

ARTÍCULOS PLURITEMÁTICOS



**apuntes
filosóficos**

Vol. 29 No. 56

Gadamer y los fundamentos hermenéuticos de la formación

Ariadne Suárez

(Universidad Central de Venezuela)



**apuntes
filosóficos**

Vol. 29 No. 56

Gadamer y los fundamentos hermenéuticos de la formación

Gadamer and formation's hermeneutical foundations

Ariadne Suárez
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 14 de mayo de 2020.

Arbitrado: 28 de junio de 2020.

Resumen: Este ensayo se propone estudiar los principios constitutivos de la formación, según Gadamer, vista como el modelo de experiencia hermenéutica que fundamenta la tradición histórica y espiritual de la Ontología, así como la desarrolla el filósofo alemán.

Palabras clave: Gadamer, Formación, Sensus Communis, La Capacidad De Juicio, El Gusto.

Abstract: This essay's purpose is to study formation's constituent elements, according to Gadamer's interpretation, understanding formation as the model for the hermeneutic experience that stands on the Ontology's historical and spiritual tradition as it is developed by the german philosopher.

Keywords: Gadamer, Formation, Sensus Communis, Judgement, Taste

El concepto gadameriano de formación coloca en primer plano una peculiar sensibilidad y un tipo de percepción irreductibles a la idea de conocimiento que hasta ahora ha dominado la mentalidad filosófica y científica desde la época moderna hasta nuestros días. El presente ensayo se propone indagar qué es lo que Gadamer desarrolla en relación con su concepto de formación para que este pueda convertirse en el punto de partida de una discusión que permita la fundamentación de ciertas nociones asociadas a la tradición humanística, cuya relevancia determinará el curso de la investigación hermenéutica que el filósofo expone en *Verdad y método*. En este sentido, comenzaremos con la definición de formación y, a partir de allí, pasaremos a considerar uno por uno sus elementos constitutivos para, finalmente, intentar elaborar una descripción de la experiencia hermenéutica vista como el fundamento último de la comprensión tal y como la desarrolla el filósofo alemán.

Empecemos recordando qué es lo que Gadamer dice acerca de la formación:

... la conciencia formada reviste de hecho caracteres análogos a los de un sentido, pues todo sentido, por ejemplo, el de la vista, es ya general en cuanto que abarca su esfera y se mantiene abierto hacia un campo, y dentro de lo que de este modo le queda abierto es capaz de hacer distinciones. La conciencia formada supera sin embargo a todo sentido natural en cuanto que éstos están siempre limitados a una determinada esfera. La conciencia opera en todas las direcciones y es así un sentido general. Un sentido general y comunitario: bajo esta formulación la esencia de la formación se presenta con la resonancia de un amplio concepto histórico.¹

Lo primero que debemos tomar en cuenta es que nuestro autor compara su concepto de formación con la inmediatez y apertura propias de la sensibilidad. Se trata aquí de la concepción heideggeriana que acompaña al descubrimiento de la dimensión ontológica original del tiempo y que Gadamer emplea para describir la condición de *mantenerse abierto*, es decir, la referencia gracias a la cual la *Lichtung* heideggeriana evoca la idea de un espacio abierto, un claro en un bosque con poca vegetación². En una traducción aproximada tomada del lenguaje cotidiano, *Lichtung* significa *apertura* y señala aquello que nos permite ver un objeto pero, al mismo tiempo, lo esconde; así es la formación. Para decirlo con otras palabras, lo mismo que la vista nos

¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*, Vols. I. Ediciones Sígueme Salamanca, 2001, p. 47. Cursivas añadidas. También utilizaremos la versión italiana de esta misma obra en la edición bilingüe traducida por Gianni Vattimo, GADAMER, Hans-Georg, *Verità e Metodo*, texto tedesco a fronte, Bompiani, Milano, 2004. La traducción castellana se indicará con las siglas VM, I; la versión italiana con las siglas VEM.

² “El hecho de que el ser es presente en el claro [*Lichtung*] y que de este modo el ser humano pensante es una especie de lugarteniente del ser, apunta a una unión originaria de ser y ser humano.” GADAMER, Hans-Georg *Los caminos de Heidegger*. Editorial Herder. Barcelona, 2002, p. 79.

posibilita ver lo ajeno con los propios ojos, también nos permite vernos como nos ven los demás, esto es, elevarnos por encima de la propia subjetividad³. En segundo lugar, la formación trasciende toda referencia a la sensibilidad en virtud de lo que acabamos de señalar aquí: esa característica peculiar descubierta por Hegel según la cual la conciencia formada trasciende su propia inmediatez, revela también una receptividad para lo otro, distinto por extraño, es decir, de apertura hacia la generalidad⁴. Dicho esto, pasemos enseguida a explicar los elementos fundamentales necesarios para la constitución de la noción de formación así como lo entiende el filósofo alemán. Ellos son: el *Sensus communis*, la *capacidad del juicio* y el *gusto*. Veamos con detenimiento el significado de cada uno de ellos.

1. Formación y *Sensus Communis*

El estudio de la idea de *Sensus communis* se sitúa, así como requiere la formación hermenéutica de Gadamer, en el ámbito de la Historia de la Filosofía. De acuerdo con nuestro autor, en este contexto podemos encontrar dos maneras de concebir el concepto en cuestión: (a) la primera, de orden psicológico, y (b) la segunda, de orden práctico/ontológico. El primer significado del *Sensus communis*, considerado como la facultad sensible que unifica los datos sensoriales (y que es el que corresponde al orden psicológico), no es, en realidad, el que llama la atención del filósofo alemán quien lo deja de lado, enfocando su atención, más bien, en el segundo significado que es el que va a estudiar en vista del análisis que lleva a cabo. Gadamer precisa esta noción con las siguientes palabras: “El *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético”⁵. A partir de esta definición nos vamos a encontrar con la descripción de un recorrido histórico-filosófico cara a la tradición humanística ya destacada por nuestro autor desde el inicio y que comienza con el *De nostri temporis studiorum ratione* de Giambattista Vico. En este sentido, debemos subrayar de entrada la importancia del enfoque hermenéutico gracias al cual el filósofo alemán articulará el planteamiento filosófico de la obra viquiana. Dice así:

La defensa del humanismo emprendida por Vico está mediada, como se ve ya por el título, por la *pedagogía jesuítica*, y se dirige tanto contra Descartes como contra el jansenismo. Este *manifiesto pedagógico* de Vico, igual que su esbozo de una “nueva ciencia”, tiene su fundamento en viejas verdades; se remite por ello al *sensus communis*, al *sentido*

³ “La formación comprender un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás.” GADAMER, *VM*, I, p. 46.

⁴ *Ibid.*

⁵ GADAMER, *VM*, I, p. 63.

comunitario, [den gemeinschaftlichen Sinn]⁶ y al ideal humanístico de la *eloquentia*, momentos que aparecen ya en el concepto clásico del sabio. El “hablar bien” (*éu légein*) ha sido siempre una fórmula de dos caras, y no meramente un ideal retórico. Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien.⁷

No cabe duda de que se trata de un pasaje de gran importancia por lo que hemos de analizarlo con mucha atención. Veamos de qué se trata. Sirviéndose de la terminología que va constituyéndose a todo lo largo de su obra para la cual requiere un fundamento historiográfico de mayor alcance teórico que aquel que pudiera suministrar la ciencia empírica, Gadamer asoma, a la luz de este pasaje, un adelanto de su propia concepción de la hermenéutica. Aun cuando no aparezcan de forma explícita, el autor tiene en mente aquí dos nociones heideggerianas cardinales, a saber: la *temporalidad* (historicidad) y la *physis* (movilidad), desde las cuales pretende mostrarnos el sentido que luego aplicará en la orientación del estudio de las partes del círculo hermenéutico⁸ y que, más adelante, le permitirá desarrollar la comprensión del *Sensus communis*. Así pues, el filósofo alemán, con toda razón, contextualiza la obra viquiana en el contexto de la pedagogía jesuítica. Según él, la idea de formación que maneja Vico rescata un modelo de educación que fácilmente podemos encontrar en la escolástica de la que él mismo se sirve en su reproche a la ciencia moderna y que se remonta, en realidad, a la tradición clásica en sentido griego. Así, el ideal humanístico que Vico concibe se inserta en la pedagogía jesuítica precisamente porque esta revive el modelo retórico clásico de enseñanza, a través de dos nociones propiamente dialécticas en sentido aristotélico como lo son el *Sensus communis* y la *eloquentia*⁹. Siguiendo, pues, este enfoque histórico-hermenéutico Vico –en opinión de Gadamer–, orienta evidentemente su crítica en contra del jansenismo y el racionalismo cartesiano porque entiende el *Sensus communis*, por un lado, como “sentido comunitario” y, por el otro, lo interpreta como el “ideal humanístico de la *eloquentia*”. No hace falta ir muy lejos para ver el alcance que la Antigüedad clásica concedió a estas dos dimensiones fundamentales de la cultura

⁶ A este respecto, nos parece que la traducción castellana de *Verdad y Método* es más rigurosa que la italiana ya que Vattimo, inexplicablemente, no traduce esta importantísima expresión.

⁷ GADAMER, VM, I, p. 49. Énfasis añadido.

⁸ “La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia, y ella es, pues, un ‘*pro-yecto arrojado*’. El objetivismo es una ilusión. [...] somos miembros de una cadena ininterrumpida por la cual el pasado se dirige a nosotros. [...] la estructura de la comprensión que se encuentra a la base de la hermenéutica [...] es algo así como una ‘afinidad’ esencial con la tradición. [...] Se trata de la relación circular entre el todo y las partes: la significación anticipada por un todo se comprende por las partes, pero es a la luz del todo como las partes asumen su función clarificante.” GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Editorial Tecnos, Madrid, 2001, p. 96.

⁹ GADAMER, VM, I, p. 49.

helénica, al hacerlas confluir en la definición de lo que es la sabiduría y en el modelo de vida del hombre virtuoso¹⁰. De esta manera, Vico quien se reconoce a sí mismo como parte de una larga tradición de marcada ascendencia escolástica, advierte con claridad los peligros inherentes al modelo físico-matemático y su aplicación a las ciencias morales, a la pedagogía y al derecho, entre otras. Estas consideraciones colocarán al pensador napolitano en una posición radicalmente marginal respecto de las principales corrientes de pensamiento de su época; no obstante, la posteridad sabrá reconocer en él al verdadero innovador que supo colocarse por encima de su tiempo al dirigir su mirada al terreno de la historia y al “mundo civil hecho por los hombres”¹¹. Es por ello que Gadamer nos invita a estudiar con detalle la propuesta viquiana bajo cuya óptica nuestro autor espera reivindicar la retórica, ya que es en esta disciplina donde Vico ha encontrado el sentido original del *Sensus communis* o, lo que es lo mismo, las huellas de una tradición olvidada desde la propia Antigüedad y que será el objeto de nuestras próximas reflexiones. Empecemos, pues, por dilucidar el tema de la *eloquentia*.

A este respecto es bueno recordar que el renovado interés por la retórica es una expresión propia de la época en la que se publica *Verdad y Método*. En efecto, dos años antes de la aparición de la obra maestra de Gadamer, aparece una de las investigaciones más importantes sobre el tema titulado *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l' Argumentation* de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (1958). Tres años después, la “Revue Internationale de Philosophie” dedica un fascículo completo al problema de la argumentación; luego, en 1964, la revista “The Monist” publica un número especial consagrado a esta misma cuestión en su dimensión filosófica y, ese mismo año, “Logique et Analyse”, otra importante publicación especializada, edita un volumen de más de seiscientas páginas que gira en torno al tema de la retórica. Por otra parte, en 1963, se celebraba el XIII Congreso Internacional de Filosofía en Ciudad de México, donde se discute ampliamente la teoría de la argumentación. Añadamos brevemente a lo anterior, las siguientes publicaciones aparecidas ese mismo año, a saber: Toulmin y su obra titulada *The Uses of Argument* de Toulmin; y Henry W. Johnstone quien recoge una serie de importantes artículos en

¹⁰ Fácilmente podemos encontrar en Jaeger una confirmación de estas mismas reflexiones. Escuchemos lo que nos tiene que decir: “La historia de la formación griega [...] empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza. [...] La educación no es otra cosa que la forma aristocrática, progresivamente espiritualizada, de una nación.” JAEGER, W. *Paideia, los ideales de la cultura griega*. FCE, Madrid, 1982, p. 20.

¹¹ REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío: *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*, Vols. II. Editorial Herder, Barcelona, 1998, p. 529 y sigs.

un libro titulado *Philosophy and Argument*, un año más tarde. Como podemos apreciar, es propio del espíritu de esa época la amplia y renovada atención concedida al tema de la retórica de manera que –y sin que ello signifique en modo alguno desconocer la originalidad de las reflexiones gadamerianas–, conviene reconocer como un hecho innegable que la comunidad filosófica de aquellos años estaba claramente orientada a una rehabilitación de la antigua *eloquentia*. Pues bien, refiriéndose específicamente al tema de la figura del sabio, nuestro autor afirma lo siguiente:

... en la antigüedad clásica este ideal era proclamado con el mismo énfasis por los profesores de filosofía que por los de retórica. La retórica empeñada en una larga lucha con la filosofía y tenía la pretensión de proporcionar, frente a las gratuitas especulaciones de los sofistas, la verdadera sabiduría sobre la vida. Vico, él mismo profesor de retórica, se encuentra pues en una tradición humanística que viene desde la antigüedad.¹²

Esto que Gadamer nos acaba de decir se comprende perfectamente si recordamos que, desde el punto de vista de los clásicos, la retórica es el arte de “hablar bien” (el *eu légein* griego), en el sentido fuerte de la expresión¹³. Ella no se ocupa solamente de convencer sino que el “hablar bien” es entendido aquí como un hablar que dice la verdad y, por ello mismo, se produce la disputa entre filosofía y *eloquentia* a que hace referencia nuestro autor. Ahora bien, Vico, según Gadamer, relaciona estrechamente retórica y *Sensus communis*. El *Sensus communis*, visto desde el ideal de la retórica, se define por una parte, a partir de la oposición entre el “erudito de escuela” y el “sabio” y, por la otra, a la tensión que relaciona el ideal de la *sophía* con el de la *phrónesis*. En este sentido, vale la pena citar el excelente comentario de Jaeger a propósito de la cuestión que estamos ventilando:

En otro aspecto es también la *Ilíada* testimonio de la alta conciencia educadora de la nobleza griega primitiva. Muestra cómo el viejo concepto guerrero de *areté* no era suficiente para los poetas nuevos, sino que traía una nueva imagen del hombre perfecto para la cual, al lado de la acción, estaba la nobleza del espíritu, y sólo en la unión de ambas se hallaba el verdadero fin. Y es de la mayor importancia que este ideal sea expresado por el viejo Fénix, el educador de Aquiles, héroe prototípico de los griegos. En una hora decisiva recuerda al joven el fin para el cual ha sido educado: “Para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones”.

¹² GADAMER, *VM*, I, p. 49.

¹³ Permítasenos citar aquí lo que el mismo Aristóteles entiende por retórica: “La retórica es una *antistrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada.” ARISTÓTELES. *Retórica*, L. I, 1354 a 1-4, Editorial Gredos. Madrid, 1999. Y más adelante añade: “Ahora bien, la retórica es útil porque por naturaleza la verdad y la justicia son más fuertes que sus contrarios, de modo que si los juicios no se establecen como se debe, será forzoso que sean vencidos por dichos contrarios, lo cual es digno de recriminación...” ARISTÓTELES. *Retórica*, L. I, 1355 a 22-24.

*No en vano los griegos posteriores vieron ya en estos versos la más vieja formulación del ideal griego de la educación, en su esfuerzo para abrazar lo humano en su totalidad. [...] El dominio de la palabra significa la soberanía del espíritu.*¹⁴

La decidida defensa de la *phrónesis* por parte de Vico no solo tiene su raíz en la formación de este pensador sino también en las circunstancias históricas en las que vivió el maestro de retórica napolitano. Así pues, la alabanza de la *phrónesis* en detrimento de la *sophía* y, por ende, la exaltación del orador en detrimento del sabio considerado aquí como el hombre erudito, adquiere pleno sentido a la luz de la crítica viquiana al cientificismo moderno de cuño cartesiano que ya hemos señalado y cuya bandera no es otra que la idea del método de la ciencia construido a partir del conocimiento concebido *more geometrico demonstrata*. A partir de este enfoque, el tema de la formación y el del *Sensus communis* que le acompaña se van desarrollar desde el punto de vista de aquella dimensión del espíritu que “se nutre no de lo verdadero, sino de lo verosímil”¹⁵. Más adelante, en esta misma página, Gadamer añade esta interesantísima observación:

Vico fundamenta el significado y el derecho autónomo de la elocuencia sobre este sentido común de lo verdadero y lo justo, que no es un saber por causas pero que permite hallar lo evidente (*verisimile*). La educación no podría seguir el camino de la investigación crítica.¹⁶

Ahora bien, desde esta toma de posición teórica que sitúa a Vico en abierto contraste frente al matematicismo cartesiano y moderno en general, este pensador comprende el *Sensus communis* como aquella capacidad de naturaleza peculiar que orienta a la persona, no tanto a partir de la “generalidad abstracta de la razón sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto.”¹⁷ Así las cosas el ideal de la *eloquentia* se alimenta de esa fuerza interior que le brinda el *Sensus communis* concebido como un sentido comunitario que se propone buscar razones verosímiles, probables; en ningún caso de naturaleza apodíctica o demostrativas. Renglón seguido, Gadamer relaciona estas reflexiones sobre Vico con la virtud aristotélica de la *phrónesis*, esto es, la prudencia. El motivo de esta vinculación es clara: ella es el hábito que nos debe orientar en el contexto de situaciones prácticas, y tiene, por tanto, que medirse constantemente con las acciones concretas que marcan la vida humana de manera que no le resulta posible apelar, en estos casos, a un ideal abstracto de

¹⁴ JAEGER, *Paideia*, p. 24. Cursivas añadidas.

¹⁵ GADAMER, *VM*, I, p. 50.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

verdad sino que debe operar en el mismo ámbito de la retórica, es decir, desde la verosimilitud¹⁸. Con otras palabras, nuestro autor está convencido de dos cosas, fundamentalmente: la primera de ellas es que el saber moral es un saber muy peculiar que no responde a los criterios generales del conocimiento empírico; en segundo lugar, dicho saber encuentra su propia justificación en el hecho particular determinado del sujeto moral en relación con su actividad práctica concreta. Por tanto, para poder afirmarse como saber –apunta Gadamer–, la *phrónesis* debe poder comprender la situación concreta y determinada en el sentido que no puede hacer abstracción del mismo fenómeno ético en su concreción histórica¹⁹. Si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto, habrá que añadir a continuación que, frente a una situación particular, el sujeto de la acción moral tiene que comportarse siempre de acuerdo con aquello que ha aprendido mediante la praxis y el ejercicio, esto es, una conducta ética. Sostiene nuestro autor:

... forma parte de los rasgos esenciales del fenómeno ético que el que actúa debe saber y decidir por sí mismo y no dejarse arrebatar esta autonomía por nada ni por nadie. [...] por educación y ejercicio él debe haber desarrollado ya una determinada actitud en sí mismo, y su empeño constante debe ser mantenerla a lo largo de las situaciones concretas de su vida y avalarla como un comportamiento correcto.²⁰

Estas consideraciones que acabamos de plantear aquí constituyen el núcleo central de la reflexión crítica del filósofo alemán en relación con el concepto de saber que aspira a constituir en clara oposición a la objetividad científica propia de la ciencia moderna. Hemos sido testigos de cómo Gadamer rechaza semejante manera de concebir el conocimiento cuando este procedimiento pretende extrapolarse más allá de su ámbito de acción e intenta usurpar el lugar que corresponde a experiencias de otra índole como lo son las de las ciencias humanas. De allí que sea necesario para su investigación recuperar una serie de elementos pertenecientes a una tradición que ha quedado enterrada bajo el peso dominante de la dimensión epistemológica moderna. Este recorrido que hemos trazado, siguiendo al filósofo alemán, en modo alguno pretende, obviamente, a negar la verdad de la ciencia; *simplemente se propone fijar los límites del*

¹⁸ “Así, pues, es evidente que la retórica no pertenece a ningún género definido, sino que le sucede como a la dialéctica; y, asimismo, que es útil y que su tarea no consiste en persuadir, sino en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso, tal como también ocurre con todas las otras artes... Además de esto, que lo propio de este arte es reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente...” ARISTÓTELES, *Retórica*, L. I, 1355 b 9-12.

¹⁹ Esto es esencial para Gadamer: si queremos entender esta característica fundamental de la razón prudencial, es imperativo que el saber que reflexiona sobre ella no se desvincule de la concreción propia característica del fenómeno ético como tal. El saber moral no puede dejar de lado la manera como se ha constituido en la concreción de la praxis. Véase a este respecto: GADAMER, *VM*, I, p. 383 y sigs.

²⁰ GADAMER, *VM*, I, p. 384-385.

cientificismo con la finalidad de comprender el fenómeno histórico como lo que es, es decir, como experiencia hermenéutica. Dicho esto, resulta especialmente alentador encontrar junto con nuestro autor coincidencias teóricamente relevantes en determinadas situaciones históricas que, como hemos visto, revelan una misma postura crítica que denuncia la amenaza latente de una determinada mentalidad científica subjetivista que intenta imponerse en todos los ámbitos de la vida del espíritu. Es así como la cultura humanística que ha formado a Vico le permite verse a sí mismo en la posición de aquel que emprende la defensa de una tradición que (y paradójicamente, gracias al olvido), podrá alcanzar la posibilidad de su total renovación y de volver a ver todo con ojos nuevos.

Volviendo a nuestra discusión anterior, ese ser ético del que se habla aquí no es otra cosa que aquello que Vico ha identificado con el *Sensus communis*, conclusión que nos permite remitirnos inmediatamente a un problema similar discutido por el mismo Aristóteles en relación con la noción universal del bien platónico, y que le lleva a contraponer *ethos* y *physis*, considerados por él como dos concepciones diferentes de saber. En efecto, la crítica aristotélica a la idea platónica del bien radica precisamente en ese carácter abstracto que le atribuye Platón y que lo convierte en algo simplemente inútil en el contexto de situaciones prácticas. Vico, por su parte, da un paso adelante y procede a ampliar el horizonte teórico de su propia cultura recurriendo al concepto romano de *tradición*, lo cual le permite introducir de manera efectiva la dimensión histórica latente que no fue desarrollada por la filosofía griega clásica. Esta operación teórica llevada a cabo por el maestro de retórica napolitano –apunta nuestro autor– se coloca, una vez más, en una perspectiva absolutamente independiente del científicismo moderno, ya que,

La historia representa desde luego una fuente de verdad muy distinta de la de la razón teórica. Ya un Cicerón tiene esto presente cuando la llama *vita memoriae*. Su derecho propio reposa sobre el hecho de que las pasiones humanas no pueden regirse por las prescripciones generales de la razón. Para esto hacen falta ejemplos convincentes como sólo los proporciona la historia.²¹

Vemos cómo vuelve así a aparecer el tema de la *verosimilitud retórica*, es decir, de la *verdad accesible desde el punto de vista práctico*, lo cual facilita a Gadamer llegar a una conclusión decisiva que, en cierta medida, resume el itinerario teórico analizado hasta ahora y que bien vale la pena subrayar. He aquí sus palabras:

²¹ GADAMER, *VM*, I, p. 53.

El recurso de Vico al concepto romano del *sensus communis* y su defensa de la retórica humanística frente a la ciencia moderna reviste para nosotros un interés especial, pues nos acerca a un momento de la verdad del conocimiento espiritual-científico que ya no fue asequible a la autorreflexión de las ciencias del espíritu en el XIX. Vico vivió en una tradición ininterrumpida de formación retórico-humanística y le bastó con hacer valer de nuevo su no periclitado derecho [...] En cambio nosotros tendremos que abrirnos penosamente el camino hasta esta tradición, mostrando en primer lugar las dificultades que ofrece a las ciencias del espíritu la aplicación del moderno concepto de método.²²

Lo que para Vico constituía la estructura fundamental de su formación, para nosotros, herederos del cientificismo moderno de cuño cartesiano, se convierte en una extenuante conquista y, en cierta forma, podría decirse que *Verdad y Método* es la obra que nos guía en esta ingente pero inevitable tarea. Todavía más. Hemos de añadir que esta última consideración en lo que respecta a la relevancia del historicismo para la tradición humanística, tiene un papel decisivo que jugar en las páginas que siguen. Por lo pronto, la descripción del recorrido historiográfico realizada por nuestro autor en relación con el concepto de *Sensus communis* y que culmina en la Alemania del siglo XIX, nos interesa menos por los detalles históricos que por el contenido teórico que incumbe directamente a nuestra investigación. Por tanto, la determinación del *Sensus communis* como el fundamento desde el cual será posible desarrollar la ontología hermenéutica tal y como la entiende el filósofo alemán deberá retener, para nosotros, únicamente el modo como en lo que respecta a Alemania dicha noción perdió todo contenido moral, social y hasta político, al sobrevivir en ella únicamente la capacidad de juzgar pero en un sentido crítico²³.

Las consideraciones anteriores hacen hincapié en la reflexión especulativa propia de las ciencias de espíritu precisamente porque es ahí donde Gadamer fija su atención con la finalidad de retomar la concepción humanística del *Sensus communis* en virtud de la función práctico-crítica que dicho concepto posee, por lo cual la referencia a la *phronesis* aristotélica y al ideal retórico viquiano han servido fundamentalmente para ir circunscribiendo nuestros análisis a la parte fundacional de la ontología hermenéutica que construye Gadamer a la luz de estas nociones tan importantes. Decíamos, pues, que a pesar del progresivo despojo del sentido propiamente hermenéutico del *Sensus communis* del que fueron objeto tales conceptos por parte de la corriente ilustrada en la Alemania del siglo XIX, nuestro autor reconoce, no obstante, una excepción a esta regla. Se trata, en este caso, del pietista suabo Oetinger quien, en calidad de teólogo, descubre el fundamento hermenéutico y, por ende, práctico-crítico del sentido comunitario. A este respecto

²² GADAMER, VM, I, pp. 53 y 54.

²³ GADAMER, VM, I, p. 57.

Gadamer afirma que la originalidad de este pensador consistió, en primer lugar, en entender el *Sensus communis* como una noción que trasciende críticamente las pautas del metodologismo científico moderno y, en segundo lugar, en utilizar el *Sensus communis* como instrumento de interpretación de la práctica social y teológica, lo cual convierte dicho concepto en el modelo de aplicación para comprender las Sagradas Escrituras. Así las cosas, el filósofo alemán cita un texto de Oetinger quien escribe:

Las ideas que se encuentran en la sagradas Escrituras y en las obras de Dios serán tanto más fecundas y puras cuanto más se reconozcan cada una de ellas en el todo y todas en cada una de ellas.²⁴

A partir de este enfoque, Oetinger descubre en el *Sensus communis* la presencia del existencial hermenéutico fundamental –según la terminología gadameriana– de la *aplicación*²⁵ gracias a la cual podrá, luego, condenar la unilateralidad del método racionalista en lo concerniente al papel de la sensibilidad y del instinto para percibir el origen de todas las verdades que, según él, tienen su fundamento en la vida o, lo que es lo mismo, en el sentido común (*sensus communis vitae gaudens*)²⁶. Mediante este minucioso análisis, nuestro autor obtiene, a su vez, una mejor perspectiva de aquello que constituirá el núcleo teórico de su propia reflexión y que

²⁴ GADAMER, VM, I, .p. 60.

²⁵ En otra investigación anterior que lleva por título *La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica* (Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2005), hemos analizado el concepto gadameriano de aplicación y su fundamentación hermenéutica, de manera que aquí solamente haremos una breve referencia a pie de página. En relación con la justificación teórica de esta concepción de rango universal en el contexto de la hermenéutica descrita en *Verdad y Método*, el filósofo alemán comenta lo siguiente: “Si el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que *entenderse cada vez de una manera diferente*, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la *relación entre lo general y lo particular*. Comprender es, entonces, un *caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada*. Con ello gana una *especial relevancia la ética aristotélica que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a la teoría de las ciencias del espíritu*.” GADAMER, VM, I, p. 383. Las cursivas son nuestras. En la segunda parte de VM comenta algo similar. Dice así: “La virtud aristotélica de la *racionalidad*, la *phronesis*, resulta ser al final la *virtud hermenéutica fundamental*. A mí me sirvió de *modelo para mi propia línea argumentativa*. De ese modo la hermenéutica, esta teoría de la *aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual*, se convirtió para mí en una *tarea filosófica central*.” GADAMER, ‘Problemas de la razón práctica’ (1980), en GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*, Vol. II, p. 309. Finalmente, y en una entrevista que concediera en el año 1993, Gadamer explica lo siguiente: “Aristóteles tenía la *polis* griega ante los ojos, la praxis de sus ciudadanos libres, sobre cuyo ejemplo mostró cómo la vida en común de los hombres, a pesar de no estar (a diferencia del ordenamiento de la vida de los animales) prefijada, garantizada instintivamente, está sin embargo ordenada en tanto en cuanto se dirige por la razón. *Esa racionalidad que dirige la praxis se llama en Aristóteles phronesis. Sólo se acredita en la situación concreta, y por encima de ello siempre está ya incluida en un contexto vital de valoraciones, costumbres y convicciones comunes: en un ethos. Y aquí es donde se introduce el problema hermenéutico...*” DUTT, Carsten: *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Editorial Tecnos. Madrid, 1998, p. 96. Cursivas añadidas.

²⁶ F.Ch. OETINGER, *Inquisitio in sensum communem et rationem...*, Tübingen 1753, Cf. *Oetinger als Philosoph*, en *Kleine Schriften III, Idee und Sprache*, 89-100. Citado en GADAMER, VM, I, p. 59.

no es otra cosa que el *círculo hermenéutico*. En relación con este concepto neurálgico para la fundamentación ontológica de la hermenéutica gadameriana, veamos el siguiente comentario de Paván:

Este es, pues, el concepto de aplicación en su propia y máxima universalidad que culmina y cierra la activación del círculo hermenéutico. Toda comprensión tiene que conducir a la aplicación de la interpretación a lo interpretado y al intérprete: de allí la ontológica universalidad que este existenciario comparte con la pertenencia, el acontecer, la distancia temporal y la fusión de horizontes. Con la aplicación se cierra la fundamentación ontológica del círculo hermenéutico, cierre que ya había sido anunciado al comenzar el estudio de la circularidad de la comprensión.²⁷

Estamos ahora en capacidad de hacer algunas consideraciones en relación con lo analizado hasta ahora y que nos abrirán el camino para lo que sigue a continuación. La idea del *Sensus communis* representa el resultado del proceso formativo que se inicia en el seno de una comunidad; se nutre de los elementos que conforman la tradición de esa misma comunidad convirtiéndose así en un sentimiento vital –natural, pudiéramos también decir–, que se manifiesta en el espíritu de todos sus miembros al modo de una generalidad. Si a esto añadimos el contenido metafísico latente en los análisis de Oetinger, podremos comprender mejor el “giro ontológico” dado por Gadamer a la concepción del círculo hermenéutico y su justificación teórica que culmina precisamente en el existenciario de la *aplicación*. Por otra parte, no debemos olvidar que, al desarrollar la fundamentación ontológica de la hermenéutica, nuestro autor recurre al concepto heideggeriano de *dasein* concebido en adelante como ser interpretativo, es decir, el hombre en cuanto ser en el mundo es un ente comprensivo. Así pues, y si lo que hemos dicho hasta ahora es correcto, la subjetividad que estamos describiendo, repetimos, no solamente requiere una metodología propia sino que también amerita una forma muy peculiar de conocimiento que consiste precisamente la *comprensión*, y por ello mismo, el único modo posible de experiencia de la que debemos partir tiene que ser aquella que Gadamer deriva de Heidegger y que consiste en la situación histórica o facticidad del *dasein*. A este respecto, el enfoque de nuestro autor es muy claro:

Nosotros [...] perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión.²⁸

²⁷ PAVÁN, Carlos. *Gadamer y el círculo hermenéutico*. Revista Apuntes Filosóficos. Escuela de Filosofía. UCV. Caracas, 2007, p. 111.

²⁸ GADAMER, VM, I, p. 331.

Se trata, por tanto, de diferenciar el modo de comprensión de las ciencias naturales de aquel otro comprender característico de las ciencias humanas, el cual comienza precisamente en la formación de la persona, y cuyos elementos son de una naturaleza tal que, para el filósofo alemán, es tarea propia de la hermenéutica no solamente interpretar la situación a la luz del fenómeno concreto y particular sino también (y lo que es más importante) hacer valer su razón de verdad, esto es, su objetividad, cara a una tradición que lo precede y sustenta. En esto consiste, pues, la circularidad de la comprensión o el “círculo hermenéutico” para Gadamer. Solamente nos resta añadir que, al dar al traste con los requerimientos propios del objetivismo cientificista, nuestro autor se remonta por encima de cualquier experiencia cuya fundamentación no responda en modo alguno al moderno concepto de método. De allí la necesidad de enfocar toda su atención en el carácter marcadamente ontológico que caracteriza su concepción de la hermenéutica, cuestión que le obligará a dedicar toda una sección de la segunda parte de su obra magistral al tema de la justificación teórica del “giro ontológico” y que, repetimos, describe la circularidad hermenéutica²⁹.

Ahora bien, habíamos hecho referencia unas líneas atrás a la aplicación y habíamos subrayado el componente crítico reflexivo implícito en la idea de *Sensus communis* visto como

²⁹ Debemos recordar al lector que el conjunto de reflexiones que articula la crítica orientada a desarticular la reducción subjetivista kantiana de la experiencia estética es el preludio de la segunda parte de *Verdad y Método* donde encontramos la sección dedicada a la *Fundamentación para una teoría de la experiencia hermenéutica*. Dicho apartado, que en nuestro anterior trabajo denominamos la *dimensión fundacional de la obra*, tiene la finalidad de mostrarnos el desarrollo que el propio Gadamer lleva a cabo para los objetivos propuestos desde el inicio de su investigación. Aquí solamente nos corresponde suscribir aquello que explicamos ya en otra ocasión y que, otros intérpretes, a su vez, han reconocido en relación con el papel fundamental que dicha noción juega en la filosofía de Gadamer. A manera de ejemplo, citaremos a algunos entre ellos. Grondin afirma: “Puesto que Gadamer sigue en primer lugar a Heidegger y, con ello, a su obra *El ser y el tiempo*, parte él en primer lugar del círculo del entender, al que Heidegger había concedido un giro marcadamente ontológico, es decir, no epistemológico...” GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer* Editorial Herder. Barcelona, 2003, p. 129. El mismo autor refiriéndose, en otro texto, a la segunda sección de *Verdad y Método*, sostiene lo siguiente: “El punto de partida es el descubrimiento heideggeriano de la estructura ontológica de la circularidad hermenéutica”. GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Editorial Herder. Barcelona, 1999, p. 162. Por su parte, Ferraris escribe que en la: “formulación del círculo hermenéutico puede apreciarse el rasgo característico de la filosofía gadameriana”. FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Akal Eds. Madrid, 2000, p. 244. Con expresiones parecidas Javier Hernández-Pacheco señala: “Este es el momento oportuno para hacer un rodeo en nuestra argumentación y tratar aparte lo que constituye el punto central de la metodología hermenéutica, si es que se puede hablar aquí de metodología. Se trata del así llamado ‘círculo hermenéutico’”. HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier. *Corrientes Actuales de Filosofía*. Vols. I, Editorial Tecnos. Madrid, 1996, p. 237. Para finalizar, Paván nos refiere que: “la justificación teórica de tal ‘giro ontológico’ constituye la temática central de la segunda sección de la segunda parte que, en efecto, se titula *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* y es justamente en este tramo de *Verdad y método* en donde se encuentra la fundamentación ontológica y, por ende, la universalización que eleva la hermenéutica al rango de una *philosophia prima*.” PAVÁN, *Gadamer y el círculo hermenéutico*, p. 25.

una capacidad de juzgar y observar todo de nuevo bajo la perspectiva de una generalidad. Una vez más: no se trata simplemente de la relación entre lo general y lo particular tal como se establece en el ámbito de las ciencias naturales. Si así fuese, de nada valdría la serie de objeciones que, siguiendo a Gadamer, hemos destacado con la finalidad de dirigir nuestra atención al problema hermenéutico implícito en la capacidad de juicio. La aplicación no tiene, en este caso, un sentido unívoco, no solamente porque presupone el *Sensus communis* que se orienta hacia la situación concreta sino porque también está presente el elemento ético que busca interpretar en el contexto de una tradición y en plena concordancia con el modo de ser de una conciencia formada sobre la base de un saber muy peculiar. De allí la importancia para nuestro autor por *recuperar el saber moral de Aristóteles como modelo que revela esta particular concepción de la aplicación, lo mismo que el sentido de verosimilitud propio del juicio y que lo equipara a un sentido general que no se atiene a reglas fijas*. Con otras palabras, el ser ético llega a ser lo que es por el modo como actúa, y si lo hace como debe ser entonces busca hacer lo correcto³⁰. Por tanto, debemos ir un poco más allá en la determinación de la relación entre el *Sensus communis* y la capacidad de juicio ya que, como acabamos de señalar, hace referencia a otra noción de gran importancia en vista del proceso formativo. Veamos enseguida de qué se trata.

2. El *Sensus Communis* y la Capacidad de Juicio

El estudio de la capacidad de juicio (*Urteilkraft*) que nos brinda el filósofo alemán comienza vinculando esta facultad con el *Sensus communis*. Dice así:

... “el sano sentido común”, llamado también “entendimiento común” (*gemeine Verstand*), se caracteriza de hecho de una manera decisiva por la capacidad de juzgar. Lo que constituye la diferencia entre el idiota y el discreto es que aquél carece de capacidad de juicio, esto es, no está en condiciones de subsumir correctamente ni en consecuencia de aplicar correctamente lo que ha aprendido y lo que sabe.³¹

Este fragmento nos permite analizar cuál es la importancia teórica de estas dos nociones cuando se las estudia a la luz del problema hermenéutico. Lo primero que hay que saber es que al

³⁰ “El saber práctico, la *prónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las ‘circunstancias’ en toda su infinita variedad. Y esto es también lo que Vico destaca explícitamente. [...] Tampoco se refiere sólo a la capacidad de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos ‘capacidad de juicio’. [...] Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto.” GADAMER, *VM*, I, p. 51.

³¹ GADAMER, *VM*, I, p. 61.

referirnos a la aplicación, describimos una forma de saber según la cual hay juicio cuando aplicamos correctamente lo aprendido en el sentido de someter apropiadamente el caso particular a lo universal. En efecto, por su naturaleza ética y estética la “capacidad de juicio”, sostiene Gadamer, puede ser definida como una virtud espiritual (una especie de sentido, para seguir en esto a Kant), que opera no por principios generales sino de acuerdo con un saber de lo concreto. Así las cosas, la relación con el *Sensus communis* es más estrecha de lo que, a primera vista, pudiera parecer, ya que tal capacidad no responde a la razón sino al sentimiento, donde no existen reglas fijas sino la propia disposición o capacidad de ejercitar el “sano sentido común” con la finalidad de formarlo una y otra vez³². Ahora bien, el *Sensus communis* y la capacidad de juicio se manifiestan, fundamentalmente, en criterios acerca de lo que es correcto e incorrecto, o en decisiones acerca de lo justo e injusto. No hace falta indagar mucho para advertir aquí, mediante una simple inspección semántica, el paralelismo que existe entre estas dos nociones y las disquisiciones que tienen lugar en el Libro IV de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, donde el filósofo griego se dedica a la tarea de clasificar una serie de hábitos o cualidades vinculadas con la *phronesis*. Sin necesidad de analizar si pertenecen o no al ámbito de las virtudes dianoéticas sino más bien su importancia para la razón práctica, la discusión se lleva a cabo en un contexto marcadamente empírico y referido, como en nuestro caso, al *Sensus communis*. Aquello que el Estagirita quiere poner en primer plano no es otra cosa que el modo de proceder de la razón práctica cuando le toca deliberar en torno a cuestiones que no requieren la intervención directa de la inteligencia. Entre tales cualidades destaca especialmente la *synesis*, que puede significar *inteligencia, entendimiento, sensatez o perspicacia*, y que Gadamer, por su parte, traducirá por *comprensión*, una categoría con peso específico en el contexto del itinerario ontológico que estamos estudiando. Permítasenos ahora citar el texto aristotélico para hacernos entender mejor. Dice así:

El entendimiento y el buen entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o con buena inteligencia, no son absolutamente lo mismo que la ciencia y la opinión (pues todos serían inteligentes), ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular (pues todos serían inteligentes), ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular, como la medicina con respecto a la salud o la geometría por lo que se refiere a las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser

³² GADAMER, VM, I, p. 62.

*objeto de deliberación. Por tanto, se aplican a lo mismo que a la prudencia, pero no son lo mismo entendimiento y prudencia.*³³

Dado que la cuestión que aquí trata Aristóteles –repetimos–, no está relacionada con la operación intelectual sino con la facultad deliberativa, *tiene razón nuestro autor al querer definir la expresión griega como la capacidad de comprender al otro*. Todavía más. No hay que perder de vista que lo que se busca no es confirmar inductivamente la regularidad de un hecho empírico sino su concreción histórica, su singularidad y, por ende, su facticidad. En consecuencia, el método que aplicamos al estudiar el fenómeno hermenéutico debe adecuarse a la situación concreta, no al revés, porque como ya hemos visto, nuestra perspectiva es ontológica, no lógico-deductiva. Es así como, para el propio Gadamer, la deliberación o comprensión supone la posibilidad de ponerse en el lugar del otro, que es algo que el mismo Aristóteles había dicho a su manera cuando, al hacer referencia al recto juicio, comentaba lo siguiente: “llamamos comprensivo, sobre todo, a lo equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo...”³⁴ Solamente así será posible concebir el “giro ontológico” dado por el filósofo alemán a partir de la radicalidad del planteamiento metafísico de la fundamentación heideggeriana, y que le permitirá dar un paso adelante al concebir la comprensión como una estructura circular cuya base ontológica es el “estar ahí” y su forma de realización no es otra que la interpretación. A este respecto el comentario de Gadamer subraya lo que sigue:

A la luz de la resucitada pregunta por el ser Heidegger está en condiciones de dar a todo esto un giro nuevo y radical. Sigue a Husserl en que el ser histórico no necesita destacarse como en Dilthey frente al ser natural para legitimar epistemológicamente la peculiaridad metódica de las ciencias históricas. Al contrario, se hace patente que la forma de conocer de las ciencias de la naturaleza no es sino una de las maneras de comprender, aquella que “se ha perdido en la tarea regulada de acoger lo dado en su incomprendibilidad esencial”. *Comprender [...] es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y “posibilidad”.*³⁵

Lo que el filósofo alemán nos acaba de decir nos devuelve al tema del saber moral teniendo en cuenta ahora la comprensión y su relación con el *Sensus communis* y el juicio. En efecto, el

³³ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, L. VI, 10, 1143 a 1-8. BAC. Madrid, 1995. Cursivas añadidas. En relación con el tema de la prudencia, un texto de gran importancia para el estudio de este tema es el de Pierre Aubenque titulado *La prudencia en Aristóteles*.

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, VI, 11, 1143 a 20 y sigs.

³⁵ GADAMER, *VM*, I, p. 324-325.

que busca comprender al otro no solamente debe ponerse en su lugar si quiere entender la situación concreta de aquel con quien dialoga y comparte valores; tiene, además, que ser capaz de deliberar buscando consejo en uno mismo precisamente porque reconoce en el otro al amigo. Más aun, debe saber que esta relación de amistad revela la presencia del buen juicio porque, en este caso, el hombre comprensivo ha sido capaz de interiorizar el saber moral gracias a lo cual, y como ya señalara Vico, es capaz de solidarizarse con el otro a través de su “sentido comunitario”. Esto significa, por último, que esa interiorización del aprendizaje moral o, lo que es lo mismo, la relación de comunidad que une a los interlocutores, impide hacer abstracción de la situación concreta porque al juzgar rectamente se le pide a uno de ellos ponerse en el lugar del otro y verlo como su otro yo. Las observaciones de nuestro autor resultan sumamente esclarecedoras:

La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral. Está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro. Por lo tanto, tampoco aquí se trata de un saber en general, sino de algo concreto y momentáneo. Tampoco este saber es en ningún sentido razonable un saber técnico o la aplicación del mismo.³⁶

Luego de este comentario tan importante, solo nos resta aclarar algunas pocas cuestiones acerca del modo de aplicación del saber moral y el papel que nuestro autor asigna a la interpretación. Para comenzar por esto último, debemos recalcar que no es nuestra tarea en este momento trascender los límites trazados inicialmente por este ensayo en lo referente a la dimensión fundacional de la experiencia hermenéutica que hemos circunscrito, en este capítulo, al planteamiento aristotélico del saber moral y su relación con el problema hermenéutico y que nos ha llevado a realizar el itinerario teórico seguido por Gadamer en la recuperación de una serie de términos pertenecientes a la tradición humanística. Ya nos ha tocado desarrollar en otro lugar el tema de la *historicidad de la comprensión*, y su relevancia para la justificación ontológica de la labor interpretativa a través del círculo hermenéutico, razón por la cual evitaremos tratar el tema nuevamente, análisis que, por sí mismo, excede los límites de este trabajo.

Con relación al tema de la aplicación, que es lo que venimos considerando, podemos decir lo siguiente. Cada vez que hemos hecho referencia al tema de la *formación* en el contexto de la tradición humanística, nos ha tocado definirla como un tipo de experiencia en la que fácilmente

³⁶ GADAMER, VM, I, p. 394.

podemos rastrear toda otra forma de praxis humana en la que encontramos siempre la comprensión o, por lo menos, nos topamos repetidamente con una determinada manera de comprender. Por otro lado, también hemos visto que la idea de situación –especificidad, como la llama Gadamer– subyace a toda comprensión y se manifiesta en la capacidad de juicio lo mismo que en el sentido común. Esta es una de las razones –entre otras– por la que nuestro autor concede tanta importancia al concepto heideggeriano de facticidad o temporalidad del estar-ahí, porque ha sido Heidegger quien ha subrayado más que nadie la esencial finitud que caracteriza el comportamiento del sujeto frente a la tradición. Tal modo de ser constitutivo del *dasein* supone, igualmente, que la comprensión pueda ser concebida como movimiento, devenir, precisamente en virtud de su carácter fundamental y originario. A partir de aquí Gadamer puede reemprender, siguiendo el modelo del saber prudencial propuesto por Aristóteles, la justificación ontológica del fenómeno hermenéutico cara al problema de la relación entre lo general y lo particular y que él resolverá con la noción de *aplicación*. En efecto, de la misma manera que hemos subrayado la importancia de la solidaridad en lo que se refiere a la deliberación que acompaña nuestra capacidad de juzgar, también debemos recalcar aquí que esa concreción histórica que caracteriza nuestra constitución ontológica finita asegura la imposibilidad de rebasar nuestro modo de ser determinado por una tradición que nos precede y condiciona, y que Gadamer identifica atinadamente con el *Sensus communis*. Si aceptamos que tal estructura de la temporalidad del sujeto encierra un elemento negativo sugerido críticamente por la concepción idealista de autoconciencia o transparencia del yo puro, habrá que responder que al conceder al fenómeno hermenéutico el rango de una estructura existencial irrebasable, el filósofo alemán reconoce en la aplicación el vínculo ontológico necesario entre la realización de la comprensión y su legitimación epistemológica. En este sentido es como debemos entender la pertenencia a una misma tradición histórica que se manifiesta en la situación concreta que une a los dialogantes en busca de consejo y por la que comparten valores, costumbres, opiniones. Por otra parte, esta misma constitución ontológica del hombre posibilita la dimensión epistemológica adecuada en la cual la relación entre lo general y lo particular, esto es, la aplicación, se entiende como un saber compartido, como un *saberse*. Con otras palabras, *el saber moral como paradigma del saber hermenéutico es un saber que el hombre tiene de sí mismo; su objeto es él mismo en cuanto modelo de lo que debe ser*³⁷. Pero como tal “deber ser” no se comprende fuera de la situación que

³⁷ “... frente a esta ciencia ‘teórica’ [la matemática, es el ejemplo de Gadamer] las ciencias del espíritu forman parte
Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 56. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

le permite colocarse en la perspectiva de su otro yo, solamente puede saberse como ser que actúa en la medida en que aplica el recto juicio desde su propia especificidad que le une con el otro. Hay, pues, reconocimiento precisamente porque hay entendimiento, saber prudencial, o también, verdadera comprensión. Nuestro autor nos lo explica con estas palabras:

“Buen juicio” se refiere aquí a un atributo: es juicioso el que juzga recta y equitativamente. El que posee buen juicio está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro y por eso se inclina en general a la compasión o al perdón.³⁸

Ahora bien, lo contrario del hombre prudente es el trepador, es decir, aquel que no solamente no es capaz de ponerse en el lugar del otro sino que ha perdido total dominio de sí mismo y es incapaz de ver aquello que, en una situación determinada, requiere y exige de él una conducta recta, una actuación prudente y, en consecuencia, no puede sino errar al dejarse guiar por las pasiones³⁹. Imposibilitado de ver más allá de sí mismo y confinado en los límites de su propio egoísmo, procede a calcular y en su conducta moral se limita a determinar los medios sin relación con el fin porque tiene únicamente a la vista su propio provecho individual. En efecto, no solamente su habilidad natural para engañar a los demás carece de objetivos morales sino que tampoco posee la solidaridad necesaria, la virtud moral para juzgar con rectitud. No en balde Gadamer señala lo siguiente:

El trepador que calcula atinadamente las debilidades de los hombres y da siempre en el clavo con sus engaños no es alguien de quien puede decirse, en el sentido eminente de la palabra, que posea un “sano juicio”.⁴⁰

De allí que vuelva a insistir, unas líneas más adelante, en la importancia del juicio moral:

Todo el mundo tiene tanto “sentido común”, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su “sentido comunitario”, de una auténtica solidaridad ética y

más bien del saber moral. Son ‘ciencias morales’. *Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo.* Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. *El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer.*” GADAMER, VM, I, p. 386. Las cursivas son nuestras.

³⁸ GADAMER, VM, I, p. 395.

³⁹ Estas observaciones de Gadamer son sumamente interesantes y esclarecedoras. Dice así: “Lo contrario de la visión de lo correcto no es el error ni el engaño, sino la ceguera. *El que está dominado por sus pasiones se encuentra con que de pronto no es capaz de ver en una situación dada lo que sería lo correcto. Ha perdido el control de sí mismo y en consecuencia la rectitud, esto es, el estar correctamente orientado en sí mismo, de modo que zarandeado en su interior por la dialéctica de la pasión, le parece correcto lo que la pasión le sugiere.* El saber moral es verdaderamente un saber peculiar. Abarca de una manera peculiar los medios y los fines y en esto es distinto del saber técnico.” GADAMER, VM, I, p. 394. Cursivas añadidas.

⁴⁰ GADAMER, VM, I, p. 63.

ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo e injusto, y la preocupación por el “provecho común”.⁴¹

Difícilmente podríamos desestimar la importancia de este texto en el cual el filósofo alemán nos invita a establecer ciertas relaciones conceptuales que merecen ser destacadas con el mayor énfasis. En primer lugar, *el Sensus communis se equipara a la capacidad de juzgar*; en segundo lugar, *tanto el Sensus communis como la capacidad de juzgar se entienden como desarrollos del sentido comunitario*; por último, *el sentido comunitario está directamente relacionado con la solidaridad ética y ciudadana*. Dicho esto y con absoluta coherencia, Gadamer puede concluir con estas palabras que ya hemos citado: “El *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético.”⁴² Es así como la incondicionalidad propia de la actitud ética descansa, repetimos, en la capacidad de comprensión del otro, es decir, en la posibilidad de trascender los límites individualistas del propio interés para así elevarse a la universalidad de la comunidad ética que involucra a los otros. No obstante tal conclusión, debemos formular la siguiente cuestión decisiva: ¿cómo podríamos diferenciar esta solidaridad moral de cualquier otra clase de relación de afinidad que se establece entre los sujetos? Para decirlo con otras palabras: ¿cuál es el elemento normativo requerido en el contexto del saber moral que identifica *lo bueno* con *lo bello* asimilándolos a un paradigma de clara ascendencia humanística? Aun cuando nuestro autor no plantea esta interrogante, nosotros tenemos que indicar que su ausencia motiva que nuestra investigación se pregunte por la interpretación hermenéutica que se le pueda dar al sentimiento acerca de lo bello, por lo que parte de la respuesta que estamos buscando descansa en el hecho de reconocer que el desarrollo moral del *Sensus communis* y la correspondiente capacidad de juicio tienen que considerarse, cara a nuestro planteamiento, desde el punto de vista del *gusto*.

3. El *Sensus communis* y el Gusto

Antes de comenzar esta última parte de nuestras reflexiones, hay que señalar que la filosofía ilustrada alemana del siglo XVIII desarrolla conscientemente otra vía distinta de aquella que había sido transitada por los filósofos moralistas ingleses y que se remonta directamente a la tradición humanística clásica. Es bien sabido, en efecto, que la Ilustración alemana se empeñará en distinguir con claridad los juicios morales y estéticos como capacidades que forman parte

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*

integrante de la razón y no del sentimiento, cuestión que habrá de encontrar su expresión más acabada y plena en el giro estético dado por Kant a partir de la *Crítica del Juicio*⁴³. En este orden de ideas y sirviéndose más bien de la concepción escolástica de “rectitud” entendida como coherencia interna, Kant subsume el sentimiento de lo bello a la estética, es decir, al sentido “común” del placer en lo bello. Permítasenos citar brevemente el siguiente texto de Kant:

... el placer en lo bello no es ni un placer del goce, ni el de una actividad conforme a la ley, ni tampoco el de una contemplación que razona según ideas, sino el de la mera reflexión. Sin tener fin alguno o principio como regla directiva, ese placer acompaña la aprehensión común de un objeto mediante la imaginación, como facultad de la intuición, en relación con el entendimiento, como facultad de los conceptos, por medio de un proceder del Juicio, que éste tiene que ejercer, aun para la experiencia más común...⁴⁴

A partir de aquí las disquisiciones kantianas acerca de la capacidad de juicio sensible y los efectos del *a priori* subjetivo del gusto nos llevan directamente a enfrentar cuál es el verdadero contenido del sentido común, para Kant. Digamos que su intención expresa ha sido la de restringir esta noción a la del juicio del gusto sobre lo bello con la finalidad de justificar un concepto trascendental de verdad acorde con la necesidad de una determinación general⁴⁵. En este sentido Gadamer se pregunta con razón por el significado de esta reducción y su alcance con relación al tema de las ciencias del espíritu. Lo anterior le lleva a considerar lo siguiente:

Nuestro tema no es sólo la reducción⁴⁶ del sentido común al gusto, sino también la restricción del concepto mismo del gusto.⁴⁷

Como podemos apreciar, nuestro autor nos propone limitar o, lo que es lo mismo, enfocar el tema del *Sensus communis* desde la perspectiva del gusto por lo que la estrategia del filósofo alemán será la de seguir desarrollando la noción de sentido común utilizando, en esta ocasión, el concepto de gusto que ha sido ya introducido por la tradición humanista a través de la idea de *sentimiento o sensibilidad* y por la reflexión sobre la capacidad de juicio, cualidades que distinguen de por sí al hombre prudente. La pervivencia de estas características nos aproxima sin

⁴³ GADAMER, VM, I, p. 62 y sigs. *Passim*.

⁴⁴ KANT, Manuel. *Crítica del Juicio*. Editorial Porrúa, México, 1991, Parágrafo 39, p. 269.

⁴⁵ GADAMER, VM, I, p. 65-66. La definición kantiana de *sensus communis* es como sigue: “por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio.” KANT, *Crítica del Juicio*, Parágrafo 40, p. 270.

⁴⁶ El término alemán que utiliza Gadamer es *Einengung*. Vattimo lo traduce por *limitazione* que corresponde más adecuadamente al vocablo alemán cuyo primer significado es el de *estrechamiento*. Hablar de *reducción*, en este caso, nos parece demasiado exagerado en vista del significado filosófico que atribuimos a esta palabra.

⁴⁷ GADAMER, VM, I, p. 66.

dificultad al sentido originario tras el cual va Gadamer, que está dirigido a reivindicar una relación de naturaleza muy peculiar entre la moral, el sentimiento estético aparejado a la armonía y la proporción, y el gusto, muy a pesar de la devastadora filosofía crítica kantiana. Para lograr este cometido, debemos remontarnos más allá de Kant y volver nuestra mirada hacia la Filosofía de la Ilustración inglesa del siglo XVIII, en la que sobrevive el concepto romano del *Sensus communis* y cuya presencia ya habíamos detectado en otro pensador atípico de la Edad Moderna como lo es Vico. Se trata, en este caso, de Anthony Shaftesbury, filósofo y literato inglés con una formación humanista y una postura muy semejantes a la del maestro de retórica napolitano, y cuya influencia sobre la filosofía moral de los escoceses tendrá importantes consecuencias. Lo primero que este pensador deja entrever es que el significado romano clásico del *Sensus communis* incorpora, bajo la idea de tradición, los valores políticos y sociales de una comunidad. Para Shaftesbury, esto no es otra cosa que la expresión visible del carácter humanista que reviste el buen vivir o, lo que es lo mismo, una vida de acuerdo con la virtud. Gadamer nos lo explica de la siguiente manera:

Shaftesbury sitúa la apreciación del significado social de *wit* y *humour* bajo el título de *sensus communis*, y apela explícitamente a los clásicos romanos y a sus intérpretes humanistas. [...] Según éste, los humanistas entendían bajo *sensus communis* el sentido del bien común, pero también el “love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness”.⁴⁸

De más está decir que nuestra referencia a la tradición social y política ilustrada no incluye aquí la corriente iusnaturalista de la que se derivará luego una moral natural. Nuestro interés descansa más bien en la serie de cualidades que Shaftesbury atribuye a aquello que él mismo entiende por “el sentido del bien común”, y su relación con la fuente de la cual deriva la moral y que no puede ser otra que la propia naturaleza humana. Profundamente influenciado por una concepción teleológica de origen estoico de la realidad toda, el filósofo inglés describe la existencia de un universo ordenado a un fin mediante la simetría, la proporción y la belleza. Si examinamos con detenimiento lo que acabamos de decir, nos vamos a encontrar con una noción ya familiar para nosotros, y que es la que, en este caso, nos permitirá apreciar mejor no solamente el concepto de formación que va a presentarnos Gadamer más adelante, sino también la pertinencia de una tradición que se resiste a desaparecer bajo la presión continua de la metodología científica.

⁴⁸ GADAMER, VM, I, p. 54.

Volviendo a nuestra reflexión anterior, aquello que llama la atención del concepto de *Sensus communis* aplicado al buen vivir que aquí analizamos es que dicha noción, concebida a la luz de una concepción orgánica de los fundamentos de la moral implícitos en la naturaleza humana sugiere, como en Vico, la idea de una generalidad por la que todos los hombres actúan bajo un sentimiento común de armonía y belleza que orienta la conducta individual hacia el bien y la felicidad. Gadamer con razón habla de solidaridad y de virtud social para explicar la presencia del sentimiento o la simpatía, verdaderos principios de una vida buena. En abierta oposición a la concepción cartesiana de la existencia de ideas innatas en el hombre, Shaftesbury aclara que lo que hay son ideas –afectos– connaturales de lo bueno y lo malo, objetos de consideración racional gracias al juicio reflexivo, y que luego derivarán en la idea de un sentido moral⁴⁹. Precisamente porque tiene su origen en la naturaleza humana y orienta nuestra conducta, ese sentimiento, subordinado a la razón actualiza, por así decirlo, nuestros afectos en la forma de un sentido estético gracias al cual se percibe lo bueno de la misma manera que lo bello, lo armonioso, lo agradable. Con otras palabras, se trata del sentido del gusto que se ha formado a través de la educación y las costumbres y por el que, de una manera ordenada, el hombre es capaz de abstraerse de sus propios instintos y sentimientos individuales y aprehender el orden, la concordia, la moderación y simpatía en sí mismo y en los demás.

El descubrimiento de una tradición largo tiempo olvidada, pero que encuentra eco en una serie de pensadores atípicos de la época moderna resulta verdaderamente alentador si se toma en cuenta su influencia en autores de la talla de Hegel, Heidegger y el mismo Gadamer, quien reconoce el papel decisivo que cada uno de ellos ha jugado cara a la fundamentación teórica de la experiencia hermenéutica. En esta ocasión, Shaftesbury representa, para nosotros, el entronque hermenéutico entre Vico y Gracián porque nos va a permitir reconstruir el contenido moral y metafísico implícito en el sentido del gusto, y que volverá a aparecer en el concepto de formación que nos va a presentar Gadamer a la luz de su interpretación de la reflexión graciana. Así pues, cuando el filósofo inglés piensa en una sociedad cultivada concibe la convivencia de sus miembros en un sentido ciertamente social –algo que es evidente–, pero lo social para él incluye la idea de *virtud y belleza* que, en esta oportunidad, se interpreta como *simpatía*, lo mismo que la

⁴⁹ “Y aunque en este punto *sensus communis* parezca casi una virtud del trato social, lo que de hecho implica sigue siendo una base moral e incluso metafísica. A lo que Shaftesbury se refiere es a la virtud intelectual y social de la *sympathy*, sobre la cual basa tanto la moral como toda una metafísica estética.” GADAMER, *VM*, I, p. 55.

moderación, la concordia y la proporción. No se trata, por tanto, de una cuestión de derecho natural reconocida ya por los griegos. Esto es otra cosa. La simpatía, lo mismo que el ingenio y el sentido del humor (*wit and humour*) son virtudes sociales para Shaftesbury, requeridas para una vida feliz en armonía con los demás y que caracteriza el comportamiento del hombre moderado y reflexivo. A este respecto, Gadamer añade estas palabras:

El concepto del *common sense* gana una función verdaderamente central y sistemática en la filosofía de los *escoceses* [...]. El examen de los sentidos y de su rendimiento cognitivo está extraído de esta tradición y servirá en última instancia para corregir las exageraciones de la especulación filosófica. Pero al mismo tiempo se mantiene la referencia del *common sense* a la *society*: “*They serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark*”.⁵⁰

La importancia atribuida al sentimiento y al instinto natural por esta peculiar teoría moral justifica la pertinencia histórica de la tradición humanística que estamos estudiando, y nos ayuda a seguir el análisis fundacional de la ontología hermenéutica que nuestro autor desarrolla con extraordinaria rigurosidad. En efecto, hemos podido rastrear hasta el momento una serie de elementos que forman parte de la experiencia hermenéutica que el filósofo alemán describe como aquel modo de ser del sujeto que puede dar cuenta del carácter universal del fenómeno de la comprensión que ya comienza a perfilarse con mayor nitidez. Ahora bien, antes de llegar a “tender puentes” que nos permitan vincular este aspecto de la discusión con el tema que venimos analizando, necesitamos completar nuestro horizonte teórico con las consideraciones de un pensador que se mueve en un contexto hermenéutico familiar para nosotros y que, en esta ocasión, nos autoriza a seguir estudiando el concepto del gusto y la reflexión moral en torno a lo bello tal como explicamos desde el principio de este apartado.

El nombre de Baltasar Gracián –escritor y filósofo español– tiene, para Gadamer, connotaciones profundas en el ámbito de la historia de las ideas y la cultura humanística de los siglos XVII y XVIII, y sobresale con brillantez en una época de despotismo social y político. Toda su obra está modelada sobre la impronta de la cultura barroca del seiscientos español y europeo⁵¹. Más que destacar las diversas fuentes de una producción intelectual original y atípica,

⁵⁰ GADAMER, *VM*, I, p. 56-57.

⁵¹ Baltasar Gracián figura entre las mentes más notables y destacadas del Humanismo y de la Historia de la Cultura occidental de la época Barroca a pesar de la poca difusión que este autor tiene en nuestro continente. El “gracianismo” constituye por sí mismo una dimensión reconocida y estudiada por los más importantes representantes del pensamiento europeo quienes ya desde mediados del siglo XVII han constatado la riqueza y diversidad de contenido de la obra graciana. A partir del siglo XIX la cultura europea ha vuelto a fijar su atención

nos interesa seguir en esta ocasión su concepción del *buen gusto* en la que veremos aparecer el ideal de una genuina y verdadera *formación*. Escribe nuestro autor:

Gracián considera el gusto como una primera “espiritualización de la animalidad” y apunta con razón que la cultura (*Bildung*) no sólo se debe al ingenio (*Geist*) sino también al gusto (*Geschmack*). Es sabido que esto puede decirse ya del gusto sensorial. Hay hombres con buen paladar, *gourmets* que cultivan este género de disfrute. Pues bien, este concepto del gusto es para Gracián el punto de partida de su ideal de formación social [*Idealbildung*]. Su ideal del hombre culto (el discreto) consiste en que éste sea el “hombre en su punto”⁵², esto es, aquél que alcanza en todas las cosas de la vida y de la sociedad la justa libertad de la distancia, de modo que sepa distinguir y elegir con superioridad y conciencia. El ideal de formación [*Bildungsideal*] que plantea Gracián haría época.⁵³

Lo primero que tenemos que considerar aquí es la descripción del concepto de formación que desarrolla el filósofo alemán empleando tres elementos fundamentales presentes en la reflexión graciana. Ellos son: el *espíritu*, el *ingenio* y el *gusto*⁵⁴. Concebidas –en opinión de

en Gracián, a tal punto que una serie de autores de la época de la talla de Goethe, Nietzsche, Schopenhauer en Alemania; Alain Guy, Amelot de la Houssaye, Nicolás Gervaise, Eugenio d’Ors en Francia, descubrieron muy pronto el extraordinario caudal intelectual de este escritor barroco quien supo plasmar con agudeza y estilo las cuestiones más acuciantes y vitales de su época. En España, la lectura e interpretación del trabajo de Gracián recibe mayor atención a partir del siglo XX. Entre sus intérpretes destaca Romera-Navarro, Correa Calderón y Arturo del Hoyo, por mencionar solo algunos. Para un tratamiento más extenso y riguroso de la obra graciana, hay que tener en cuenta la complejidad de su pensamiento justificado, en parte, por la amplitud de temas que contiene y domina, y en parte también, por el carácter enigmático que el mismo Gracián imprimió conscientemente a su trabajo. Una investigación más completa de la obra graciana debería incluir, además de las *Obras Completas de Baltasar Gracián*, publicadas por Aguilar (Madrid, 1960), la serie de monografías y ensayos que, a partir de los primeros decenios del siglo XX, recoge diferentes aspectos de la bibliografía de este importante pensador. Todos estos esfuerzos intelectuales convergen en la publicación oficial y autorizada por la Compañía de Jesús titulada el ‘Boletín Graciano de AHSJ (*Archivum Historicum Societatis Jesu*)’, creado especialmente para acoger la amplísima influencia intelectual del padre jesuita. No es posible omitir tampoco la serie de estudios y biografías existentes en varios idiomas europeos y, por supuesto, la obra titulada *Gracián y el Barroco* (1969), escrita por Miguel Batllori, s.j. Existe además un trabajo conjunto, en colaboración con el P. M. Batllori, de Ceferino Peralta, s.j., titulado *Baltasar Gracián en su vida y en sus obras* (1969), cuya referencia obligada es requerida para todo aquel que se interese por la obra graciana. Nosotros, por nuestra parte, hemos seguido aquí en detalle la exposición teórica de Gadamer que es la que nos permite trazar los contornos de nuestro análisis en relación con el problema hermenéutico de la *formación*, y también hemos utilizado el magnífico ensayo de AYALA, Jorge M. *Gracián: Vida, Estilo y Reflexión*. Ediciones Cincel. Madrid, 1987.

⁵² Gadamer utiliza esta expresión directamente en castellano.

⁵³ GADAMER, *VM*, I, p. 67. Jorge Ayala, estudioso del pensamiento gracianista y especialista dedicado también al estudio del pensamiento barroco español, nos comenta lo siguiente en referencia a la dimensión filosófica presente en la obra de Gracián: “Gracián no aparece como un filósofo en el sentido técnico y convencional que esta palabra tenía durante el seiscientos. Gracián fue, ante todo, un escritor conceptista en el que la forma y el contenido iban inseparablemente unidos. En términos actuales diríamos que Gracián tuvo una aguda conciencia lingüística. Para él tan importante como conocer la realidad era averiguar el mejor modo de hablar de ella. Siendo la filosofía una actividad con palabras, Gracián buscó una forma original de comunicar sus pensamientos. Porque ¿de qué sirve un pensamiento si no consigue llegar a los demás? De ahí que para Gracián tanto importaba la forma como el contenido.” AYALA. *Gracián, Vida, Estilo y Reflexión*, p. 124.

⁵⁴ Estas son las palabras de Gracián: “Tres cosas hacen un prodigio: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevante” (*Oráculo Manual y arte de prudencia*, 298. Citado en AYALA. *Gracián: Vida, Estilo y Reflexión*, p. 161).

Gracián— como partes constitutivas del proceso de autorrealización del hombre por el cual llega a ser *persona*, estas cualidades pueden articular la adquisición y el cultivo de la propia naturaleza humana en toda su dimensión racional, subrayando el principio espiritual lo mismo que el intelectual, el moral y el estético. Precisamente porque estamos hablando de la formación del hombre en cuanto persona, dicho proceso pasa por el conocimiento de sí mismo, esto es, aquello que Gracián ha identificado con el buen gusto y que supone una serie de cualidades que van más allá del conocimiento reflexivo y especulativo. Permítasenos citar dos fragmentos de la reflexión graciana para explicar mejor lo que acabamos de decir:

... es eminencia de un buen gusto gozar cada cosa en su punto. (*Oráculo Manual y arte de prudencia*, 39)⁵⁵.

El siguiente comentario resulta muy interesante y oportuno:

La experiencia fiel, la observación juiciosa, el manejo de materiales sublimes, la variedad de empleos, todas estas cosas vienen a sacar a un hombre consumado, varón hecho y perfecto; y conócese en lo acertado de su juicio, en lo sazonado de su gusto; habla con atención, obra con detenimiento; sabio en dichos, cuerdo en hechos, centro de toda perfección. (*Realce*, 17)⁵⁶.

Las dos observaciones que hemos subrayado nos pueden ayudar a comprender la relevancia de este autor en esta parte del examen gadameriano. Veamos esto brevemente. El ideal de formación en el análisis graciano parte de la concepción de *persona* entendida como el modo de ser del hombre cultivado que se esfuerza por aplicar un saber adquirido mediante el ejercicio de la reflexión crítica y la capacidad estimativa con el fin de orientar su vida. Se trata, por tanto, de una disposición propiamente humana que busca la autorrealización individual pero que requiere igualmente el vínculo social con los otros por el cual el sujeto descubre sus propias posibilidades. Ahora bien, dado que el “ser persona” incluye también la dimensión moral que abarca no solamente el saber práctico-reflexivo sino también el sentido estético, Gracián —en opinión de Gadamer— logra condensar, a partir de estas categorías ontológica, antropológica y gnoseológica, el modelo del “hombre discreto” que, en adelante, no representa única y exclusivamente al “prudente” o al sabio sino sobre todo “el hombre en su punto”⁵⁷.

⁵⁵ AYALA. *Gracián: Vida, Estilo y Reflexión*, pp. 143-144. Véase a este respecto especialmente todo el capítulo 9.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ “Todo acto de virtud supone para el hombre una conquista de ser o la actualización de una posibilidad más de la persona. [...] La ‘persona en su punto’, dice Gracián, sobresale siempre por alguna ‘eminencia’ (virtud trascendental) que tiene el oficio de coordinar y de mezclar a las demás virtudes. Entre las eminencias destacan: la ‘buena elección’, la ‘capacidad’, el ‘despejo’, el ‘modo’, la ‘entereza’ y algunas otras. *El punto de equilibrio entre*

A partir de aquí el filósofo alemán puede fácilmente inferir que esto que Gracián describe equivale no solamente a un modo de ser sino, lo que es más importante, se trata también de un modo de conocer. La pertinencia y especificidad de la reflexión graciana encierra, como ha ocurrido con los otros autores que hemos estudiado a lo largo de este ensayo, un denominador común, a saber: el tremendo esfuerzo intelectual dirigido al rescate de una tradición que se niega a dejarse dominar por el modelo de saber de la ciencia moderna. Es evidente que, para Gadamer, Gracián se mueve en el mismo contexto aristotélico del saber prudencial cuando subraya la virtud como medio para llegar a ser “el hombre en su punto”. Leemos de nuevo a Gracián:

Es el juicio trono de la prudencia, es el genio esfera de la agudeza, cuya eminencia y cuya medianía debe preferirse, es pleito ante el tribunal del gusto. (*Primor*, II)⁵⁸.

Para decirlo con otras palabras, las posibilidades por las cuales el sujeto puede llegar a ser lo que debe ser y alcanzar así la plena madurez confluyen en la *formación* en la medida en que esta despliega en la experiencia el conocimiento reflexivo, es decir, el *buen gusto*. El punto más elevado del proceso de autorrealización del hombre coincide, por ende, con el momento en el que la formación lo ha convertido en una persona. No hace falta ir más lejos frente a los resultados alcanzados hasta ahora para descubrir la serie de elementos constitutivos de la experiencia hermenéutica tal como la expone el mismo Gadamer. En efecto, una vez más nos encontramos con una situación concreta que rebasa, por su constitución ontológica, cualquier esquema lógico-inductivo que pretenda explicarla a partir de la aplicación de una ley general al caso particular. En segundo lugar, la experiencia que describe la reflexión graciana nos habla de un *saberse* capaz de proyectar un horizonte siempre abierto en el que el hombre cultivado actuará siguiendo el dictamen de una conciencia formada gracias al ejercicio de la virtud, la agudeza y el ingenio. Así, aquello que más nos interesa comprender es el fenómeno mismo a la luz de la serie de determinaciones que lo vinculan con la problemática hermenéutica e histórica. Veamos esto que nos dice Gadamer:

Por lo tanto no cabe duda de que con el concepto del gusto está dada una cierta referencia a un *modo de conocer*. Bajo el signo del buen gusto se da la capacidad de distanciarse respecto

las diversas virtudes de una persona es algo indefinible porque afecta a los más insignificantes rasgos, cuyo cambio o variación puede afectar al todo.” AYALA. *Gracián: Vida, Estilo y Reflexión*, p. 148. Cursivas añadidas.
⁵⁸ AYALA, *Gracián: Vida, Estilo y Reflexión*, p. 163.

a uno mismo y a sus preferencias privadas. Por su esencia más propia el gusto no es pues cosa privada sino un fenómeno social de primer rango.⁵⁹

Sin lugar a dudas estas palabras de nuestro autor enfatizan la tesis según la cual el sentido del gusto equivale a una forma de conocimiento o, lo que es lo mismo, a la *virtud*, es decir, una capacidad intelectual y espiritual por la que el sujeto se abstrae de la esfera propia e individual y alcanza una generalidad en la que toma conciencia del saber de sí mismo y de su propia libertad.

Ahora bien, es evidente que las consideraciones que acabamos de hacer forman parte de un contexto teórico mucho más amplio donde fácilmente podremos encontrar otras cualidades espirituales semejantes en las que resulta imposible separar el fenómeno hermenéutico de sus determinaciones concretas, como ocurre, por ejemplo, con la música, la pintura, la poesía o, si se prefiere, el arte en su más acabada expresión, precisamente porque todas ellas confluyen en un saber y una verdad muy peculiar que encuentran su legitimación y pertinencia en la comprensión hermenéutica. Por eso el gusto, según el filósofo alemán, no puede ser otra cosa que un *talento natural e innato* capaz de sondear, por así decirlo, la gama infinita de percepciones sensibles; no obstante, dado que su ámbito propio le permite elegir valiéndose del ingenio y el sentido estético, tiene la potestad de juzgar convenientemente lo que por naturaleza nos resulta agradable o desagradable, es decir, intuye la presencia de un cierto valor moral y estético. Esto es precisamente a lo que Gadamer se refiere cuando habla del gusto como un *modo de conocer* en virtud del necesario distanciamiento respecto de lo más inmediato e instintivo, y que va en búsqueda de una generalidad más allá de la propia individualidad. Así las cosas,

Incluso [el gusto] puede oponerse a las inclinaciones privadas del individuo como instancia arbitral en nombre de una generalidad que él representa y a la que él se refiere. [...] En esto las sentencias del gusto poseen un carácter decisorio muy peculiar.⁶⁰

A lo anterior tenemos que añadir, luego, que dicho saber no permanece anclado en el ámbito del conocimiento singular y de las preferencias individuales porque esto enseguida nos obligaría a reconocer sin duda un cierto rasgo relativista, cuando lo que se pretende subrayar es precisamente esa generalidad tan peculiar que el gusto representa y por la que se muestra siempre válida y decisoria en términos de buen gusto. No se trata, por tanto, de argumentar o discutir – como sostiene atinadamente Kant– sino de tener un “cierto tacto” que acepta o rechaza el buen o

⁵⁹ GADAMER, VM, I, p. 68.

⁶⁰ *Ibidem*.

el mal gusto⁶¹. Si lo dicho hasta ahora es correcto, este modo de ser y conocer describe el sentido del gusto en su significación más propia, a saber, como una capacidad de discernimiento espiritual⁶² cuyo ejercicio deliberativo no busca el consentimiento general pero tampoco pretende abstraerse del aspecto concreto y determinado en el que se realiza.

Por eso no podemos perder de vista que una de las determinaciones más importantes del fenómeno hermenéutico que hemos estudiado siguiendo a Gadamer es *la capacidad de juicio y su aplicación desde el punto de vista de la formación, a lo cual sumamos ahora el buen gusto*. En efecto, tanto el gusto como la facultad de juzgar describen la experiencia hermenéutica desde la perspectiva de su legitimación como un *saber moral*, es decir, como un *saber de aplicación* en el cual el sujeto se vincula con la situación que le afecta de una manera tal que, en la decisión acerca de lo correcto e incorrecto, prevalece la formación como la determinación última de la conciencia hermenéutica. El sujeto moral o, lo que es lo mismo, la persona, se caracteriza por ser tal que su formación proporciona la agudeza e ingenio necesarios para percibir, mediante el sentido del gusto, aquello que en una situación práctica resulta moralmente inadecuado o de mal gusto. Para decirlo con otras palabras, en la formación el sujeto alcanza no solamente la reflexión sobre lo singular y la subsiguiente abstracción que acompaña al juicio que, como dijimos, se despliega en la experiencia, sino que una vez que se logra la comprensión del todo a través de sus partes, el objeto de nuestra comprensión manifiesta la dimensión epistemológica que le es más propia y que no es otra que aquella que compete al saber moral. Nuestro autor lo explica con las siguientes palabras:

Lo que confiere su amplitud original al concepto del gusto es pues evidentemente que con él se designa una manera propia de conocer. Perteneciente al ámbito de lo que, bajo el modo de la capacidad de juicio reflexiva, comprende en lo individual lo general bajo lo cual debe subsumirse. Tanto el gusto como la capacidad de juicio son maneras de juzgar lo individual por referencia a un todo, de examinar si concuerda con todo lo demás, esto es, si es “adecuado”. Y para esto hay que tener un cierto “sentido”: pues lo que no se puede es demostrarlo.⁶³

A partir de aquí podemos ya dar inicio a la parte final de nuestras consideraciones comentando esta observación tan importante que acabamos de leer de parte de Gadamer. Es claro

⁶¹ “Mucho más separados aun debemos empero representarnos los hombres, en consideración al *agrado o desagrado* de la sensación del mismo objeto de los sentidos, y es imposible totalmente pedir que el placer, en tales objetos, sea compartido por cada cual. El placer de esta clase, ya que viene al espíritu mediante el sentido y en él estamos, pues, pasivos, puede llamarse placer del *goce*.” KANT, *Crítica del Juicio*, Parágrafo 39, p. 268.

⁶² GADAMER, *VM*, I, p. 69.

⁶³ GADAMER, *VM*, I, p. 70.

que lo que tenemos frente a nosotros corresponde al objeto de estudio de la comprensión hermenéutica gadameriana y sus determinaciones desde el punto de vista del fenómeno mismo en su concreción histórica, y que ya habíamos analizado en su dimensión filosófica a través del concepto de *formación*. De igual manera nuestros análisis nos han llevado a subrayar el carácter esencialmente histórico que reviste dicha noción a todo lo largo de la tradición humanística tal y como la hemos estudiado en este trabajo. Ahora bien, Gadamer, por su parte, sugiere –siguiendo el modelo aristotélico del saber prudencial– que el sentido del gusto representa no solamente una forma de conocimiento sino que por su modo tan particular de apropiarse la totalidad abarca, en virtud de la relación entre lo general y lo particular, el ámbito de la moral y el derecho, es decir, *el contexto propiamente hermenéutico de un saber de aplicación* y donde se verifica más fácilmente la necesaria complementación positiva o de sentido, es decir, la comprensión de la situación hermenéutica propiamente dicha. Por una vez más, nuestro autor ha debido medirse con Kant en lo que respecta al sentido moral y estético del gusto cuando se propone rebatir la tesis kantiana del juicio como ejercicio de la razón crítica, negándosele, a partir de la deducción trascendental⁶⁴, el contenido clásico y humanístico que, como hemos visto, no ha desaparecido por completo.

La recuperación del sentido original y, por ende, clásico, del derecho y las costumbres en el contexto de un saber de aplicación como lo es la formación ha podido determinar la necesaria mediación entre la razón prudencial y la tradición mediante la cual habrá de producirse la complementación productiva de sentido, esto es, la interpretación o, como la denomina el mismo Gadamer, “la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”⁶⁵, requerida para que la comprensión hermenéutica alcance el rango ontológico que le corresponde, desde el punto de vista de la propia racionalidad hermenéutica. En conclusión, la realización efectiva de un saber de aplicación que busca comprender el fenómeno o caso individual y su

⁶⁴ “La pretensión de un juicio estético a una validez universal para cada sujeto exige, como todo juicio que debe apoyarse en algún principio *a priori*, una deducción que debe aún añadirse a la exposición del mismo, cuando se refiere a una satisfacción o desagrado en la *forma del objeto*, y de esta clase son los juicios de gusto sobre lo bello de la naturaleza, pues la finalidad tiene entonces su base en el objeto y su forma, si bien no muestra la relación de éste con otros objetos según conceptos, sino sólo se refiere a la aprehensión de esa forma, en cuanto ésta se muestra conforme en el espíritu, tanto con la facultad de los conceptos como con la de la exposición de los mismos.” KANT, *Crítica del Juicio*, Parágrafo 30, p. 261.

⁶⁵ Una vez más, permítasenos remitir al lector al capítulo segundo de nuestro ensayo anterior titulado *La hermenéutica de Gadamer y el concepto aristotélico de razón práctica* en el cual hemos analizado con detenimiento el concepto de complementación productiva de sentido o, lo que es lo mismo, el problema de la aplicación. Véase a este respecto también GADAMER, *VM*, I, p. 378 y sigs.

determinación objetiva por respecto al más amplio horizonte de la actividad moral de una comunidad se manifiesta en toda su amplitud histórica y filosófica en el lenguaje o, lo que es lo mismo, en el diálogo, es decir, aquella forma de comunicación que es lugar común de búsqueda, de deliberación, de consentimiento o conformidad sobre lo justo o sobre lo bello. Así es como hay que entender las palabras de Gadamer acerca de la comprensión hermenéutica cuando, haciendo referencia a la clase de conocimiento que responde a los requerimientos metodológicos de la tradición histórica de la filosofía, advierte sin titubear que *su ontología hermenéutica precede y abarca, sin duda, toda experiencia humana del mundo, sin aspirar con ello a encaminar o dirigir los contenidos de estas experiencias y sus resultados en una sola dirección que los unifique o, peor aun, que pretende clasificarlos bajo un modelo único de significación y contenido*. Muy por el contrario; simplemente procura sugerir, como ya lo habría declarado Aristóteles⁶⁶, la posible orientación que deba seguir la discusión, sobre la base de una común formación, si es que sus interlocutores han llegado a un acuerdo sobre la verdad en un mismo acto de comprensión cuya mediación entre el saber y el hacer viene determinada por la misma tradición. Esto último nos permite entender la dimensión ontológica de la comprensión hermenéutica mediante la capacidad de juicio y el sentido común necesarios para continuar la comunicación. En efecto, gracias al juicio podemos incorporar las opiniones del otro entrando en relación con él y medir el alcance de nuestra propia comprensión adecuando una y otra al contexto de familiaridad y solidaridad de una comunidad que sustenta a las dos por igual. Estas son las palabras de Gadamer:

... el que la experiencia hermenéutica se realice en el “modo” del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo. Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene aquí lugar como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición. Visto desde el intérprete, “acontecer” quiere decir que no es él el que, como conocedor, busca su objeto y “extrae” con medios metodológicos lo que realmente quiso decir y tal como realmente era... Esto no es más que un aspecto exterior al verdadero acontecer hermenéutico; es el que motiva la ineludible disciplina metodológica que de uno hace uso consigo mismo. Sin embargo, el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros mismo y se refiriese a nosotros mismos.⁶⁷

⁶⁶ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, L. I, 2, 403 b 20; *Metafísica*, L. XIII, 1076 a 10-15.

⁶⁷ GADAMER, *VM*, I, p. 552-553.

No nos queda más que terminar diciendo que Gadamer ha mostrado la importancia de la ontología hermenéutica a través de la serie de elementos de la tradición histórica que han sobrevivido frente a la reducción unilateral de la ciencia y su método. *Tales determinaciones constitutivas del fenómeno hermenéutico subrayan más que nunca que la reivindicación de universalidad de la hermenéutica gadameriana se entiende a partir de la reflexión acerca de la comprensión como la forma de conocimiento que expresa su verdadera dimensión ontológica en la formación.* Con ello, volvemos a la tesis clásica: *la virtud es ciencia*, pero ciencia humana, ciencia de la comprensión; en una palabra, hermenéutica.