

Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica*

A critique on technicism in the light of philosophical hermeneutics

Por: Rogério José Schuck

Centro de Ciencias Humanas y Jurídicas¹

Centro Universitario UNIVATES

Lajeado, Brasil

E-mail: rogerios@univates.br

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 2 de diciembre de 2014

Doi: 10.17533/udea.ef.n51a05

Resumen. *El texto realiza una crítica a la modernidad, orientando su reflexión al tecnicismo y a la pretensión absolutizadora de la razón. No se trata, en modo alguno, de negar los beneficios provenientes de la Modernidad, especialmente de aquellos relacionados con la ciencia y los avances tecnológicos; antes que nada, se pretende identificar los límites internos de la razón, al denunciar la imposibilidad de que ella misma dé cuenta de la totalidad del saber, evidenciando así aquello que se escapa a su pretensión de omnipotencia. En este orden de ideas, siguiendo la hermenéutica y adentrándose por los senderos de Gadamer, se abre el espacio para la reflexión realizada a partir de vías alternas, sin perder de vista las contribuciones de Descartes en el advenimiento de la Modernidad ni de Schleiermacher en el contexto de la hermenéutica moderna. En diálogo con Flickinger se hace evidente que más allá de la perspectiva científicista, la hermenéutica contribuye a la consolidación de un nuevo nivel de comprensión del problema y de una nueva relación con él.*

Palabras clave: *Hermenéutica, modernidad, conocimiento, tecnicismo, verdad, método, aprendizaje*

Abstract. *This text critiques modernity, by focusing on technicism and on the claim that reason is absolute. It does not deny the benefits originated from modernity, especially those related to science and to technological breakthroughs; rather than that, it attempts to identify the limits inherent to reason, by stating its impossibility to totally comprehend knowledge, showing something that escapes its claim to be ubiquitous. In order to do that, methodologically following hermeneutics, through the paths opened by Gadamer, room is made for reflection based on other paths, also including Descartes's contributions on the emergence of modernity, as well as Schleiermacher's, within the context of modern hermeneutics. The interlocution with Flickinger shows that, beyond the scientificist perspective, hermeneutics contributes to achieving a new level of understanding, and a new relationship with it.*

Keywords: *Hermeneutics, Modernity, knowledge, technicism, truth, method, learning*

* El presente artículo hace parte de la investigación "Iniciação à Pesquisa e Ensino: do Sul ao Norte e Nordeste do Brasil", UNIVATES, Brasil. Traducción de Andrés-Francisco Contreras S., Universidad de Antioquia (Colombia).

1 Profesor Titular, UNIVATES (Brasil), adscrito al Centro de Ciencias Humanas y Jurídicas (CCHS), a la Maestría en Enseñanza de Ciencias Exactas (PPGECE) y a la Maestría en Enseñanza (PPGEnsino).

Como citar este artículo:

MLA: Schuck, R. "Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica". *Estudios de Filosofía* 51 (2015): 75-86.

APA: Schuck, R. (2015). *Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica*. *Estudios de Filosofía*. (51), 75-86.

Chicago: Rogério José Schuck. "Crítica al tecnicismo a la luz de la hermenéutica filosófica," *Estudios de Filosofía* n.º 51 (2015): 75-86.

Contenidos fundamentales

La revolución científica moderna trae enormes beneficios a la humanidad, sobre todo en términos de avances tecnológicos y control de enfermedades. No obstante, se presenta también una creciente preocupación respecto de la pretensión omnipotente de la razón humana, que busca en las ciencias, sobre todo en las empíricas, repuestas a todos los cuestionamientos del hombre. Tal perspectiva trajo consigo un modelo de construcción del saber, que viene reivindicando el *estatus* de modelo por excelencia en la construcción del conocimiento, a saber, el modelo objetivador. En la actualidad, han ido creciendo las críticas a tal modo de relacionarse con el conocimiento, el cual busca imponerse como modelo exclusivo. La crítica que aquí se propone está justamente en medio de esta paradoja, al entender que tal modelo no consigue dar cuenta de sus presupuestos, a saber, el dominio de la razón sobre la totalidad del saber.

La cuestión del conocimiento, más específicamente el modo como el ser humano conoce, así como sus condiciones de posibilidad, ha sido el tema central que permanece todavía sin una respuesta definitiva y que tal vez jamás la tendrá. Actualmente no podemos dejar de considerar la tradición objetivadora, que tiene –y en algunas áreas del conocimiento continúa teniendo– la pretensión de convertirse en el modelo por excelencia de la construcción del conocimiento. El tecnicismo con su hipnótica perspectiva de aportar una solución a los problemas del conocimiento merece una mirada más atenta. Delante de tal expectativa, surgen nuevas miradas y otras casi que resurgieran a partir de relecturas de grandes clásicos, como es el caso de Platón.

Límites internos de la Modernidad

Actualmente crece la certeza del fracaso en relación con el uso meramente instrumental de la razón, que no reconoce los problemas generados por su pretensión, inmersa en una perspectiva objetivadora. De ahí que resulten tentativas de superación de este paradigma², demostrando que existe otro modo posible de llegar a la comprensión. En este sentido, se puede hablar en términos de realidades que no se dejan absorber plenamente, en la medida en que “algo escapa” a la razón. Es justamente este “algo” que se escapa aquello que desenmascara la pretensión absolutizadora de una razón que pretende conducir plenamente el proceso de construcción del conocimiento.

2 El término paradigma aquí sigue la connotación dada por Thomas Kuhn.

La herencia cartesiana llevó al ser humano a una condición hasta entonces poco conocida. Al buscar el fundamento del conocimiento en la razón instrumental, no admitiendo cosa alguna fuera de ella misma, Descartes inaugura un tiempo nuevo. Tiempo éste permeado por la confianza ilimitada en la razón, que apuesta por la perspectiva de seguir los senderos abiertos por el método, para llegar a lo indubitable o, entonces, a la certeza.

Paralelamente a la certeza primera, el mayor cambio ocurrido con el *cogito* cartesiano fue un cambio de paradigma. Al no ser necesario recurrir a ningún elemento externo a la razón humana, estalla la perspectiva dualista del mundo. El *cogito* que *piensa* no necesita preguntar por ningún criterio legitimador exterior a sí mismo, luego pierde sentido preguntar por una instancia externa para la legitimación del conocimiento. El punto de Arquímedes encontrado por Descartes nos muestra que no hay dos mundos, sino un único mundo, en el cual, por el contrario, podemos discutir elementos previos a partir de donde el propio *cogito* inicia su acto.

El *cogito* cartesiano, que aparentemente piensa a partir de sí mismo, tal vez no se haya dado cuenta de lo mucho que *reflexiona* sobre la base de elementos previos que le son desconocidos. Luego estamos referidos a una situación que ignora y asimismo desprecia, pues viene a menospreciar el conocimiento que no trabaje con la actitud prepotente de dar cuenta de la verdad a partir de la postura totalizadora construida por las vías del método. Es en ese espacio que me gustaría proponer una reflexión a partir de un lugar alternativo.

En el paso del siglo XIX al XX, con F. Schleiermacher, gana impulso la perspectiva hermenéutica en la construcción del conocimiento. Aunque preso todavía en amplia medida de la expectativa de encontrar un método que dé cuenta del proceso de comprensión de las Sagradas Escrituras, Schleiermacher tiene el mérito de sentar los fundamentos para que Dilthey y Droysen puedan seguir sus pasos, ampliando la trayectoria de estas discusiones. Siendo así, trayendo al interior del debate la historicidad y subjetividad humana en cuanto postura frente al conocimiento, se crearon las condiciones para la llegada al escenario, más tarde, de Heidegger y Gadamer.

Desde Bacon y Descartes, pasando por el Iluminismo, la legitimación del conocimiento viene estando marcada por la separación rígida entre sujeto y objeto, con lo cual se cree que la razón va a conseguir dar cuenta de una reflexión absoluta, sin dejar espacio para la influencia de la postura humana en la configuración del saber. Existen muchas miradas sobre esta cuestión, sobre todo con Hans-Georg Gadamer, quien pone en jaque a la metodología objetivadora como base

última de la legitimación del conocimiento. No se trata de dejar de reconocer el potencial reflexivo de la razón, sino de reconocer una base pre-reflexiva a partir de la cual tiene inicio el movimiento de la comprensión, en cuanto experiencia ontológica que precede al pensamiento científicista. Tal perspectiva se encuentra cuestionando la pretensión científicista de ser “la” condición de posibilidad para todo el conocimiento verdadero.

Tomando como base la investigación de Gadamer, podemos percibir la influencia del proyecto objetivador, así como también podemos seguir la crítica a la razón moderna, al cuestionar la primacía del pensamiento constitutivo como base de la legitimación exclusiva de la producción de nuestro saber. Se trata de una crítica de la razón absoluta, a partir de la comprensión de la imposibilidad de una reflexión absoluta.

Como ya he dicho anteriormente, la modernidad trajo consigo la pretensión de una razón absolutizadora, de modo que la razón debería dar cuenta de la totalidad del saber como tal. Ahora bien, la pretensión de dominar la naturaleza e imponer a ella las condiciones sobre las cuales ella debería comportarse frente al señorío de los hombres, viene siendo criticada en la actualidad. Los efectos de tal perspectiva, donde los hombres parecen “jugar en el papel de Dios”, están comenzando a sentirse en el ámbito global, de modo especial en la degradación de la naturaleza, cuyos efectos se hacen sentir a gran escala, creando una seria amenaza, en términos de largo plazo, en relación a la continuidad de la vida humana en el planeta.

Frente a tal coyuntura, surgen nuevas concepciones y maneras de comprender la cuestión de la objetivación. Se trata de admitir el hecho de que el ser humano, antes de ejercer cualquier actividad reflexiva, ya se encuentra desde siempre inserto en un horizonte que le antecede, de modo que éste no puede ser objetivado por él, no pudiendo objetivarse a sí mismo. Esto no significa que él pierda su condición de libertad frente a la subjetividad, sino que indica los muy serios límites que pueden venir a cambiar el concepto de verdad capitaneado por la Modernidad. En otras palabras, significa decir que el mundo no puede ser considerado simplemente en cuanto resultado de un acto objetivador del pensar o, también, que la naturaleza no puede ser un mero objeto de manipulación del sujeto cognoscitivo que tiene el derecho de manipularla a su antojo. Frente a este contexto surge la pregunta: ¿Hasta qué punto los instrumentos tecnológicos de que disponemos hoy, tales como el Internet, pueden ayudarnos a superar los límites de la clausura moderna? ¿Podrá la educación a distancia ayudar a crear una nueva postura frente al conocimiento o tenemos aquí nada más que una oportunidad “refinada” para reproducir los métodos anteriormente criticados? ¿Es posible el conocimiento nuevo en un contexto en

donde cada vez más “se copia y se pega”? ¿No estamos retrocediendo, cada vez más, hacia un universo de saberes meramente tautológicos?

Para un cambio de paradigma

En el paso del siglo XX al XXI, tras la experiencia de la Segunda guerra Mundial, cuando el hombre se ve sorprendido por el potencial destructivo y aniquilador al que él mismo fue capaz de llegar, emergen nuevas miradas sobre la postura omnipotente de la razón. El *estatus* omnipotente de la razón se mostró contrario y en ello la humanidad se vio por primera vez, a mediados del siglo XX, delante de la posibilidad real de destrucción a gran escala, con armas extremadamente eficaces, hasta el punto de poder acabar con el planeta Tierra varias veces.

Al final del siglo XX, surgen tentativas de des-construir racionalmente lo que la razón humana había construido. Varias fueron las tentativas de acabar con el arsenal nuclear de las grandes potencias, aunque no logramos tener éxito. Estupefactos, vemos renacer la “guerra fría” en el inicio del siglo XXI, con naciones invadiendo a otras naciones en nombre de la seguridad nacional.³ Paralelo a esto, surgen previsiones nada alentadoras en relación con las inminentes catástrofes climáticas que se constituirán a partir del “efecto invernadero”, impulsado por la carrera desenfrenada sobre los recursos naturales, en nombre del “progreso” de la economía. El discurso del desarrollo sostenible esconde, por el contrario, el avance de la destrucción a gran escala de los recursos naturales, especialmente de las selvas, en pro de la carrera desenfrenada del sistema económico que busca el lucro a cualquier costo. Es en ese contexto que la discusión sobre el conocimiento se hace urgente, ya que el debate en torno de los límites de la razón humana y de los peligros del mal uso del conocimiento pueden llevar al colapso sistémico en el planeta Tierra, ocasionando el caos y la posible irreversibilidad del progreso. En ese escenario, podríamos entonces preguntarnos: ¿Qué es el progreso? ¿Qué viene a ser el desarrollo sostenible?

El uso meramente instrumental de la razón humana tiene su valor dentro del paradigma de las ciencias, sobre todo de las exactas, pero es un equívoco tomarlo como el modo exclusivo de alcanzar el conocimiento. Existe realmente un equívoco en la Modernidad al limitar el conocimiento al modelo objetivador, pues la razón absoluta, tal como se expuso anteriormente, no consigue dar cuenta de su pretensión, justamente porque “hay algo que se le escapa” a su dominio. Es el caso, por ejemplo, de la imposibilidad de la razón de tomar la propia subjetividad como

3 A título de ejemplo, piénsese en la Guerra de Iraq.

objeto. Lo mismo ocurre frente a la experiencia en cuanto acontecimiento, como lo que se presenta frente a una obra de arte, que nunca agota los posibles sentidos de ser de la obra experimentada. Otro ejemplo de esta cuestión puede ser visto frente a un contexto histórico, ya que éste jamás se limita a una única posibilidad de interpretación. En tal experiencia, lo que viene a nuestro encuentro se aproxima más a algo incalificable, que nos interpela de modo instigante y misterioso.

Necesitamos un cambio profundo de actitud frente al saber, que nos lance a un espacio apropiado y que se realice en una relación intersubjetiva de construcción de conocimiento, donde la historicidad traiga la marca de un presente siempre abierto, que nos impulse a una relación diferente con el modelo objetivador. Propongo que busquemos respuestas en autores que se oponen radicalmente a la perspectiva cientificista, tales como Gadamer. Urge que realicemos una oposición radical al modelo cientificista instrumental de la Modernidad, pues necesitamos demostrar la insuficiencia de un sujeto que quiere tener el dominio frente al mundo. Esto se demuestra también en el lenguaje, que no se deja dominar por aquel que se mueve desde siempre dentro de él. El hombre no es, en efecto, el dueño del lenguaje, en el sentido de ser quien lo determina. Por el contrario, éste necesita de aquella experiencia profunda que se encuentra en el diálogo vivo, el cual constituye el camino por excelencia para la autocomprensión del ser humano.

Cuando Capra (2006) nos alertó sobre la necesidad de volvernos hacia el mundo a partir de una visión diferente, más específicamente, a partir de una concepción sistémica de la vida, nos alertó también sobre el riesgo que corremos con las ciencias de vernos reducidos a una visión mecanicista, que ofrece buenas respuestas para la medicina contemporánea y para la mayor parte de la biología, pero que constituye también una visión parcial del problema. En palabras de Capra:

“Una concepción sistémica ve el mundo en términos de relaciones y de integración. Los sistemas son totalidades integradas, cuyas propiedades no pueden ser reducidas a unidades menores. En lugar de concentrarse en los elementos o sustancias básicas, el abordaje sistémico enfatiza los principios básicos de organización” (Capra, 2006: 260).

En ese sentido, los sistemas no son sumas de partes –una especie de suma de organismos individuales–, sino un todo “guiado por modelos cíclicos de flujo de información, conocidos por lazos de realimentación” (*Ibid.*: 262). Mientras que “las máquinas funcionan de acuerdo con cadenas lineales de causa y efecto, y cuando sufren una avería usualmente puede ser identificada una causa única para tal defecto” (*idem, ibídem*), en una visión sistémica, no se sostiene tal idea mecanicista. “Un organismo vivo es un sistema auto-organizador, lo que significa que su orden en estructura y función no es impuesta por el medio ambiente, sino establecida

por el propio sistema. [...] Los dos principales sistemas de auto-organización son la autorenovación –esto es, la capacidad de los sistemas vivos de renovarse y de reciclar continuamente sus componentes, sin dejar de mantener la integralidad de su estructura global– y la auto-trascendencia –esto es, la capacidad de dirigirse creativamente más allá de las fronteras físicas y mentales en los procesos de aprendizaje, desenvolvimiento y evolución–” (*Ibid.*: 263).

Ahora bien, si ya Hegel señalaba que somos *Mitglied*, o sea “miembros”, en el sentido de partes junto con los demás, tal como ocurre con los eslabones de una cadena, cuyo sentido sólo se mantiene en la medida en que los eslabones cumplen su razón de ser, con Capra somos llevados a ampliar esta concepción al nivel de la ratificación de la idea de que somos una parte inseparable e inserta en el cosmos en el que se desenvuelve nuestra vida. Me gustaría avanzar en esta reflexión, pero por motivos de tiempo interrumpo aquí, dejando la provocación de que urge cambiar nuestro modo de percepción del universo. En otras palabras, podría decir que la ciencia moderna nos ha llevado a una crisis de percepción, al absolutizar la parte y al fragmentar el sistema, sin conseguir pensarlo nada más que en una perspectiva lineal.

Conforme ha sido expuesto hasta aquí, en lugar de ser la razón la creadora del sentido, si queremos avanzar en una dirección hermenéutica, tenemos que aceptar que la experiencia del sujeto no es capaz de dominar el espacio en el que se da su comprensión, siendo dicho espacio anterior al campo de la conciencia en cuanto percepción lógica. De esta manera, al insistir en el modelo objetivador como modelo por excelencia para la construcción del conocimiento, existe un riesgo enorme de caer en tautologías o de perder el fundamento de nuestro propio conocimiento en el subjetivismo.

Si queremos trabajar al interior de un nuevo paradigma en la construcción del conocimiento, tenemos que entender que hay una realidad que no se deja absorber por la reflexión, sobre todo del modo como la racionalidad moderna pretende hacerlo con su impulso dominador de la razón. El sujeto ya desde siempre se experimenta a sí mismo en el seno de un mundo de sentido, sin poder, no obstante, dominarlo nunca con base en su razón. Siempre permanece un aspecto de ocultamiento y desvelamiento, donde la “cosa misma” se rehúsa a aparecer plenamente.

Al respecto, Gadamer es preciso al afirmar que el lenguaje en el cual algo viene a la palabra no constituye una posesión disponible de ninguno de los interlocutores. Todo diálogo presupone un lenguaje común o, mejor dicho, constituye a partir de sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, hay allí algo puesto en medio, de lo cual

participan los interlocutores y sobre lo cual ellos realizan un intercambio mutuo. El acuerdo sobre el asunto que debe surgir en el diálogo significa necesariamente que se elabora un lenguaje común, apenas durante el desarrollo de dicho diálogo. Éste no es un proceso externo de ajuste de herramientas y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de la conversación se adaptan unos a otros, sino que ambos se van encontrando, a medida que se establece el diálogo vivo, en la verdad de la propia cosa (Gadamer, 1996: 457-458). Es ésta la que los reúne en una nueva “comunidad”. El acuerdo en el diálogo no es una mera representación e imposición de un punto de vista, sino una transformación que busca lo común, en donde ya no se continúa siendo el que antes se era.

Por ello, podríamos dirigir una crítica a aquella perspectiva casi “idolatra” de todo lo que gira en torno de la tecnología, como si ella tuviese el potencial de ser la dadora del sentido para el ser. Según lo antes citado, es como si la tecnocracia pretendiese asumir el papel de este “estar puesto en medio” desde donde algo se da, desde donde se puede decir algo con la pretensión de ser verdadero. Los instrumentos tecnológicos pueden ser útiles. No dudamos del hecho de que la velocidad con la que las informaciones llegan hasta nosotros, así como su cantidad, es creciente e infinitamente mayor de lo que era pocos años atrás. Sin embargo, reconocer que la tecnocracia sería “la” salida para la enseñanza, para el conocimiento en sentido amplio, me parece cuestionable a partir de lo que expusimos antes. En teoría, las nuevas tecnologías de comunicación e información –TICs– no son buenas ni malas. Como bien sabemos, lo que determina el aspecto positivo o negativo de las TICs tiene que ver con el uso que hacemos de ellas.

No es el recurso el que garantiza el conocimiento. Necesitamos apostarle a la capacidad de hacer uso de los recursos tecnológicos, en favor de la promoción del encuentro del sujeto con nuevos horizontes de comprensión, que se abren en el encuentro con la “cosa misma”, posibilitada por un diálogo auténtico, en cuya realización los interlocutores no continúan siendo lo que antes eran. Es por eso mismo que la instrumentalización puede ayudar u obstaculizar, dependiendo del modo como se hace uso de las tecnologías disponibles, de manera tal que el profesor, sabiendo utilizar estos instrumentos en favor del proceso de enseñanza y de aprendizaje, sin duda podrá sacar provecho de esta situación.

Quizás, más que un camino trazado para ser seguido, los recursos tecnológicos disponibles, tales como el Internet, pueden abrir la posibilidad de hacernos pensar la cuestión de la verdad en otro sentido, a saber, como un acontecer que no está de antemano pre-determinado por el sujeto. El Internet y otros recursos más son, en verdad, *Vorhandenheit*, es decir, entes disponibles a partir de los cuales podemos

interactuar con el mundo. Pero no en el sentido de herramientas que sirven para tomar posesión del mundo, habida cuenta de que mal usados también podrían llevarnos a la mera repetición (tautología); piénsese, por ejemplo, en lo que ocurre a través de la práctica de “copiar y pegar” textos o fracciones de textos, asumiendo falsamente la autoría de los mismos.

Algunas conclusiones

Como puede verse, la subjetividad no desaparece, pero cambia radicalmente su postura. De dominador, conductor de los procesos de investigación, el sujeto es invitado a entrar en el juego del conocimiento, asumiendo la postura de dejarse guiar. Esto significa, en otras palabras, que existe la necesidad de una nueva postura del sujeto frente al conocimiento. En ese juego, las condiciones que se abren son fundamentales para la realización del conocimiento. Evidentemente, esto implica asumir como condición el que efectivamente corramos el riesgo de no conseguir tener éxito en nuestros intentos, en la medida en que lo conocido puede resultar también contrario a lo esperado. Lo más importante, sin embargo, es lo que acontece con nosotros cuando comprendemos, pues comprender es esencialmente un acontecer en el cual están co-implicados el objeto que debe ser comprendido y el intérprete. Es en este sentido que podemos hablar del acontecimiento de una experiencia (*Erfahrung*) en la cual participamos, pero que no dominamos.

En la perspectiva tecnicista, el abordaje arriba descrito carece de sentido. Cuando el científico se mueve dentro del horizonte de comprensión tecnicista, no hay espacio para la idea de la pérdida de dominio sobre los procesos y el procedimiento. La propia idea de método nos remite a esto. Como bien sabemos, la etimología del concepto de método remite al griego *methodos*, que tiene su origen en *meta* y *hodós*, lo que significa “camino para llegar a un fin”. Parece ser que fue este intento de buscar un camino seguro, sin margen de inestabilidades, aquello que llevó al contexto de absolutización de dicha cuestión.

En la perspectiva hermenéutica de la construcción del conocimiento, carece de sentido hablar de un dominio anticipado del espacio en el cual podemos participar de la experiencia de conocimiento. Tampoco se trata de partir en una dirección inversa, contra el método, pues, como ya se ha dicho anteriormente, la llegada del método al escenario produjo una verdadera revolución con respecto al conocimiento.

Para evitar malentendidos, me gustaría brindar una aproximación a la discusión sobre la crítica que Gadamer proyecta acerca de la Modernidad. Para ello, tomo las reflexiones del autor respecto de la historicidad y del horizonte

de sentido. Estos conceptos, vistos bajo la mirada hermenéutica, brindan las condiciones para extender la crítica más allá de la objetivación. Para esta reflexión, seguiré lo ya expuesto en mi libro *Aproximación a la tradición: Aproximaciones a la hermenéutica de Gadamer* (2013).

Para Gadamer, el ideal moderno de un saber planamente transparente de sí mismo se encuentra en jaque, gracias al concepto de horizonte de sentido. Según éste, toda comprensión, en principio, parte de un horizonte de sentido, es decir, comprende algo que puede convertirse en elemento integrante de dicho horizonte originario. En consecuencia, el círculo que aquí se genera no es un círculo vicioso, es un círculo interpretativo.⁴ La reflexión hermenéutica es, por lo tanto, una reflexión acerca de la influencia de la historicidad sobre nuestro conocimiento. Ella descubre la historia actuando sobre nosotros, en cualquier comprensión particular, en cualquier conocimiento del mundo. En este sentido, la tarea fundamental de la hermenéutica consistiría en tematizar la historia del sentido que actúa sobre nosotros, en una especie de mediación. En palabras de Gadamer:

“El horizonte del presente no se forma, pues, al margen del pasado. Tampoco existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre un proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos»*” (Gadamer, 1996: 376).

La pretensión de universalidad de la hermenéutica nace precisamente de esta tendencia integradora, que desvela la historicidad. En esta perspectiva se encuentra implícito el hecho de que siempre permanece el riesgo de la pérdida de la auto-certeza subjetiva. Flickinger insiste en reflexionar sobre la dificultad de la razón humana: “Como en el juego al cual se entregan los jugadores, abriéndose unos a otros, el comprender se desdobra en el interior de contextos no trasponibles por parte de los sujetos concernidos.” Y completa: “Dentro de estos contextos, los individuos toman parte activa en la producción de sentidos posibles, denominados por Gadamer *horizontes*; horizontes éstos que no pueden ser objetivados” (Flickinger, 2003: 55).

No hay manera de negar la historia ni el lenguaje como espacios dentro de los cuales siempre nos movemos. Comprendemos el mundo a partir de nuestra capacidad de aproximarnos a la historia y al lenguaje, pues ya desde siempre estamos moviéndonos al interior de tal espacio. “Todo lo que se comprende está en la historia y se desdobra en el lenguaje.” (*Ibid.*: 55) Sin embargo, a pesar de que nuestra comprensión del mundo se da a partir de la historia y del lenguaje,

4 En palabras de Gadamer: “En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios.” (1996: 376).

nuestra subjetividad no consigue dominar ese espacio, pues “la razón histórica no es la facultad de «suspender» el propio pasado histórico en la presencia absoluta del saber. La conciencia histórica es ella misma histórica” (Gadamer, 2007: 144).

En la concepción gadameriana, historia y lenguaje asumen el papel de medios primordiales en los cuales los hombres están entregados inevitablemente. En este sentido, Gadamer puede concebir la Ilustración moderna como profundamente no-crítica: “Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición.” (Gadamer, 1996: 337). El no reconocimiento del peso de la historia y del lenguaje implicaría una negación del hecho de que estamos inevitablemente entregados desde siempre a tal espacio, lo que sería insostenible. Se trata, pues, de un proceso en el cual los involucrados se descubren insertos “en un orden del acontecer no manejable por ellos” (Flickinger, *op. cit.*: 55).

Lo mismo ocurre frente a una obra de arte. Hay un “acontecer ontológico primordial” que se da frente a una obra de arte. Podemos comprenderlo como el venir al encuentro de algo incalificable, de lo cual no podemos huir, en cuanto presencia misteriosa, ajena a nosotros e instigante (Cf. Flickinger, *op. cit.*: 51). Esa situación lleva al sujeto a verse a sí mismo desnudo de sus pretensiones dominadoras y a asumir su propio equívoco, al percibir que el tejido invisible del cual su cuerpo afirmaba estar cubierto, de hecho, no existe. Se trata, pues, de la auto-percepción de los límites que llevarán al sujeto moderno a asumir posturas que en nada contribuyen a buscar la verdad de manera más profunda. Flickinger resalta a este respecto:

“Todos sabemos lo que pasa con nosotros frente a una obra de arte: por más detallada y sagaz que sea la descripción de la obra en cuestión, en cuanto objeto ella no satisfará jamás o, mejor dicho, nunca agotará los posibles sentidos de ser de la obra experimentada. Muy por el contrario, la caracterización más perfecta de una obra tal nos da, antes bien, la impresión de encubrir el aspecto que nos fascina en ella, en vez de revelarlo” (*Ibid.*: 50-51).

Algo se revela al tiempo que también se oculta. Se revela a los ojos de aquél que consigue experimentar, esto es, con-vivir, mientras que se oculta para aquellos que pretenden dirigir una mirada objetivadora sobre la obra de arte. Esto puede ser percibido muy bien cuando al pretender imponer sobre la obra de arte las condiciones bajo las cuales ella se debe manifestar, curiosamente, lo que tenemos es el final del proceso productivo de la misma.⁵ “Nos vemos, por lo tanto, obligados a abandonar

5 Este caso se presenta, por ejemplo, cuando estamos delante de una obra de arte y el “guía” comienza a explicarse respecto de la misma, describiendo el modo como deberíamos dirigir nuestra mirada hacia ella, con el fin de extraer el significado que se le atribuye.

la mirada objetivadora y entregarlos a esta presencia ajena a nosotros, instigante y misteriosa”, de tal modo que se da “este venir al encuentro de algo incalificable, de lo que no podemos escapar, lo cual quiero llamar aquí, un *acontecer ontológico primordial*.” (Ibíd.: 51) Con esto nos vemos remitidos al interior de la obra de arte, desde la experiencia que realizamos de la misma.

Acercarnos a la situación de un jugar que no tiene el dominio de ello es profundamente irritante para quien se mueve dentro de una tradición del saber, construido sobre la base del impulso dominante de la razón, que apuesta por la perspectiva calculadora para dar cuenta de la verdad. Quien busca el dominio del conocimiento sostiene que ésta es la postura por excelencia de la construcción del conocimiento. Esto es lo que intentamos discutir aquí, puesto que hay mucho más en juego, justamente allí en donde la perspectiva objetivadora no puede ya dar cuenta de ello.

Bibliografía

1. Capra, F.; Cabral, A. (2006) *O ponto de mutação*, Trad. de Álvaro Cabral, 27. ed., São Paulo, Cultrix.
2. Flickinger, H-G. (2003) O Fundamento Ético da Hermenêutica Contemporânea. En: Oliveira, A. R. E Oliveira, N. A. (ed.). *Fides et Ratio: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling*, Pelotas, EDUCAT.
3. Gadamer, H-G. (1996) *Verdad y Método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.
4. Gadamer, H.-G. (2007) *Hermenêutica em retrospectiva*, Trad. de Marco Antônio Casanova, Petrópolis, RJ, Vozes.
5. Heidegger, M. (1998) *Ser y Tiempo*, Trad. Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Universitaria.
6. Schleiermacher, F. (1995) *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
7. Schuck, R. J. (2013) *Apropriação da Tradição: Aproximações à Hermenêutica de Gadamer*, Saarbrücken, Novas Edições Acadêmicas - NEA.