

## El concepto de formación en Hans Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento

### RESUMEN

Desde nuestro punto de vista, el concepto de *formación* ocupa un lugar central en la especulación filosófica gadameriana, como un gran árbol desde cuyo tronco se esparcen a través de toda su obra las nociones fundamentales de la hermenéutica, como por ejemplo la conciencia bien formada, o la capacidad del lenguaje de formar conceptos.

El objetivo gadameriano, en el primer capítulo de *Verdad y método* (1960), es dotar al concepto de formación de un estatuto epistemológico que le permita desarrollar una nueva concepción de racionalidad en oposición al concepto de razón instrumental hegemónico en Occidente, y así intentar allanar el camino para su hermenéutica dialógica.

En esta investigación nos remontamos hasta los orígenes del concepto de formación: el primer romanticismo alemán: Schlegel y Novalis, del cual consideramos deudor al concepto desarrollado por Gadamer. Para los fundadores del romanticismo, el objeto de la formación artística era «llegar a una legislación correcta», la formación es la que dirige la razón y permite superar lo particular y efímero en lo general.

*Palabras clave:* GADAMER, FORMACIÓN, HERMENÉUTICA, ROMANTICISMO, RACIONALIDAD.

### ABSTRACT

The concept of *formation* has a central place in Gadamer's philosophy, as the source from which the fundamental notions of hermeneutics spread throughout his work, including notions like the well-formed conscience and the capability of language to build new concepts.

Gadamer's objective, in the first chapter of *Truth and Method* (1960), is to found the concept of formation on an epistemological basis in order to develop a new conception of rationality as opposed to the concept of instrumental reason which is hegemonic in the Western world, and so, to prepare the way for his dialogical hermeneutics.

This paper outlines the origins of the concept of formation in the first German Romanticism: Schlegel and Novalis, from which Gadamer's concept developed. In the founders of Romanticism, the aim of art formation was «to reach a correct legislation»; formation is the guide of reason, allowing to overcome the particular and transitory within the general.

*Keywords:* GADAMER, FORMATION, HERMENEUTICS, ROMANTICISM, RATIONALITY.

---

\* Universidad de Los Andes, Venezuela.

## I. Introducción

**E**n el prólogo a la segunda adición de *Verdad y método*, Hans Georg Gadamer, luego de explicar nuevamente los propósitos y alcances del programa filosófico de su libro, y a la vez exponer sus ideas acerca del debate que él mismo había suscitado, se pregunta, «¿Qué significa el fin de la metafísica como ciencia? ¿Qué significa su acabar en ciencia?»<sup>1</sup>, es decir, qué significa para un filósofo de la tradición moderna que su hacer concluya en ciencia y qué significado tiene para su tradición. Frente al desarrollo y culminación de la metafísica occidental acabada en ciencia, frente a lo que el propio Gadamer denomina como «la noche mundial» del «olvido del ser», es decir, frente a un mundo tecnocratizado, regido por la razón instrumental, la filosofía se encuentra ante un camino en el que se vislumbra sólo dos salidas, el anunciado nihilismo de F. Nietzsche o la propuesta por la cual apuesta Gadamer que consiste en «empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno».<sup>2</sup>

Para Schlegel, la formación establece una lucha a muerte entre la naturaleza y la libertad. La formación permite superar ese primer impulso que gobierna al hombre y lo lleva hacia su verdadera naturaleza: la naturaleza social y humana. Ésta es sin duda una idea de la antropología kantiana. Por otra parte, nos parece una idea cara a la hermenéutica gadameriana, el problema de la alteridad.

Si bien, Gadamer desarrolló su concepto de formación a partir del primer romanticismo alemán y del idealismo hegeliano, podemos distinguir claras diferencias con ambas corrientes. Para Gadamer la alteridad no es una lucha a muerte ni con la naturaleza ni con el otro al que hay que someter y vencer, como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel. Por el contrario, su concepto de formación tiene por objeto: «Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser del otro». Creemos encontrar en el concepto de formación gadameriano, no sólo un giro epistemológico que le dan pretensiones de validez a la hermenéutica dialógica que funda, sino que tiene alcances éticos muy importantes para la filosofía contemporánea. Cuando hablamos de los alcances

---

<sup>1</sup> Gadamer, Hans G. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, España, sexta edición, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

éticos de la hermenéutica de Gadamer, estamos pensando que éste funda sus pretensiones de validez en el acuerdo con el otro, pero fundamentalmente en el acuerdo comunitario. De allí su interés en la noción de *sensus communis* desarrollada por el humanismo y que Gadamer pretende re-valorar.

Inscrito en este propósito, Gadamer, escudriñará los fundamentos de su hermenéutica desde conceptos olvidados por la ciencia moderna y las ciencias del espíritu del siglo XIX. La hermenéutica gadameriana se propone renovar a través del diálogo con la tradición humanística, el concepto de formación. Se trata de ver «lo significativo original en sus conceptos»<sup>3</sup>. Ver en la tradición humanística los conceptos significativos no es una labor arbitraria, sino que como estamos sumergidos en una tradición «La conceptualidad en la que se desarrolla el filósofo nos posee siempre en la misma medida en que nos determina el lenguaje en que vivimos.»<sup>4</sup>

En suma, la propuesta gadameriana es la de darle estatuto epistemológico al concepto de formación y desde allí intentar allanar el camino para su hermenéutica dialógica. Este concepto que según Gadamer –aunque fundamental– en las ciencias del espíritu del siglo XIX, no obstante, no fue lo suficientemente valorado por el movimiento historicista finisecular.

## **II. El concepto de formación en el primer Romanticismo**

Los fundamentos de la hermenéutica que Gadamer pretende fundar en el siglo XX, pasa por renovar y darle estatuto epistemológico al concepto de formación. La acuñación del concepto de formación es producto directo de la filosofía alemana del siglo XVIII, concepto fundamental en el movimiento romántico sobre todo para sus principales fundadores, F. Schlegel y Novalis.<sup>5</sup> El concepto de formación romántico es tomado analógicamente del concepto de formación de la naturaleza. Recordemos que los románticos establecieron una especie de cosmología racional en donde el hombre era un microcosmo que se ajustaba a la armonía del cosmos. La naturaleza había pasado por un proceso de formación, recordemos que también en esta época nació la historia natural.

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>5</sup> Cf. De Teresa Ochoa, Adriana. *Formación e individuo en el primer romanticismo alemán*. Material mimeografiado. UNAM, s/f.

El hombre debía pasar también por este proceso que le permitiera la realización de sus potencialidades y la de la historia o la de su realización en la historia. La formación es la que permite al hombre ponerse en camino hacia su verdadera «naturaleza», la espiritual. Se trata de superar los condicionamientos individuales y acceder a la generalidad, en el fragmento 49 *Del valor del estudio de los griegos y romanos*, Schlegel puntualiza:

La formación artística puede llevar a una legislación correcta, a un perfeccionamiento duradero, y a una satisfacción infinita y plena; porque la misma fuerza que determina la meta de la totalidad, determina también aquí la dirección del curso, y dirige y ordena las partes individuales.<sup>6</sup>

Creemos que este fragmento de Schlegel anuncia un aspecto muy importante del concepto de formación que desarrollará Hegel y desde el cual Gadamer partirá, la formación como el ascenso desde la individual a lo general. Por otra parte, alude al concepto de formación como proceso y a la superación de lo inmediato, lo efímero y particular en la totalidad: «puede llevar a una legislación correcta, a un perfeccionamiento duradero, y a una satisfacción infinita y plena».

La superación de lo inmediato a través de la formación es también, según Schlegel, la lucha a muerte que se establece entre la naturaleza y la libertad. El hombre tiene ante sí como otro a la naturaleza, la tarea de la formación es superar a la naturaleza como otro y convertirla en historia. La formación artística es la que permite vencer a la naturaleza y la realización de la libertad. Como lo ha establecido Kant en su antropología, existe un primer impulso natural del hombre que se debe vencer en el acto de la libertad, de esa lucha entre esa doble condición de lo humano: razón y naturaleza, la formación es la que permite dar el salto al hombre para lograr su verdadera naturaleza, la naturaleza racional. Veamos el fragmento 46 de Schlegel:

Formación es el contenido más propio de cada vida humana y el verdadero objeto de la historia superior, que busca en lo pasajero lo necesario. Tan pronto como el hombre entra en la existencia se enzarza por así decirlo en un cuerpo a cuerpo y toda su vida es una continua lucha a vida o muerte con ese poder temible de cuyos brazos no puede

<sup>6</sup> Hernández P., Javier, *La conciencia romántica (Con una antología de textos)*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 213.

escapar. La historia de la humanidad, que caracteriza la necesaria génesis y progresión de la formación humana [...] Es la crónica fiel de la guerra del hombre con la naturaleza.<sup>7</sup>

Para Schlegel, la formación necesita de dos condiciones previas de su posibilidad; la primera es que «No se puede aprender ni enseñar», la segunda y como consecuencia de la primera es que la formación artística corresponde al ámbito de lo moral, «El gusto correcto es un sentimiento formado de un ánimo moralmente bueno.»<sup>8</sup> Como lo veremos más adelante, en Gadamer la formación corresponde más que a la *techné* a la *phrónesis*, ésta al igual que en los románticos no puede aprenderse ni enseñarse. El término lo toma Gadamer de la ética de Aristóteles, quien establece que el conocimiento de la *phrónesis* es un conocimiento de orden diferente, no se trata de un conocimiento técnico ni instrumental como en las otras artes, el conocimiento que brinda la reflexión estética en los románticos no sólo es verdadero sino fundamentalmente bueno, es decir, pertenece al ámbito de lo moral.

### **III. El concepto de formación: presupuesto de una nueva racionalidad**

Para Gadamer el concepto de formación proviene de la palabra *Bildung*, compuesta por la raíz *Bild* que significa imagen, *Bildung* tiene una doble significación, «imagen por imitar» y «modelo por imitar». A partir del desarrollo que el concepto obtuvo en el pensamiento de Hegel, Gadamer intentará renovarlo, es decir, como lo reconocen muchos autores durante buena parte de este siglo, el pensamiento de Hegel ha tenido importantes reconocimientos después de casi un siglo de silencio, algunos pensadores, como lo dice Rorty, tienen más de Hegel de lo que ellos mismos quisieran. Gadamer, sin embargo, reconoce los aportes y los límites del mismo: «De hecho es Hegel el que con más agudeza ha desarrollado lo que es la formación, y a él seguiremos ahora.»<sup>9</sup> Para Hegel el hombre no es un ser, sino un debe ser. En este debe ser entra en juego la formación, consiste en superar el estadio de lo inmediato y ascender a la generalidad. Está en la naturaleza del hombre, en su racionalidad, superar la contingencia y ascender a lo general. Como en los románticos, se trata de

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 40.

establecer una lucha para poder adquirir la verdadera naturaleza del hombre, la naturaleza espiritual e histórica, esa es la labor que cumple la formación, superar lo particular, los intereses individuales y ver desde lo general espiritual.

Es el trabajo el que permite establecer el distanciamiento con el objeto. El trabajo es «inhibición del deseo», citará Gadamer al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, a través del trabajo la conciencia se forma mientras conforma al objeto, es el trabajo y la conciencia que trabaja la que supera la inmediatez y accede a la generalidad.

Para Hegel existen dos tipos de formación, la formación práctica y la formación teórica. «La formación práctica consiste en un distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado y atribución a una generalidad.»<sup>10</sup> Por formación teórica entiende «lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar puntos de vista generales para aprehender la cosa, lo objetivo en su libertad.»<sup>11</sup>

Volvamos a la formación práctica: para Hegel el proceso a través del cual se adquiere la autoconciencia en sí y para sí, es el producto de la lucha que se establece entre dos conciencias; es decir, la autoconciencia se realiza en la experiencia de la alteridad. Una conciencia es siempre limitada y sólo es capaz de conocer lo inmediato, se trata, como habíamos dicho antes, de superar lo individual y acceder a la generalidad, una conciencia es conciencia en el trabajo. Sólo en la lucha a muerte que establece el individuo logra ser reconocido como autoconciencia: «El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente»<sup>12</sup>

Como habíamos dicho, el trabajo es inhibición del deseo, distanciamiento del objeto y a la vez olvido de las necesidades privadas que se resuelven en la generalidad. La noción de formación en Hegel está atravesada por la experiencia de la alteridad, ser autoconciencia significa disolver el yo en el otro, por eso Gadamer dirá que la formación es «La reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser del otro»<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> Hegel, G. W.: *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1966, p. 116.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 42.

De esta afirmación se sigue la noción de formación teórica. Desde que nacemos pertenecemos a un amplio horizonte que nos determina y es quien en definitiva nos brinda un acceso al mundo. Pareciera ser que por el concepto de formación estamos trágicamente unidos a un mundo que no nos pertenece (conciencia desdichada), pero por el cual somos lo que somos, el hombre se reconoce a sí mismo en lo otro, que le es lejano y cercano a la vez. Se trata en definitiva de hacer familiar lo extraño. Estamos, pues, entre la familiaridad y el extrañamiento: «Reconocer en lo extraño lo propio y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser del otro»<sup>14</sup>

Para Hegel la formación cumple un doble movimiento, la superación o «ascenso histórico a lo general» y, por otro lado, el individuo que está inmerso en el proceso de formación. Se trata de concebir a la formación como un proceso de la experiencia de alteridad, ser lo uno y disolverse en lo otro, pero seguir siendo uno. La formación realiza un doble movimiento, formar-se, que significa desplegar todas las potencialidades en relación a una tradición: la comunidad y a la vez con-formarse que significa una vuelta a sí mismo desde lo otro. Formación significa al mismo tiempo ser uno en lo otro o como en el título de libro de Ricoeur ser sí mismo como otro.

Sin embargo, Gadamer advierte que él no sigue hasta su consecuencia el argumento de Hegel de la formación, para este autor la consecuencia lógica es que en la formación «todo saber objetivo sólo se alcanza en el saber absoluto.»<sup>15</sup> Por el contrario creemos encontrar el concepto de formación como experiencia de la alteridad gadameriano muy próximo a los planeamientos de Emmanuel Levinas.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>16</sup> La identificación del mismo en el yo no se produce como una monótona tautología «YO en YO». La originalidad de la identificación irreductible al formalismo A es A, no sería digna de atención. Es necesario partir de la relación correcta entre un yo y un mundo. Éste, extraño y hostil, debería, en buena lógica alterar el yo. Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el yo se revela precisamente como el mismo por excelencia, se produce como estancia en el mundo. La modalidad del yo contra lo «otro» del mundo, consiste en morar, en identificarse existiendo allí en lo de sí. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme, 1997.

Levinas, al igual que Gadamer, parte también de Hegel para presentarnos sus ideas sobre la alteridad. No sólo Levinas es deudor de Hegel, sino que buena parte de la filosofía de este siglo está basada sobre o contra la dialéctica hegeliana; Derrida demostró cómo Levinas, partiendo de una crítica a Hegel, culmina su pensamiento en un hegelianismo todavía mucho más criticable, al establecer una dicotomía irreconciliable entre judaísmo y cristianismo: «Levinas esta muy próximo a Hegel, mucho más próximo de lo que quería él mismo, y esto en el momento en que se opone a él de la manera aparentemente más radical. Se da ahí una situación que debe compartir con todos los pensadores anti-hegelianos.»<sup>17</sup>. Efectivamente, el momento de crítica más radical de Levinas es precisamente en el planteamiento de la alteridad, pero no es el momento para tal análisis, nuestro interés es el de mostrar algunos planteamientos similares en el pensamiento de este siglo.

Por otra parte, nos interesa destacar cómo Gadamer está consciente de los límites y aportes de Hegel, por eso desde el principio deja establecido que en este punto seguirá a Hegel, pero al final reconoce hasta donde se soporta en Hegel para validar el concepto de formación. Creemos, por ejemplo, que Gadamer sigue a su maestro Martin Heidegger al establecer que la experiencia de la alteridad nos lleva hasta la conciencia de nuestro límite, la historicidad y finitud del ser. En el curso de invierno (Friburgo, 1930-31), en lo que los editores dieron a conocer con el título de *Fenomenología del espíritu de Hegel*, Martin Heidegger se propone no sólo estudiar tan importante obra en el pensamiento de Hegel. Una de las críticas de Heidegger a Hegel está centrada en lo que podemos llamar como logización del pensamiento occidental, para Heidegger la filosofía hegeliana no significa ningún aporte al pensamiento occidental, por el contrario, su noción de alteridad está estrechamente vinculada a la tradición moderna de la filosofía que se inicia con Descartes y que no es más que una transposición del concepto clásico helénico de *logos*; me voy a permitir ahora una extensa cita del texto nombrado:

El ser del sí mismo –como realidad efectiva del espíritu y del absoluto en general–, sin duda, está determinado primariamente para Hegel por la «conciencia» y el «saber»: una determinación que está en conexión con la exégesis que del ser se hace a partir del

---

<sup>17</sup> Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 134.

LOGOS. [...] La nueva orientación hacia la conciencia que, desde Descartes, recibe la filosofía moderna no es ningún radicalmente nuevo inicio frente a la antigüedad, sino que es sólo ampliación y transposición [...] del antiguo planteamiento respecto al sujeto, con la consecuencia, como es sabido, de que ahora en la región del sí mismo queda todavía más y definitivamente enterrada la pregunta por ser del sí-mismo.<sup>18</sup>

De esta extensa cita nos interesa descartar dos elementos, el primero es la crítica a la concepción logocéntrica del pensamiento occidental que ha virtualmente excluido toda pretensión de verdad que no esté sostenida por los juicios lógicos-matemáticos, particularmente a partir de lo que se denomina como modernidad. Con esto Heidegger se va al meollo del asunto; a la distinción cartesiana de *res cogita* y *res extensa*, es decir, a la dicotomía entre cuerpo y mente, entre sujeto y objeto y es éste el segundo punto que nos interesa destacar. El concepto de formación gadameriano apunta en estas dos direcciones, en una crítica a la razón instrumental nacida de la abstracción matemática, que también podemos llamar razón monológica y por otro lado, al concepto tradicional de sujeto que con Hegel permanece igual. En el concepto de formación de Gadamer el sujeto ocupa un lugar mucho más modesto, pero no menos importante. Según Gadamer, la formación lleva a una conciencia bien formada, por conciencia bien formada entiende Gadamer el estado abierto de la conciencia a lo otro, se trata de una especie de sentido general que permite al sujeto «operar en todas las direcciones»<sup>19</sup>

#### *IV. Sensus communis*

El intento gadameriano consiste en apuntalar, a partir del concepto de formación, a la hermenéutica contemporánea que funda con *Verdad y método* (1960). El problema gadameriano no consiste en disociar dicotómicamente las ciencias del espíritu de las naturales, sino dotar a las del espíritu de unos conceptos que las expliquen y les den validez.

Para Gadamer el estatuto de ciencias sólo lo adquieren las del espíritu a partir del concepto de formación. La crítica velada que deja correr aquí es a Dilthey y a Schleiermacher, es decir, a los fundadores de las ciencias del espíritu del siglo XIX, quienes intentaron soportar teóricamente las mismas desde los

<sup>18</sup> Heidegger, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid, Alianza, 1995, p. 195.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 47.

conceptos de ciencia y método nacidas en la modernidad. Para el autor de Marburg, estos conceptos no son capaces de explicar y justificar a la hermenéutica, por el contrario: «Nos vemos remitidos a la tradición humanística, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna»<sup>20</sup>

Se trata pues, de vindicar en la tradición humanística una serie de nociones que apuntan a una crítica al concepto de ciencia nacida del cartesianismo. Como lo habíamos dicho antes, Gadamer se propone demostrarnos una noción diferente de razón, lo que después denominará como razón dialógica. El concepto cartesiano de razón fundamentó de manera imperialista todos los ámbitos de la cultura de occidente, para la tradición cartesiana el mundo se presentaba como claro, distinto y transparente. El objeto de la razón consistía en transparentar esas verdades del mundo ante la conciencia del sujeto.

Gadamer encuentra en la tradición humanística de Vico una resistencia al concepto de razón que nacía con Descartes. Por ello, tomará de este autor el concepto de *sensus communis*. El concepto de *sensus communis* es en Vico una crítica al metodologismo cartesiano y a la vez la muestra de los límites que la razón instrumental y matemática imponían al conocimiento, por eso señala que en Vico:

La sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudencia* y la *eloquentia* debería seguir manteniéndose frente a la nueva ciencia y su metodología matemática.<sup>21</sup>

En todo caso, el interés gadameriano por destacar la noción de *sensus communis* está dirigida hacia el «Sentido que funda de comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es [...] 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.»<sup>22</sup>

Nos interesa destacar de esta cita dos proposiciones de Gadamer, a saber, una es la formación la que nos proporciona el sentido comunitario, sentido de comunidad. Dicho sentido común es fundamental para la vida práctica y para el desarrollo de la vida de los ciudadanos. El otro aspecto, antes planteado por nosotros, es que la vuelta a la retórica clásica plantea la diferencia entre *phronesis*

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>22</sup> *Ibidem.*

y *sophia*, entre saber práctico y técnico. El saber práctico se realiza en la situación concreta. Se trata según Aristóteles de «una forma de saber distinto». Como en el ideal de los antiguos retóricos, no se trata sólo de decir lo correcto, sino también lo bueno. Este es el interés que quiere destacar Gadamer, el concepto de *sensus communis* que Vico retoma para criticar la ciencia cartesiana y crear a su vez las bases de la Ciencia Nova, está en la tradición aristotélica. Por eso Gadamer afirma que «la *phronesis* es en Aristóteles una virtud dianoética. Aristóteles ve en ella no una simple habilidad [*dynamis*], sino una manera de estar determinado el ser ético»<sup>23</sup>. Sin embargo, Gadamer afirma que el concepto de *sensus communis* que Vico desarrolla, va más allá de la noción griega, retoma más bien el ideal romano al establecer que no se trata de decir lo justo sino también lo bueno: «Para Vico en cambio el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aun, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de la vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de éstas.»<sup>24</sup>

## V. La capacidad de juicio y el gusto

Para Gadamer el concepto de capacidad de juicio que se desarrolla en la filosofía alemana del siglo XVIII está estrechamente ligada al concepto de sentido común. La crítica a la filosofía de la ilustración es que no incluyen a la capacidad de juicio «entre las capacidades superiores del espíritu sino en el inferior del conocimiento»<sup>25</sup>. El concepto de la capacidad de juicio de la ilustración se desliga del sentido originario romano de *sensus communis*. Mientras que en la tradición humanística el sentido común «es un momento del ser ciudadano y ético.»<sup>26</sup> La asunción del término capacidad de juicio en la ilustración y particularmente en Kant establecen grandes diferencias con el desarrollo del término en la tradición humanística. En la capacidad de juicio, tercera de las críticas kantianas, *Crítica de la capacidad de juzgar*, este autor distingue entre los juicios determinantes y los juicios reflexionantes. Para Kant, los juicios reflexionantes no producen conocimientos puesto que no responden

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 63.

a ninguna ley universal. No son juicios universalmente válidos, ni lógicos. Para Kant, los juicios reflexionantes tienen validez universal sólo subjetivamente, su validez es estética, por tanto no producen conocimientos.

El momento importante que Gadamer le asigna a la tercera de las críticas kantianas es cuando éste convierte los juicios reflexionantes en juicios estéticos de gusto. «Aquí [en Kant] sí puede hablarse de un verdadero sentido comunitario.»<sup>27</sup> Gadamer le dará un viraje al concepto de gusto y de juicio estético de gusto, que los estudiosos de esa obra le habían asignado, lo volverá cara a la tradición humanística y lo sacará de la ilustración alemana. Para Gadamer, el gusto está estrechamente vinculado al sentido común, así el gusto será parte de la formación. El concepto de gusto se forma y proporciona el sentido común. Los juicios, los buenos juicios y los juicios correctos, es decir, la capacidad de juzgar del hombre se forma a partir del gusto. Todo buen gusto implica un buen juicio.

Al historiar el término gusto, Gadamer encuentra que es Baltasar Gracián quien desarrolla el concepto moderno de gusto. Para Gracián el gusto sensorial es un puente entre la animalidad y la espiritualidad, entre la animalidad y la libertad. Por tanto, el gusto es parte de la formación espiritual, no de un hombre, sino de una cultura [*Bildung*]. El buen gusto no es parte de una cualidad privada, sino de un ideal de comunidad, de allí la pretensión de validez de juicios de gusto. El buen gusto está seguro de su buen juicio. Aquí vuelve Gadamer a la tradición humanística, desde donde pretende darle validez a los conceptos que está desarrollando: la pretensión de validez de los juicios de gusto no sólo está en lo verdadero, sino también en lo verosímil, éstos poseen un valor moral, están sujetos a una realidad moral. Al Gadamer afirmar que los juicios de gustos corresponden a una verdad moral, sitúa a su pensamiento en distancia a la tradición de la modernidad. Es una crítica a la verdad monológica de la tradición cartesiana-kantiana, para decirlo con palabras de Rorty, y, por otra parte, inicia el desarrollo de su hermenéutica dialógica. Con el concepto de formación, Gadamer pretende darle estatuto de ciencia a la hermenéutica.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 65.

## Bibliografía

- BENJAMIN, Walter. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988.
- CORTES, Helena. *Claves para una lectura del Hiperión* (Filosofía, política, ética y estética en Hölderlin). España, Hiperión, 1996.
- DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DE TERESA, Adriana. *Formación e individuo en el primer romanticismo alemán*, México, UNAM, material mimeografiado, s/f.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, sexta edición, 1996.
- GADAMER, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel* (cinco ensayos hermenéuticos), Madrid, Cátedra, cuarta edición, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- HERNÁNDEZ, Javier. *La conciencia romántica* (con una antología de textos), Madrid, Tecnos, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito* (ensayo sobre la exterioridad), Salamanca, Sígueme, 1997.
- RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, España, Cátedra, 1995.
- SCHILLER, Friedrich. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- SZONDI, Peter. *Poética y filosofía de la historia I* (antigüedad clásica y modernidad en la estética de la época de Goethe) España, Visor, 1992.
- VV.AA. *Ensayistas Alemanes* (siglo XVIII-XIX). México, CNA, 1995.
- VV.AA. *Hermenéutica*. Madrid, Arcos/libros, 1997.
- VV.AA. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, edited by Lewis Edwin Hahn, Southern Illinois University at Carbondale, 1997.