

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA RELEVANCIA DEL *SENTIDO* COMÚN EN LAS

REFLEXIONES FILOSÓFICAS ACTUALES

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

**PRESENTA:**

NADIEZHDA LORENA BERMÚDEZ DÍAZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO

MEXICO, D.F., 2007



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

|  |    |
|--|----|
| <b>Introducción</b>  | 4  |
| <b>Capítulo I: Antecedentes</b>  | 6  |
| 1. Introducción general a la expresión <i>sentido común</i> .  | 6  |
| 2. Primera aproximación filosófica al término <i>sentido común</i> su importancia histórica y actual.            | 8  |
| 2.1 El <i>sentido común</i> humanista.   | 9  |
| 2.1.1 Vico.  | 9  |
| 2.1.2 Shaftesbury.   | 14 |
| 3. Segunda aproximación: la relación entre juicio y <i>sentido común</i> en Kant.                                | 15 |
| <b>Capítulo II: El <i>sentido común</i> y el lenguaje.</b>   | 29 |
| 1. Gadamer y su concepción de <i>sentido común</i> .   | 30 |
| 1.1 Aspectos generales de la hermenéutica gadameriana.   | 34 |
| 1.2 El papel del <i>sentido común</i> en el humanismo.   | 41 |
| 1.2.1 El humanismo de Gadamer: la entrada del <i>sentido común</i> a la hermenéutica.                            | 42 |
| 1.2.2 <i>Sensus communis</i> , juicio y gusto.   | 48 |
| 1.2.3 El problema de la metodología de las ciencias sociales (espirituales, humanas) y el <i>sentido común</i> . | 51 |
| 2. La verdad y el <i>sentido común</i> .   | 53 |
| 3. Conclusiones  | 59 |

### **Capítulo III: Las interpretaciones de Gadamer del *sentido común* de**

|  |    |
|--|----|
| <b>Vico, Shaftesbury y Kant.</b>   | 61 |
| 1. La lectura gadameriana de Vico.   | 62 |
| 2. El regreso del aspecto político a la filosofía: El <i>sentido común</i> de Shaftesbury visto desde Gadamer. | 66 |
| 3. Cuando los conceptos humanistas pierden sus significaciones morales: el <i>sentido común</i> de Kant.       | 67 |
| <b>Conclusiones</b>  | 74 |
| <b>Bibliografía básica</b>   | 76 |
| <b>Bibliografía complementaria</b>   | 80 |

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis se centra en la pregunta de qué papel tiene el *sentido común* en el pensamiento filosófico contemporáneo. Para ello tendremos que revisar la historia del concepto para ver qué problemáticas nos han llegado hasta nuestros días.

La problemática más importante que transformó la forma de comprender el *sentido común* desde la filosofía fue la entrada de la moderna concepción de método. El *sentido común* en la filosofía moderna, desde Descartes hasta nuestros días, se ha quedado de lado por ser un aspecto no verificable del ser humano (como es el caso del problema de las ciencias del espíritu). En nuestra búsqueda por la recuperación de este concepto en la actualidad nos encontramos a Hans-Georg Gadamer, quien con motivos completamente diferentes a los nuestros, toma al *sentido común* (al igual que otros conceptos humanistas: el juicio, tacto, gusto, etc.) para reconstruir una idea de verdad diferente a la propuesta por la ciencia, que (a su vez) no incluye al *sentido común* como parte importante del conocimiento.

Así el camino elegido para recuperar la pretensión de verdad del *sentido común* es siguiendo los pasos de Gadamer.

Nuestro primer paso será el siguiente: encontrar una significación de *sentido común* que no lo clasifique de una manera peyorativa (como es el caso de la filosofía vista desde la idea de un modo de conocer científico), y a la vez acercarnos a lo que Gadamer pretende recuperar de este concepto. Por ello revisaremos la idea humanista del *sentido común*, para luego estudiar al autor de la principal problemática que pone al *sentido común* en las reflexiones filosóficas exclusivamente estéticas: Kant. Todo ello para poder acercarnos a las reflexiones de Gadamer en este tema.

Gracias a la problemática fundada por la ciencia moderna nos damos cuenta de que dentro de la historia de la filosofía existen dos formas de acercarse al *sentido común*: una es desde un punto de vista epistemológico o cognoscitivo, que trata al *sentido común* desde el punto de vista de la razón, como es el caso de Thomas Reid; la otra es desde el punto de vista social y lingüístico, que a la vez no excluye al de las facultades cognoscitivas pero no lo es exclusivo de la otra parte, y que es el humanismo. Es el humanismo el que explora varios aspectos del *sentido común* sin excluir ningún

otro, y por ello es que tomamos esta corriente y en específico a dos de estos autores humanistas, Vico y Shaftesbury.

En cuanto al segundo capítulo nos enfocaremos a tratar de comprender la razón por la cuál Gadamer toma al *sentido común* como base sus reflexiones filosóficas, como también nos propondremos explicar el punto de vista desde el cual se abre camino a las problemáticas filosóficas actuales. A la vez que puntualizaremos algunos conceptos gadamerianos que nos parezcan pertinentes para poder comprender la importancia del *sentido común* en su pensamiento, y al mismo concepto de *sentido común*.

En el tercer capítulo nos enfocaremos en la interpretación de Gadamer de los autores a los que nos acercamos en el primer capítulo. Para poder comprender la diferencia entre nuestro acercamiento al *sentido común* y la idea que tiene Gadamer del mismo.

En general al proponernos hacer una tesis que busque rescatar a un concepto humanista, y hacerlo desde un punto de vista humanista, esta tesis se propone redefinir no sólo la noción de *sentido común* que tenemos en nuestros días y la idea de lo que puede ser el humanismo entendido como poner las bases, en este caso el *sentido común*, para la comprensión del otro, de la verdad pero no la verdad entendida como eso a lo que se llega únicamente por medio de un método.

## CAPITULO I: ANTECEDENTES

### 1. Introducción general a la expresión *sentido común*

Para comenzar a hablar del *sentido común* recurriremos a nuestras herramientas más básicas dentro del discurso coloquial. Este sentido nos habla desde lo más normal, habitual, conocido dentro de una comunidad. Es de alguna forma, el «normal» funcionamiento del sujeto -ser humano- dentro de la sociedad. El *sentido común* es regulador de acciones de los integrantes de todo conjunto de seres humanos que conviven social-culturalmente. La función del *sentido común* es específica de cada ser humano: representar su entorno para poder relacionarse con él. Y si ese entorno son sus compañeros, cohabitantes, vecinos, ha de construirse un entorno -o mundo- en común, a lo que llamamos comunidad. ¿El *sentido común* tiene ese papel?

Para responder a esa pregunta deberemos encontrar lo que significa el *sentido común* en el habla coloquial; entonces, este *sentido común* es un vínculo entre dos palabras, donde la primera establece para las dos un entendimiento o razón que discierne cosas, en el cual el entender es de un modo particular que tiene como fin dar un juicio; es también, una inteligencia o conocimiento en la que se ejecutan algunas cosas; es la finalidad, la razón de ser de una acción de un sujeto.<sup>1</sup>

El adjetivo «común», que nos fija el contenido en este muy particular sentido es admitido por todos o la mayor parte de los sujetos involucrados en la sociedad; por lo tanto, es un lugar en el discurso general cuyas características son lo ordinario, lo frecuente y lo muy sabido; es la manera en que participa todo el pueblo de cualquier ciudad; y se determina por la comunidad o generalidad de los sujetos.<sup>2</sup>

En consecuencia, podemos hablar de un sentido (un modo particular) de la opinión común, pero no es una opinión sino lo admitido por casi la totalidad de la comunidad. De lo que podríamos concluir que la comunidad (conjunto de sujetos o seres humanos, sociedad) se reúne y concreta a sí misma en un pacto que funciona como regulador de los usos y costumbres.

---

<sup>1</sup> Para consultar definiciones buscar el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, Real Academia Española, 22ª edición, España, 2001, pág. 1391.

<sup>2</sup> *Idem*, pág. 412.

Y de ahí viene la pregunta ¿las costumbres son *sentido común*? No, el *sentido común* tiene un aspecto más general que lo aleja de las formas habituales (más acostumbradas) de actuar, o de los rituales religiosos. El *sentido común* señala un aspecto particular intrínseco a cada ser humano; y uno universal que une a éste con los otros para incluirse y ser un sujeto copartícipe de la comunidad (no dependiendo de la religión o algunas tradiciones particulares de tribus, regiones, ciudades, naciones, etcétera).

En su forma de expresión, el *sentido común* es compartido por la mayoría de los seres humanos (o sujetos) de todas las épocas y culturas en cuanto comunidades. Del mismo modo, se relaciona con aquello que determina sus acciones. Así, el sentido común es «el modo de pensar y proceder tal como lo haría la generalidad de personas».<sup>3</sup>

El *sentido común* refiere en parte a nuestra representación resultante de lo visto, oído, tocado (experiencia), y a su constitución u ordenamiento. Es su primera función de «visión de mundo»; lo «común» empieza complementado *socialmente* a la representación de todo lo conocido. Su otra función es la de servir como un «acervo» o memoria de la comunidad. Estas dos funciones nos permiten construir un conjunto de formas de ordenar el conocimiento, aunque sus fines sean prácticos. En filosofía entendemos estas funciones como parte de una teoría de conocimiento, pero en este caso, es una comprensión o entendimiento social que apunta la dirección en que se desarrollará una concepción del mundo, y en lo particular una acción.

Luego podremos decir que el *sentido común* refiere al conocimiento acrítico o sin fundamento. Social o colectivamente distribuido. El cual, a veces puede ser calificado despectivamente, por la razón de que no tiene autoridad académica y sólo es apoyado por la experiencia y la edad. Sin embargo, ésta forma de entender peyorativamente al *sentido común* solamente lo excluye de cualquier pretensión de verdad, razón por la cual no lo comprenderemos de esta manera.

Hasta ahora hemos querido mostrar la forma en que se repliega desde el habla «común» al campo de la filosofía. Nuestro siguiente paso es explorar sus raíces en la tradición filosófica para luego llegar a su lugar en el discurso filosófico actual.

Por ende, el objetivo de este trabajo es exponer, a partir de su contexto histórico, introducirlo a la corriente del pensamiento filosófico, con la pretensión de rescatar su vínculo con el *sentido común*.

---

<sup>3</sup> *Idem*, pág. 1391.



Este escrito me permite incluir las reflexiones de varios filósofos que se han ocupado de este tema. De esta manera, el diálogo será el modelo por el cual se abre la posibilidad de reunir en un sólo tema, a autores tan alejados como: Hans-Georg Gadamer, Immanuel Kant, Giambattista Vico, Shaftesbury y otros; para en un futuro próximo, incluir en nuestro diálogo filosófico actual la cuestión del *sentido común* y la filosofía.

## **2. Primera aproximación filosófica al término *sentido común*: su importancia histórica y actual**

Para encontrar la importancia que tiene un tema dentro de la problemática filosófica hay que hablar de sus raíces históricas. La tradición filosófica nos delimita su empleo y conveniencia dentro de ella. La importancia del *sentido común* en las discusiones filosóficas la encontraremos en que es parte de la tradición. Existen dos tipos de tradiciones filosóficas en lo referente al *sentido común*: el humanismo y el *sentido común* visto desde la epistemología. De este último solamente diremos que empieza con la filosofía del sentido común de Thomas Reid,<sup>4</sup> y tiene como representante en el pensamiento contemporáneo a Karl Popper.<sup>5</sup>

Por el lado del humanismo se le da otro tipo de significación, la que trataremos de explicar en seguida, y que corresponde a otra corriente contemporánea que desemboca en la hermenéutica filosófica de Gadamer, que corresponde al tema de esta tesis.

### **2.1 El *sentido común* humanista**

---

<sup>4</sup> Acerca de Thomas Reid y su escuela de la filosofía del sentido común revisar: Thomas Reid, *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, UAM-A, México, 1998; José Hernández Prado, *Sentido común y liberalismo filosófico*, UAM-A (División de ciencias sociales y humanidades) y publicaciones Cruz O. S. A., México, 2002; y Eduardo Manuel González de Luna, *Filosofía del sentido común*, UNAM- Dirección general de estudios de posgrado-FFyL-IIF, México, 2004.

<sup>5</sup> Para profundizar acerca del papel del *sentido común* en Popper ver también: Eduardo Manuel González de Luna, *Filosofía del sentido común*, UNAM-Dirección general de estudios de posgrado-FFyL-IIF, México, 2004.

La característica histórica más relevante del *sentido común* es su influencia dentro de la tradición humanista. Cuando empezamos una búsqueda de las raíces de este concepto, nuestra investigación nos lleva a los clásicos romanos, pero más particularmente a su relación con la propuesta humanista que aparece en el Renacimiento. En el humanismo se recupera el concepto de autoridad de los textos «clásicos» y se reubica la importancia del ser humano en la búsqueda de conocimiento. Pero no hablaremos de todo el humanismo, sino de aquellos conceptos que recupera. Uno de ellos es el *sentido común*. Y en esta materia nos gustaría exponer a dos pensadores: Vico y Shaftesbury.

### 2.1.1 Vico

En primer lugar hablemos de Giambattista Vico. La participación de Vico dentro de la filosofía consiste postular los principios para un nuevo método que responda a las faltas del método cartesiano (ya que es ineficaz para las llamadas «humanidades») y constituir así una base para las ciencias humanas. En su libro *Principios de ciencia nueva*,<sup>6</sup> Vico encuentra ciertas limitaciones en el pensamiento de Descartes que refuerza por medio de una crítica a este último. Vico nos comunica la necesidad de contextualizar los problemas del pensamiento, de una manera histórica, para ubicarlos en un lugar primordialmente humano, la sociedad civil; es ahí donde el *sentido común* entra a ser una representación de todo aquello que las comunidades entendían como moral y verdadero.

El papel del *sensus communis* en esta misma obra, depende de una manera correlacionada, con otros dos conceptos viqueanos: el «ingenio» y la «fantasía», conceptos que marcan el centro de la propuesta de Vico. El «ingenio», que Vico propone como la facultad más importante que la razón dentro de los asuntos humanos, es una facultad que implanta una tópica sin la cual un método no puede analizar y criticar lo que corresponde al conocimiento humano.

La providencia determinó bien las cosas humanas, promoviendo en las mentes la tópica antes que la crítica, pues es necesario conocer antes de juzgar las cosas. La tópica es, pues, la facultad de hacer ingeniosas a las mentes, así como la crítica es la

---

<sup>6</sup> Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva*, Folio, Barcelona, 2002.

de hacerlas exactas, y en aquellos tiempos primeros había que inventar todo lo necesario a la vida humana y el inventar es una propiedad del ingenio.<sup>7</sup>

Esto es, el ingenio es la facultad que construye el mundo humano, lo histórico, lo civil. Y en cuanto a la «fantasía» ella también es una facultad originaria, estas dos facultades juntas son las necesarias para formar una comunidad histórica, social y civil, y por lo tanto nada más que humana. Es la fantasía la que determina las coincidencias generales de lo propiamente humano, es decir, es la responsable de crear los «universales» de la tópica, necesarios para toda crítica y base de todo lo común entre los seres humanos.

...la naturaleza poética de tales hombres primitivos. Estos caracteres poéticos eran ciertos géneros fantásticos (o bien imágenes, por lo general de sustancias animadas, de dioses o de héroes, formadas por la fantasía) con los que reducían todas las especies o todos los particulares al correspondiente género al que pertenecían; justamente como las fábulas de los tiempos humanos, que son las de la comedia última, son los géneros inteligibles, o sea, razonados por la filosofía moral, de los cuales los poetas cómicos forman géneros fantásticos (que no son sino las ideas de óptimas de los hombres en cada uno de su género).<sup>8</sup>

En la relación de estas dos facultades se produce el conocimiento humano, y se forma el mundo humano. Para Vico sólo se puede aplicar una metodología a aquello hecho por el ser humano, el caso central de la historia. Por consiguiente lo único que se puede conocer es lo que la naturaleza humana ha creado, los «universales fantásticos», mismos que se derivan de un lenguaje mental común que se manifiesta en la sabiduría «vulgar» (máximas, proverbios, etc., a los que nos encontramos en el lenguaje). Dentro de estos conceptos nos encontramos con los principios de la ciencia o método de Vico, que son establecidos por aquellos «universales fantásticos»: la religión, el matrimonio y la inhumación de muertos.<sup>9</sup> Todos ellos instituciones de la vida social, origen de la historia del lenguaje humano, y principio de las naciones civiles.

---

<sup>7</sup> *Idem*, § 498.

<sup>8</sup> *Id.*, § 34.

<sup>9</sup> Dice Vico: "...veamos en qué cosas perpetuamente han convenido y aún convienen todos ellos, pues tales cosas nos podrán aportar los principios universales y eternos, que deben de ser los principios de toda ciencia, de los cuales todas las naciones surgieron y

El origen del *sensus communis* son estos «universales fantásticos», éstos señalan los acuerdos civiles y sociales, como también el «diccionario mental» que se concreta en decisiones prácticas, actos sociales y civiles.

El *sentido común* no es racional ni se rige por un ideal matemático, al contrario, se refiere a la constitución social y civil del ser humano, a su historia, como también se refiere al lenguaje que engloba todos los anteriores. Por lo que el *sentido común* no se puede reducir a una actividad cognoscitiva y lógica. Razón por la cual Vico lo relaciona con otro tipo de conceptos, como es el caso de la fantasía y el ingenio, los cuales permiten, al relacionarse, un lenguaje cotidiano que exprese al *sentido común*. Es por medio de los «universales fantásticos» que el *sentido común* fija la inestable voluntad humana y le da una dirección.

Las ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben de tener motivo común de verdad.<sup>10</sup>

Este axioma constituye un importante motivo que establece que el sentido común del género humano es el criterio enseñado a las naciones por la providencia divina para garantizar la certeza en el derecho natural de las gentes, lo que consiguen al comprender los elementos sustanciales de tal derecho, en los que todas convienen con diversas modificaciones. De ahí surge el diccionario mental, de establecer el origen de todas las diversas lenguas anticuadas, con el cual se pone en conceptos la historia ideal eterna, que nos da la historia de todas las naciones en el tiempo.<sup>11</sup>

Es de esta manera que la crítica viqueana recupera a su vez la sabiduría de los antiguos (con los conceptos de *eloquentia* y *prudencia*, tomadas de la retórica) volviéndola una investigación crítica y viéndola como complemento para su crítica del cartesianismo; es investigación crítica en tanto que opera como contraparte al método cartesiano, pero es a la vez más tópica que crítica por no compartir la idea de filosofía

---

conforme a ellos todas se conservan.”, *op. cit.*, § 332; y también: “Observamos que todas las naciones, sean bárbaras o humanas, aunque fundadas de formas diversas por las inmensas distancias en el espacio y tiempo entre ellas, cultivaban tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas celebran matrimonios solemnes y todas entierran a sus muertos [...] Lo cual según el axioma que dice que: «ideas uniformes, nacidas entre pueblos desconocidos entre sí, deben tener un principio común de verdad», les debe de haber sido dictado a todas ellas.”, *op. cit.*, § 333.

<sup>10</sup> *Idem*, § 144.

<sup>11</sup> *Id.*, § 145.

crítica de Descartes. Pues el significado del *sensus communis*, parte central de esa tópica, proviene de la tradición antigua, específicamente de la estoica y la romana. Es a grandes rasgos, aquello en lo que se funda la comunidad, siempre con miras a una providencia divina sin la cual no se puede comprender la historia.

La providencia divina es histórica puesto que es gracias a sus enseñanzas, que sólo pueden ser observadas gracias al estudio de la historia, se puede conseguir la subsistencia de todo lo humano. Todos los modos de ser del ser humano que persisten son puestos por la providencia, como es el caso del *sentido común*. La providencia es un «sentido» de la sociedad civil, su núcleo se ve realizado en el *sentido común*.

Quien realiza todo esto es una mente; porque los hombres lo llevan a cabo con la inteligencia; no es el hado, porque lo realizan por elección, no es el acaso, porque hacen perpetuamente lo mismo y siempre surgen las mismas cosas.<sup>12</sup>

En Vico la moral se vuelve histórica, de tal modo que la providencia, por medio del *sentido común*, es la que determina los hechos, acciones, actos y obras. Por lo tanto, para conocer al hombre hay que comprender al *sentido común* que lo delimita. Los dos aspectos que del *sentido común* nos brinda el pensamiento de Vico son el individual y el público. En su aspecto individual, el *sentido común* interviene en la formación y la educación (*paideia*) del hombre para poder cimentar lo «común»,<sup>13</sup> puesto que gracias al sentido común se sitúa al ser humano<sup>14</sup> como constructor de su historia. Estas características son parte del *sentido común*, en cuanto sirven de soporte para dar forma al ser humano, al educarlo y formarlo cívicamente dentro de una nación. Para Vico: “El sentido común es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación, o por todo el género humano”,<sup>15</sup> además que nos plantea a la tradición como formación (de corte retórico-humanista) que recupera la importancia de lo social en toda búsqueda de la verdad.

---

<sup>12</sup> *Id.*, § 1108.

<sup>13</sup> Donald Phillip Verene, “Gadamer and Vico on *Sensus Communis*”, in Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Southern Illinois University of Carbondale-Chicago and La Salle, Open Court Illinois, 1997, pág. 136.

<sup>14</sup> Aunque Vico o Shaftesbury utilicen en este caso la palabra «hombre» a mi me parece conveniente utilizar la de «ser humano» en su sentido más amplio, o «sujeto» en cuanto a que esta inmerso en una sociedad o comunidad.

<sup>15</sup> Vico, *op. cit.*, § 142.

En cuanto al aspecto público, no es posible desligarlo del anterior,<sup>16</sup> en tanto que lo providencial de la historia nos ubica siempre en comunidad. Es aquí donde el *sentido común* es el criterio bajo el cual el sujeto se mueve dentro de su comunidad. Está unido al término de *prudencia* como virtud, en tanto que comparten el arte de pensar bien, hablar bien y actuar bien dentro del mundo civil. Es “determinado por la necesaria conformidad de las mismas cosas humanas, que constituye toda la belleza de este mundo”.<sup>17</sup>

El concepto de *sensus communis*, según Vico, no se contrapone al método filosófico-científico, sino que nos ayuda a entender al hombre desde su tradición, a la que devuelve conceptos necesarios para su comprensión. Su aportación pretende poner en el plano central al ser humano y sus características.

Desde Vico encontramos una propuesta diferente a la epistemológica, desde la cual podemos observar que aquello que concierne al *sentido común* nos lleva a pensar de otro modo las verdades relacionadas únicamente con lo humano. De forma que Vico es el puente para reflexionar, desde el sentido común, cuestiones referentes al problema de la verdad desde aquello que no es científicamente aprobado, reflexión importante para la hermenéutica de Hans- Georg Gadamer.

### 2.1.2 Shaftesbury

El segundo pensador del que vamos a hablar es Shaftesbury. Este, al igual que Vico, utilizó al *sentido común* como recuperación necesaria de la resonancia estoica de los clásicos romanos, así como para plantarse frente al racionalismo. Lo característico de la reflexión de Shaftesbury, es que su *sensus communis* (en este caso *common sense*) es un «*moral sense*», algo parecido a una virtud –similar a la prudencia– basada en la tradición que forma y que educa a los seres humanos. Como en Vico el *sentido común* se resuelve como la característica básica del ser humano; y también (al igual que en Vico) en Shaftesbury se vincula con el concepto del *ingenio*, pero en este caso está interrelacionado con el concepto de *humor*; éstos dos últimos son capaces de desarrollar socialmente al ser humano. Shaftesbury rompe con el racionalismo al fundar la comunidad como concreción social del ingenio y del humor.

---

<sup>16</sup> Al igual que la dependencia del significado de las palabras dentro del «sentido común».

<sup>17</sup> *Idem.*, § 348.

El ingenio, ahora en Shaftesbury, es la facultad del entendimiento para discurrir o inventar con facilidad y prontitud; nos es necesario para desenvolvernos en comunidad (el sentido como inteligencia o conocimiento con el que actuamos). Asimismo, como parte de lo que llamamos *sensus communis*, esta característica individual nos dispone de la mejor manera ante tales o cuales situaciones sociales. Como apoyo al anterior tenemos el concepto de humor, el que nos lleva a tratarnos, unos a otros, como amigos, y al tratarnos como amigos nos dispone de la mejor manera para el desenvolvimiento en la sociedad.

De esta forma, más que una virtud, el *sensus communis* nos interna otra vez dentro de la distinción indisoluble de lo privado y de lo público; siendo la mejor forma de estar dentro de la comunidad, un arte de desenvolverse en comunidad. Para Shaftesbury este *sentido común* se concreta como:

...sentido de bienestar público y del *interés común*, amor a la *comunidad o sociedad*, afección natural, humanidad, condescendencia, o sea, esa suerte de *civilidad* que brota de un justo *sentido* de los *derechos comunes* de la Humanidad y de la *igualdad natural* que hay entre los de la misma especie.<sup>18</sup>

Shaftesbury entiende a la virtud ligada al *sentido común*, con el nombre de *prudencia*; como necesidad social-cultural de cada sujeto. Donde el ingenio y el humor se juntan para equilibrar al ser humano en lo público y lo privado, ya que ello da lugar a la comunidad.

Para éste filósofo el *sentido común* es una piedra de toque en cualquier reflexión sobre lo humano. Su importancia teórica viene de necesidades políticas y cívicas, y es así como sus investigaciones desembocan en objetivos «reales» que intervienen en la vida política de cada ser humano.

Nuestro acercamiento a estos dos pensadores nos muestra la importancia teórica de la tradición del *sensus communis* por un lado; y por el otro, esa subrayada función de la familiaridad en el actuar del sujeto dentro de los derechos cívicos y humanos. Como también nos abre paso a una comprensión diferente de la filosofía, de la verdad, de la forma de ser humano, la cual nos llevará a comprender de otra manera lo que es el modo de ser de lo humano, en especial desde el pensamiento de Gadamer, de su hermenéutica.

---

<sup>18</sup> Shaftesbury, *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Pretextos, Valencia, 1995, pág. 172.

### 3. Segunda aproximación: la relación entre juicio y *sentido común* en Kant

Deben, pues, tener un principio subjetivo que determine por sólo el sentimiento y no por conceptos, pero, sin embargo, de una manera universalmente aceptable, lo que agrada, o desagrada. Pero un principio tal, no podría ser considerado más que como un *sentido común*, el cual es esencialmente distinto de la inteligencia común, que se llama también algunas veces sentido común (*sensus communis*); esta, en efecto, no juzga por sentimientos, sino siempre conforme a conceptos, aunque ordinariamente estos conceptos no sean para ella más que oscuros principios.

Kant

Dentro de nuestra búsqueda por las raíces de lo que ahora conocemos como *sentido común* encontramos una definición que afecta a toda concepción contemporánea de éste. En primer lugar, gracias a la concepción kantiana de este concepto, se delimita el camino estético del mismo y su dirección hacia el romanticismo. Es en este momento cuando el *sentido común* se separa de una significación social y moral (como lo había sido en el caso de Vico y Shaftesbury), y se restringe a cuestiones estéticas a través de su relación con el juicio.

De manera que es con Kant que damos un tercer paso hacia las reflexiones contemporáneas acerca del *sentido común*, y el peso que ejerce éste en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. La concepción kantiana no sólo es el puente a nuestra idea moderna de *sentido común*, sino que también representa un gran referente en la obra de Gadamer, por lo cual es necesario considerarlo.

Para seguir con nuestra búsqueda del *sentido común*, esta vez regresaremos un poco en la historia para encontrar una nueva concepción de éste como parte de la idea de «juicio».<sup>19</sup> La concepción de juicio requiere de un análisis más profundo; es por ello que se hace necesario hablar de la *Crítica del Juicio* de Kant. En esta crítica Kant se

---

<sup>19</sup> El juicio es un concepto que está vinculado históricamente con el del sentido común. Tanto por ser un concepto que al igual que el de sentido común se encuentra dentro de la problemática de la que no puede ser universalizable, y a la vez tampoco es verificable desde un punto de vista epistemológico. Además de que en el siguiente capítulo está relacionado con la misma tradición humanista, que Gadamer a su vez recupera bajo los mismos términos que el sentido común.



propone exponer la relación de la estética con su sistema filosófico, como también su punto de vista con respecto a las concepciones románticas de la estética de su tiempo.

La estética para Kant es aquello que no puede ser determinado por conceptos o categorías del pensamiento, donde la forma más peculiar de la subjetividad es el juicio.<sup>20</sup> Recordemos que dentro del habla habitual relacionamos al *sentido común* y al juicio;<sup>21</sup> y uno de nuestros propósitos cuando comentamos a Kant es esclarecer esta relación.

¿Cuál es la problemática a que se enfrenta Kant al hablar de juicio? Como habíamos dicho antes, el juicio no tiene la necesidad de operar mediante conceptos, aparte de que su fin no está determinado. Lo que involucra la noción de juicio en sí es que no depende de la objetividad, sino de la subjetividad;<sup>22</sup> todo aquello que no está al alcance de los conceptos y a pesar de ello sea «real», «creíble», «sostenible», y al mismo tiempo universal. Los temas abordados en esta crítica, son temas que se escapan a lo puramente cognitivo, es decir, en esta obra Kant se preocupa por el verdadero fin de la pluralidad de seres humanos, por su sociabilidad.

El juicio como actividad mental básica se caracteriza por fundarse en lo particular; al contrario de los temas presentados en las otras críticas. Lo que introduce al juicio en la problemática de la distinción de lo práctico y lo contemplativo. Esta misma problemática es propia de la noción kantiana de juicio, ya que Kant procede de este modo abordando inicialmente al juicio desde su distinción entre juicio estético y juicio teleológico.<sup>23</sup> Es en los juicios estéticos donde encontramos al *sentido común*. El juicio

<sup>20</sup> Para comprender mejor el lugar del juicio en este análisis kantiano en relación con las otras críticas, podemos servirnos de este cuadro:

| Facultades del espíritu o del ánimo | Facultades cognoscitivas o de conocimiento | Principios <i>a priori</i>                       | Aplicación |
|-------------------------------------|--|--|------------|
| Facultad del conocimiento           | Entendimiento o facultad de conceptos      | Legalidad natural: conformidad a ley             | Naturaleza |
| Sentimiento de placer y displacer   | Facultad de juzgar                         | Teleología natural: conformidad a fin, finalidad | Arte       |
| Facultad de desear o Voluntad       | Razón o facultad de las ideas              | Ley moral: fin final                             | Libertad   |

<sup>21</sup> Como vimos en el inicio de este capítulo.

<sup>22</sup> Cf. Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Losada, Buenos Aires, 1961, § XXII.

<sup>23</sup> En su *Crítica del Juicio* Kant examina dos tipos de juicios que tienen como característica en común que presuponen un mismo principio *a priori* (el tener conformidad a fin sin fin): aquello juzgado por medio del gusto lo llamamos juicio

estético es aquél que juzga por medio de reglas, no por medio de conceptos; es resultado de un libre juego de las facultades cognitivas (el libre juego del entendimiento y la imaginación).

...el juicio de gusto es un juicio estético, esto es, un juicio que descansa sobre fundamentos subjetivos y cuyo fundamento de determinación no puede ser un concepto y, por consiguiente, tampoco de un fin determinado. A través de la belleza, como formal conformidad a fin subjetiva, no nos lleva a concebir la perfección del objeto o una finalidad, digámoslo así, formal, y sin embargo, objetiva. [...] Pero ya hemos notado que el juicio estético es único en su género, y que no da ninguna especie de conocimiento del objeto (ni aun un conocimiento confuso). Esta función no pertenece más que al juicio lógico; el juicio estético, por el contrario, se limita a llevar al sujeto la representación por medio de la cual es dado el objeto, y no nos hace notar ninguna cualidad del mismo, sino solo la forma final de las facultades representativas que se aplican a este objeto. Y este juicio se llama estético precisamente, porque su motivo no es un concepto, sino el sentimiento (que nos da el sentido íntimo) de la armonía en el ejercicio de las facultades del espíritu, que no puede ser más que sentida.<sup>24</sup>

El juicio no nos habla acerca del objeto, sino de la forma en que nos representamos un objeto cualquiera. Con la introducción de la noción de juicio, Kant supera el prejuicio de entender al juicio como ajeno al dominio de la razón, de la historia, de lo político, sólo por referirse a cuestiones estéticas. De ello da la posibilidad de apertura al debate y la discusión. Puesto que el juicio del gusto no depende de su subordinación al entendimiento sino de la forma en que la imaginación juega con nuestras representaciones.<sup>25</sup> En los juicios de gusto tenemos dado lo particular y con ello nos dirigimos a lo universal, por ello son juicios «reflexionantes» (como también lo son los juicios teleológicos); por el contrario, los juicios «determinantes» están al servicio del entendimiento. Kant no pone al juicio en términos de acción sino de

---

estético, el cual consiste en de terminar “la *belleza natural como presentación* de una conformidad a fin formal (subjetiva)” y el juicio teleológico que es cuando juzgamos por medio del entendimiento y la razón (lógicamente y por conceptos), que es guiado por “los *finés naturales* como presentación del concepto de conformidad a fin real.”

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *op. cit.*, § XV.

<sup>25</sup> En el juicio de gusto, al contrario del juicio concerniente al conocimiento, el entendimiento no ordena las representaciones dadas por la sensibilidad, no depende de las reglas y representaciones *a priori*; como es el caso de los juicios «determinantes».

contemplación; esto es, el juicio siempre es de la perspectiva de quien observa, es un juicio estético regido por la sensibilidad.

El juicio es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo general.

Si lo general (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio que subsume lo particular aunque como juicio trascendental suministre *a priori* las condiciones que por sí solas hacen posible esta subsunción, es y se llama *determinante*. Pero si sólo es dado lo particular, y el juicio debe hallar en ello lo general, dicho juicio es simplemente *reflexionante*.

El juicio determinante, sometido a las leyes generales y trascendentales del entendimiento, no es más que el que subsume; le es dada la ley *a priori*; y de este modo no necesita cuidarse de una regla para poder subordinar a lo general lo particular que se halla en la naturaleza.<sup>26</sup>

En cambio, en el juicio de gusto lo que le interesa al observador es la *doxa* (la reputación, la opinión, lo que «me parece», lo agradable para la mayoría), por lo tanto, el juicio –para Kant– no interviene en cuestiones puramente epistemológicas (como lo son las entendidas desde una *Crítica de la razón pura*) pero al mismo tiempo abre la posibilidad de la comprensión del otro, a la conversación, a la comunicación. En palabras más adecuadas a la concepción kantiana, el juicio de gusto se basa en las facultades de representación del sujeto, en las que el entendimiento no regula a la imaginación (la cual a su vez se basa en el sentimiento de placer), a partir del cual Kant se propone decirnos cómo se relaciona el ser humano.

Para ello nos planteamos seguir el análisis kantiano. Para Kant, el juicio de gusto es la forma característica del juicio estético y tiene cuatro momentos. En un primer momento en el gusto no hay interés de por medio, y se define como lo que agrada inmediatamente. En el segundo, no existe una pretensión de universalidad, pero sí hay una complacencia universal subjetiva; para Kant este es el sentido de la palabra «estético», y se da sin la ayuda del concepto. En cuanto al tercer momento, se especifica tal complacencia: el juicio contiene, al ser propio de un mismo sujeto, el fin de sí mismo (conformidad a fin sin fin), el ideal de belleza (representativo de toda actividad estética) construido por cada sujeto; “es una facultad de juzgar un objeto en referencia a la *libre*

---

<sup>26</sup> Kant, *Crítica del juicio*, “Introducción”, § IV.

*conformidad* a la ley de la imaginación”.<sup>27</sup> Por último el cuarto, en donde por fin se habla del *sentido común*; mismo que se entiende como la necesidad o exigencia del asentimiento, aunque en este caso no se está hablando de un sujeto, sino de varios; momento en el que tenemos que detenernos.

Dentro este análisis kantiano del juicio de gusto existen tres conceptos que nos guían en la significación del *sentido común*: el hablar de un *juicio compartido*, que depende de un *acuerdo intersubjetivo* y de la *comunicabilidad*.<sup>28</sup> Estas tres fases del análisis kantiano se entrelazan para poder construir el concepto kantiano de *sensus communis*.

Primero explicaremos a qué se refiere Kant con *acuerdo intersubjetivo*. El juicio no es subjetivo ni objetivo, la objetividad queda inmersa en la intersubjetividad, lo objetivo está en la sociabilidad del lo acordado en y para la comunicación, en el sentido de fundar –en la expresión misma del juicio– la forma básica del estar en comunidad, un consentimiento y asentimiento de varios. Esta es una referencia de Kant a varios sujetos que concuerdan en algo, o la necesidad de que tales sujetos en «conjunto» asientan a un juicio puramente propio –individual–; todo ello implica que se produce un *acuerdo* que produce comunidad, el cual se convierte en regla gracias a la afirmación y la aceptación de los otros sujetos.

La necesidad del consentimiento universal concebida en un juicio del gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común.

En todos los juicios por los que declaramos una cosa bella, no permitimos a nadie ser de otro parecer, aunque no fundamos nuestro juicio sobre conceptos, sino sólo sobre nuestro sentimiento; mas también este sentimiento no es para nosotros un sentimiento individual; es un sentimiento común. Pero este sentido común no puede fundarse sobre la experiencia, porque pretende pronunciar juicios que encierran una necesidad, una obligación; en él no se dice que cada uno *estará* de acuerdo, sino que *deberá* estar de acuerdo con nosotros. Así el sentido común en el juicio del cual nuestro juicio del gusto sirve de ejemplo, y nos autoriza a atribuir a este un valor ejemplar, es una regla puramente ideal, bajo cuya suposición un juicio que

---

<sup>27</sup> *Idem*, “Observación general sobre la primera sección de la analítica”, pág. 79.

<sup>28</sup> Pienso que estos conceptos están relacionados directamente con los modos de comprensión estipulados desde la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, lo que nos proponemos revisar en el siguiente capítulo.

conformara con ella, así como la satisfacción referida por este juicio a un objeto, podría muy bien servir de regla para cada uno; porque el principio de que aquí se trata, no siendo ciertamente más que subjetivo, pero siendo considerado como subjetivamente universal (como una idea necesaria para cada uno), podría exigir como un principio objetivo, el asentimiento universal de los juicios formados conforme a este principio, con tal de que únicamente estemos bien seguros de que se hallan exactamente contenidos en el mismo.<sup>29</sup>

Unido a este aspecto tenemos que en el uso del juicio, éste depende de lo que Kant llama «entendimiento sano». ¿Cómo accedemos a un «entendimiento sano»? No accedemos a él, es un estado del ser humano aún no cultivado. Desde este mismo estado o fase, que para Kant no es el adecuado para todo ser humano, tenemos las bases para adquirir un estado más propicio para el juicio; éste sólo se logra por medio de una «mentalidad amplia», misma que recoge las máximas del *sentido común* especificadas por Kant: 1) pensar por sí mismo (propuesta ilustrada de Kant), 2) situarse en lugar de otro (la mentalidad «amplia»), y 3) pensamiento consecuente: estar de acuerdo con uno mismo.<sup>30</sup> Para Kant, el *sentido comunitario* es el que permite (*conditio sine qua non*) ampliar tal mentalidad. Por lo que el *acuerdo intersubjetivo*, por añadidura, previo a la *comunicabilidad*, depende de esta «mentalidad amplia». Al hablar desde ese presupuesto de la comunicabilidad, se da ese algo *compartido*, el juicio. Kant nos muestra, desde su filosofía, cómo tener en cuenta a los otros.

---

<sup>29</sup> *Idem*, § XXII.

<sup>30</sup> Dice Kant: “He aquí las máximas de la entendimiento común, que no forman parte ciertamente de la crítica del gusto, pero que pueden servir de explicación a sus principios: 1º, pensar por sí mismo; 2º, pensar en sí, colocándose en el puesto de otro; 3º, pensar de manera que se esté siempre de acuerdo consigo mismo. La primera, es la máxima de un espíritu libre de prejuicios; la segunda, la de un espíritu extensivo; la tercera, la de un espíritu consecuente. La tendencia a una razón pasiva, por consiguiente, a la heteronomía de la razón, se llama prejuicio; y el mayor de todos es representarse la naturaleza como no hallándose sometida a estas reglas que el entendimiento le da necesariamente como principio, en virtud de su propia ley; es decir, la superstición. La cultura del espíritu nos libra de la superstición como de todos los prejuicios en general; mas la superstición es el prejuicio por excelencia (en sentido elevado), porque de la ceguera en que nos coloca, y que aun nos impone como una ley, resulta la necesidad de ser guiados por otros, y por consiguiente, la pasividad de la razón. En cuanto a la segunda máxima, estamos, además, acostumbrados a denominar estrecho (limitado, al contrario de extensivo), a aquel talento que no sirve para cosa alguna grande (principalmente para algo que exija una gran fuerza de aplicación).”, § XL.

...este siglo y estos pueblos deberían hallar primero el arte de sostener una comunicación recíproca de ideas entre la parte más ilustrada y la más inculta, de aproximar el desenvolvimiento y la cultura de la primera al nivel de la simplicidad natural y de la originalidad de la segunda, y de establecer de este modo este intermedio entre la civilización y la simple naturaleza que constituye para el gusto, en tanto que sentido común para los hombres, una medida exacta, pero que no pueda determinarse conforme a reglas generales.<sup>31</sup>

El juicio, a parte de depender y sostener un acuerdo intersubjetivo, exige un pacto originario, un principio «ideal», que Kant llama *sentido común*. El *sentido comunitario* o *sentido común*, no es una capacidad puramente estética, su función le da un rango ontológico puesto que su actividad es enraizar al ser humano con los otros. La función ontológica del juicio dispone, para el ser humano, un horizonte mundano con los otros, con el cual define su realidad existencial y su sentido, con lo cual el juicio tiene un valor humano. Kant hace un importante cambio en este asunto, marca la distinción entre el juzgar y el pensar, y a la vez nos pauta su dependencia. De manera que define al juicio dentro de la posición de observador (y posible actor, aunque no hablara de ello), siempre en referencia a los acontecimientos y situaciones concretas, como la *conditio sine qua non* de todo juicio. Desde la perspectiva de alguien que juzga, se interpreta también un orientarse al pasado: gracias a lo cual se da sentido a la historia, el qué vamos a juzgar y el desde dónde. Por lo tanto el juicio también es una condición temporal para reflexionar sobre el pasado.

Por otro lado, desde la pluralidad de los seres humanos, el juicio es la única facultad en común, la facultad de juzgar que crea comunidad. Esto es, el juicio se plantea, a grandes rasgos, en términos de *comunicabilidad*: se comunican los juicios sobre las acciones, de forma que dan sentido a las acciones y todo lo que las rodea. Es la condición –estética– tanto de los objetos bellos, como del ámbito en el cual se da la pluralidad de opiniones sobre éstos, sobre los acontecimientos pasados y sobre los asuntos ético-políticos.

Si, pues, queremos dividir las bellas artes, no podemos escoger, al menos como ensayo, un principio más cómodo que la analogía del arte con la especie de

---

<sup>31</sup> *Idem*, § LIX.

expresión de que los hombres se sirven cuando hablan para comunicarse tan perfecta como fácilmente, no solo sus conceptos, sino también sus sensaciones. Este género de expresión consiste en la *palabra*, en el *gesto*, en el *tono* (articulación, gesticulación y modulación). La sola reunión de estas tres especies de expresión, constituye una perfecta comunicación entre los que hablan. En efecto; el pensamiento, la intuición y la sensación, son por ellas transmitidas a los demás, simultánea y conjuntamente.<sup>32</sup>

Volviendo a la *comunicabilidad*, el rasgo que la determina, según Kant, es el gusto. Gracias al gusto se define lo que no agrada o lo que no conviene y en él subyace la característica estética que tiene consecuencias en los aspectos éticos y políticos: en cuestiones de gusto no hay disputa, por medio de la cual se puede discutir, dialogar y hacer acuerdos. Otra característica que se hace patente mediante el gusto es la posibilidad de escoger, elegir, aprobar o desaprobado lo correcto dependiendo de la situación. Así es como el juicio humano opera siempre dependiendo de la aparición de los otros. El *sentido común* nos recuerda siempre que dependemos de esos otros, además de la forma en que hay que compartir ese algo (¿el mundo?<sup>33</sup>) con los demás.

El *sentido común* es fundamento del juicio compartido, es parte del pensamiento *extensivo*, el uso público de la razón. Y como fundamento del juicio estético, y del juicio histórico, político,<sup>34</sup> el *sentido común* se basa en la universalidad, en la historicidad y en el desinterés. Este representa el libre tránsito entre teoría y práctica<sup>35</sup> (dicotomía que aparece desde la distinción griega de *doxa-episteme*, o espectador-actor) posibilitada por la imaginación. Lo «común» en el juicio de gusto –que participa del

---

<sup>32</sup> *Idem.*, § LI.

<sup>33</sup> Es el caso de la interpretación de Hannah Arendt propuesta en su libro: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

<sup>34</sup> Aquí me acerco a la interpretación de Hannah Arendt sobre la estética kantiana, quien se propone buscar en los escritos kantianos (en particular los referentes a la historia y a la estética) las relaciones con la filosofía política; para más detalles ver: Arendt, *op. cit.*

<sup>35</sup> Una problemática en la cual es preciso introducir a Kant, y en particular a estas reflexiones: “Solemos concebir la diferencia entre la contemplación y la acción en los mismos términos que la relación entre teoría y práctica. Si bien es cierto que Kant [...] no entendía el problema como nosotros. El concepto kantiano de práctica está determinado por la razón práctica; y la *Crítica de la razón práctica*, que se ocupa ni de la acción ni del juicio, lo dice todo al respecto...”, en Arendt, *op. cit.*, pág. 115.

aspecto anterior– es la unanimidad<sup>36</sup> entre los seres humanos, aquella que reconoce el juicio de los otros; en este caso el gusto da las condiciones de universalidad, de acuerdo.

Por lo que, como debe ser universalmente participada, y por tanto, también el sentimiento que tenemos de ella (en una representación dada), y como la propiedad que tiene un sentimiento de poder ser universalmente participado supone un sentido común, habrá razón para admitir este sentido común sin apoyarse por esto en observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de esta propiedad que tiene nuestro conocimiento de poder ser universalmente participado y que debe suponer toda lógica y todo principio de conocimiento que no es escéptico.<sup>37</sup>

En resumidas cuentas: el juicio de gusto atañe a aquello que place sin concepto, por lo que parte de lo puramente contemplativo;<sup>38</sup> se caracteriza por ser una facultad que es propia de cada sujeto, imparcial en cuanto no interviene la razón y que sin embargo, involucra necesariamente una comunidad de sujetos.

Dentro de la parte que más interesa a esta tesis, el juicio del gusto sólo puede formularse bajo el supuesto de que existe un *sentido común*. Esto es, el juicio del gusto sólo puede realizarse bajo una condición «común» y universal de lo placentero, lo agradable para la mayoría. Por consiguiente, la necesidad de especificar el gusto común se resuelve en la predisposición del sujeto a la comunicación, es decir, si el sujeto tiene determinadas características que le hacen desenvolverse a sí mismo y en ellas presupone una relación con los otros sujetos, entonces, al desenvolverse tiene una base gracias a la cual se involucra con los otros. Y eso es el *sentido común*.

---

<sup>36</sup> Kant utiliza este concepto para guiarse en el tema de la comunicabilidad, es decir, la unanimidad es entendida como una regla ideal a la que hay que seguir para encontrar las mejores condiciones para la comunicación. Si bien la unanimidad universaliza el acuerdo, si se lleva a cabo desaparecería la comunicación. Aunque esta idea característica de Kant, la utilizar una idea reguladora, no nos llevará a un campo reflexivo provechoso para nuestro tema por lo que tendremos que guardar nuestras críticas y reflexiones para otra ocasión.

<sup>37</sup> Kant, *op. cit.*, § XXI.

<sup>38</sup> Explica Kant: “El juicio del gusto, por el contrario, es simplemente contemplativo; es un juicio que, indiferentemente respecto a la existencia de todo objeto, no se refiere más que al sentimiento de placer o de pena. Mas esta contemplación misma no tiene por objeto los conceptos; porque el juicio del gusto no es un juicio de conocimiento (sea teórico, sea práctico), y por consiguiente, no se funda sobre conceptos, ni se propone ninguno de ellos.”, § V.



Siendo el *sentido común* la pauta de éstos y en general de la *comunicabilidad*, está ubicado dentro de la distinción de lo público y lo privado. Por consiguiente la acepción kantiana de *sentido común* (como sentido comunitario) se distingue –en un primer momento– de un *sensus privatus*. Encontramos un ejemplo de esto en el mismo Kant:

...el único síntoma [general] de la locura es la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y el sentido privado lógico que [en una persona insana] lo reemplaza (*sensus privatus*)...<sup>39</sup>

La locura es el «sentido común *enfermo*», ya que se anula toda posibilidad de comunicación, al privilegiar el sentido privado se disuelve la relación entre el individuo y lo social, la intersubjetividad y el acuerdo desaparecen; y la filosofía, a pesar del aviso del propio Kant, cae continuamente en este terreno peligroso; el primero en proporcionar una salida es el mismo Kant con sus máximas para un «entendimiento sano»; otra salida la podremos encontrar en Gadamer. Volver a Kant es, para nosotros, recuperar el juicio y el *sentido común* como puente entre las actividades mentales y prácticas, es decir, gracias a ello podemos dar cuenta de una de las bases del modo de comprender lo humano, ahí donde se une la ontología a la ética.<sup>40</sup>

Por lo cual es tan importante saber por qué Kant se propone esclarecer el concepto al distinguir entre el *sensus communis logicus* –que trabajaría con conceptos «oscuramente representados» y que nos remite a la facultad del entendimiento– de un *sensus communis aestheticus*, el cual por ser subjetivo es la consecuencia del libre juego de las capacidades cognoscitivas, el juicio del gusto. Por lo tanto, el *sentido común* tiene dos aplicaciones dentro del discurso kantiano: una es el *sensus communis*, que dispone la dirección entre lo privado y lo común (como aquel que puede hacer posible lo público); y otro el entendimiento común, aquel que dispone en el sujeto figuras pensadas (conceptos) e interviene en el conocimiento. Entonces, para Kant, el *sentido común* no es un conjunto de principios epistemológicos que regulan a la razón y a las

---

<sup>39</sup> Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991, § 53.

<sup>40</sup> Esto es lo que nos proponemos responder en el siguiente capítulo.

acciones (como en el caso de Thomas Reid<sup>41</sup>), sino que se ocupa de otros aspectos más ampliamente humanos.

...con más razón que el sano entendimiento, puede calificarse de sentido común al gusto, y que la facultad de juzgar estética podría, mejor que la intelectual, llevar la denominación de sentido comunitario, bien que empleando la palabra sentido en la acepción de un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu, pues entonces se entiende por sentido el sentimiento de agrado. Y hasta podría definirse el gusto como la capacidad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento provocado por una dada representación sin mediación de ningún concepto.<sup>42</sup>

La diferencia (o contraposición) entre lo estético y lo lógico (sensación vs. concepto o sensibilidad vs. entendimiento), nos muestra la característica primordial del *sentido común*: la paradoja de una contradicción reunida en un mismo principio que universaliza un concepto para poder pensar en cierta comunidad dentro de la comunicación, de la sociabilidad. Por lo que su propósito primordial es la comunicación, todo sujeto funda en sí mismo el origen de un diálogo, un ir y venir de juicios, una confluencia necesaria de sentimientos.

Lo comunicable es aquello que, se supone, todo el mundo tiene (cada uno) un sentido igual al nuestro.<sup>43</sup>

El caso es que el *sentido común*, para Kant, tiene las siguientes funciones: es un juicio de reflexión que a la vez es un juicio sintético *a priori*, con la pretensión de validez universal sin concepto (subjetiva), y asimismo, funciona como el principio o condición que origina y decreta lo comunicable. Además de ello pretende ser comunicable universalmente pero supone una dirección: el horizonte del otro. Por lo tanto, es un sentimiento que establece lo que se comunica, como también, es el contenido de un juicio.

---

<sup>41</sup> Thomas Reid, *La Filosofía del Sentido Común*, trad. de José Hernández Prado, UAM-Azcapotzalco, México, 1998.

<sup>42</sup> Kant, *Crítica del juicio*, § XL, pág.147.

<sup>43</sup> *Idem*, pág. 80.

Si bien es cierto que el *sentido común* y el «entendimiento común» operan de manera diferente, en ellos se realiza el mismo libre juego de la imaginación con las facultades de conocimiento. Es indudable también, que el desenlace del juicio de gusto en el placer por lo bello es un placer de la mera reflexión, y el principio subjetivo (el *sensus communis*) es el que pone las semillas necesarias para toda reflexión, para todo entendimiento. La condición subjetiva de conocimiento general es requerida para tres cosas: el gusto (en su forma de juicio), el común y sano entendimiento, y la «mentalidad amplia»; no obstante hay que separarlos, aunque los dos sean necesarios, no operan dentro de las mismas facultades. Dice Kant:

El entendimiento humano común, que como meramente sano (aún no cultivado), se considera lo ínfimo que puede esperarse en todo caso de quien aspire a ser calificado de hombre, goza también por ello del humillante honor de ser calificado de sentido común, de suerte que con la palabra *común* (no sólo en nuestra lengua, que da este vocablo una verdadera doble acepción, sino también en muchas otras) se designa lo vulgar, lo que se encuentra por doquiera, por lo cual el poseerlo no constituye un mérito o existencia.

Pero por *sensus communis* hay que entender la idea de un sentido comunitario, es decir, una facultad de juzgar que en idea (*a priori*) se atiene a su reflexión al modo de representación de los demás, con el objeto de ajustar, por decirlo así, a la razón humana total su juicio, sustrayéndose así a la ilusión que, procede de condiciones personales subjetivas fácilmente confundibles con las objetivas, podría tener sobre el juicio una influencia perniciosa. Es lo que sucede cuando apoyamos los juicios propios en los de los otros, no tanto reales cuanto más bien meramente posibles, y nos ponemos en el sitio de los otros haciendo solamente abstracción de las limitaciones casualmente inherentes a nuestro propio juicio, lo cual, a su vez, se debe a que prescindimos todo lo posible de lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, para fijarnos exclusivamente en las características formales de nuestra representación o de nuestro estado de representación. Acaso esta operación de la reflexión parezca demasiado alambreada para que podamos atribuirle a la facultad que calificamos de sentido común; pero sólo parece así cuando se le expresa en fórmulas abstractas; en sí nada más natural que hacer abstracción de atractivos y emociones cuando lo que se busca es un juicio que sirve de regla general.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> *Idem*, § XL, pág.145.

En conclusión, todos los juicios vienen acompañados de una condición de acuerdo; todos los juicios convierten las representaciones en operaciones cognitivas en las que interviene la imaginación,<sup>45</sup> no sin estar mediado por un sentimiento de agrado común; y toda representación de este tipo de sensación tiene que poder comunicarse. Por consiguiente, lo universalmente comunicable presupone un *sentido común*, por lo que es la condición necesaria para la comunicabilidad universal de nuestras facultades cognitivas.

Por lo tanto, para hablar de *sentido común* hay que hablar de apertura a lo universalmente comunicable sin legitimidad racional, de lo que no es limitado por la racionalidad. La apertura es estar en disposición de introducirnos a una direccionalidad, a otros significados, a diversos saberes, sabores, olores, etc. En consecuencia, la propiedad específica del *sentido común* o *sensus communis*, es la comunicabilidad o capacidad de aportar un juicio o comprender los otros. De esta manera comprendemos que cuando Kant habla de gusto y de *sentido común* se refiere al mismo asunto.

El *sentido común* es guiado por los conceptos de comunicabilidad, acuerdo y juicio intersubjetivo. De ellos nos parece importante señalar que se comprenden dentro la importancia de los mismos en el pensamiento contemporáneo y en particular en la propuesta filosófica de Gadamer. Kant propone, desde una reflexión estética, al *sentido común* como base del juicio, y ello nos conlleva a reflexionar sobre las consecuencias directas en lo social lo ético y lo político; si bien Kant no hace mella sobre esto último creemos que es importante vislumbrar tales consecuencias. ¿Qué otros alcances tiene la reflexión kantiana entorno al *sentido común*? Ya que se plantea como la base de comprensión de los asuntos meramente humanos, el alcance de la concepción kantiana se traduce al caso específico de un concepto que estructura a una hermenéutica gadameriana. Entonces nuestro siguiente paso es observar cómo se llevó a cabo este suceso.

---

<sup>45</sup> Que en este caso ocupa el importante papel de representar o hacer «como si» estuviéramos en el lugar del otro.

## CAPÍTULO II: EL SENTIDO COMÚN Y EL LENGUAJE

Las palabras –lo imagino con frecuencia– son casitas con su bodega y su desván. El sentido común habita en la planta baja, siempre dispuesto al comercio «exterior», de tú a tú con el vecino. Con ese transeúnte que no es nunca un soñador. Subir la escalera en la casa de la palabra es, de peldaño en peldaño, abstenerse. Bajar a la bodega es soñar, es perderse en los lejanos corredores de una etimología incierta, es buscar en las palabras tesoros inencontrables. Subir y bajar en las palabras mismas, es la vida del poeta. Subir demasiado alto, descender demasiado bajo son cosas permitidas al poeta que une lo terrestre y lo aéreo. ¿Sólo el filósofo será condenado por sus semejantes a vivir siempre en la planta baja?

Gaston Bachelard

Si algo debemos rescatar del capítulo anterior es que el terreno del *sentido común* está en el lenguaje, pero la pregunta que nos compromete es ¿el lenguaje hablado es el que crea comunidad o es el *sentido común* el culpable? El siguiente paso que daremos es explicar la relación (expuesta en el capítulo anterior) entre el *sentido común* y la comunidad (como acuerdo), entre el sentido común y la comunicación; y es la hermenéutica de Gadamer la que hace que esta relación sea más indudable. De hecho, este vínculo no puede ser roto, ya que es la característica central del *sentido común*; es decir, por ser parte de la lengua y de la tradición, desde él se pueden interpretar los eventos que se dan en la comunidad. Esto quiere decir que el *sentido común* tiene una carga lingüística, y Gadamer nos ayudará a descubrir sus consecuencias en las reflexiones filosóficas.

El *sentido común* señala la importancia que tiene el lenguaje para la filosofía, como también que es factor ineludible del comprender u interpretar las situaciones sociales. Entonces es preciso descubrir las condiciones del *sentido común* dentro de una reflexión filosófica, y ubicarlas en el terreno de la comunicabilidad y de la tradición, esto es, hay que dilucidar el rol que tiene la verdad dentro de la concepción de sentido y su vínculo con la colectividad, comunidad o pluralidad, la conexión que hay entre el *sentido común* y lo que entendemos por verdad. En este capítulo nos encargaremos de

trazar un camino entre el *sentido común* y una problemática filosófica en particular, el de la definición de la verdad.

## 1. Gadamer y su concepción de *sentido común*

¿Por qué tenemos la necesidad de hablar de Gadamer en una tesis sobre el *sentido común*? Bueno, recuperando nuestra anterior incursión al *sentido común* recordaremos que éste ha estado en varias propuestas filosóficas que se relacionan con el método filosófico, a pesar de que no se le considera como parte característica o fundamental de la filosofía. Y es en este sentido como hay que recordar las concepciones del *sentido común* en las cuales fue importante; y desde qué temática filosófica es contemplado. Ha formado parte de pocas filosofías o métodos filosóficos. En general, y dentro de la filosofía –como también de las ciencias del espíritu, sociales, humanas– el *sentido común* no es un aspecto al cual valga la pena señalar (esto de acuerdo con el interés basado en la ciencia moderna), ya sea por su falta de objetividad, método, etc. Como resultado, uno de los temas centrales de su relación con la filosofía es su deficiencia en el campo de la metodología (la falta de ella) que los separa. La ausencia de aplicación de un método, que hay en todo lo referente al *sentido común*, se contrasta con la necesidad de la filosofía moderna de tener un método, como forma de comprender al ser humano. Frente a esto Gadamer, en su obra central llamada *Verdad y método*,<sup>1</sup> nos presenta una invitación a comprender mejor «aquellas verdades» excluidas por las ciencias exactas, a separarnos del modo de ser únicamente desde una teoría del conocimiento, a comprender la no necesidad del método; asimismo nos abre las puertas a darnos cuenta que la idea racionalista de verdad no es la única forma de verdad, sino también se la puede entender desde una ontología diferente (en palabras de Grondin, desde una metafísica de la finitud<sup>2</sup>).

Dentro del mismo rubro y para introducir a Gadamer, nos enfocaremos en su intención de contraponer la hermenéutica a la concepción de la metodológica de la verdad, en la ciencia y filosofía modernas, y como consecuencia también en las ciencias humanas –donde está incluido el *sentido común*–. Es desde ahí que Gadamer critica la necesidad de método como parte fundamental de la filosofía, es decir, al lugar en que fue puesta bajo la concepción impuesta por el método científico. Así, la propuesta

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991.

<sup>2</sup> Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, ppág. 229-236.

ontológica gadameriana es diferente, en ella sí existe un lugar para las ciencias inexactas, las diversas formas de comprensión; y en nuestro caso, una forma de posibilitar la comprensión del *sentido común* en el campo filosófico.

La filosofía de Hans-Georg Gadamer, como fundador de la hermenéutica filosófica contemporánea, emprende la tarea de confrontarse con las concepciones – centrales en la filosofía– de verdad defendida por el racionalismo y la ciencia moderna. El proyecto filosófico de Gadamer responde junto con la mayoría de las filosofías del siglo XX, en particular la de Heidegger, a la necesidad de redefinir lo que es la filosofía, al criticar su método, reestableciendo sus paradigmas y sus «objetos» de estudio.

¿Qué es la hermenéutica? Gadamer mismo no la definiría como un método, puesto que gracias a ella hace frente a la concepción metodológica de la racionalidad moderna. Tampoco es sólo una forma de comprensión, es en definitiva, otro modo de pensar el ser. Donde:

Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros ni en el de la superioridad básica que posee lo conciente respecto a lo inconciente de la producción. Basta decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*. Este concepto de la comprensión rompe desde luego el círculo trazado por la hermenéutica romántica.<sup>3</sup>

Y como modo de pensar está sumergido en el lenguaje, éste es su condición de existencia; dice Gadamer:

Al reconocer la lingüisticidad como medio universal de esta mediación, nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría de poner en su lugar adquirió la dimensión de un planteamiento universal. Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sentido la hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu.<sup>4</sup>

De hecho Gadamer se empeña en no dar una definición de lo que es la hermenéutica; pero lo que sí encontramos son varias aproximaciones a sus principios

---

<sup>3</sup> Gadamer, *op. cit.*, pág. 367.

<sup>4</sup> *Idem*, pág. 569.

fundamentales. La hermenéutica gadameriana se propone reformular las cuestiones referentes a la verdad y la metodología de la filosofía moderna. Es una hermenéutica filosófica enfocada al ser y su desocultamiento, al ser humano y su relación con el mundo.

Y es dentro de la hermenéutica gadameriana donde podemos dar un sentido más amplio a los conceptos que habíamos visto y que relacionamos con directamente con el *sentido común*: comunicabilidad, acuerdo intersubjetivo y tradición.

Si bien la hermenéutica se encarga de analizar las posibilidades de la comprensión, también se ocupa de mostrar las características principales del ser humano en su relación con el mundo, y en particular con los otros (ya que para Gadamer la experiencia de mundo, como experiencia hermenéutica, es una experiencia lingüística). Es decir, la relación principal del ser humano, y el objeto principal de la hermenéutica, es la comunicación<sup>5</sup> (conversación, y Gadamer diría, el diálogo) entre sus semejantes, con el mundo, y en primera instancia con la tradición. La comprensión, que es necesaria para que se de tal comunicación, depende de que algo nos interpele y, antes de ello, que estemos en plena disposición de escucha. Lo cual implica un encuentro que nos modifica y abre nuestro horizonte.

La tarea hermenéutica se convierte espontáneamente en un planteamiento objetivo y aparece connotado siempre con éste. La empresa alcanza así un suelo firme bajo los pies. El que intenta comprender no se abandonará sin más al azar de la propia opinión para desoír la opinión del texto lo más consecuente y obstinadamente posible... hasta que esa opinión se haga ineludible e invalide la presunta comprensión. El que intenta comprender un texto está dispuesto a dejar que el texto le diga algo. Por eso una conciencia formada hermenéuticamente debe estar dispuesta a acoger la «alteridad» del texto. Pero tal receptividad no supone la «neutralidad» ni la autocensura, sino implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios. Es preciso percatarse de las propias prevenciones para que el texto mismo aparezca en su alteridad y haga valer su verdad real contra la propia opinión.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Como es el caso de Kant. Al que volveremos en el siguiente capítulo.

<sup>6</sup> Gadamer, "Sobre el círculo de la comprensión (1959)", en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, pág. 66.



En la experiencia hermenéutica la relación que la funda es el estar frente al otro, que se dirige a cada ser humano hablándole y que espera que se le comprenda. Por lo tanto, la condición de posibilidad de la hermenéutica es la alteridad, dice Gadamer: “un más allá de la autoconciencia: es decir, la conservación, y no supresión, de la alteridad del otro en el acto comprensivo.”<sup>7</sup>

Como ya lo habíamos dicho la hermenéutica gadameriana, por principio, nos ubica en una relación central con el lenguaje; el lenguaje para la hermenéutica es la forma de relación entre ser humano y mundo (hay que recordarlo siempre), es el medio para la realización de la comprensión en todo lo relacionado con el ser humano; no hay que entender esto de manera subjetivista, ya que para Gadamer la objetividad que tanto pregona la ciencia no desaparece al enfocarse en el lenguaje.<sup>8</sup>

...el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo.<sup>9</sup>

De modo que, la tarea hermenéutica es disponer al ser humano de la mejor manera para posibilitar una mejor comprensión del otro, ya sea un texto, una persona, el mundo, la tradición.

En este sentido nos salta a nuestro encuentro la siguiente pregunta: ¿los intereses de la hermenéutica incluyen nuestra preocupación con respecto al *sentido común*? El *sentido común*, desde la propuesta gadameriana, se relaciona principalmente con tres temas centrales de la hermenéutica de Gadamer: la crítica a la concepción racionalista de verdad, el papel del humanismo en esa crítica y la noción de pertenencia como un aspecto universal de la hermenéutica. A los cuales nos dedicaremos en los siguientes apartados de este capítulo.

### **1.1 Aspectos generales de la hermenéutica gadameriana**

---

<sup>7</sup> “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica (1985)”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994, pág. 13.

<sup>8</sup> Como tampoco hay tal separación entre lenguaje y mundo, el lenguaje es nuestro mundo; la necesidad de la «objetividad» (promovida por la ciencia) sólo actúa en relación con la realidad o la conciencia de nuestra relación con las cosas. En ello el lenguaje es la manera de darle sentido a esa relación.

<sup>9</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pág. 553.

Sólo podemos entender los conceptos gadamerianos de conversación o diálogo –en otras palabras más de acuerdo con el primer capítulo, hablamos de *comunicabilidad*– y *acuerdo* a partir de los conceptos de la comprensión y del entender, y sobre todo de los conceptos que permiten a éstos dos últimos, como lo son los de «fusión de horizontes», «historia efectual» y diálogo. Para luego ver si comparten una relación clara con el *sentido común*.

Antes de entrar en las cuestiones relacionadas con el lugar que tiene el *sentido común* en la hermenéutica gadameriana, es necesario internarnos en sus categorías hermenéuticas que constituyen las condiciones de posibilidad de todo acto comprensivo, es decir, crear la posibilidad de diálogo, la posibilidad de comunicación. Para que nos quede más claro qué es la hermenéutica gadameriana tendremos que acercarnos al significado específico, en el caso de éste modo de ser que implica dos fenómenos centrales: el comprender y el entender. Esto nos llevará a situar la importancia de la propuesta gadameriana en el plano filosófico. Sin lugar a dudas el modo de pensar de la hermenéutica no se desarrolla solamente como una teoría para interpretar un texto, el fin al que se quiere llegar es encontrar las condiciones óptimas que posibiliten la comprensión del otro, y más que nada, realizarlas. Para que se pueda dar la comprensión hay un paso anterior: entender la situación desde donde se quiere comprender ese «algo». A causa de que:

...comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal.<sup>10</sup>

Entonces, plantearemos primero lo qué es el entendimiento para Gadamer y después lo qué es la comprensión; junto con estos dos conceptos la hermenéutica gadameriana se ve complementada por los siguientes aspectos a los que también haremos presentes: la «conciencia histórico-efectual», la «fusión de horizontes» y el diálogo.

Ahora tenemos que recuperar la problemática de la ciencia que antes habíamos señalado, cuya consecuencia es el conflicto que empieza con la fascinación por la ciencia moderna en el trato utilitarista del entender, en donde el entender es una manera

---

<sup>10</sup> *Idem*, pág. 364.

de llegar a lo estudiado. El entender abarca una condición del ser humano. Sin embargo, la concepción científicista del entender no permite concebir al entender como algo que abarca una condición del ser humano.

Interpretar y entender no son únicamente procesos que caracterizan a las ciencias humanas, sino que afectan además a toda nuestra manera de ser.<sup>11</sup>

Entonces el entender pasa a ser el fundamento de la hermenéutica<sup>12</sup> y este entender es un entenderse, que rompe con la dicotomía «sujeto-objeto» tan aceptada en la ciencia –aunque al mismo tiempo no la descarta–, es un poder entenderse en relación con algo. Como también es un entenderse con otros, mutuamente, algo así como un *acuerdo*.<sup>13</sup> Gadamer recupera las reflexiones, en cuanto a este tema, de su maestro Heidegger; y en este sentido aprendió que la «conciencia de la historia efectual»<sup>14</sup> o «eficacia histórica» es una estructura previa que pertenece a la constitución «ontológica del entender».<sup>15</sup>

La distancia temporal puede resolver a menudo la verdadera tarea crítica de la hermenéutica de distinguir entre los prejuicios verdaderos y falsos. Por eso la conciencia histórica formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz prejuicios que presiden la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar. Desenmascarar un prejuicio supone evidentemente anular su validez, ya que mientras siga dominándonos un prejuicio no lo conocemos ni representamos como juicio. No será posible desvelar un prejuicio mientras actúe constantemente y a nuestra espalda sin saberlo nosotros, sino únicamente cuando él es, por así decir, suscitado.

---

<sup>11</sup> *Id.*, pág. 33.

<sup>12</sup> Esta es una recuperación de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. Dado que este no es mi tema para más información podremos remitirnos a Gadamer, *Verdad y método*, pág. 325 y ss.; o Grondin, *op. cit.*, pág. 123-124.

<sup>13</sup> “La idea de **acuerdo previo**, por otra parte, introduce un cambio epistemológico, pues será desde un **acuerdo** desde donde se inicie la conversación que resultará en la comprensión hermenéutica y no desde la autonomía racional del sujeto que en la soledad se enfrenta al objeto para dominarlo epistemológicamente.”, en Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, Crítica y hermenéutica*, Fontamara/FFyL/UNAM, México, 1998, pág. 156.

<sup>14</sup> Grondin distingue cuatro niveles de la conciencia histórico-efectual en Gadamer. En Grondin, *op. cit.*, ppág. 146-153.

<sup>15</sup> Para profundizar ver: Grondin, *op. cit.*, ppág. 95-104 y 117-128; y Gadamer, *op. cit.*, ppág. 331-338.

Y lo que permite suscitarlo es el encuentro con la tradición. Pues lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Esta es la principal de las condiciones hermenéutica.<sup>16</sup>

La «conciencia histórica efectual» es el primer momento de la realización de la comprensión, es la conciencia de la situación hermenéutica.

El verdadero objeto histórico, no es un objeto, sino la unidad de lo uno y lo otro, una relación en la que consiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la comprensión histórica. Una hermenéutica correcta tendrá que mostrar en la comprensión misma esta auténtica realidad de la historia. Yo llamo a lo aquí postulado «historia efectual». Comprender es un fenómeno, referido a la historia efectual y se podría demostrar que es la lingüisticidad propia de toda comprensión lo que le allana a la labor hermenéutica.<sup>17</sup>

Porque hablar de comprensión implica hablar de conciencia de la situación (y con ella, también de cierta distancia) desde la que se parte para tal comprensión. Esta distancia se hace con referencia a lo que queremos comprender, los problemas que nos acechan a causa de ello, del pasado y del presente propio y de aquello que buscamos comprender.

En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica desde el que vive la vida humana y que determina éste como su origen y como su tradición.<sup>18</sup>

Éstas son las posibilidades para la comprensión, a lo cual Gadamer da el nombre de «horizonte».<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Gadamer, “Sobre el círculo de la comprensión”, *op. cit.*, pág. 69.

<sup>17</sup> *Idem.*, pág. 70.

<sup>18</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pág. 375.

<sup>19</sup> Gadamer utiliza esta palabra en el siguiente sentido: “...el mundo existe como horizonte. «Horizonte» evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin

La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que nos plantean de cara a la tradición.<sup>20</sup>

Gadamer plantea el problema de la comprensión a partir del modelo de entendimiento por dos cosas: en el entender siempre hay una referencia objetiva, que no cae en el subjetivismo; y eso gracias a una referencia al lenguaje, que concibe al entendimiento como puramente lingüístico, característica universal de la hermenéutica. Es así como la hermenéutica puede considerarse como de comprensión, sea visto desde la filosofía o desde las ciencias sociales.

El entender debe concebirse como un acontecer logrado de una fusión de horizontes y debe de hacerse en grado mayor de lo que la conciencia moderna acerca del método está dispuesta a admitir.<sup>21</sup>

Es a partir de esa desarticulación (en un sentido más cercano al concepto de comprensión que al de «tener conciencia») del lugar desde donde se va a comprender y cuales son las herramientas del lenguaje que determinarán un conocimiento (lo que llamamos tradición, y la ciencia llama prejuicios), que se da el paso a la aplicación, parte de toda comprensión. Entonces, la elaboración de opiniones previas, la revisión de tales de acuerdo con la distancia en el tiempo, y el papel de la tradición que nos permite acercarnos a ese «algo» que queremos comprender, son las tareas que nos permiten acercarnos y abrirnos ante nuestro «objeto» (ya sea que estemos hablando del otro o de un texto). Esto implica, para Gadamer, una «fusión de horizontes», y “es que sólo con la aplicación se efectúa la comprensión hermenéutica.”<sup>22</sup> Trasladarse al horizonte del otro es comprender las «razones» del otro. ¿Por qué entender es una fusión de horizontes? Gadamer lo explica de este modo:

Si el intérprete supera el elemento de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de éste, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino

---

límites en medio del cual estamos buscando y buscamos nuestra modesta orientación.”, en “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en H. G. Gadamer y R. Kosellek, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, pág. 118.

<sup>20</sup> *Idem*, pág. 373.

<sup>21</sup> Grondin, *op. cit.*, pág. 102.

<sup>22</sup> Aguilar Rivero, *op. cit.*, pág. 145.

su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado *fusión* de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden en uno. Por eso la comprensión de un texto tiende a integrar al lector en lo que dice el texto, que desaparece de este modo.<sup>23</sup>

Ahora bien, el comprender siempre está relacionado con el entender, de hecho son inseparables; puesto que cuando se habla de comprender y de entender en Gadamer, se dilucida y realiza la «fusión de horizontes». Por consiguiente la comprensión tiene tres momentos: primero, se exige una mirada auto-reflexiva con vistas a aquello que queremos comprender, lo cual se refiere a las expectativas proyectadas a aquello de lo que se quiere comprender, esto incluye las concepciones y creencias anticipadas transmitidas por la enseñanza y las tradiciones (es decir, tener en cuenta nuestras referencias, nuestros prejuicios); un segundo momento está en la exigencia de dialogar con el otro, tratar de comprenderlo implica construir el horizonte del otro, observándolo (poniendo cuidado o especial atención) o leyendo en su discurso las tradiciones de las cuales proviene, lo cual se convierte en la necesidad de una comprensión de la situación de aquello que se quiere comprender (su tradición, su mundo); y por último, el tercer momento, donde hay que dar cuenta de los efectos que causó el horizonte del otro, “al alcanzar de la manera menos deformada posible el horizonte del otro. Mientras mejor se construya mi propio horizonte, mejor alcanzaré el otro horizonte, menos lo deformaré porque estaré en mejores condiciones para no proyectar injustificadamente sobre el otro mi propio trasfondo de creencias.”<sup>24</sup>

Para poder llegar a la comprensión, según Gadamer, debemos tener en cuenta estos aspectos, pero también darnos cuenta de que ellos se manifiestan en el diálogo, en la comunicación. Estos últimos tres momentos implican la condición primaria de todo conocimiento, y se resuelven en el «diálogo». Este último es un fenómeno ordinario del lenguaje mediante el cual adquirimos nuestras tradiciones, cultura, etc. Pero para Gadamer tiene un trasfondo más profundo: es el modelo hermenéutico de la interpretación y la base del pensamiento filosófico.

En un último paso: ¿cómo se podría relacionar el *sentido común* con la tradición? Si la tradición está ahí para toda comprensión, antes de toda posibilidad de comprender

---

<sup>23</sup> “Texto e interpretación (1984)”, *Verdad y método II*, pág. 338

<sup>24</sup> Mariflor Aguilar Rivero, *Dialogo y alteridad*, Paideia/FFyL/UNAM, 2005, pág. 118.

algo, es la tradición la que nos proporciona el «acuerdo intersubjetivo» (en palabras de Kant) con el que partimos toda comunicación o diálogo. Hay que repasar bien los conceptos gadamerianos para ver si es posible esta interpretación.

Comprender es aquello que implica buscar las condiciones en donde se produjo tal o cual concepto –cualquiera que queramos comprender–, las problemáticas en las que se ha visto involucrado a través de su historia, y más allá de eso es estar siempre en diálogo con la tradición, con los sentidos comunes de cada caso o sujeto. La comprensión, como concepto central de la filosofía gadameriana, viene de una raíz que es la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, y desemboca en una hermenéutica ontológica. Esta última se revela en dos modos esenciales: por un lado, la temporalidad que engloba el devenir histórico constituido por la tradición; y por el otro, la lingüisticidad que se realiza en la comprensión efectiva, en el diálogo (de acuerdo a la dialéctica de la pregunta y la respuesta) o comunicación.

*El ser que puede ser comprendido es lenguaje.* El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a es como interpretación.<sup>25</sup>

En nuestras palabras, la *comunicabilidad* y el *acuerdo* se fundan en estos aspectos expuestos desde la hermenéutica. Y es en la hermenéutica dónde el lenguaje es conversación, es tradición. En el lenguaje no hablamos sólo en nuestra condición de sujeto individual, lo hacemos desde la tradición. Hablamos dentro de la conversación que los seres humanos han establecido a lo largo de la historia, eso es lo que el lenguaje nos trasmite. El lenguaje es conversación, comunicación, es diálogo. Comprender es – en primera instancia– trasladarse a una época en su horizonte histórico; y en otros términos, es ponerse en el lugar del otro para entenderlo (en cuanto que Kant sólo se queda en el “ponerse en el lugar del otro”<sup>26</sup>). No se trata de empatía, es ver más allá de lo inmediato: “Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presentes históricos por sí mismos.”<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pág. 567.

<sup>26</sup> Cf. Primer capítulo en lo referente a la «mentalidad amplia».

<sup>27</sup> *Idem*, ppág. 377-378.

De esta forma Gadamer nos subraya que el mundo que sólo existe para el humano es un mundo mediado lingüísticamente. Por consiguiente, en vez de acceder a la verdad del mundo por medio de una teoría del conocimiento, lo que tendremos que hacer es comprenderlo. Y al acercarnos a la hermenéutica ontológica de Gadamer encontramos el camino de una posible comprensión del *sentido común* como parte del *acuerdo* que posibilita la conversación o la *comunicabilidad*.

Pero tampoco la comprensión es mera reconstrucción de la estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermenéutica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu. Pero éstas, al desarrollarlo, se limitan a realizar lo que ya hacemos por el mero hecho de existir.<sup>28</sup>

## 1.2 El papel del sentido común en el humanismo

Al comenzar *Verdad y método*, Gadamer se enfoca en la problemática de la metodología de las ciencias sociales y en su forma de autocomprensión. Gadamer se acerca a la tradición del humanismo para poder comprender la pretensión de verdad de las ciencias humanas, al mismo tiempo que se propone sentar las bases de su hermenéutica, pero no lo hace desde el paradigma metodológico, sino que para ello Gadamer utiliza a los conceptos clave de esta tradición, como es el caso de los conceptos: *sentido común*, formación, gusto y tacto. Mi reflexión se centrará en el concepto de *sentido común*, el cual lejos de excluir a los demás conceptos, los incluye dentro de una misma concepción de verdad (diferente de la de la ciencia).

Partimos pues, de la importancia del humanismo frente al problema del método que desde el inicio de la edad moderna delimita a todo conocimiento humano, en consecuencia nos encontramos con conceptos excluidos de lo que es la verdad y a los cuales Gadamer planea rescatar desde una nueva forma de filosofar. Su hermenéutica no se enfoca solamente a la importancia de una metodología en la filosofía y en las ciencias, tampoco va en el tono de una metodología independiente de las ciencias

---

<sup>28</sup> Gadamer, “¿Qué es la verdad? (1957)”, en *Verdad y método II*, pág. 61.



naturales, sino que da cuenta de una forma de comprensión no dependiente de esa idea metodológica de acceder a la verdad. Por lo que en la hermenéutica gadameriana los conceptos humanistas adquieren un espacio dentro de la comprensión de lo humano desde la filosofía. El *sentido común*, junto a los demás conceptos humanistas, es un elemento de análisis que sirve a Gadamer como base para la construcción de una hermenéutica filosófica.

Dentro de estos propósitos, Gadamer trata de recuperar aquellos conceptos restringidos a las ciencias humanas, y en este camino descubre las formas por las cuales se desvió el camino de las mismas hasta ser una copia de las ciencias naturales. Todo ello para mostrarnos la no univocidad de la verdad, sino la pluralidad de la misma, así como de las maneras de encontrarla. Y en particular, esta búsqueda ayuda a Gadamer a encontrar otra forma de acceder a la verdad que sí responda a las necesidades de las ciencias del espíritu (sociales y humanas) y de la filosofía misma. En este camino la hermenéutica nos ayudará a respondernos las preguntas referentes al *sentido común*, y para ello antes tenemos que comprender el lugar que ocupa en las reflexiones gadamerianas. Entonces pasaremos a dar una idea general de lo que es el humanismo en Gadamer; para después poder resaltar o señalar el papel del *sentido común* en sus reflexiones.

### **1.2.1 El humanismo de Gadamer: la entrada del sentido común a la hermenéutica**

¿Podemos considerar a Gadamer como humanista por rescatar la pretensión de verdad de la tradición humanista? Para poder responder esta pregunta debemos hacernos otra primero: ¿qué es el humanismo?

A lo largo de la historia encontramos varios tipos de humanismo, empezando con el renacentista y pasando por el humanismo en Vico o el de los clásicos alemanes (como Goethe, Schiller o Lessing), pero sólo en la modernidad restringimos lo que consideramos «humanista» a todo lo que se designa bajo los estudios acerca de los griegos y los latinos. Más sin embargo para Gadamer el humanismo va más allá. Si nos aventuramos a decir que Gadamer es un humanista, debemos apoyarnos en las reflexiones a las que el mismo tenía acceso. En este sentido hay de acercarnos a la definición que más influyó en Gadamer, a la concepción del humanismo de Heidegger,

responsable directo de la importancia del humanismo (y con él las humanidades, las ciencias del espíritu) dentro de su pensamiento.

De esta forma, y antes de entrar a terrenos gadamerianos, veremos lo que significa «humanismo» para el momento en que Gadamer escribió *Verdad y método*. De acuerdo con Heidegger hay un problema característico de la modernidad, una crisis cuya consecuencia esencial está en el dominio de la tecnología. Para Heidegger es el humanismo el que nos ha llevado a esa última consecuencia de la metafísica occidental, de la ciencia hasta a la técnica. Para él el humanismo surge cuando el mundo se convierte en imagen, en la representación y operación de lo que está al alcance de lo humano.

Por eso, el humanismo en el sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. Aquí, este nombre no se refiere a una investigación científico-natural del hombre creado, caído y redimido. Este hombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora a lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre.<sup>29</sup>

En este sentido el humanismo es un fenómeno esencial común a todos los fenómenos principales de la edad Moderna: la ciencia, la técnica mecanizada, el proceso del arte en introducción a la estética, el obrar humano interpretado como cultura y la pérdida de los dioses<sup>30</sup>.

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo lo ente y pone todas las normas. [...]<sup>31</sup>

Entonces el humanismo se vuelve un problema, porque su significado se limita al antropocentrismo. El problema del humanismo es resultado de la metafísica occidental, donde la perspectiva lógica está por encima de la humana. En Heidegger, el

---

<sup>29</sup> Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 2003, pág. 76.

<sup>30</sup> *Idem*, pág. 63.

<sup>31</sup> *Id.*, pág. 77.

humanismo reduce el ser a la forma necesaria para alcanzar (funcionalidad) las metas o propósitos humanos.

La reflexión de Heidegger en torno al humanismo se extiende en su texto llamado *Carta sobre el «humanismo»*,<sup>32</sup> la cual es una respuesta a carta que le hizo Jean Beaufret en 1946;<sup>33</sup> el cuestionamiento de Beaufret era el siguiente: cómo podemos darle un nuevo significado a la palabra «humanismo», el contexto al que hacía referencia era a la pertinencia de hablar de humanismo después de Auschwitz; de este texto trataremos de resaltar sus principales ideas acerca del humanismo para después relacionarlas con Gadamer. La respuesta que da Heidegger es sobre la inminente necesidad de repensar el humanismo definido como lo «bueno», es redefinirlo teniendo en cuenta su base como la última consecuencia de la metafísica platónica. Esta metafísica es, como la llama Heidegger, el olvido del ser, y tenemos que hablar de metafísica sobre todo cuando “Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en fundamento de tal metafísica.”<sup>34</sup> La característica más importante de esta metafísica es la preeminencia del ser humano que se pone a sí mismo como la fuente de todo lo que puede ser comprendido. Con ello, la esencia del ser humano se consume en la tecnología (entendida como técnica mecanizada), en aquello que permite al ser humano convertir el mundo en un «para el hombre». Por ello la filosofía, explica Heidegger, degeneró hacia un lugar «técnico» y educacional.<sup>35</sup> Por lo tanto es urgente que el ser humano se dé cuenta de que no es el centro del universo, puesto que en una relación como tal se destruye lo que hay alrededor, el mundo (por

---

<sup>32</sup> En *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

<sup>33</sup> De hecho es una carta en la que se exponían tres preguntas: la primera sobre Sartre, la segunda sobre el humanismo y la tercera sobre cómo salvar el elemento de aventura que existe en toda investigación sin que la filosofía caiga en una simple aventura. De las cuales sólo a la segunda Heidegger le dedicó más tiempo.

<sup>34</sup> *Idem*, pág. 265.

<sup>35</sup> Cuando dice: “Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la *filosofía*”, *Idem*, pág. 262. Y en tanto que la filosofía responde a: “La ciencia moderna se basa y a mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente a cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse exigencias recíprocas, conforma la esencia de la ciencia moderna y la convierte en investigación.” Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *op. cit.*, pág. 70.

medio de la técnica) en donde se crean las condiciones para liquidar a la misma idea reguladora de todo.<sup>36</sup>

Pasando a la reflexión gadameriana acerca del humanismo, podríamos estar de acuerdo con Grondin al considerar a Gadamer como un heideggeriano. Pero al mismo tiempo es en este aspecto donde Gadamer se distancia de Heidegger. Esta claro que la necesidad que tiene Gadamer de hablar o rescatar el humanismo viene directamente de la reflexión heideggeriana acerca del mismo tema. La diferencia está cuando Heidegger se distancia del humanismo al definirlo como algo que merece ser redefinido; al contrario Gadamer –recuperando estas implicaciones heideggerianas de la crítica a la dominación técnica de la ciencia en la cultura contemporánea–, rescata la parte positiva del humanismo, en el sentido de una apertura a toda expresión humana y el reconocimiento de su valor como parte de la humanidad. Lo que nos conlleva a definir al ser humano como aquello que no tiene esencia, como un constante descubridor de sí mismo.

Así regresamos a nuestra primer pregunta y nos acercamos a una posible respuesta: en primer lugar, Gadamer es un humanista porque realiza una defensa del humanismo; y en segundo, por dar una respuesta al rechazo heideggeriano de la tradición humanista. Por consiguiente Gadamer hace frente a la concepción negativa del humanismo vista desde la perspectiva del dominio metodológico de modernidad –al igual que Heidegger, pero en caso de este último sería el dominio de la técnica– y se propone redefinirlo.

Ahora pasemos a analizar la forma en que Gadamer recupera el humanismo y cómo lo redefine, y con ello al eje de su humanismo. En *Verdad y método* lo encontramos en dos lugares: primero está en la legitimación de las ciencias humanas y su importancia en la filosofía; y segundo, en la rehabilitación de la tradición humanista frente a la estetización kantiana. El primer momento se refiere particularmente a la

---

<sup>36</sup> En esto concuerdo con Alberto Constante al decir: “Más aún, en el análisis heideggeriano del nexo entre metafísica, humanismo y técnica, el sujeto al que se propone defender de la deshumanización de la técnica es precisamente él la raíz de esa deshumanización ya que la subjetividad, que se define ahora como el sujeto del objeto, es función pura en la objetividad y, por lo tanto, tiende irrevocablemente a convertirse ella misma en objeto de manipulación” en su artículo “La crisis de la modernidad y del humanismo”, el cual podemos encontrar en Yañes, Adriana (Coord.), *Diálogos sobre ontología y estética*, UNAM-Asociación Filosófica de México a.c., México, 1995, pág. 77.

concepción de verdad de las *humaniora* o humanidades.<sup>37</sup> Y en el segundo es el resultado de la tradición kantiana en la filosofía, misma que abandonó a la tradición humanista, que subjetivizó y estetizó todo aquello que no era científico, es decir, verificable bajo las normas del método científico. En cuanto a estos dos conceptos los trataremos en el siguiente capítulo dedicado a la interpretación de Gadamer al respecto de Kant, pero podemos adelantar un poco lo que quiere decir Gadamer con estetización:

Pero sobre todo es que estamos determinados por la filosofía moral de Kant, que limpió a la ética de todos sus momentos estéticos y vinculados con el sentimiento. Si se atiende al papel que ha desempeñado la crítica kantiana de la capacidad de juicio en el marco de la historia de las ciencias del espíritu, habrá que decir que su fundamentación filosófica trascendental de la estética tuvo consecuencias en ambas direcciones y representa en ellos una ruptura. Representa una ruptura con una tradición, pero también la introducción de un desarrollo: restringe el concepto de gusto al ámbito en el que puede afirmar una validez autónoma e independientemente en calidad de principio propio de la capacidad de juicio; restringe a la inversa el concepto de conocimiento al uso teórico y práctico de la razón. La intención trascendental que le guiaba encontró su satisfacción en el fenómeno restringido del juicio sobre lo bello (y lo sublime), y desplazó el concepto más general de la experiencia del gusto, así como la actividad de la capacidad de juicio estética en el ámbito del derecho y de costumbre, hasta apartarlo del centro de la filosofía.<sup>38</sup>

En cuanto a la subjetivación, aunque enfocada al arte, implica un problema similar para los conceptos humanistas y sus pretensiones de verdad, Gadamer nos dice:

Ya hemos mostrado que lo que movió a Kant a referir la capacidad de juicio estética íntegramente a un estado del sujeto fue una abstracción metodológica encaminada a lograr una fundamentación trascendental muy concreta. Esta abstracción estética se entendió sin embargo, más adelante, como cosa de contenido y se transformó en la exigencia de comprender el arte «de manera

---

<sup>37</sup> Jean Grondin, “Gadamer on humanism”, en L. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago and La Salle, Open Court, 1997.

<sup>38</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pág. 73.

puramente estética», ahora podemos ver que esta exigencia abstracta entra en una contradicción irreductible con la verdadera experiencia del arte.<sup>39</sup>

Según Grondin las diferencias que hay sobre este asunto entre Heidegger y Gadamer no son tan abismales, ya que la crítica que dirige Gadamer al modelo de conocimiento de las ciencias naturales tiene su raíz en la crítica a la «técnica» de Heidegger. Pero el lugar en que se separan es cuando Gadamer entiende a la cultura humanista como un carácter positivo que Heidegger no supo reconocer: el ser humano nunca deja de cultivarse, de aprender, siempre está enfrentándose a sí mismo. Es decir, el humanismo más que ser una consecuencia errada de la metafísica, es una «actitud de vigilancia», un proceso de educación y formación por medio de la razón, un proceso inacabable hacia la civilidad.<sup>40</sup> La búsqueda de Gadamer es por aquello que nos lleva a ser más humanos; y al recuperar la tradición humanista pretende aceptar la herencia de tal verdad y de la sabiduría de los otros (que comprende otros tipos de verdades), lo que luego convierte a la hermenéutica gadameriana —o la constituye teóricamente— desde una apertura a diferentes tipos de verdad. El humanismo gadameriano constituye la raíz del principio de caridad y de equidad de la hermenéutica, es decir, permite pensar en la relación con los demás como una relación fundante de lo humano. Estos dos principios operan a la par con el fin de que se realice la comprensión; el de equidad se refiere a la actualización del horizonte de interpretación mediante el ir y venir de la dinámica de la pregunta y la respuesta (que se da en el diálogo oral o diálogo vivo, en la conversación o en la comunicación); en cuanto el de caridad<sup>41</sup> trata del la condición central de la comprensión, con el cual se propone evitar la auto-proyección promoviendo la frase «el otro tiene la razón» (y que Gadamer llama «buena voluntad»). Este pensarse desde la relación con los demás que propone el humanismo, propicia el principio de la condición de posibilidad de la comprensión como «el otro puede tener la razón», y por lo tanto, se puede convivir y comunicar con él.

Así que el primer paso de Gadamer para construir su hermenéutica es tomar los conceptos principales del humanismo para formarse y renombrarse a sí misma, por lo que los redefine desde otro modo de pensar, pues, al comprender de esta manera al

---

<sup>39</sup> *Idem*, pág. 139.

<sup>40</sup> Grondin, *op. cit.*

<sup>41</sup> O en palabras de Mariflor Aguilar: condición de alteridad. Ver Aguilar, M., *Diálogo y alteridad*, ppág. 64-75.

humanismo, Gadamer replantea los fenómenos esenciales de la Edad Moderna de Heidegger, como también cómo se debe de ver la filosofía en referencia a esta comprensión del humanismo.

Este es el momento de hacer otra pregunta, si Gadamer recupera al humanismo como parte central de su pensamiento (siempre a partir de una apertura al legado de las reflexiones de Heidegger), ¿podríamos llamar a la hermenéutica filosófica gadameriana un humanismo? Es un humanismo entendido no como antropocentrismo (en el sentido de la crítica de Heidegger), sino más bien como una de las expresiones de la conciencia de la finitud,<sup>42</sup> de que nunca se deja de aprender. La hermenéutica gadameriana es un humanismo abierto a aprender de la tradición, misma que acepta la crítica heideggeriana a la metafísica subjetivista, y que suma a todo ello una humanidad que había sido dejada de lado.

### 1.2.2 *Sensus communis*, juicio y gusto

De modo que el primer aspecto del humanismo de Gadamer es cuando recurre a la tradición humanista con el propósito de encontrar una forma de comprender la pretensión de verdad y modo de conocimiento de las ciencias del espíritu. Y para poder aseverar que la característica esencial de este humanismo (esto es, que el otro tiene siempre la razón) hay que comprender el papel de los conceptos humanistas en esta hermenéutica. La rehabilitación del humanismo empieza en *Verdad y método* por medio de la noción de cultura, *Bildung* (formación), entonces tenemos que recorrer el mismo camino utilizado por Gadamer, empezando con el análisis del concepto de *formación*. Este recurso es el primer nivel de la reflexión que inscribe a Gadamer dentro de la tradición humanista (como también nos lo señala Grondin).

Permítanme citar a este propósito a uno de los grandes. Son palabras de Hegel: formación significa poder contemplar las cosas desde la posición de otro. En este sentido les deseo a todos ustedes que sus estudios ayuden a adquirir no sólo la

---

<sup>42</sup> Cf. Mariflor Aguilar, “Introducción” en Mariflor Aguilar (Coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, FFyL, México, 2006.

capacidad real o patentes, sino también la formación para aprender a entender a otro desde sus puntos de vista.<sup>43</sup>

Como hemos dicho el punto de partida del humanismo es el concepto de «formación» y su relación con la cultura. En lo que respecta a su lugar en la hermenéutica, la formación se refiere a la constitución del «sí mismo» del sujeto; es decir, es otra forma de comprender al ser humano. Esta idea se remonta a su aparición en el Renacimiento, en donde la idea de hombre adquirió una nueva significación a partir de su semejanza con Dios;<sup>44</sup> por lo tanto, el hombre tiene que formarse (fortalecer su inteligencia y sus talentos) para reencontrar su verdadera naturaleza. Pero es la idea de formación de Hegel que Gadamer considera más completa, donde un hombre culto es aquél que se forma y desenvuelve en la escucha de las opiniones de otros. Por lo tanto, la formación es aquella forma de vida del ser humano como parte de la comunidad; dándole la razón al otro.<sup>45</sup>

En resumen Gadamer entiende formación como: tomar distancia de lo más próximo a uno mismo, ser receptivo y lograr cierta conciencia de los puntos de vista de posibles otros (apertura a perspectivas diversas). Así se cumple el principio de caridad, pero el concepto de formación también se convierte en parte de un aspecto del principio de equidad.

La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo dejar valer en mí algo contra mí aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Gadamer, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, *op. cit.*, pág. 125.

<sup>44</sup> “El Renacimiento [...] apeló a las palabras del Génesis 1,26, según las cuales el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Puesto que el hombre procede de Dios, no debe de dejar subdesarrollados su inteligencia y sus talentos. Y, así la *cultura*, la formación, se entendía como «el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre». [VM, 39]”, Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, pág. 48.

<sup>45</sup> En el sentido de la interpretación gadameriana del concepto de formación en Hegel (ponerse en el lugar del otro) pero con una especificación que la convierte en un concepto humanista: el otro siempre tiene la razón. *Idem.*

<sup>46</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pág. 438.



El punto de partida de Gadamer es introducirse a la tradición humanista para hablar del problema de las ciencias del espíritu; él mismo especifica que no ayuda mucho a las ciencias del espíritu el estar continuamente confrontándolas con las ciencias naturales, y para apoyar otro tipo de noción de verdad recurre al concepto de formación (*Bildung*).

De ahí Gadamer se abre paso por todos aquellos conceptos relacionados con el humanismo que no caben en la concepción metodológica de lo que debe ser la verdad; es aquí donde hallamos el segundo préstamo del humanismo, el *sentido común*, junto con el tacto, el juicio y el gusto. Todos ellos ayudan a Gadamer a encontrar un camino hacia una o varias verdades, no dependientes de la metodología como la entiende la filosofía moderna.

Gadamer habla aquí de un modo especial de conocimiento que garantiza la verdad, pero no hay que concebirlo nuevamente en sentido demasiado epistemológico o instrumental. Porque no se trata de la formación de un «sentido», y desde luego no de un «sexto sentido», sino de un «sentido universal», en virtud del cual somos capaces de captar lo universal. Después del concepto de la formación, esta idea de un sentido universal o común (*sensus communis*) es el segundo préstamo importante que Gadamer toma de la tradición humanista.<sup>47</sup>

Esta es la relación entre *sentido común* y formación dada por Gadamer. De este modo, se comprende la formación como una forma entender la participación del sujeto en lo comunitario. De hecho, Gadamer mismo hace una recuperación de aquellos pensadores que han hablado del *sentido común*, de los cuales Vico es uno de los principales exponentes.

Siguiendo la exposición de Gadamer, se trata de un cambio capital y significativo en el s. XVIII, cuando el concepto de *sentido común* se dejará conducir por el concepto de capacidad de juicio. Sin embargo, existe un problema del concepto de juicio dado su origen escolástico: no se ubica entre las facultades propias del espíritu sino como «inferior» entre las actividades de conocimiento. Por consecuencia, nuestro concepto del *sentido común* queda completamente expulsado del plano preferente de lo estudiado por la ciencia, esto es, lo cognitivo. Aquí es indispensable situar a Kant, dado que traslada al juicio al ámbito de lo estético, donde no interviene la razón, ni moral ni

---

<sup>47</sup> Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, pág. 20.

cognitivamente. Para explicar este problema en particular, volveremos a Kant más adelante.

Hay que recordar que ya explicamos la relación entre el gusto y el *sentido común* en el apartado sobre Kant. El gusto para Kant es el *sentido común*. No obstante, si anteriormente había una reducción del significado del *sentido común* a la aplicación de juicios, se da el caso de una doble reducción al igualarlo al juicio del gusto sobre lo bello. Y Gadamer nos señala aún otro efecto: se restringe el concepto de conocimiento al uso teórico y práctico desde un punto de vista muy subjetivista, porque el gusto designa una manera de conocer, de juzgar por referencia al todo; cuya paradoja reside en entenderse como diversidad de gustos, esto en el s. XVIII.

Gracias al resultado de esta recuperación de conceptos que delimitan a la metodología de las ciencias sociales, la hermenéutica reconoce en su historia (al menos como hermenéutica romántica, al igual que la historiografía romántica) el aviso de que justificarse por medio de la teoría del gusto, es sólo consecuencia de la desacreditación de cualquier conocimiento teórico que no sea puramente cognitivo y no esté enlazado a varios conceptos no cuantificables por la ciencia. Entonces, una tarea hermenéutica es «revisar» el camino de la tradición para reconocer la relación de las ciencias sociales con la verdad, ya que la ciencia moderna no reconoce esta relación; esta es la tarea que emprende Gadamer y que nosotros retomamos como una recuperación del *sentido común* para posteriores estudios para cualquier reflexión filosófica.

Al enfocar de esta forma la tradición humanista se hace conciente la peculiaridad de las ciencias del espíritu, sin embargo en algún momento se desmoronó el vínculo con ella. Con esto pasamos al segundo aspecto del humanismo gadameriano: comprender que este suceso se realizó gracias a la estetización de las ciencias inexactas y tratar de tomar distancia de ello. Cuando Gadamer atribuye a Kant un cierto subjetivismo en la estética (pues no le reconoce a la facultad del juicio un poder cognoscitivo), lo que se propone es alejarse de este subjetivismo, y a esta reacción también la llamaremos de corte humanista.

### **1.2.3 El problema de la metodología de las ciencias sociales (espirituales, humanas) y el *sentido común***

Es importante señalar que las ciencias naturales y el moderno concepto de ciencia han ocupado el lugar privilegiado en el método por el cual se da la búsqueda de todo tipo de conocimiento en la actualidad, como también su validación o verdad.

En un primer paso, y para entender a Gadamer, hablamos de lo que ya el *sentido común* nos había mostrado: que la ciencia moderna puso en tela de juicio el lugar de las verdades referidas a las ciencias humanas, y con ellas al *sentido común*,<sup>48</sup> excluyendo o desplazando la parte importante de todo conocimiento humano. Y como parte de este «objeto» de estudio que es lo humano, las ciencias del espíritu –sociales o humanas– pierden aquello que no es estable para abrirle camino a lo certero. ¿La ciencia determina la posición del *sentido común*? Su primer problema fue no tener espacio para él dentro de sus teorías (métodos, etc.), para después desvincularlo de todo estudio, o ponerle en un lugar determinado que lo mantuviera alejado del «buen» trabajo de todo «buen» investigador dedicado o no a la filosofía. La razón por la cual Gadamer reflexiona acerca de ellos es:

Es cierto que también las *humanities* hacen uso del extrañamiento metódico que constituye la esencia de la ciencia moderna, y *Verdad y método I* nunca ha considerado excluyente el contraste que implica el título. Pero las ciencias del espíritu fueron el punto de partida del análisis porque converge con sus experiencias que no afectan al método ni a la ciencia, sino que se sitúan fuera de la ciencia, como la experiencia del arte y la experiencia de la cultura marcada por su tradición histórica. La experiencia hermenéutica es igualmente eficaz en todas ellas, y en este sentido no es a su vez objeto de extrañamiento metódico, sino que precede a éste al reservar a la ciencia sus cuestiones y posibilitar así el empleo de sus métodos.<sup>49</sup>

Es a partir de la caída del marxismo cuando la filosofía se vio en la necesidad de repensar el concepto de ciencias humanas o sociales.<sup>50</sup> Esto se dio de tal manera que este concepto no abarcaba lo que entendemos hasta ahora por lo social o lo humano. El

---

<sup>48</sup> Que también fue el caso de otros conceptos humanistas: formación, juicio y gusto, etc.

<sup>49</sup> En “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* (1967)”, *Verdad y método II*, pág. 23.

<sup>50</sup> En el marxismo también hay una problemática entre las ciencias puras y las humanas, es decir, la idea de ciencia del marxismo excluye al *sentido común* de un saber verdadero.

problema en que se encontraron las ciencias humanas al querer aplicar el método de las ciencias duras o naturales fue que lo social no es un objeto de estudio «estable», esto repercute en nuestra comprensión de la verdad separada de estos campos, ya que no responden totalmente a presupuestos universales o racionales. Una teoría de conocimiento que quisiera abarcar todo aquello que llamamos «humano» cae en la inestabilidad de tener un objeto no «esterilizado» y por consiguiente, en una verdad no certera. Así, tenemos como consecuencia que el *sentido común* tampoco es algo estable:

...el sentido común, al revés de las ciencias, es una especialización de la inteligencia en lo particular y lo concreto. Es común pero no es general, pues consiste en un conjunto de intelecciones que permanece incompleto mientras no se añada al menos un nuevo acto de intelección acerca de la situación presente.<sup>51</sup>

A lo que han llegado las ciencias humanas o sociales es a describir aquello que es su objeto de estudio; y esto no garantiza –en términos científicos– su verdad. Por ello Gadamer plantea en su hermenéutica volver a confiar en esas otras formas de verdad, como otro modo de pensar en aquello inestable para la ciencia, como lo es el *sentido común*.

Lo que yo afirmo es que lo esencial de las «ciencias del espíritu» no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto. Yo completaría, para esta esfera del saber, el ideal de conocimiento objetivo, implantado por el *ethos* de la cientificidad, con el ideal de «participación». Participación de los temas esenciales de la experiencia humana tal como se han plasmado en el arte y en la historia. En las ciencias del espíritu, éste es el verdadero criterio para conocer el contenido o falta de contenido de sus teorías. Yo he intentado mostrar en mis trabajos que el modelo de diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación. Porque el diálogo se caracteriza también por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Bernard Lonergan, *Insight: un estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca, 1999, pág. 226.

<sup>52</sup> Gadamer, “Problemas de la razón práctica (1980)”, en *Verdad y método II*, pág. 313.

## 2. La verdad y el *sentido común*

Ya habíamos dicho que la hermenéutica gadameriana tiene dos objetivos, que resumiremos aquí: uno, criticar el subjetivismo y el racionalismo moderno (principalmente sus ideas de verdad y método); y dos, fundar otra idea de verdad que permita acceder a otra experiencia del ser, en particular nos hemos referido a la experiencia de las ciencias del espíritu pero Gadamer siempre nos recuerda el carácter extensivo de sus objetivos.

Gadamer busca pensar la verdad desde una ontología, y ya no desde una teoría de conocimiento. Entonces, la verdad para Gadamer es todo lo contrario a lo que podría ser para el pensamiento moderno en general. Porque, en un primer término plantea centrar a la hermenéutica en el problema de la verdad, en vez de fundamentarla en el método.

Dentro de la redefinición gadameriana de verdad encontramos tres niveles: primero cuando se habla de la verdad en las ciencias del espíritu (bajo la cual tenemos el papel de la tradición en la verdad, esto es, la verdad en la historia); luego, la verdad en el arte; y por último, la verdad en el lenguaje.

La hermenéutica como aspecto universal de la filosofía (y no sólo la base metodológica de las ciencias del espíritu) –como ya habíamos dicho– se enfrenta con la idea de verdad defendida por el racionalismo y por las ciencias modernas. De hecho las preguntas que se hace Gadamer con respecto a la verdad en las ciencias del espíritu, la verdad en la historia, la verdad en el arte,<sup>53</sup> son parte de la misma problemática; al mismo tiempo de que Gadamer se pregunta, se sitúa en el punto de defender otra idea de verdad diferente, otro modo de pensar la verdad desde la pluralidad. Aunque esta idea de verdad también deberá ser susceptible, principalmente, a aplicarse a la experiencia del arte, centro de la experiencia hermenéutica. Puesto que entramos a la triada indisoluble de la hermenéutica gadameriana: verdad-ser-arte. A partir de la cual podemos posibilitar la reflexión acerca del *sentido común* desde la filosofía.

En sus raíces, esta noción de verdad sostenida por Gadamer, es la tesis heideggeriano-gadameriana de la verdad entendida como acontecer. Es Heidegger el

---

<sup>53</sup> Acerca de la pregunta de la verdad en el arte ver: María Antonia González Valerio, *Arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, 2005.

primero que considera la experiencia del arte (en la obra de arte) como el lugar preferido donde acontece el ser.

Sólo la pregunta de Heidegger por la esencia de la verdad trascendió realmente el ámbito de la subjetividad. Su pensamiento hizo el recorrido desde la «obra», hasta la «cosa», un recorrido que deja muy atrás a la cuestión de la ciencia, incluso de las ciencias históricas. Es hora de no olvidar que la historicidad del ser sigue presente cuando el «ser-ahí» se conoce a sí mismo y se comporta históricamente como ciencia.<sup>54</sup>

En este sentido, Gadamer recupera las reflexiones de Heidegger al escoger este camino como el de mayor posibilidad para traspasar los límites de la racionalidad instrumental y la técnica.

El resultado de nuestro análisis de la posición de lo bello en la filosofía griega clásica es, pues, que también para nosotros puede adquirir este aspecto de la metafísica todavía un significado productivo. El que el ser sea un representarse, y el que todo comprender sea un acontecer, éstas nuestra primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica. De este modo, la metafísica de lo bello no carece de consecuencias para nuestro propio planteamiento. No se trata ya, como parecía ser la tarea de la discusión del **XIX**, de justificar científicamente las pretensiones de verdad del arte y de lo artístico –o de la historia y de la metodología de las ciencias del espíritu–. La tarea que se nos plantea ahora es mucho más general: consiste en hacer valer el trasfondo de la experiencia hermenéutica del mundo.<sup>55</sup>

Si queremos comprender más profundamente la noción gadameriana de verdad debemos acercarnos desde la idea de lo que Heidegger –una vez más– quiso preponderar al respecto: frente a la «técnica», el camino que nos lleva más allá de la razón iluminista es el de las artes, y en el volver a preguntar por el sentido de la verdad es un nuevo camino para pensar el ser. La verdad –para Gadamer y Heidegger–, es

---

<sup>54</sup> Gadamer, “¿Qué es la verdad?”, *op. cit.*, pág. 60.

<sup>55</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pág. 578.

«desocultamiento», ontológicamente hablando, es decir, no en términos de adecuación a estructuras definidas (epistémicas), sino al contrario, en términos de apertura histórica. El término heideggeriano de «ocultamiento» y «desocultamiento», *alétheia*, rompe con la idea usual de verdad y la redefine como acontecer de la verdad.

Por eso fue muy esclarecedor que Heidegger, en nuestra generación, recurriera al término con que los griegos designan verdad. No fue Heidegger el primero en averiguar que *aletheia* significa propiamente desocultación. Pero nos ha enseñado lo que significa la concepción del ser que la verdad tenga que ser arrebatada del estado de ocultación y encubrimiento.<sup>56</sup>

Esto le permite a Gadamer llevar a la hermenéutica ontológica a acceder a la verdad como fundación-apertura de mundos, posibilidad de desvelar el ser de las cosas. La verdad entendida en su sentido originario, ser que se oculta y se desoculta en el lenguaje. Porque el ser es «siendo» constitución lingüística del mundo.

Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con los otros sobre algo, que ninguno abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede involucrarnos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre el lenguaje y conversación que se produce por encima de nosotros.<sup>57</sup>

Gadamer habla de una ontología porque se propone mostrar (desocultar) el modo de ser de la obra de arte y relacionarlo con todo acontecer o suceder del ser. Por lo tanto, todo aquello que no es comprendido dentro de la concepción del método lógico de la verdad, se debe de abrir paso desde la obra de arte como verdad. Y ésa la razón por la cuál Gadamer sitúa la cuestión de la verdad en el terreno del arte. Por lo cual se trata de revelación de la verdad, no adecuación ni copia, sino aparición o mostración del ente. Puesto que Heidegger critica la verdad como adecuación, hay que entender la verdad independientemente de una teoría del conocimiento, es decir, verdad que tiene que ver más con el ser y menos con el conocer.

---

<sup>56</sup> *Idem*, pág. 53.

<sup>57</sup> *Id.*, pág. 62.

Así, los tres niveles de la verdad de la hermenéutica gadameriana se nos revelan a partir de la reflexión del pensamiento heideggeriano de la verdad. La verdad en el arte, la verdad de la tradición, todas las diversas verdades convergen en el lenguaje. Por consiguiente la verdad desde la hermenéutica, centrada en otro modo de comprender, resalta este último aspecto; por eso la obra de arte aparece de la mano de la tradición, ya que está ligada al acontecer histórico y es definida por el contexto histórico. Esta forma de comprender a la verdad es una nueva apertura al mundo, y la obra es un mundo, donde la comprensión del mundo «es nombramiento del ente. La obra es palabra que nombra, que ilumina.».<sup>58</sup> Si bien Gadamer relaciona de esta forma el modo de ser de la obra de arte y la verdad, lo hace pensándolo desde la posición ontológica del ser humano y su finitud, el arte se vuelve ante todo el mundo aquello que es experimentable, una expresión de la tradición. “El ser sólo sucede, sólo se manifiesta, sólo se desoculta, y por tanto, sólo es verdadero en el lenguaje”,<sup>59</sup> pues, la verdad siendo lenguaje, es pertenencia.

De este modo el sentido de pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica tiene que partir de que el que quiera comprender está vinculado al asunto que se expresa la tradición; y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde lo que habla lo transmitido.<sup>60</sup>

Demos los pasos aún más lentamente. Según Gadamer la experiencia se da en el modo de ser de la comprensión. A eso se refiere cuando dice: «*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*»,<sup>61</sup> donde el ser-ahí está abierto a sus posibilidades gracias a su finitud, temporalidad e historicidad. Somos comprendiéndonos en lo otro y aquí radica la pertenencia al lenguaje, a la tradición. Si el ser es lenguaje, por lo tanto el mundo, la tradición, y nosotros mismos somos lenguaje. De aquí la importancia de la comprensión, darse cuenta de todo esto es acceder a la pluralidad de la verdad del lenguaje. Por consiguiente, con verdad entendemos algo que se comprende desde el lenguaje, desde la pluralidad del lenguaje. Y la pertenencia tiene dos caras, la de la

---

<sup>58</sup> González Valerio, *op. cit.*, pág.137.

<sup>59</sup> *Idem*, pág. 144.

<sup>60</sup> *Idem*, pág. 365.

<sup>61</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pág. 567.



pertenencia a la tradición propia del lenguaje (y con ello nos referimos a la pluralidad de voces de la tradición), y a la vez, pertenencia a la comunidad que se realiza en la comunicación.

Al incorporar Gadamer la pertenencia en su hermenéutica, rechaza la dicotomía entre razón vs. tradición o prejuicios, puesto que no ve la razón como contraria a aquello que incluye a la tradición, a los prejuicios (sean buenos o malos para la comprensión); la comprensión de tal situación, de la pertenencia, hace evidente nuestra propia finitud, a partir de ella entendemos que la historia no depende necesariamente de una interpretación (o de un punto de vista) subjetivo.

En este punto convendría responder a una nueva pregunta, más conveniente con el tema de esta tesis: ¿Cuál es la relación entre la verdad y el *sentido común*? ¿Podríamos, en dado caso, jugar con el significado de esta noción, cambiando la palabra «sentido» por la de «verdad»? ¿Tiene sentido hablar de una «verdad común»? Desde la hermenéutica, y de Gadamer, habría que decir lo siguiente: el *sentido común* es más que una determinada experiencia del mundo válida solamente para un individuo, es —en cambio— una experiencia conformada dentro de la comunidad. También podemos agregarle otro tipo de significaciones, como una voz de la tradición<sup>62</sup> (¿un «suelo común»?<sup>63</sup>) siempre plural, un acuerdo previo con respecto a la forma de vincularse con los otros. A grandes rasgos, el *sentido común* es el vínculo por excelencia con la tradición; una verdad que encierra en sí misma el «ancla» a la pluralidad (o diversidad) de la verdad, a su condición dentro de la comunidad.

---

<sup>62</sup> El desarrollo crítico que Gadamer hace de la tradición es que posibilita aprender de otros, es lo que se representa en la tradición. La tradición no sólo es una, son varias, es una pluralidad de interpretaciones de la misma, «diversidad interpretativa del sentido común», que crea la posibilidad de acuerdo dentro de la comunidad» (Gadamer, *Verdad y método*, pág. 136). Dice Gadamer: “Para la hermenéutica filosófica amplía más su pretensión. Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son la forma efectiva de formalización es una comunidad de diálogo. Nada queda excluido de esta comunidad del diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración política que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) práctica.”, Gadamer, “Réplica a *Hermenéutica y crítica a la ideología*” en *Verdad y método II*, pág. 247.

<sup>63</sup> Dialogamos sólo si pertenecemos “suelo común no hallado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí.”, Gadamer, *op. cit.*, pág. 534. González Valerio, Ma. Antonia, *op. cit.*, pág. 95.

El otro, aquel con que hablamos y que participa del esfuerzo por entendernos en el acontecer de la verdad, es indispensable porque se dé este acontecer. Representa a cualquiera, esto es, a todo hombre sobre cuya aprobación se fundamenta la conformidad que se está buscando. Aquí se anticipa el *sensus communis* en su función de verdad, como condición inicial y como orientación final del saber verdadero y de la comunidad que se busca. No como un arsenal, no como conjunto de todas las opiniones imaginables que puedan valer como un reconocimiento que puedan valer como verdaderas, sino más bien como un reconocimiento de que para examinar en común el estatuto de verdad de toda opinión es necesario presuponer que la opinión expresada por el otro tiene que haber algo de verdadero. [...] El otro aparece sólo como un rasgo considerable de la opinión pública. Representa más bien a ese otro cuyos derechos frente a los míos son lo primero sobre lo que he de reflexionar.<sup>64</sup>

Por consiguiente, hablar de *sentido común*, en relación con la verdad, implicaría –desde la filosofía– recuperar el lazo social y moral de la misma.

### 3. Conclusiones

Para poder comprender la amplitud del concepto de *sentido común* hay que partir de una idea diferente de verdad, es decir, desde una verdad que es a la vez común y plural. Y como la verdad se encuentra en el lenguaje (como ya hemos visto), desde una concepción lingüística del mundo, el *sentido común* debe de comprenderse desde su contenido concreto en una sociedad, como también desde sus consecuencias políticas.

El problema es que no podemos comprender los alcances del *sentido común* si lo seguimos tratando desde la periferia (excluido) del método lógico-científico que nos lleva sólo a una verdad unívoca. Y es que para este tipo de verdad no hay validez en un concepto que pertenece a la tradición y converge en el lenguaje.

En este capítulo analizamos las reflexiones de Gadamer y a partir de ello es importante señalar las características que comparte el *sentido común* con el análisis gadameriano de la verdad en el arte: Nos muestra una posición ontológica del ser

---

<sup>64</sup> Wiehl, Reiner, “Arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”, en *Endoxa: Series filosóficas*, No. 20, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Facultad de Filosofía, Madrid, 2005, pp. 68-69.

humano y su finitud; es experimentable; se expresa en la tradición; se permea o tiene su fuga en el lenguaje, y el lenguaje es pluralidad. Es decir, el fenómeno del *sentido común* sólo se comprende lingüísticamente.

En particular podemos decir que las características que definen el *sentido común* son:

- Tiene un significado no individual, es una experiencia conformada en comunidad.
- Un rasgo de la tradición, a veces con diversas peculiaridades, que a la vez nos dice, nos habla, de nuestro vínculo con ella. El *sentido común* nos indica pertenencia a una tradición determinada (dada por la lengua), finitud y pluralidad.
- Un acuerdo previo con el cual nos vinculamos con la comunidad, con los otros.
- Es la forma por excelencia (un ejemplo claro) de verdad plural. Y esta se funda en la pre-comunidad que busca una comunidad «ideal», el *sentido común* es esa base y expresa que aquello que dice el otro tiene algo de verdadero.

### **CAPITULO III: LAS INTERPRETACIONES DE GADAMER DEL SENTIDO COMÚN DE VICO, SHAFTESBURY Y KANT.**

El sentido común opera con las cosas, las personas, los acontecimientos. La filosofía se detiene delante de ellos. El asombro la hace pararse justamente allí donde el sentido común sigue adelante.

Franz Rosenzweig

En este capítulo nos remitiremos solamente a revisar atentamente el análisis que hace Gadamer del concepto central de esta tesis en los tres autores a los que nos referimos en el primer capítulo: Vico, Shaftesbury y Kant. A la vez que haremos –o no– distancia con respecto a nuestra interpretación de los mismos. De manera que veremos las diferencias y coincidencias entre nuestra interpretación y la de Gadamer acerca de estos autores. Como también intentaremos introducir nuestras reflexiones de cada crítica gadameriana.

Como lo dijimos anteriormente Gadamer busca una noción más amplia de verdad (o diferentes formas de verdad), más abierta a diferentes reflexiones y modos de ser de lo humano, y es por ello que recupera a los conceptos humanistas como el *sentido común* a partir de los cuales podemos pensar los temas propiamente filosóficos desde otra perspectiva, como lo es la ética o la política, desde aspectos rechazados por el modelo metodológico de la filosofía moderna.

#### **1. La lectura gadameriana de Vico**

Recordemos en parte lo que Vico nos dijo en el primer capítulo, y comparémoslo con lo que nos señaló Gadamer. En primer lugar no accede a Vico por la misma vía que nosotros, el texto que Gadamer trabaja es el de *De nostri temporis studiorum ratione*. Desde ahí es de dónde toma al concepto de *sentido común* y lo relaciona directamente con la retórica, y en especial con el término de *elocuencia*, es decir, la significación del concepto que ahora nos ocupa es relativa al papel de la retórica en el pensamiento de Vico, eso desde la interpretación gadameriana.

El recurso de Vico al concepto romano del *sentido común* y su defensa de la retórica humanista frente a la ciencia moderna reviste para nosotros un interés especial, pues nos acerca a un momento de la verdad del conocimiento científico que ya no fue asequible a la autorreflexión de las ciencias del espíritu en el XIX.<sup>1</sup>

Pero para Gadamer el *sentido común* en Vico tiene una «matización muy peculiar» con relación a su oposición directa con la ciencia moderna: para Vico hay que mantener al *sentido común* ligado a la *prudencia* y la *elocuencia* siempre dentro de la metodología matemática de la filosofía moderna. Y como Vico relaciona al *sentido común* con la retórica (por medio de estos conceptos de *prudencia* y *elocuencia*), éste tiene una carga significativa diferente, es un proceso formativo, proviene de la educación. El *sentido común* es el medio por el cual se constituyen y se construyen todos los aspectos propiamente humanos. De manera que Gadamer, para seguir con su argumentación en torno de los conceptos humanistas (en particular con el de formación), enfoca al *sentido común* desde el de formación y no analiza otras particularidades de este concepto, por ejemplo algunas que hemos señalado ya en el primer capítulo.<sup>2</sup> Entonces, en el Vico de Gadamer, el *sentido común* es una confrontación directa con la metodología de las ciencias naturales, gracias a que no sigue la primacía de lo certero o lo verdadero, y busca siempre lo verosímil. Entonces, hay aquí una coincidencia con la interpretación de Gadamer, la verdad desde el *sentido común* no puede ser comprobada, ni se puede demostrar o llegar a una conclusión desde lo general, solamente se llega a ella en el poner atención a las circunstancias. Son las circunstancias y lo histórico, y con lo que está vinculado el *sentido común*, lo que agrega un tipo de verdad que no puede dejarse de lado, es la verdad más propia de lo

---

<sup>1</sup> Gadamer, *op. cit.*, pág. 53.

<sup>2</sup> Como la civilidad y la *prudencia*.

humano;<sup>3</sup> y la única forma por la cual podemos acceder a esta verdad más propia de lo humano es a través de la historia, “la historia representa desde luego una fuente de verdad muy distinta de la de la razón teórica.”<sup>4</sup>

También seguimos a Gadamer cuando dice que el *sentido común* se rige por la generalidad concreta, la comunidad de cualquier tipo de grupo en su conjunto. Con ello Gadamer busca rescatar un aspecto muy importante que cayó en el olvido gracias a la preeminencia de lo cognoscitivo en la filosofía, hablamos del rasgo ético necesario para toda reflexión filosófica, y no solamente lo recupera mediante los conceptos de formación, *sentido común*, gusto y juicio, sino que nos da cuenta de todo aquello que no podemos cortar de tajo a favor de lo puramente cognoscitivo: los aspectos sociales, cívicos, políticos, principalmente.

Más bien se advierte con ello un motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *sensus communis*. 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. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético.<sup>5</sup>

De hecho es en este análisis de la relación del *sentido común* con el concepto de *phrónesis* dónde se pueden observar las intenciones profundas de Gadamer, las de recuperar la problemática central de la ética y tomarla como baremo de su pensamiento: la oposición entre saber técnico y saber práctico, *phrónesis* vs. *tekhné*.<sup>6</sup> La exposición de Vico, interpretada por Gadamer, de las características del *sentido común* y su lugar en las ciencias humanas, está asentada en la vieja oposición (aristotélica) entre lo técnico y lo práctico (*tekhné* y *phrónesis*), en donde la *phrónesis* se sustrae al concepto racional del saber. Esta discusión desemboca en un mismo interés, una actitud ética (ahora no sólo del *sentido común*), de separar lo conveniente de lo inconveniente (lo que está bien y lo que está mal).

---

<sup>3</sup> Vico, *op. cit.*, §144 y § 145. O regresar al primer capítulo en lo referente a Vico.

<sup>4</sup> Gadamer, *op. cit.*, pág. 53.

<sup>5</sup> *Idem*, pág. 51.

<sup>6</sup> Gadamer habla a este respecto cuando se refiere al problema de la aplicación en el capítulo 10. Uno de los temas centrales para la hermenéutica es el de la aplicación. Dice Gadamer: “El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinto.” *Idem*, pág. 51; y también, “la historia representa desde luego una fuente de verdad muy distinta de la razón teórica.”, *Idem*, pág. 53.

Por lo cual el *sentido común* toma otra significación dentro de la filosofía gadameriana, la de que la ética es un tema fundamental de toda ontología; y en este caso en particular, de una hermenéutica ontológica, es así como Gadamer nos plantea recuperar este tipo de reflexiones y llevarlas al centro de las preocupaciones de la filosofía.

Por otro lado, el asunto que Gadamer no resalta completamente (porque sí lo señala, cuando habla de la educación) es que el *sentido común* para Vico constituye el medio por el cual y a través del cual la sociedad cobija y hace que el hombre se desarrolle a sí mismo. Y es gracias a éste que el ser humano tiene un claro sentido de lo justo y del bien común (esto lo explica con más detenimiento cuando Gadamer habla de la *phrónesis* en Aristóteles<sup>7</sup>) de todos los hombres –un carácter constitutivo y formativo en general.

Para Vico [...] el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por ordenaciones y objetivos de ésta.<sup>8</sup>

Es el momento de recuperar una afirmación hecha por ambos autores, el que la noción de *sentido común* remite a una crítica, y aunque los dos lo hacen por diferentes razones (Vico lo dice en referencia a una tópica<sup>9</sup> y de Gadamer estamos por ver), la pregunta que habría que hacerle tanto a Gadamer como a Vico es la siguiente: ¿En dónde encontraríamos el tono crítico del *sentido común*? El tono crítico que encontramos en el *sentido común* no se refiere al hecho de atacar mediante argumentos a todo aquello que no está estructurado racionalmente, sino que frente a un cartesianismo hace resaltar sus faltas al absolutizar epistemológicamente lo que es propio de la filosofía, y excluir de ello todo lo referente a lo moral e histórico. Frente a una comprensión del mundo subjetivista e individual, el *sentido común* viene a poner un peso sobre la balanza del lado donde lo decisivo son las circunstancias (y no sólo las causas<sup>10</sup>), lo colectivo y lo común, o sea, la pluralidad y sus puntos de unión. Esta es la raíz de la crítica que hay en el *sentido común*, para Gadamer, es que desde Vico el

---

<sup>7</sup> *Idem.*, pp. 383-396

<sup>8</sup> *Id.*, pág. 52.

<sup>9</sup> Revisar el primer capítulo.

<sup>10</sup> *Idem*, pág. 52.

*sentido común* adquiere un tono crítico en contra de la especulación de los filósofos y enfocado en la oposición con la filosofía moderna.

Resulta tanto como evidente por lo menos a primera vista, fundamentar los estudios filológicos-históricos y la forma de trabajar de las ciencias del espíritu en este concepto del *sensus communis*. Pues su objeto, la existencia moral e histórica del hombre como tal se configura en sus hechos y obras está a su vez decisivamente determinado por el mismo *sensus communis*.<sup>11</sup>

En fin, lo que trata de hacer Gadamer al acercarse a Vico no es solamente ayudarse de esta tradición para redefinir una noción de verdad que excluye completamente a otras (el ejemplo que utiliza es el de las ciencias del espíritu), a la vez aprovecha para plantear una falta a la filosofía moderna, la de la necesidad de ser un saber práctico, o no necesariamente un saber, sino una filosofía relacionada con la práctica, una reflexión ética y ontológica a la vez.

En cuanto a aquello que separa a nuestra interpretación de la de Gadamer, es la falta de una significación del *sentido común* ligada al concepto viqueano de providencia. Gadamer mismo se justifica pero ello es por acercarse al *sentido común* desde un trabajo anterior a los *Principios de ciencia nueva*,<sup>12</sup> como también que su intención era centrarse en la relación *sentido común*–retórica por su formación de filólogo clásico.<sup>13</sup> Si bien Gadamer se acerca a Vico con la intención de sustentar las bases para confrontar la idea metodológica de las ciencias naturales y de la filosofía, al mismo tiempo hace una introducción a la importancia de hablar de la *phrónesis* de Aristóteles desde su hermenéutica.

El *sentido común* proporciona «un conocimiento positivo propio», además de una adecuada autocomprensión de las ciencias del espíritu. No obstante, la crítica a la interpretación gadameriana del concepto del *sentido común* de Vico, es que el último está determinado por el concepto de providencia más que por el de formación, y a la vez es un principio que delimita al concepto de formación, nos da una idea de cómo se conforma el ser humano: siendo la providencia la estructura del ser humano que se asemeja más a la estructura divina presente en todo lo humano. Es decir, el *sentido*

---

<sup>11</sup> *Idem*.

<sup>12</sup> Es la crítica que hace Verene, D. Ph., “Gadamer and Vico on *sensus communis*”, en *The Philosophy of HANS-GEORG GADAMER*, pág. 136.

<sup>13</sup> Gadamer, “Reply to Donald Philip Verene”, *op cit*, pág. 154.



*común* está presente en cada acto de prudencia, el *sentido común* resuelto en el acto humano repercute en la historia misma, y esta última tiene también una estructura providencial determinada.<sup>14</sup>

## 2. El regreso del aspecto político a la filosofía: El *sentido común* de Shaftesbury visto desde Gadamer

Mediante una derivación griega, hacen que este *sentido común* del poeta signifique el sentido de bienestar público y del *interés común*: amor a la *comunidad* o *sociedad*, afección natural, humanidad, condescendencia, o sea, esa suerte de *civilidad* que brota de un justo *sentido* de los *derechos comunes* de la Humanidad y de la *igualdad natural* que hay entre los de la misma especie.

Shaftesbury

Lo que Gadamer quiere señalar tanto de Vico como de Shaftesbury es el significado social que los dos le dan a su concepción de *sentido común*. Pero Shaftesbury se separa de la significación de Vico para afirmar que más que un origen de algún derecho natural (o de un sentido cívico) es una virtud social, relacionada con el bienestar común y la sociabilidad, asociada con la idea del «buen vivir», una virtud «más del corazón que de la cabeza».

El *sentido común* para Shaftesbury, desde la interpretación gadameriana, es una actitud relajada del ser humano en su relación con los otros, a la manera en que pasa entre amigos. Es decir, es una base moral y metafísica, no con un rasgo histórico como en Vico y no tan de corte formativo, pero si enteramente intelectual (parte principal del humor y del ingenio). La importancia que Gadamer da al hablar de Shaftesbury, en cuanto al *sentido común*, es rastrear lo que “luego se convirtió en falsilla de la ética kantiana”, gracias al tratamiento doctrinario que le dieron Hume y Hutcheson. El *sentido común* es una unión más que social, porque gracias a ella los seres humanos en comunidad pueden comprenderse desarrollándose de manera ingeniosa y con humor.

La interpretación gadameriana de Shaftesbury en referencia al *sentido común*, no difiere en mucho de la nuestra. Ahora bien, en lo correspondiente a la problemática

---

<sup>14</sup> Verene, *op. cit.*, pág. 145.

entre la metodología de la ciencia y el *sentido común*, Gadamer resalta el factor crítico que aporta el *sentido común* en la filosofía de Shaftesbury; a pesar de que al mismo tiempo intentó imitar las pretensiones de la ciencia (*demonstratio*) pero apelando al *sentido común*.

Gadamer ve en el *sentido común* de Vico y Shaftesbury más que un aspecto estético del ser humano, también ve uno moral y político, que no queda totalmente delimitado por una virtud social.

### **3. Cuando los conceptos humanistas pierden sus significaciones morales: el *sentido común* de Kant.**

Dentro de los conceptos humanistas a los que echa mano Gadamer, la mayoría tienen una relación directa con las reflexiones de Kant, a los que nos referimos son el *sentido común*, el gusto y el juicio. Y a éstos tres Kant se refiere en su *Crítica del Juicio*, como ya lo vimos en el primer capítulo.

Lo que ahora nos toca es ver la diferencia de tratamiento en Gadamer y si concuerda con la interpretación que hicimos anteriormente. Gadamer pone el dedo en la llaga cuando critica la subjetivación kantiana de la estética, donde la experiencia de la obra de arte depende completamente del sujeto; pero si tenemos en cuenta las significaciones acerca del *sentido común* por parte de Vico y de Shaftesbury este subjetivismo kantiano vacía al *sentido común* de la significación social, política y moral, todo lo vinculado a todas las actividades reflexivas del ser humano.<sup>15</sup> A la vez que mantiene como un vínculo central a la comunidad.

...sí que se adoptó el concepto de sentido común, pero al despolitizarlo por completo quedó privado de su verdadero significado crítico.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Por eso en cuanto a las consecuencias directas para la obra de arte, María Antonia González Valerio concluye: “Para Gadamer, uno de los problemas que se derivan de la teoría del genio es la reducción de la obra de arte a no ser más que la expresión de la individualidad y de una interioridad, cuanto para él, el arte significa precisamente lo común, *sensus communis*, comunidad.” en *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, 2005, pág. 53.

<sup>16</sup> *Id.*, pág. 53.

Gadamer realiza una crítica a la subjetivación de la ética por parte de la estética kantiana. Es a partir de querer encontrar un *a priori* Kant extrajo toda implicación cognitiva y moral. Por lo que Gadamer relaciona la pérdida del significado moral y cognitivo con redefinición de la verdad para todo aquello relegado al campo de las ciencias del espíritu y de la estética.

Cuando hablamos de la interpretación gadameriana de Kant nos referimos específicamente a dos características principales: las pretensiones de verdad del sentido común y la concepción de verdad en el arte.

En este momento en lo que nos vamos a enfocar es en la búsqueda de Gadamer por encontrar la tan negada relación del sentido común y la verdad. En un sentido nos preguntamos si ¿Existe una verdad propia del *sentido común*? Y más específicamente ¿Existe una verdad del *sentido común* en Kant? Lo que encontramos es que Kant no se propone darnos una respuesta sino que solamente delimita el ámbito dentro del cuál sí se puede hablar de un *sentido común*. Y lo que más nos llama la atención, tanto a Gadamer como a nosotros, es el vínculo entre el *sentido común* con otros conceptos humanísticos por excelencia: la capacidad de juicio y el gusto.

Nuestro tema no es sólo la reducción del sentido común al gusto, sino también la restricción del concepto mismo de gusto.<sup>17</sup>

Estas nociones humanistas comparten una misma significación y son consecuencia de la misma problemática; por ejemplo, el juicio comparte con el *sentido común* la necesidad o propiedad (o característica) de poderse aplicar correctamente.

...consiste en subsumir algo particular bajo una generalidad, en reconocer algo de una regla, no es lógicamente demostrable.<sup>18</sup>

El gusto, como parte de la capacidad de juicio, tiene su propia relación con el *sentido común*, con la particularidad de que más que ser singular e individual éste determina un aspecto comunitario. Gadamer explica:

---

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Idem*, pág. 62.

El gusto no es, pues, un sentido comunitario en el sentido de que depende de una generalidad empírica de la evidencia constante de los juicios de los demás. No dice que cualquier otra persona vaya a coincidir con nuestro juicio, sino únicamente que no deberá estar en desacuerdo con él (como ya establece Kant). Frente a la tiranía de la moda la seguridad del gusto conserva así una libertad y una superioridad específicas. En ello estriba la verdadera fuerza normativa que le es propia, en que *se sabe seguro del asentimiento de la comunidad ideal*. La idealidad del buen gusto afirma así su valor en oposición a la regularización del gusto por la moda. Se sigue de ello que el gusto conoce realmente algo, aunque desde luego de una manera que no puede independizarse del aspecto concreto en el que se realiza ni reconducirse a reglas y conceptos.<sup>19</sup>

De hecho, la problemática es la misma, que en este caso y como hemos visto el origen es el mismo Kant: al separar lo teórico y lo práctico, la razón de todo lo demás que no está regulado ni gobernado por este tipo de razón. Al juicio le corresponde valorar correctamente los casos concretos, se trata de un problema de aplicación, y el gusto nos expone esta misma característica.

Verdaderamente implica un tacto indemostrable atinar con lo correcto y dar a la aplicación de lo general, de la ley moral (Kant), una disciplina que la razón misma no es capaz de producir. En este sentido el gusto no es con toda seguridad el fundamento del juicio moral, pero sí la realización más acabada.<sup>20</sup>

Como también buscar implica una distinción para la filosofía moral de Kant no nos determina al gusto como un «elemento ideal normativo» sino como «razonamiento relativista y escéptico». Sin embargo, Kant rechaza al mismo tiempo el ámbito de las tradiciones, las costumbres y el derecho.

El *sentido común*, como consecuencia, y de la mano del juicio y del gusto (que al final fueron empaquetados todos bajo esa misma etiqueta) fueron aquellos conceptos que no entraban completamente o específicamente dentro de lo teórico-cognitivo o de lo práctico-moral, y que fueron relegados a otro campo, el estético.

---

<sup>19</sup> *Idem*, pág. 70. El subrayado es mío.

<sup>20</sup> *Idem*, pág. 72.

Es pues, consecuente, que la filosofía ilustrada alemana no incluye la capacidad de juicio entre las capacidades superiores del espíritu sino de la inferior del conocimiento. Con ello esta filosofía forma una dirección que se aparta ampliamente del sentido originario romano de *sensus communis* y que continúa más bien a la tradición escolástica.<sup>21</sup>

Pero es Gadamer el que primero se pronuncia en contra de la especificación kantiana de lo que es el juicio, y en particular contra la relación igualitaria de cómo trata al *sentido común* y al juicio como dos caras de la misma moneda.

La generalidad que se le atribuye a la capacidad de juicio no es algo tan «común» como lo ve Kant. En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe de plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto *sentido común*, es decir, capacidad de juzgar, como para que se pueda pedir muestra de su «sentido comunitario», de *una auténtica solidaridad ética y ciudadana*, lo que quiere decir tanto como se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo e injusto y la preocupación por el «provecho común». Esto es lo que hace tan elocuente la apelación de Vico a la tradición humanista: el que frente a la logificación del concepto de sentido común él retenga toda la plenitud de contenido que se mantenía viva en la tradición romana de la palabra (y que sigue caracterizando hasta nuestros días a la raza latina). También la vuelta de Shaftesbury a este concepto supone, como hemos visto, enlazar con la tradición político-social del humanismo. El *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético. Incluso cuando, como en el pietismo o en la filosofía escocesa, este concepto se planteó como giro polémico contra la metafísica, siguió estando en la línea de su función crítica original.<sup>22</sup>

Con Kant el *sentido común* pierde un lugar sistemático dentro de lo que es el aspecto moral del ser humano.<sup>23</sup> Pero Gadamer habla de Vico y de Shaftesbury para rehabilitar esos aspectos perdidos: lo social, lo político, lo ético.

---

<sup>21</sup> *Idem*, pág. 62.

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 63-64.

<sup>23</sup> Esta no es la opinión de Hannah Arendt, quien dice que es justamente en esta obra de Kant (*La crítica del juicio*) donde se reflexiona acerca de los temas políticos por excelencia, como también que el *sentido común* es el concepto político por excelencia, ver Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

Es la misma preocupación por la pretensión de verdad del *sentido común* que lleva a Gadamer a hablar sobre el gusto. Para Kant, y como ya habíamos explicado en el primer capítulo, el juicio estético es un juicio de gusto. Y el juicio de gusto presupone un *sentido común*. Quizás parezca que uno se sustente en el otro y viceversa y podríamos perdernos en eternas explicaciones de lo que fue primero; pero siguiendo la crítica de Gadamer el gusto, al igual que el juicio, y al igual que el *sentido común*, perdieron en Kant su capacidad moral, política y social. La pregunta en este momento sería ¿Podemos igualar en su significación del *sentido común*, juicio y gusto? ¿Tener «buen gusto» implica siempre tener *sentido común*? ¿Se puede reducir a la misma pretensión de verdad?

Lo que hace Gadamer es escarbar en el análisis kantiano del juicio aquella experiencia de verdad,<sup>24</sup> no solamente criticar e indicar los problemas consecuentes, sino también mostrar que el concepto de verdad no se pierde cuando se vincula, de manera esencial, con el *sentido común*.

El gusto y el sentido común ejercen una función niveladora que impide a menudo valorar debidamente las creaciones geniales, porque éstas van contra el correspondiente gusto. Las preferencias cometidas por Kant a lo bello natural y al juicio del gusto llegan así a hacerse caducas y porque tales preferencias parecen finalmente incompatibles con la plena autonomía de lo estético.<sup>25</sup>

Si bien Gadamer no se detiene a pensar otros aspectos del análisis kantiano del *sentido común* (por ejemplo algunas coincidencias con conceptos de su hermenéutica como la comunicabilidad y la noción de acuerdo), pone una excesiva importancia en la reducción de la relevancia moral y política del *sentido común* a lo puramente subjetivo. De esta manera Gadamer olvida el horizonte político y moral del *sentido común*, y como desde estos dos aspectos posibilita a la comunicabilidad. Ahora bien, sí puede ser que Gadamer no deje de lado estos aspectos, pero no vincula al *sentido común* con la una idea de comunicabilidad. Y en este caso estaríamos más de acuerdo con la

---

<sup>24</sup> Para Grondin, Gadamer se propone: 1º "...para liberar el concepto de verdad de la camisa de fuerza que la metodología científica le impuso." (Grondin, *op. cit.*, pág. 46); 2º contrarrestar la reducción de la filosofía (y con ella las ciencias humanas) a un tema puramente estético (carente de seriedad); y 3º "...para experimentar, gracias al arte, en qué consiste positivamente la verdad del entender." (*Idem*)

<sup>25</sup> Grondin, *op. cit.*, pág. 54.

interpretación del *sentido común* de Hannah Arendt, en la cual se contempla al *sentido común* como el concepto político por excelencia dentro de las reflexiones kantianas.

El *sentido común* kantiano es algo más cercano a un imperativo moral, en el sentido que Gadamer decía de que es el único camino hacia la «comunidad ideal», de esta forma es más una condición de la acción que una condición trascendental del juicio (no obstante también se vincula necesariamente con el juicio), una capacidad activa que posibilita la vida política y social, en palabras de Gadamer, «una auténtica solidaridad ética y ciudadana». Por consiguiente, la crítica gadameriana a la pérdida y reducción del sentido humanista del concepto de *sentido común* no es completamente aplicable al caso de nuestra lectura del concepto kantiano, el concepto kantiano de *sentido común* nos habla de esa necesidad de hablar de lo comunitario que hay en la comunicación parte central del juicio y en el actuar en común, necesarios para que se de la «comunidad» como tal.

Vimos en este capítulo las partes en las que nos separamos del análisis gadameriano, ahora es el momento de señalar aquello que tomamos de los autores utilizados en este análisis.

De la concepción del sentido común de Vico tomamos lo siguiente: La verdad del *sentido común* no es certera, nos dice que no sólo existen verdades certeras, comprobables o demostrables; el *sentido común* es una verdad histórica circunstancial, no entendida de manera hegeliana, más bien nos habla de situaciones concretas. La historia es entendida como providencia hacia y en un proyecto en común ético-social-político del ser humano.

Por otra parte, el *sentido común* funda lo humanitario, el ser humano en comunidad, concretamente, lo social, lo ético y lo político desde la pluralidad de lo común. En cuanto su distancia con la filosofía cartesiana, nos ayuda a ver la necesidad de una concepción práctico-concreto de la filosofía.

En lo que respecta a Shaftesbury, es importante rescatar que se comprende desde algo cercano a la a la virtud, de lo cual no estamos tan de acuerdo, pero si posibilita comprender al *sentido común* a partir de un análisis aristotélico de la *phrónesis*, como un saber (no técnico ni científico) práctico en el sentido de un «buen vivir» (sociabilidad y bienestar común).

En cuanto a Kant es preciso rescatar que el *sentido común* tiene un contenido crítico, en el sentido de traer siempre en el entrecejo la necesidad de contemplar en cada paso que la aplicación es parte importante de la significatividad de la comunicación. Para Kant y para nosotros el *sentido común* es el aspecto comunitario, el mismo que no es gobernado por la razón sino por los residuos que deja en la historia. Gracias a Kant comprendemos al *sentido común* como una facultad o capacidad y un significado: una capacidad activa que posibilita lo social y lo político, y un significado compartido que es expresado en todas nuestras actividades.



## CONCLUSIONES

El papel que actualmente cumple el *sentido común* en la filosofía es el de ser un punto de partida diferente a lo pretendido por la filosofía moderna desde Descartes. Y es que el *sentido común*, desde esta forma de entender la filosofía, no nos ofrece una significación «válida» de este aspecto del ser humano. Lo que lleva a determinar al *sentido común* como algo que no puede ser una parte central de una reflexión filosófica seria.

Es de esta concepción del *sentido común* de la que nos distanciamos en esta tesis. A la pregunta de ¿por qué el *sentido común* no puede ser parte de un pensamiento filosófico comprometido? Nos dimos cuenta de que solamente acercándonos a una filosofía que criticara o se enfrentara con el moderno concepto de verdad, y con su única forma de llegar a él, podríamos estudiar al *sentido común* como parte importante de la filosofía. Y fue así como nos acercamos a la filosofía de Hans-Georg Gadamer.

La filosofía de Gadamer que nos ofrece una idea de verdad que incluye al *sentido común*; Gadamer parte de un punto de vista humanista, puesto que recupera las propuestas humanistas, y gracias a ello pone las bases para su hermenéutica filosófica. A manera de conclusión repasaremos, punto por punto, a lo que llegamos en cada capítulo.

En el primero tomamos la decisión de recuperar el camino humanista de la significación del *sentido común*, y por otra parte analizamos el corte kantiano del mismo. De éste último señalamos tres características principales: ser condición de la comunicabilidad (condición que funda a su vez la sociabilidad), del común acuerdo, y del juicio intersubjetivo.

En cuanto al segundo diremos lo siguiente:

1º La filosofía de Gadamer es una propuesta humanista, y con ello estamos de acuerdo con lo que plantea Jean Grondin. Porque se sirve del concepto de *sensus communis* (como también el de juicio, formación, gusto y tacto) para poder ofrecer una concepción de verdad completamente distinta de la que nos ofrece la ciencia moderna.

También podemos llamar a Gadamer humanista por definir al *sentido común* utilizando de base las características señaladas por los autores humanistas: como un modo particular de verdad, un sentido social de todo ciudadano, una competencia práctica pero no metódica para comprender casos particulares y un saber ético.

2º El *sentido común* en Gadamer es un «suelo común» que nos sirve para una mejor comprensión. No se caracteriza por ser propiamente subjetivo individual, ni da primacía a un punto de vista cognitivo; sino que se funda en lo comunitario.

A la vez que podemos comprenderlo como una voz de la tradición, aquella que nos dice que nos estamos enfrentado a una tradición conformada por una pluralidad, una polifonía de opiniones por la que se nos muestra la necesidad de «ponernos en el lugar del otro».

Esto último nos muestra un acuerdo previo que nos lleva a poder comunicarnos con los otros (lo que nos llevaría al tercer capítulo).

3º Si nos acercamos a una noción de verdad desde el *sentido común*, nos comprometemos con una forma distinta de comprender los aspectos humanos: desde una base humanista, más que nada humanitaria, que tiene en cuenta a los otros, a la comunidad que los conforma, y a la pluralidad de opiniones que se dan en este espacio.

En cuanto al último capítulo, que lo dedicamos a relacionar nuestra interpretación de Vico, Shaftesbury y Kant con la de Gadamer, llegamos nuevamente a la conclusión de que Kant, a pesar de no seguir con el contexto humanista del *sentido común*, señala de éste un muy importante vínculo con la comunicabilidad (el acuerdo y juicio intersubjetivo que son también parte) y por consiguiente con la sociabilidad. De manera que el *sentido común* no pierde completamente su significación humanista, como critica Gadamer, sino que Kant enfoca en un aspecto no resaltado por los humanistas: centrar el significado del *sentido común* en la comunicabilidad y más específicamente en su vínculo (y que gracias a él se posibilita) el acuerdo para realizarse en comunicabilidad.

Por último, queremos dejar una puerta abierta a una interpretación diferente del *sentido común* que se refleja directamente en comprender la comunicabilidad desde su aspecto político y para ello se puede tomar de partida la interpretación de Hanna Arendt sobre el *sentido común* de Kant.

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Aguilar Rivero, Mariflor, *Confrontación, Crítica y hermenéutica*, Fontamara/FFyL/UNAM México, 1998.

\_\_\_\_\_, *Dialogo y alteridad*, Paideia/FFyL/UNAM, 2005.

\_\_\_\_\_, coordinadora, *Entresurcos de Verdad y método*, FFyL, México, 2006.

Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.

Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, Losada, Buenos Aires, 1961.

\_\_\_\_\_, *Crítica del discernimiento*, A. Machado Libros, Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid, 1991.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1991.

\_\_\_\_\_, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994.

\_\_\_\_\_, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en H. G. Gadamer y R. Kosellek, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997.

\_\_\_\_\_, “Reply to Jean Grondin”, en Hahn Lewis Edwin (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Southern Illinois University of Carbondale-Chicago and La Salle, Open Court, 1997.

\_\_\_\_\_, “Reply to Donald Phillip Verene”, en Hahn Lewis Edwin (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Southern Illinois University of Carbondale-Chicago and La Salle, Open Court, 1997.

- \_\_\_\_\_, *El problema de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Arte y verdad en la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Humanismo y revolución industrial”, en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002.
- González Valerio, María Antonia, *Arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, México, 2005.
- Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder, 2002.
- Grondin, Jean, “Gadamer on humanism”, en Hahn Lewis Edwin (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. XXIV, Southern Illinois University of Carbondale-Chicago and La Salle, Open Court, 1997.
- Heidegger, Martín, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Carta sobre el ' humanismo ’”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- Shaftesbury, *Sensus Communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Pre-textos, Valencia, 1995.
- Verene, Donald Phillip, «Gadamer and Vico on *Sensus Communis*», in Lewis Edwin Hahn (Ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Southern Illinois University of Carbondale-Chicago and La Salle, Illinois, 1997.

Vico, Giambatista, *Principios de ciencia nueva (Tomos I y II)*, Folio, Barcelona, 2002.

\_\_\_\_\_, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones (Tomos I y II)*,  
Aguilar, Buenos Aires, 1964.

Taylor, Charles, “Gadamer on Human Sciences”, en Robert J. Dostal, (Ed.), *Gadamer*,  
Cambridge University Press, 2002.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.

Constante, Alberto, “La crisis de la modernidad y del humanismo”, en Adriana Yañes (coord.), *Dialogos sobre ontología y estética*, UNAM-Asociación Filosófica de México a.c., 1995.

*Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, Real Academia Española, Vigésima segunda edición, España, 2001.

Escudero Pérez, Alejandro, «Hermenéutica de la verdad: El problema de los criterios», en *Endoxa: Series filosóficas* No. 20, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Facultad de Filosofía, Madrid, 2005.

Grassi, Ernesto, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Anthropos, Barcelona, 1999.

\_\_\_\_\_, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Grondin, Jean, *Del sentido de la vida*, Herder, Barcelona, 2005.

González de Luna, Eduardo Manuel, *Filosofía del sentido común*, UNAM-Dirección general de estudios de posgrado- FFyL-IIF, México, 2004.

Hernández Prado, José, *Sentido común y liberalismo filosófico*, UAM-A (División de ciencias sociales y humanidades) y publicaciones Cruz O. S. A., México, 2002.

Lonergan, Bernard, *Insight: un estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca, 1999.

- Miras Boronat, Nuria Sara, “Comprensión, diálogo y finitud. Sobre un «humanismo pluralista» en Gadamer”, en *Endoxa: Series filosóficas*, No. 20, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Facultad de Filosofía, Madrid, 2005.
- Oliva, Carlos, “Arte y verdad. Sobre el capítulo I de *Verdad y método*”, en Mariflor Aguilar (Coord.), *Entresurcos de Verdad y método*, FFyL, México, 2006.
- Raiter, Alejandro, *Lenguaje y sentido común: Las bases para la formación del discurso dominante*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- Reid, Thomas, *La Filosofía del Sentido Común*, traducción de José Hernández Prado, México, UAM-Azcapotzalco, 1998.
- Wiehl, Reiner, “Arte del concepto e historia del concepto en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”, en *Endoxa: Series filosóficas*, No. 20, Universidad Nacional de Educación a Distancia-Facultad de Filosofía, Madrid, 2005.