué tipo de estructura? Bueno, si volvemos a la lingüística estructuralista, donde el nombre al que se suele hacer referencia es el del francés de Saussure, a quien nunca he leído, pero sí he leído sobre él.

Lo que parece estar haciendo, y permítanme decirlo así, es tomar una postura, algo similar a lo que encontraremos en el positivismo de los siglos XIX y XX. En particular, en el siglo XX.

En su análisis del lenguaje, hablan de dos componentes: las referencias fácticas y las estructuras formales. Las estructuras formales son, por ejemplo, la estructura sujeto-predicado.

Bien, las estructuras formales. Las reglas por las que funciona el lenguaje. Y las separan, insistiendo en que es el significado lo que transmite la estructura formal.

Y eso es esencial. Ahora bien, lo que hace el deconstruccionista es desafiar todo ese esquema. Rechazarlo por completo.

Ahora, pueden ver esto con mayor claridad si, por «estructura del lenguaje», no se refieren a toda la estructura formal de un lenguaje lógico, como iba a decir, el inglés, sino al lenguaje utilizado en un texto filosófico o literario en particular. Bueno, la forma en que se combinan las palabras.

Eso es estructurar. Eso es estructurar la historia. Estructurar el relato más allá de la historia.

Y así sucesivamente. Y se intenta demostrar que, al intentar comprender la estructura, cómo se construye, cómo se interrelacionan las partes de la historia, ¿a qué se refieren? Verán, ninguna interpretación se sostiene con palabras. ¿Lo entienden? ¿Qué significa que una interpretación funcione? Bueno, que las partes tengan sentido de forma coherente.

¿Lo ves? Ninguna interpretación logra eso. Da sentido a las partes de forma coherente. Por eso, la deconstrucción se considera la antítesis del estructuralismo.

El lenguaje simplemente no sirve para transmitir significados inequívocos con certeza y claridad. Me inclino a preguntar: ¿Recuerdan al presocrático Gorgias? ¿Al sofista? ¿Alguien recuerda a Gorgias? Quien dijo, dijo, que nada existe. Si algo existe, no podría saberlo.

Si lo supiera, no podría hablar de ello. El escepticismo se extiende no solo a la existencia de algo, sino también al conocimiento sobre algo, y al escepticismo sobre la viabilidad de cualquier idioma. Escepticismo lingüístico .

Y esto es lo que está en juego. ¿Se trata tanto de la intencionalidad del autor como de la teoría? Sí. Me doy cuenta de que el término «realismo crítico» no tiene mucho contenido en este momento.

Estará listo en diez días. Pero la anticipación más cercana que tenemos, creo, es el realismo escocés. Volviendo a Thomas Reid.

Bien. Reid es realista respecto a la existencia de las cosas. Sostiene que tenemos una conciencia inmediata de la existencia de algo que nos es dada, que se vuelve evidente, junto con ciertas cualidades sensoriales que indican su presencia.

Así que no tienes que inferir la existencia de algo. En otras palabras, en la relación entre la mente y su objeto, lo que tienes es una conciencia directa de la existencia del objeto. Así que la existencia se da directamente, ¿ves?

Pero la naturaleza del objeto parece que la comprendemos mediante la reflexión sobre esos signos, esos estímulos sensoriales, etc. Realismo crítico. Crítico de lo que es.

Ahora bien, el término realismo crítico proviene de las décadas de 1920 y 1930, cuando surgió un movimiento filosófico estadounidense conocido como realismo crítico. Este fue, en esencia, una continuación de la tradición realista escocesa de las décadas de 1920 y 1930. De eso hablaremos en breve.

Con este problema de estructura lingüística, ¿cómo entiende un autor lo que has escrito? No lo entiende. El mismo problema. No lo entiende.

¿Alguna vez has descubierto que un profesor encuentra algo en lo que has escrito que nunca imaginaste? Verás, ¿no nos dice el profesor de literatura todo el tiempo que un texto empieza a cobrar vida propia? ¿Lo ves? Veo gente escribiendo reseñas de lo que escribo. Quiero corregirlas constantemente. He desistido de intentarlo.

Pero, verás, creen que digo algo que no creo estar diciendo. De vez en cuando , cuando entro en una conversación con alguien, pero tú dijiste: «Ah, sí, pero no quise decir eso». El texto dice algo que, sin duda, no pretendía decir conscientemente.

¿Había un subconsciente? ¿Cómo lo sé? ¿Alguna vez entiendo realmente lo que quiero decir? Así es como se argumentaría. Ah, ¿me puedes contar algo al respecto? Estoy un poco oxidado . Sí, Eleanor Stump.

¿Puedes delinear los niveles de interpretación? Sí. ¿Habló de algo más que una simple alegoría? Sí, sí. Ya sabes, lo lees, pero la autora no necesariamente quiso decir eso.

Sí, no recuerdo exactamente qué era eso. Recuerdo más o menos que era análogo a decir que un pasaje dado tiene varios niveles de significado. Así que, si tomáramos, por ejemplo, el Libro de Jonás, como ejemplo hipotético, podríamos leerlo como la narración de algo que realmente sucedió .

Si es intencional o no es otra cuestión. Pero se podría interpretar así. Sea como sea, también se puede interpretar como una analogía de lo que sucedió cuando el pueblo de Israel huyó de Dios y fue absorbido por los asirios.

¿Lo ven? Podría interpretarse como ese nivel de comprensión. Y, por supuesto, si lo leen desde la perspectiva del Nuevo Testamento, como algunos han intentado, podrían interpretarlo como una anticipación de la resurrección de Cristo al salir de las fauces de la muerte. ¿Lo ven? Tres niveles de significado.

Bueno, eso era algo así. Pero no recuerdo exactamente qué quiso decir, así que no se lo lea. ¿No dijo también que Dios te revela un significado una vez? Sí, sí.

Y eso fue, creo, lo más destacado que recuerdo de lo que ella hacía. Recordarán que hablaba de una interpretación deísta. Ahora bien, obviamente, no se refería literalmente a deísta.

Solo decía que algunos intérpretes actúan como deístas, pues consideran la interpretación como un proceso enteramente humano, racional, casi mecánico. Leyes fijas en ausencia de Dios, quien las estableció y nos dejó a merced de ellas. Una especie de visión deísta de la interpretación.

Y que Tomás de Aquino era, sugirió, más bien una interpretación teísta, en el sentido de que Dios participa activamente en el proceso interpretativo, al mostrar e iluminar un significado que podría no ser accesible mediante leyes mecánicas de interpretación estrictas. Y no sé qué pensar al respecto.

Sí, o al menos parece abrir camino a significados cambiantes. O lo que a veces llamo estudios bíblicos de primer año. Ya sabes, compartamos lo que el texto significa para ti.

Sabes, puede significar cosas contradictorias para diferentes personas, pero todos compartimos nuestros significados. Bueno, estoy seguro de que no es eso lo que ella quiso decir. Pero, bueno, me gustaría hablar con ella más a fondo y ver cómo encajan esas cosas.

Sí, necesitas verificaciones. Supongo que quiero saber si son solo las verificaciones tradicionales. Seguro que diría que la primera verificación sería el texto.

Pero si se habla del texto en sí, se habla de reglas apropiadas para su manejo. Y si se trata de participar en la tradición de la iglesia, se habla de su fidelidad al texto y de lo que ha surgido de su uso. Ahora bien, puede haber, sin embargo, dos cosas más.

Una de ellas es quizás el rechazo a una antigua distinción entre interpretación y aplicación. ¿De acuerdo? Y Gadamer rechaza explícitamente cualquier dicotomía, cualquier disyunción completa entre interpretación y aplicación. Porque si la interpretación convierte el texto en texto para mí, ya se aplica en el acto de interpretación.

Sí. La otra cosa podría ser que la sugerencia sea que la historia de la iglesia muestra una historia de creciente comprensión teológica. ¿De acuerdo? De modo que la historia de la teología comienza, por ejemplo, con un intento de comprender a Dios, la formulación trina de Calcedonia.

Esto se desarrolla a lo largo de tres o cuatro siglos. Y continúa durante la Edad Media, tratando de comprender la expiación, el Homo Cortés de Anselmo, y cómo somos aceptables a Dios, la Reforma, la justificación por la fe.

Verán, ese tipo de comprensión creciente en la historia de la teología. Las cosas se aclaran y amplían a medida que avanza. Podría ser que lo que Santo Tomás está diciendo es que ese tipo de proceso se da en la historia de la interpretación de cualquier pasaje.

Y así como atribuimos el desarrollo de la teología cristiana a la actividad providencial de Dios, quizá deberíamos atribuir la historia de la interpretación de un pasaje bíblico a la providencia de Dios. Durante las vacaciones de primavera, estuve en una universidad en Tennessee.

Y una de las personas allí me dio una copia de su tesis doctoral. La cual trataba sobre la interpretación de cierto pasaje de uno de los evangelios. Era crucial para una cuestión teológica específica.

Al ilustrar la historia de los métodos de interpretación, ¿entiendes? Gran parte de la tesis era simplemente una historia de la interpretación de este pasaje de los evangelios. Y al analizar el desarrollo histórico de la interpretación de este breve pasaje,...

Pudo descifrar la historia de la interpretación y sus variaciones. Ahora bien, ¿es eso lo que significa que se abren diferentes niveles de significado? Supongo que esa es la dirección. Pero planteó tantas cuestiones que no pudimos abordarlas en esa única sesión.

Troya. Todavía me pregunto cómo. Me parece que hay tres partidos.

Y el autor, la palabra, el tema y la lectura. Me pregunto cómo aborda Gadamer esto. Porque tiene esta idea de una brecha histórica.

Parece que hay más que una brecha histórica. También está la brecha de la estructura romana. Sí, sí.

Lo que hace es enfatizar el puente lingüístico, que forma parte del puente cultural. Ahora bien, si hablamos de dos culturas diferentes...

Entonces el puente se estrecha. Pero sigue ahí, un puente intercultural de algún tipo gracias a los puntos en común. Siempre hay un puente humano.

Pero, evidentemente, es mucho más fácil comprender las cosas en la propia tradición lingüística y cultural que en otra. Su apelación, entonces, se centra en el lenguaje. Paul Ricoeur, en su enfoque, que se sitúa en el mismo terreno general, pone el énfasis específicamente en el texto.

Mucho más fuerte. Creo que es Ricoeur quien lo hace. Déjame revisar mis notas un poco.

En algún lugar, en algún lugar, en algún lugar. ¿Adónde fue? Bueno, en cualquier caso. Y luego está un hombre, ED Hirsch, en la Universidad de Virginia.

Quien, si mal no recuerdo, también hace hincapié en el texto. Por cierto, ese es Hirsch, el autor de ese libro, "Alfabetización Cultural", que fue tan popular hace unos años.

Sostiene que existen diversos textos clásicos que toda persona culta debería conocer. Su énfasis en la interpretación recae en el texto. En ese sentido, el punto de conexión es el texto.

Así que, si se quiere, el sujeto y el objeto, el autor, si se quiere, se encuentran en el texto. De eso es de lo que hablan. Ahora bien, eso parece obvio en cierto modo.

Pero creo que es justo decir que Gadamer pone un poco más de énfasis en la intención que Ricoeur y Hirsch, quienes se centran más en el texto . Por lo tanto, requiere una verificación un poco más objetiva de la interpretación.