

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.50716>

EL ÁNIMO NEOPLATÓNICO DE LA HERMENÉUTICA DE GADAMER



THE NEOPLATONIC MOOD OF H. G. GADAMER'S HERMENEUTICS

CARLOS B. GUTIÉRREZ*

Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia

.....
Artículo recibido: 15 de enero del 2015; aceptado: 16 de abril del 2015.

* cgutierrez@uniandes.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Gutiérrez, C. B. "El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer." *Ideas y Valores* 65.162 (2016): 337-352.

APA: Gutiérrez, C. B. (2016). El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer. *Ideas y Valores*, 65(162), 337-352.

CHICAGO: Carlos B. Gutiérrez. "El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer." *Ideas y Valores* 65, n.º. 162 (2016): 337-352.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El ser en su riqueza se expresa en el lenguaje que emana también del ser. El lenguaje emergió de su olvido en la filosofía griega, gracias a las ideas cristianas de encarnación y trinidad que le hicieron más justicia. El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta sea siempre palabra. La vuelta de Gadamer al final de *Verdad y método*, en torno a la evidencia de que el ser de lo bello consiste en presentarse, ilustra la estructura universal del ser mismo. Apalabrar a lo que es el ser mismo. Lo que determina y hace posible la interpretación es el presentarse del ser de lo que es.

Palabras clave: H. G. Gadamer, hermenéutica, lenguaje, neoplatonismo.

ABSTRACT

Being in its richness expresses itself in language, which itself emanates from Being. Language emerged from its oblivion in Greek philosophy thanks to the Christian ideas of incarnation and trinity, which did it more justice. Language's greatest miracle does not rest on the fact that the word appears in its external being, but on the fact that that which emerges and manifests itself is always word. Gadamer's turn at the end of *Truth and Method*, regarding the evidence according to which beauty's being consists of presenting itself, illustrates the universal structure of Being itself. Bespeaking what is Being itself. What determines and make possible interpretation is the presentation itself of the being of what is.

Keywords: H. G. Gadamer, hermeneutics, language, Neoplatonism.

El neoplatonismo

Los neoplatónicos no fueron culpables del nombre con el que hoy los conocemos; ellos supieron tan poco que eran neoplatónicos como Thales de Mileto no pudo haber tenido la menor idea de que fuera presocrático. Todo fue cosa de nomenclaturas muy posteriores. *Neoplatonismo* es un término circundado aún de esoterismo, que se usó por primera vez en 1742 y se consolidó terminológicamente a fines del siglo XVIII para distinguir a la filosofía de Platón de la de Plotino y sus seguidores, en la que solo se vio entonces un turbio misticismo. La sospecha no se ha extinguido del todo. Ya a comienzos de la era cristiana, viejas tradiciones religiosas que se remitían a Pitágoras y a Platón exacerbaban la fantasía de las gentes; todavía se habla de neopitagóricos y de neoplatónicos para referirse a taumaturgos, predicadores ambulantes y a misticistas exaltados.

El neoplatonismo floreció además en Alejandría egipcia, enclave acogedor del Mediterráneo que se convirtió en el centro de las rutas que unían a oriente y occidente en la tardía Antigüedad, y prosperó como emporio cultural en tiempo de los Ptolomeos. Allí, para ilustrar lo que fue ese emporio, ya en tiempos de Cristo vivió Filón, pensador de quien se dijo que tenía cabeza griega y corazón judío, en cuya obra se entrecruzaron helenismo, judaísmo y pre-cristianismo. Y cuando surgió en Roma, abandonada de los dioses, la nostalgia de una satisfacción que solo se podía alcanzar en el espíritu, “la aridez religiosa de los romanos absorbió las humedades místicas y mágicas llegadas de oriente” (Reyes 1959 226), como dijo el humanista mexicano Alfonso Reyes; y fue justamente en Alejandría donde, según Hegel, se encontraron la vastedad de la fantasía y las visiones desbordantes de oriente con la exigencia occidental de una universalidad interna más profunda y de un infinito que tuviera la resolución en sí (*cf.* 1970 386, 399).

Es notable que Plotino, Proclo, Jámblico y los demás neoplatónicos se consideraron a sí mismos simplemente platónicos, y lejos de pretender innovar, se tuvieron por fieles continuadores e intérpretes de la metafísica del “divino” Platón, lo cual no les impidió integrar en su pensamiento ideas de casi todas las corrientes filosóficas de la Antigüedad, asumiendo que eran compatibles con la concepción platónica fundamental. Y más que intérpretes, se propusieron los neoplatónicos como la síntesis última de la filosofía antigua en su totalidad, síntesis que bajo designios platónicos abarcaba a Aristóteles, a quien se comprendió ante todo como discípulo y seguidor de Platón, muchísimo más que como lo comprendemos hoy a los pre-socráticos, a legados pitagóricos y a la doctrina estoica del *logos*.

La interpretación que Plotino y sus sucesores hicieron de Platón tiene un rasgo muy particular: puesto que a los antiguos les fue ajeno

el tratamiento de un autor en términos de la evolución de ideas en el transcurso de su vida, ellos leyeron los diálogos de Platón en términos de un sistema filosófico unitario que era la clave para entenderlos, sistema eso sí que no fue expuesto cabalmente en ninguno de los diálogos. Ese marco sistemático global se basó en relatos de Aristóteles y de otros autores sobre la *Filosofía de los principios*, la cual Platón solo expuso oralmente, justamente en sus así llamadas “Doctrinas no escritas”. Dado que algunos de los testimonios más importantes de estas proceden de autores neoplatónicos que tuvieron acceso a fuentes hoy desaparecidas, se puede asumir una continuidad doctrinaria de la metafísica platónica de los *Principios* que va desde la vieja Academia hasta el neoplatonismo. En su interpretación de Platón, no obstante, los neoplatónicos complementaron la teoría no escrita de los *Principios* con referencias a algunos diálogos, ante todo al *Parménides* y a la *República*. En esta manera de interpretar a Platón coincide el neoplatonismo con tendencias de la investigación del siglo xx, que a partir de Léon Robin re-descubrieron la importancia de la *doctrina no escrita* de los *Principios*. Esto vale especialmente de la escuela de Tubinga, que ve a los *Principios* no como la fase última del pensamiento de Platón, sino como el fundamento de todas las fases de su desarrollo.

Neoplatonismo y cristianismo

Sigue sorprendiendo la recepción y apropiación del neoplatonismo a manos de la cristiandad. Ya desde Porfirio, discípulo fenicio de Plotino, y de Orígenes y Clemente en el siglo III, los cristianos acogieron motivos centrales de la filosofía de Platón y de la tradición que a él se remitía, para la interpretación de sus creencias. Es justamente a la creciente recepción cristiana a la que debe el platonismo que su influencia no terminara con el cierre de la Academia de Atenas, decretado por Justiniano, el “emperador más cristiano de todos”, en el año 529, toda vez que la Academia se había convertido en el último centro prominente de resistencia pagana en el Imperio romano oriental entretanto cristianizado. Los últimos platónicos paganos se marcharon en aquel momento a Siria y a Mesopotamia. Hacia el final de la época antigua, el neoplatonismo pasó a valer más bien como el compendio de la filosofía griega y como la interpretación adecuada al monoteísmo de la relación de Dios con el mundo y con el ser humano. El Imperio romano y su cultura griega se convirtieron rápidamente a un cristianismo que pasó de secta a fe imperial; solo que ese cristianismo, en tanto que triunfaba y ganaba poderío cultural, acendró la estructura de una religión greco-filosófica de cuño neoplatónico.

La Edad Media que vino a continuación no distinguió entre neoplatonismo y platonismo, por la sencilla razón de que solo conoció muy

pocos de los escritos de Platón; el platonismo que llegó hasta la alta Edad Media se transmitió en versiones neoplatónicas. El Renacimiento italiano y su humanismo reavivaron en el siglo xv el interés en el platonismo. Cosimo de Medici, (mecenas de Plethon, filósofo bizantino renovador del neoplatonismo pagano) hizo posible que Marsilio Ficino aprendiese griego para traducir al latín humanista a Platón, y luego también a Plotino y sus Comentarios. Algo parecido se dio entre los platónicos de Cambridge. Restituida así a la conciencia cultural de Europa, Plotino, de nuevo mediador de los clásicos griegos para la Iglesia, tuvo gran influencia en la filosofía renacentista que buscaba liberarse de la estrechez de la ortodoxia aristotélico-escolástica, mezclando ideas platónicas y no platónicas en una cosmovisión unitaria. El Platón renacentista seguía siendo básicamente el de las interpretaciones neoplatónicas. La situación solo comenzó a cambiar radicalmente a fines del siglo xvi, cuando humanistas críticos se empeñaron en acceder a los textos de Platón. En la época iluminista, enemiga de la metafísica, que vino a continuación, el neoplatonismo cayó en descrédito y volvió a ser tenido por exaltación religiosa que echaba a perder la comprensión de la filosofía de Platón.

Fue así como en el siglo xviii los historiadores alemanes de la filosofía coincidieron en el rechazo de los neoplatónicos, a quienes tenían por falsificadores de Platón, y a quienes se negaron a clasificar entre los platónicos, hasta negarles una denominación propia. Jakob Brucker, en su *Historia Critica Philosophiae* de 1744, no dudó en tratarlos de “secta ecléctica”, de lo peor que llegó a juntarse en la cloaca de Alejandría (cf. Brucker 319 y ss.). Gradualmente se pasó a ver en el neoplatonismo una forma posible de platonismo, eso sí equivocada. Para llegar a la rehabilitación de los difamados se necesitó en Alemania de una filosofía de tan alta potencia sistemática y especulativa como la del idealismo alemán, si bien ya el ánimo opositor de los primeros románticos había logrado rescatar a Plotino a comienzos del siglo xix: Friedrich Creuzer tradujo en Heidelberg en 1803 al alemán la parte *Sobre la naturaleza, la contemplación y el Uno* de la Eneada III 8, traducción que tuvo eco en Novalis, en Goethe y en los filósofos del Idealismo Alemán. Decisiva, no obstante, fue la alta estima en la que Hegel tuvo a Plotino, con base en la profunda afinidad sistemática de su pensamiento con el neoplatonismo, que está presente en todas las fases de su filosofía. La metafísica de Hegel y Schelling comparte con el neoplatonismo el programa de pensar al espíritu como sustancia de toda realidad; a partir de la relación pensante del espíritu consigo mismo se comprenden para ellos tanto la esencia del ser y su relación con el pensar, como la estructura de la historia, los fundamentos de la naturaleza y la verdad de la religión y del arte; todos los cuales son “obras del espíritu del mundo”. Por eso tuvo Hegel al neoplatonismo alejandrino por “un empujón del

espíritu humano, del mundo, del espíritu del mundo”; “empujón hasta el sagrario más interior” en el que los filósofos neoplatónicos “estuvieron y participaron como “iniciados” (cf. Hegel 1971 488-489).

El Plotino de Gadamer

En los círculos aristocráticos de Roma, una noble personalidad carismática circundó a Plotino de prestigio. Su fama posterior, como bien señala Gadamer en la conferencia “Pensar como redención”, que dictó en Roma en 1979 (cf. 1991), obedeció, sin embargo, a una razón diferente. Si a Platón se le ha llamado “*anima naturaliter christiana*”, semejante caracterización conviene aún más a Plotino:

Ya que en su actitud humana y espiritual se refleja la atmósfera de la Antigüedad tardía y de la temprana cristiandad determinada por la nostalgia del más allá y el refinamiento de los sentidos y del espíritu, por la huida del mundo y por la excitabilidad religiosa. (Gadamer 1991 408)

Solo que Plotino supo hacer suyo el gran legado de la filosofía griega y, en nombre de Platón y como su seguidor, le dio expresión pensante y conceptual al clamor de salvación de la época. Plotino, en palabras de Karl Jaspers,

se vale de todo el legado de la filosofía antigua como medio para articular una metafísica maravillosa que, original en su afinación, pasa por entre los tiempos como la metafísica propiamente dicha. La calma mística se media en la música de una especulación, que sigue siendo insuperable y resuena de cierta manera donde quiera que desde entonces se piensa metafísicamente. (1951 151)

¿Cómo es el Plotino de Gadamer?, ¿dónde están los acentos del Plotino que inspira el ánimo de la filosofía hermenéutica en *Verdad y método*? Vitalidad, como se sabe, fue para Platón y para Aristóteles la constitución fundamental de lo divino y del todo del mundo. Empero, para explicar cómo se mueve el cosmos en sus diversos órdenes solo dispuso Platón de un demiurgo que ordenaba el todo según armonías sagradas, mientras que Aristóteles pensó un orden al que la fuerza del motor inmóvil, que es Dios, mantenía en movimiento. Para Plotino, finalmente, gana el concepto de *dynamis*, de fuerza y posibilidad, una especie de primado ontológico, ahora como fuerza viva que en su despliegue ni se desgasta ni se debilita. Puesto que la fuerza viva se plenifica y se mantiene a sí misma en virtud de su actividad, podemos también llamarla fuerza excedente. Ya en la Stoa se había preparado esta nueva noción de fuerza, de aliento y de tensión, que alienta un giro en el pensar del ser, que ya no es más el presente radiante que en su confiabilidad se ofrecía a la mirada pensante como idea o como sustancia –para

desplegarse ahora como la fuerza latente en todo y que solo se manifiesta en su salir de sí para que haya lo otro– (Gadamer 1991 414-415).

La expresión más conocida de la nueva comprensión de ser, que los neoplatónicos proyectan hacia Platón, es justamente la de *emanación*, favorecida por el gnosticismo. La profusión de su fuente inagotable es lo que le da firmeza cohesionante a la gran arquitectura del mundo. Desde el Uno trascendente, pasando por el mundo del espíritu y por el alma que se experimenta a sí misma, hasta la fuerza orgánica formativa de la naturaleza, ese fluir todo lo atraviesa y todo lo permea. Mediante el movimiento lo Uno se va volviendo lo que no era: lo múltiple es su posibilidad inserta en la realidad. El sentido de ser ya no se encuentra en su constancia permanente, sino en el devenir otro: emanar es así propiamente la auto-presentación de lo Uno, y lo múltiple es su expresión. Como ser de colmada plenitud tiene lo Uno que expresarse: la expresión es su manera de ser.

Leamos a Plotino, citado por Gadamer, hacia el final de la *Enéada* III, allí donde con bellas metáforas dice que el Uno es:

Potencia de todas las cosas. Si ella no existiera, tampoco existirían todas las cosas, y la Inteligencia no sería la Vida primera y total. Ahora bien, lo que está por encima de la vida es causa de vida, porque la actividad de la vida, siendo todas las cosas, no es primera, sino que ella ha mandado, por así decirlo, cual de una fuente. Imagínate, en efecto, una fuente que no tenga un principio distinto de ella, pero que se haya entregado a todos los ríos sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud; imagínate que los ríos salidos de ella estén todavía juntos antes de fluir uno en una dirección y otro en otra, pero presintiendo ya cada uno adónde ha de enviar su respectiva corriente. O bien, imagínate la vida de un árbol gigantesco difundida por todo él mientras el principio permanece y no se desparrama por todo, estando él mismo como asentado en la raíz. Por tanto, si bien es verdad que ese principio suministró al árbol toda su vida, no obstante él mismo permaneció fijo, pues no es múltiple, sino principio de la vida múltiple. Y esto no es ninguna maravilla. O mejor, sí lo es: es una maravilla cómo la multiplicidad de la vida provino de la no-multiplicidad y cómo la multiplicidad no habría existido si no existiera lo anterior a la multiplicidad [...]. (Plotino III 8 10-17; 256-257)

El drama cósmico del fluir y desbordarse tiene en sí, no obstante, la vuelta. Solo en ella es ser verdadero ser. El ascenso de lo sensorial a lo espiritual por entre la multiplicidad del mundo espiritual hacia lo uno, bueno y bello, era totalmente platónico. Pero este ascenso es ahora el camino de vuelta del alma. Le precede el gran acaecer del mundo, el fluir del alma y de toda la variedad de lo ente desde la unidad originaria. El atisbo en el gran drama del universo que logra el sumirse meditativo

del filosofar es al mismo tiempo el retorno del alma, arrojada al ser, al fundamento vivo del Uno. Todo lo que es lo es volviendo. La metafísica de Plotino es una doctrina del ser que vuelve hacia su origen y anticipa el lenguaje de la mística del maestro Eckhart (cf. Gadamer 1991 416-417).

El uno que se ha convertido en otro y ha abolido su identidad no se rinde a su alteridad, sino que comienza inmediatamente a superarla y a restituir la negada igualdad consigo mismo. No olvidemos que lo otro del ser no es otro aislado, dado desde afuera, sino que tiene por completo su origen en el ser. Es muy importante para Gadamer integrar esta pertenencia recíproca del ser presentado y de su presentación en la continuidad del movimiento del ser que se presenta y recoge en sí su presentación. Su lectura de la ontología de Plotino no es platónica, pero tampoco antiplatónica. No es platónica, en la medida en que abole de raíz la contraposición de paradigma y copia. Es platónica, sin embargo, no solo porque supera la doctrina de los dos mundos mediante la doctrina platónica de la participación recíproca, sino porque vuelve a integrar la co-pertenencia de lo uno y lo múltiple en la unidad del ser. Lo que cuenta es librar al ser de la rígida conceptualidad atemporal de la metafísica de la presencia, y abrir con ello el horizonte de una metafísica dinámica que permita que el ser sea pensado como *eidos* mundanizado.

El diálogo del ser y su alteridad quedará siempre abierto. El ser en la ontología hermenéutica solo está siempre camino de sí mismo como la unidad que resulta de los diálogos con sus presentaciones. En el centro de esta relación está el lenguaje como presentación del ser y la manera como el ente humano comprende su ser, es decir, el lenguaje como mediador de ser y como ente. El ser acaece en el movimiento sin fin de la recíproca mediación de ser y palabra. Hay comprensión porque el ser se presenta en la palabra.

El ánimo neoplatónico de la ontología de la hermenéutica de Gadamer

Vamos a explorar brevemente los grandes atisbos de *Verdad y método* en cada uno de los cuales, y esto es notable, Gadamer se remite de manera muy breve pero enfática y sugestiva a la noción plotiniana de emanación.

El ser del arte

En la Parte Primera, tras criticar la subjetivización de la estética en la filosofía de Kant, Gadamer se propone recuperar la pregunta por la verdad del arte y toma al juego como hilo conductor para acceder al modo de ser de la obra de arte. Esta reflexión tiene un claro alcance metafísico, toda vez que el arte es presentado como una experiencia de verdad que transforma al que la experimenta, es decir, como un acaecer

de verdad que tiene algo de irrecusable: ella atrae la atención sobre el ser que es puesto en obra por la obra. El juego, al mismo tiempo, es ejemplo maravilloso de la indistinción e inseparabilidad de ser y presentarse, y, con ello, del atisbo neoplatónico que anima la hermenéutica gadameriana. El juego es ser que se presenta cada vez de manera distinta. Tal como sucede con la comprensión: cada vez que comprendemos lo hacemos de manera distinta. El juego solo alcanza su ser pleno cuando en cada caso se juega; el juego vive en esta mediación. Lo cual hace patente que el juego es temporalidad radical, que nos resulta conocida de un fenómeno como la fiesta, cuyo ser es tal que cada vez es otro.

La indistinción de ser y presentarse permite por fin superar el abismo insalvable que separaba a la imagen o copia del original en la teoría platónica del arte, ya que la copia tenía por definición que ser observada con referencia a aquello que representaba, de cuyo ser era merma y pálido reflejo. La presentación, por el contrario, está ahora vinculada ontológicamente a lo que se presenta, porque es parte de su ser. De ahí que la presentación tenga peso de ser, tenga una “valencia óptica”. Presentarse, mostrarse, deja de ser un proceso accidental ajeno por completo al ser de lo que es, y pasa a valer como parte de este. Toda presentación acrece entonces el ser de lo que se presenta, puesto que ella brota del ser de lo que en cada caso es.

Ello es posible porque, como Plotino lo planteó,

está en la esencia de la emanación el que lo emanado sea un exceso. Aquello de lo que excede no se vuelve menos por ello. El desarrollo de esta idea en la filosofía neoplatónica, que hace saltar así al marco de la ontología griega de la sustancia, fundamenta el nuevo rango positivo óptico de lo que hasta ahora fue la imagen. Pues si lo originariamente uno no se vuelve menos porque de ello exceda lo mucho, esto significa que su ser se incrementa. (Gadamer 1977 189)

Los primeros padres de la Iglesia echaron mano de “estos razonamientos neoplatónicos” para hacer frente a la hostilidad frente a las imágenes de Cristo. Creer en la encarnación del Hijo de Dios era el reconocimiento fundamental de su realidad visible, lo cual legitimaba al arte cristiano y al desarrollo de las artes plásticas en Occidente. El presentarse y la palabra, concluye Gadamer, “no son solo simples ilustraciones secundarias, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellos presentan” (Gadamer 1977 192). Llegamos así al tema del lenguaje.

El ser del lenguaje

La filosofía griega se inició con la certidumbre de que la palabra era solo nombre, esto es, que ella no representaba al verdadero ser. En

el *Cratilo*, tal como lo expone el inicio de la Parte Tercera de *Verdad y método*, Platón pretendió mostrar que dentro del lenguaje no puede alcanzarse ninguna verdad objetiva, y que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras. Tal la concepción nominalista, para la cual el lenguaje es un conjunto de signos, de meros instrumentos designativos, como si la razón humana pudiese relacionarse con las cosas sin presuponer desde el inicio al elemento del lenguaje que nos da las palabras. Gadamer sabe bien cuán difícil es ganar claridad en cuanto a la relación de cosa y palabra, de lenguaje y pensamiento, y sabiendo que esta escapó a la filosofía griega, se vale de la visión instrumentalista como contraste para exponer su ontología del lenguaje; no sin antes mostrarnos el prodigio de que fuese el neoplatonismo cristianizado el que impulsó la reflexión filosófica en torno al *lenguaje*.

Gadamer, “religiosamente a-musical” según Habermas (cf. Bubner 97), ve en la idea cristiana de la encarnación “una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje en el pensamiento occidental no se hiciera total” (Gadamer 1977 502). No cabe duda de que la encarnación para el cristianismo está íntimamente relacionada con el problema de la palabra; es justamente a través de la contra-imagen de la palabra humana que aparece el problema teológico cristiano del *verbum dei*, la unidad de Dios Padre y Dios Hijo en la trinidad. Pero a la vez,

en la especulación trinitaria el proceso de las personas divinas encierra en sí el planteamiento neoplatónico del despliegue, esto es, del surgir a partir de lo uno, con lo que se hace justicia por primera vez al carácter procesual de la palabra. (Gadamer 1977 502)

Los padres de la Iglesia se ocuparon muy pronto del milagro del lenguaje con el propósito de hacer pensable la idea tan poco griega de la creación. Ellos captaron que

el mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra. El que la palabra está en Dios desde toda la eternidad es la doctrina triunfante que permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento. (Gadamer 1977 504)

Con Agustín, la reflexión giró en torno a la palabra interior. Para Tomás de Aquino esta emana como la perfección de un proceso de pensamiento: es el contenido objetivo pensado hasta el final que apunta a la relación dialéctica de unidad y multiplicidad que condiciona la esencia de la palabra. Nicolás de Cusa, a su vez, se ocupó del proceso

de formación de conceptos y de la articulación de las cosas de formas distintas en las diferentes lenguas.

Pero lo decisivo en la Tercera Parte de *Verdad y método* es el así llamado “giro ontológico”, que abre el planteamiento hermenéutico a la universalidad. El giro parte de la tesis de que *ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Se trata de una “tesis muy fuerte sobre el ser” (cf. Grondin 2009 60 y ss.): es el ser mismo el que viene a decirse en el lenguaje. Y este último no es una construcción, ni resulta de convenciones: el lenguaje que hablamos sobre el ser de lo que es viene y emana del ser mismo. Esta es la parte menos comprendida de la hermenéutica de Gadamer, justamente porque es metafísica. Atisbos que él no llegó a elaborar, tal como sucede con nuestro tema del neoplatonismo.

Los estudiosos de la hermenéutica gadameriana no han reparado en que el *giro ontológico* es de clara ascendencia plotiniana. Fue Plotino el que hizo estallar la ontología griega de la sustancia, ya que partió de que lo Uno en su plenitud consumada no se queda simplemente en sí sino que se desborda. El ser en su plenitud vive expresándose: tal es el sentido propiamente hermenéutico de la emanación. Afirmar la reciprocidad e indistinción de ser y presentarse es liberarse por fin del horror al abismo que separó por tanto tiempo a las copias del paradigma a la luz de la metafísica de la sustancia y de la versión platónica de la *mimesis*. Para este giro Gadamer encontró interlocutores en la historia de la filosofía —de la que Heidegger siempre receló por desfiguradora y encubridora—, como una reserva imprescindible para abordar las preguntas del presente. Fue así como, a partir de motivos neoplatónicos, Gadamer bosquejó la renovación del pensamiento platónico que bien puede caracterizarse de platonismo mundanizado.

En el planteamiento dialéctico gadameriano, presentarse no es algo accidental de lo cual se pueda prescindir, ya que forma parte del ser de lo que es; solo que el presentarse es ahora autónomo en cuanto presenta con designio propio que incide de vuelta sobre el ser de lo presentado, al que incrementa. Solo en su presentarse llega lo presentado a ser lo que es, es decir, ser que puede llegar a ser comprendido y a ser tenido por verdadero. La afirmación de que “[L]o que puede llegar a ser comprendido es lenguaje” se ve complementada por una aclaración no menos importante: “Eso quiere decir: es de tal manera que se presenta por sí mismo al comprender” (Gadamer 1977 568).

Aquí reluce una versión hermenéutica del ser. El ser de lo que es se presenta a sí mismo mediado por lo ente, y es a raíz de su presentarse como puede llegar a ser comprendido. Ser es toda la riqueza que se despliega en presentaciones siempre diferentes. Para Gadamer, el ser se da en diálogo permanente con sus presentaciones, camino de la infinita

formación de sí mismo a través de su otro, de todo lo que es. Ya no hay el paradigma como patrón eterno para decidir del valor de las presentaciones, dado que ellas tienen que ser comprendidas desde lo que dicen cada vez a partir de sí mismas en la situación del caso. Ser no es un quieto esenciar, sino el movimiento presentacional temporal y abierto mismo. Y puesto que la presentación no tiene menos ser que lo que se presenta, puede ella ser vista como emanación del ser de lo presentado al que hace emerger cabalmente en su verdad. Lo decisivo aquí es que hay que pensar el ser del lenguaje como emanación del ser de lo que es y no del pensamiento. Hablamos de las cosas tal como se manifiestan, lo que hay que comprender cual manifestación de sí mismas. Las cosas vienen desde ellas mismas al lenguaje y este les confiere al mismo tiempo un incremento de ser, ya que solo sumidas en el lenguaje tienen ellas su ser para nosotros, su realidad y su presencia.

Gadamer no hace énfasis en esquematización alguna de la realidad que logre nuestro pensamiento, sino en el automanifestarse del ser de lo que es en el lenguaje. Este último no es exterior al ser de lo que es, porque su sentido es el despliegue de las cosas mismas. Con estos atisbos cree él cautelosamente, en el último capítulo de *Verdad y método*, que la hermenéutica,

que parece a primera vista una temática secundaria y derivada, un discreto capítulo por entre la masa de las herencias del idealismo alemán, nos llevará, si hacemos justicia a las cosas, a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica. (Gadamer 1977 551)

Que es el problema del ser, no lo olvidemos. La metafísica clásica en la que piensa Gadamer aquí es la doctrina medieval de los trascendentales, la que reconoció que predicados como “uno”, “bello”, “verdadero” o “bueno” eran rasgos del ser mismo. Lo que esta metafísica notablemente vio fue la inserción del pensamiento en el ser, la pertenencia íntima y primordial de ser y lenguaje.

En la versión de la conferencia “Fenomenología, hermenéutica y la posibilidad de la metafísica”, que dio Gadamer el 24 de febrero de 1981 en Bogotá, partió él de la “posición central de la hermenéutica en la experiencia humana del ser y del mundo” (1983 13), tal como lo enseñó Platón, para quien la verdadera filosofía fue el arte de adelantar una conversación. Siendo el diálogo la realidad del lenguaje, la verdad de la hermenéutica es la de que todo conocer y todo intercambio entre humanos es comprensión. Tomamos algo como algo, tratamos de mostrárselo al otro como lo queremos decir, y este, si comprende, lo toma como yo quería decir. “Justamente en esta posición central que ocupa la hermenéutica no se excluye la metafísica, ni se la supera, y sí más bien se la posibilita de una nueva forma”. Solo que la metafísica ya no es la

onto-teología de la presencia. “La experiencia del ser es para el hombre más bien una experiencia de su temporalidad. No es continuidad, sino un acontecer cuando alguien experimenta algo”, cuando algo se muestra en su ser. “Y también cuando alguien dice algo, porque todo decir es un romper el silencio”, precisó el conferencista (cf. Gadamer 1983 14).

La relación de Gadamer con la tradición metafísica se pone también de relieve en el ensayo de 1968, “El lenguaje de la metafísica”, en el que él se distancia de la asunción de que haya el lenguaje cerrado de la metafísica que limita de entrada las posibilidades de pensar, como postula Heidegger, ya que el lenguaje está siempre en capacidad de superar sus barreras, “porque tiene infinitas posibilidades del decir a su alcance” (Gadamer 2002 81). Si la metafísica constituye una barrera, es que uno tiene otro lenguaje para proponer y por tanto una mejor metafísica. Gadamer ciertamente habló más de ontología que de metafísica, en razón de la deferencia que circundó al respeto por su maestro y de su reconocida amistad con él.

La metafísica hermenéutica se cifra en la concepción del lenguaje como expresión o presentación del ser, que discurre en el lenguaje que emana del ser, que es del ser; de ahí que lo que es venga por sí mismo al lenguaje: presentarse no es por tanto un mero aparecer, sino ser en plenitud. Apalabrar a lo que es del ser mismo. La palabra habla siempre, eso sí, desde una situación determinada, y es por ello presentación cada vez propia y distinta de algo cuyo ser comparte la palabra. De ahí que la comprensión sea siempre interpretativa. Ella se da en la continua revisión de expectativas y en la búsqueda incesante de un lenguaje que, arriesgando lo ya comprendido, permite que el asunto hable, alcanzando a la situación hermenéutica del caso. Tal la razón para que no pueda haber la interpretación correcta en sí. El lenguaje que vive mediando al ser y a los humanos de maneras siempre distintas, es el medio universal en el que se realiza la comprensión en forma interpretativa. Siendo la interpretación la mediación en la que se hace patente la pertenencia a tradiciones que se articulan en la renovación que es todo comprender, la comprensión interpretativa acoge toda la movilidad de la existencia humana en su finitud. La unidad de comprender e interpretar no es otra que la unidad especular misma de ser y de presentarse que se despliega en el vasto ámbito de la experiencia hermenéutica.

Lo que determina y hace posible a la interpretación es el presentarse a sí mismo del ser de lo que es, que en su riqueza sin límite acaece cada vez de otra manera; la finitud humana queda así siempre abierta a nuevas comprensiones del ser infinito de lo que es. Si tomamos en cuenta además que ese presentarse que discurre a través del tiempo se despliega en múltiples modalidades de la fusión de horizontes de lenguas y culturas, podemos imaginar la multiplicidad sin fin de imágenes

en las que se incrementa el ser que a sí mismo se presenta. Pues es el ser de lo que es, no subjetividad o voluntad alguna, el que, al darse en el lenguaje, se interpreta, es decir, se presenta cada vez de manera distinta en mostraciones que desaparecen siempre tras lo que se presenta.

El ser de lo bello

La filosofía de Gadamer se propone repensar a Platón desde Platón mismo, para superar el abismo que mantiene separados a lo sensible y a lo inteligible, relegándolos a diferentes mundos. El *giro ontológico* en torno a la indistinción de ser y mostrarse, de ser y presentarse, nos habla no solo de la incidencia de lo inteligible en lo sensible, sino también de su inseparabilidad. El ser de lo que es se manifiesta en lo otro de sí, en lo ente finito. Su presentarse, sin embargo, no consiste en copias rebajadas del original y sí, más bien, en presentaciones, que hasta ahora llamamos “imágenes”, que hacen presente y no que imitan al original. De ahí que, hacia el final de *Verdad y método*, vuelva Gadamer al diálogo *Fedro*, allí donde se refiere “un momento estructural ontológico de lo bello” que hace patente al mismo tiempo “una estructura universal del ser mismo” (Gadamer 1977 575). Pues lo que caracteriza a lo bello es que se muestra por sí solo en su propio ser; dicho de otra manera, “la idea de belleza está verdadera, indivisa y enteramente presente en lo que es bello”. Además, y ante todo, mostrarse, presentarse a sí mismo, no es una propiedad de lo que es bello, “sino que es lo que constituye su verdadero ser” (Gadamer 1977 576). No hay así diferencia alguna que pueda deslizarse entre la belleza y su mostrarse: lo bello mismo despliega esta diferencia y al mismo tiempo la supera. La naturaleza auto-presentativa de lo bello se capta muy bien al reparar en que “en lo bello la belleza aparece como luz”, pues “la belleza se induce a sí misma a aparecer”. La metafísica de la luz le sirve también a Gadamer para vincular el modo de ser de lo bello con el modo de ser de la palabra:

Se trata pues de la metafísica platónica-neoplatónica de la luz, con la que enlaza la doctrina cristiana de la palabra [...] Y si hemos designado la estructura ontológica de lo bello como el aparecer en virtud del cual se muestran las cosas en su proporción y en su contorno, otro tanto podrá decirse del ámbito de lo inteligible. La luz que hace que todo aparezca de manera que sea en sí mismo claro y comprensible es la luz de la palabra. (Gadamer 1977 577)

Vuelve entonces la referencia al juego, analizado en la Primera Parte de *Verdad y método* a propósito del ser de la obra de arte.

Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene algo de la verdad del juego. En cuanto que comprendemos, nos vemos envueltos en un acontecer de ver-

dad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde. (Gadamer 1977 585)

El mostrarse de lo bello y la comprensión de sentido tienen así evidencia propia de acontecer y carácter de genuina experiencia.

Gadamer revela aquí el secreto de cómo hizo para ser a un mismo tiempo el gran platonista, el gran admirador del neoplatonismo, y el mentor de la hermenéutica filosófica que fue. La doctrina platónica de la belleza hizo posible el portento, porque ella salvaguarda la inseparabilidad y la indistinción de ser y presentarse que luego vislumbró el neoplatonismo. Y con ella también el milagro del lenguaje como la luz del mostrarse, la luz de la palabra. Y con todos ellos la riqueza del emanar del que brotan el movimiento y la temporalidad, que son el entorno de la finitud humana.

Destaca Gadamer que, a pesar de la distancia que separa a la filosofía griega del *logos*, de la concepción hermenéutica del lenguaje, fue la doctrina platónica de la belleza la que siempre le permitió a él volver a Platón. ¿Por qué? Porque esta doctrina, como bien lo dice él hacia el final de *Verdad y método*,

acompaña a la historia de la metafísica aristotélico-escolástica como una especie de corriente subterránea, y emerge de vez en cuando, como ocurre con la mística neoplatónica y cristiana en el espiritualismo filosófico y teológico. En esta tradición del platonismo es donde se desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana. (Gadamer 1977 581)

Gracias a ella puede la filosofía hermenéutica abordar al comprender como algo que sucede siempre de forma distinta, y que cada vez que sucede hace que el que comprende no siga siendo tal como era. La teoría platónica de la belleza como despliegue de la pertenencia de ser y mostrarse permite no solo superar la metafísica de las ideas, sino rescatar también para la filosofía al comprender del lenguaje e interpretativo.

Bibliografía

- Brucker, J. *Historia Critica Philosophiae*. Leipzig: Breitkopf, 1742-1744.
- Bubner, R. (hrgs.). *“Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”*. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Edition Suhrkamp, 2001.
- Gadamer, H-G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gadamer, H-G. “Fenomenología, hermenéutica y la posibilidad de la metafísica.” *Cuadernos de Filosofía y Letras* 6.1-2 (1983): 9-14.

- Gadamer, H-G. "Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin." *Gesammelte Werke Band 7, Griechische Philosophie III, Plato im Dialog*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- Gadamer, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 2002.
- Grondin, J. "La tesis de la hermenéutica sobre el ser." *El legado de la hermenéutica*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2009.
- Hegel. G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hegel. G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- Jaspers, K. *Einführung in die Philosophie*. München: Pieper Verlag, 1961.
- Plotino. *Enéadas III-IV*. Trad. Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1985.
- Reyes, A. *La filosofía helenística*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1959.