

La eficacia histórica del neoplatonismo en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer



Francisco Díez Fischer

Universidad Nacional de San Martín, Universidad Católica Argentina,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
ORCID: 0000-0002-2633-0054

Recibido: 20 de noviembre de 2023; aceptado: 13 de diciembre de 2023

Resumen

En “El ánimo neoplatónico de la filosofía de Gadamer” (2016) Gutiérrez sostiene que Plotino es la raíz de las tesis ontológicas de *Wahrheit und Methode* en tanto la unidad del ser del arte y del lenguaje emana en múltiples representaciones. Si bien intérpretes previos han examinado esta influencia en conceptos específicos de Gadamer, como el de verdad, palabra interior y crítica a la subjetividad moderna, la eficacia histórica de la tradición neoplatónica en la filosofía gadameriana no ha sido abordada en toda su amplitud. Este estudio pretende profundizar su análisis de dos maneras: 1) extendiendo la tradición desde su inicio en Plotino hasta su culminación en Nicolás de Cusa; 2) ampliando su recepción a otros textos que esclarecen su influencia en *Wahrheit und Methode* (1960). La hipótesis es que la totalidad de esta tradición influye en la hermenéutica de Gadamer revelando una fuerza oculta en la historia de la filosofía. Para sustentar esta afirmación, la introducción examina la recepción de Plotino y Nicolás de Cusa en la tradición alemana previa a Gadamer. Luego se analizan algunos textos claves de Gadamer y, finalmente, se indaga su historia efectual en *Wahrheit und Methode*.

PALABRAS CLAVE: HERMENÉUTICA, NEOPLATONISMO, GADAMER, PLOTINO, NICOLÁS DE CUSA

The Historical Effect of Neoplatonism in the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer

Abstract

In “El ánimo neoplatónico de la filosofía de Gadamer” (2016), Gutiérrez argues that Plotinus is the root of the ontological theses of *Wahrheit und Methode*, insofar as the unity of the being of art and language emanates in multiple representations. While previous scholars have examined this influence on specific concepts of Gadamer, such as truth, inner word, and critique of modern subjectivity, the historical effect of the



Neoplatonic tradition in Gadamer's philosophy has not been fully addressed. This study aims to deepen the analysis in two ways: 1) by extending the tradition from its inception in Plotinus to its culmination in Nicholas of Cusa; 2) by expanding its reception to other texts that elucidate its influence on *Wahrheit und Methode* (1960). The hypothesis is that the entire tradition influences Gadamer's hermeneutics, revealing a hidden force in the history of philosophy. To substantiate this claim, the introduction examines the reception of Plotinus and Nicholas of Cusa in the German tradition prior to Gadamer. Subsequently, it is analyzed in key texts of Gadamer. Finally, its effective history is investigated in *Wahrheit und Methode*.

KEYWORDS: HERMENEUTICS, NEOPLATONISM, GADAMER, PLOTINUS, NICHOLAS OF CUSA

Introducción

La tradición historiográfica alemana ha sido determinante de la fortuna del neoplatonismo al punto de darle su nombre. Los neoplatónicos no sabían que eran neoplatónicos. Plotino, Proclo, Jámbico se consideraban fieles seguidores de Platón; así también los neoplatónicos cristianos Agustín, Pseudo Dionisio, Nicolás de Cusa. La distinción entre Platón y neoplatónicos se suele remontar a los siglos XV y XVI. El interés renacentista por la filosofía griega encontró en Marsilio Ficino un traductor al latín de Platón y de Plotino, y en los humanistas los intérpretes que distinguían las ideas de cada uno. En el siglo XVIII, la tradición historiográfica alemana forjó el adjetivo “neoplatónicos” para denominar a los seguidores de Platón y diferenciarlos de su fuente. A pesar de esta acuñación tardía, los historiadores reconocen que el término “neoplatonismo” refiere a una unidad de tradición que se inicia con Plotino y se corona con Nicolás de Cusa (Hopkins, 2002).¹ Según Gadamer, los dos pensadores comparten además una relación conflictiva con la tradición filosófica posterior, caracterizada, en el caso de Plotino, por su desvalorización (Gadamer, 1980: 407) y, en el caso del Cusano, por su ocultamiento (Gadamer, 1964: 297), de modo que la tarea hermenéutica con ambos es similar: prestar oídos a los desatendidos de nuestra historia.

En el caso de Plotino, Gadamer (2009) reconoce que no es uno de los grandes filósofos griegos como Platón o Aristóteles. Tampoco es un pensador cristiano de la envergadura de Agustín o Tomás. Se trata de una figura secundaria, cuya recepción en la tradición alemana quedó unida a la acuñación despectiva del término “neoplatonismo”. La mala fama de la palabra se remonta a 1742 cuando el historiador luterano Jacob Brucker fundó la Historia de la Filosofía como disciplina al publicar su *Historia critica philosophiae*. Si bien Brucker no utilizó el adjetivo “neoplatónicos”, asumió dos elementos ordenadores de la historia filosófica que determinaron su crítica a los que llamaba simplemente “*platonici*”. En primer lugar, considerar las ideas de los distintos filósofos como sistemas deducidos a partir de principios, juzgando si eran un complejo bien estructurado que cubría todas las ramas de la filosofía o un pastiche ecléctico de doctrinas incoherentes. En segundo lugar, evaluar si estos sistemas filosóficos estaban o no en conformidad con la doctrina protestante a fin de sopesar su papel en la elaboración teórica del cristianismo (Catana, 2018: 240). En este segundo aspecto, los *platonici* habían jugado un papel histórico central. Según Brucker, Plotino y sus seguidores tuvieron la oportunidad de seguir las enseñanzas de Cristo pero no lo hicieron, por eso los consideraba una “secta ecléctica” (1742: 217).²

1 Si bien no hay indicios de que Nicolás de Cusa haya conocido la obra de Plotino sino por mediación de Proclo y Pseudo Dionisio, Tonelli (2015) sostiene que hay “afinidades conceptuales” suficientes para reconocer una misma corriente: 1. una potencia creadora que contiene toda la multiplicidad sin ella misma multiplicarse; 2. esa potencia es *quidditas* absoluta, sin forma que es causa de todas las formas sin identificarse con ninguna; 3. el camino cognitivo del alma como camino espiritual de ascenso y descenso.

2 Todas las traducciones son propias. En el caso de *Verdad y Método* se ha cotejado y corregido la traducción existente

Eso significaba que sus aportes eran perjudiciales para las elaboraciones teóricas de la Iglesia cristiana porque tergiversaban a Platón, por ejemplo, enfatizando la idea de semejanza divina. La fórmula neoplatónica de la *deificatio*, la divinización del alma como propósito del filosofar y forma más alta de felicidad, chocaba, según Brucker, con la teología protestante porque dejaba poco margen a la Escritura como fuente de verdad y formación moral (Catana, 2018: 251). Otro ejemplo era la influencia de la doctrina plotiniana del Uno, el *Nous* y el Alma en la elaboración de la doctrina de la Trinidad. Agustín ya había cuestionado la síntesis poco clara que los *platonici* (Plotino y Porfirio) habían hecho con relación a la persona del Espíritu Santo (*De civ. Dei* X.23). A los ojos de Brucker, la crítica agustiniana confirmaba la desviación teórica que significa la influencia de este sistema ecléctico en la elaboración del cristianismo; a ellos se refirió con el mote de “alejandrinos” y “sincretistas”. El adjetivo “neoplatónicos” surgió poco después en historiadores como Büsching (1772-1774: 471) para seguir connotando esa corrupción teórico-religiosa que había que distinguir de la verdadera filosofía de Platón.

La valorización del neoplatonismo en la figura de Plotino tuvo que esperar a la traducción de la *Enéada* III por Friedrich Creuzer en 1803.³ Esta traducción tuvo eco en los románticos e idealistas alemanes que comenzaron a pensar el mundo como una relación del Uno-Espíritu consigo mismo. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel destacó al neoplatonismo como un “empujón hasta el sagrario más interior” que abrió “una época totalmente nueva” (1985: 7). Por un lado, por el lugar de su nacimiento, la Alejandría egipcia, donde se unían los caminos de “la compenetración espiritual de Oriente y Occidente” (Hegel, 2005: 276). Por otro, porque gracias a Plotino la conciencia de sí se identificaba con la conciencia absoluta del espíritu del mundo. En la manifestación plotiniana del Uno, el espíritu no es pensamiento puro, sino pensamiento que se objetiva en el mundo y, en esa objetivación, permanece consigo. La aparición de la espiritualidad plotiniana fue el empujón inicial para la revolución cristiana del mundo antiguo.

La valorización de Plotino por parte de Hegel alcanzó a Gadamer. Por un lado, al apreciar a Plotino como aquel que “dio forma a toda la tradición del platonismo desde entonces hasta los tiempos modernos” (Gadamer, 1980: 409). Si bien Platón es la fuente originaria, Plotino fue quien, con sus interpretaciones, no solo no tergiversó la tradición platónica, sino que le dio fuerza y forma duradera. Por otro, al considerar que a través del concepto hegeliano de espíritu –base, según Gadamer, de toda la crítica al espíritu subjetivo que moviliza a la filosofía contemporánea porque trasciende la subjetividad del yo– Plotino anima el tema hermenéutico por excelencia: la finitud e infinitud del lenguaje. El sentido de esta animación se revela en la interpretación gadameriana de la relación entre Hegel y la filosofía griega. Su afinidad radica no solo en el interés común por la dialéctica como automovimiento especulativo del pensar, cuya expresión es el proceso de venir a la existencia del espíritu, sino en la dimensión lingüística de ese poder ontológico. Para Hegel la ventaja de los filósofos griegos sobre los modernos residía en que, mientras los segundos se encontraban en la universalidad abstracta del concepto y debían fluidificarla, los primeros pensaban en proximidad al brotar de los acontecimientos en el lenguaje. “La filosofía antigua era capaz de estar más cerca que la nueva de la fluidez de lo especulativo, porque los antiguos conceptos aún no han sido desarraigados del suelo

referida en la bibliografía final.

³ Gadamer considera que el descubrimiento de Plotino por Creuzer tuvo gran impacto posterior por la influencia en su amigo Hegel. El influjo se resume en dos puntos. 1) La creación de la noción de “simbólica” que Creuzer propone e impacta en la estética de Hegel. Con simbólica se refiere al sistema de sabiduría y tradición religiosa-figurativa que late en la base de todas las culturas primitivas. Eso aparece en la concepción hegeliana del arte como remisión en la imagen sensible a algo invisible e infinito. 2) La consolidación del neoplatonismo como una figura de esa simbólica en la Antigüedad, pues “Creuzer ha tratado de legitimar la idea de su simbólica apelando a Plotino” (Gadamer, 1961b: 402).

de la pluralidad concreta, a la que deben concebir” (Gadamer 1961a: 6). Gracias a la cercanía griega con el brotar entre unidad conceptual y multiplicidad lingüística, el fluir especulativo que manifiesta el espíritu en el lenguaje revela que este último tiene “la ventaja, adecuada a nuestra finitud, de ser infinito como el espíritu y, sin embargo, finito como cualquier acontecimiento” (Gadamer, 1992a: 112).

En el caso de Nicolás de Cusa, Gadamer reconoce que se trata de un “descubrimiento tardío de nuestra conciencia histórica” (1964: 297). Solo a fines del siglo XIX y principios del XX, gracias al neokantismo –con Cassirer a la cabeza– el Cusano salió del olvido. En la búsqueda de los fundamentos de la ciencia moderna, los neokantianos vieron en Nicolás de Cusa a un precursor de la modernidad a través de su postulación de la infinitud del universo y de la concepción creadora de la mente humana (González Ríos, 2016). Si el Cusano fue un proto-moderno o un tardomedieval, aún es tema de debate. Gadamer estuvo involucrado como curador de la edición crítica de las obras de Nicolás de Cusa y fue uno de los fundadores del *Cusanus-Institut* de Mainz (actualmente es el *Institut für Cusanus-Forschung* radicado en la Universidad de Trier). Al igual que Plotino, la obra de Nicolás de Cusa perduró en ambientes religioso-teológicos y sus primeros juicios fueron dados por Brucker en su *Historia critica philosophiae*. Aunque solo le dedica un par de páginas y no lo define como *platonici*, lo desvaloriza al considerar que en su *De docta ignorantia* el Cusano anuló las facultades del entendimiento humano y demostró con sus conjeturas ser un escéptico antiescolástico con aversión a la verdad (1766: 30). Luego, en su *Geschichte der Philosophie* (1814) Tennemann lo vincula a la recepción de la filosofía de Platón en tanto su sistema teológico se funda en ideas platónicas fusionadas con las del Pseudo Dionisio y porque “a través de su inclinación por el misticismo que había extraído de los escritos de los alejandrinos” (ibid.: 133) critica a la teología escolástica como mera imaginación vacía. Con posterioridad –y aunque Hegel no haya hecho referencia alguna al Cusano en sus *Lecciones*–, la historiografía alemana del siglo XIX (Ritter, Scharpff, Stöckl, Falckenberg) lo consolidó como un precursor neoplatónico del pensamiento moderno, lo cual influyó en su valoración por parte del neokantismo de Marburgo en el que Gadamer se formó a principios del siglo XX.

En síntesis, la recepción de Plotino y Nicolás de Cusa por parte de la tradición historiográfica alemana configura el horizonte gadameriano de comprensión del neoplatonismo como un “volver a oír” sus voces a partir de las preguntas que surgen para nosotros en el presente (Gadamer, 1964: 297). Eso significa para Gadamer revalorizar a Plotino y a Nicolás de Cusa a través del regreso crítico de la conciencia hermenéutica sobre la historia de la metafísica que “se podría escribir también como una historia del platonismo. Sus etapas serían Plotino y Agustín, el maestro Eckhart y Nicolás de Cusa, Leibniz, Kant y Hegel” (Gadamer, 1973: 502). Volver a oír la tradición platónica como historia de la metafísica exige reconocer que ella alcanzó al joven Heidegger que, buscando pensar el ser, se fijó en el neoplatonismo y dio clases sobre Plotino, Agustín y Eckhart (Gadamer, 1986: 425). Y alcanzó también a Gadamer mismo, por eso “volver a oír” significa ensayar otra interpretación de su filosofía bajo la tesis de que “es irónico que la concepción de Gadamer, con sus raíces profundamente neoplatónicas, haya recibido tan poca atención” (Carpenter, 1994: 122). El objetivo de este trabajo no es, por tanto, un análisis crítico de las obras de Plotino o de Nicolás de Cusa, ni de la compleja articulación de esta tradición que no solo involucra innumerables discusiones historiográficas, sino de la interpretación gadameriana de ambos pensadores y su apropiación de esta tradición para la elaboración de su filosofía hermenéutica. Con este objetivo, nuestra escucha histórica se dirige hacia una serie de textos posteriores a *Verdad y método* que ayudan a esclarecer el interés neoplatónico de Gadamer.

Gadamer y Plotino

En “Pensar como redención. Plotino entre Platón y Agustín” (1980), Gadamer reconoce que Plotino se movió en un ambiente espiritualista y de furor religioso pero, contra Brucker, sostiene que “no era un mistagogo, sino un pensador serio profundamente interior” (ibid.: 408). Si bien no se trata de un filósofo central de la tradición, su aporte es fundamental por dos razones. En primer lugar, por su influencia en los primeros Padres de la Iglesia; para Gadamer, la caracterización de Platón como una “*anima naturaliter christiana*” le 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” (Gadamer, 1980: 408). Para los primeros Padres, Plotino fue más que el acceso a la fuente de enriquecimiento de la filosofía griega; significó una transmisión original de esa filosofía, específicamente de Platón, que no desvió al cristianismo, sino que, por el contrario, le otorgó fuerza teórica.⁴ Su influencia alcanzó a Agustín, pero se extendió subrepticamente a la escolástica tardía y al humanismo moderno, e incluso a Hegel cuando el movimiento especulativo del espíritu en el fluir del lenguaje abrió la vía negativa de la teología (Gadamer, 1980: 414). En segundo lugar, la relectura que, desde sus escritos de juventud, Gadamer ensaya sobre la metafísica platónica fue posible gracias a esa extensa y productiva influencia de la filosofía plotiniana en dos aspectos íntimamente vinculados. Por un lado, Plotino transmitió el mensaje platónico de un camino de salvación del pensamiento que se continúa en la elaboración aristotélica de la filosofía práctica. Por otro, fue “el portavoz de un nuevo modo de pensar” (Gadamer, 2009: 3), cuya creatividad consistió en una nueva interpretación de la fuente de su tradición de pertenencia (Platón) que corregía la crítica metafísica de Aristóteles a la separación de los dos mundos:

[Aristóteles] bloqueó durante mucho tiempo, por su forma de criticar, la lectura correcta de los diálogos platónicos. En una disposición del alma completamente distinta, tardía, que devino interior, Plotino interpretó novedosamente la teoría de los dos mundos y la convirtió en el escenario de un drama sublime del mundo y del alma [...]. El platonismo de Plotino y su adopción por parte de Agustín llegó, así, a tener una nueva y productiva influencia y, también, siguió acompañando, de una manera subreptica, a la escuela de la filosofía cristiana que llegó a su apogeo, bajo el signo de Aristóteles. Incluso aquí resulta explícito cómo Aristóteles legítima, con sus propios medios, el conocimiento de causa socrático-platónico en la unidad de toda virtud. El proyecto aristotélico de una filosofía práctica permanece más próximo a la intención socrático-platónica fundamental que, por otro lado, hace suponer la crítica aristotélica a la teoría platónica de las ideas”. (Gadamer, 1990: 379-380)

La interpretación de Gadamer es que Plotino corrige la crítica de Aristóteles a la separación platónica de dos mundos porque desarrolla plenamente la constitución de lo individual sensible en su multiplicidad y en relación con el Uno, es decir, logra aquello a lo que aspiraba la dialéctica platónica de la participación. Este desarrollo es inseparable del camino práctico de salvación, procedente de Platón, pero reelaborado por Plotino como un drama cósmico en el que nos vemos envueltos en una doble vía de descenso y ascenso entre multiplicidad y regreso al Uno, pasando por la Naturaleza, el Alma y el Espíritu. Así, Plotino superaría la separación metafísica atribuida a Platón por Aristóteles, revelando la continuidad entre la pregunta socrático-platónica por el bien y la elaboración aristotélica de la filosofía práctica. En resumen, a los ojos de Gadamer, Plotino encarna la operatividad de la tradición en la novedad de su interpretación: permaneciendo fiel a Platón y prestando oídos

⁴ Gadamer recuerda con humor que “frecuentemente he sentido la tentación de afirmar que el cristianismo ha demostrado su propia vitalidad sobreviviendo a la mediocridad literaria de los Padres de la Iglesia” (2009: 2).

a la voz que emana de la fuente, ofrece una lectura original y correctiva que aún hoy alimenta la Historia de la Filosofía.

Sobre estas razones históricas que hacen a los inicios del Medioevo, a Gadamer le interesan tres elementos de la filosofía plotiniana:

1. La naturaleza como potencia viviente. La fuerza y vitalidad que para Platón y Aristóteles eran constituyentes de lo divino y del mundo, para Plotino tienen un primado ontológico en el concepto de *dynamis* que opera deconstructivamente en la historia del platonismo como historia de la metafísica.⁵ La *dynamis* no se ofrece al pensamiento como idea o sustancia. Se presenta como fuerza viva latente en todo que en su despliegue no se desgasta ni debilita, sino se expresa en su salir de sí. Ese movimiento de abrirse o descubrirse (*Aufheben*) define a la Naturaleza en su puro brotar y se convierte en arquetipo metafísico del ser en devenir, codeterminando a la teoría como un constante abrirse a su contemplación.

2. El alma como emanación. La *dynamis* del ser se condensa en la noción de emanación, pues “es claro que a partir de tal concepto de ser (como poder vivo) la idea de un creador del universo [...] es el concepto de emanación” (Gadamer, 1980: 415). La profusión de su fuente inagotable es lo que da firmeza y cohesión al mundo con su fluir que todo lo atraviesa. El sentido de ser ya no es permanecer en una presencia, sino expresarse fuera, salir de sí y devenir otro en diversas representaciones: emanar es la autopresentación de lo Uno, lo múltiple es su expresión. Gadamer recuerda las imágenes plotinianas. El árbol, cuya vida fluye a través de él, es uno, pero es origen de muchos. La luz emana de una fuente, pero “se propaga en plena simultaneidad en todas direcciones, mostrando todo lo que existe en su luz, alimentando todo lo que existe con su luz y abrazando todo lo que es” (ibid.: 416). La fuente como un manantial que brota y se expresa en cada ser, se condensa en la noción plotiniana de alma y hace de su metafísica “una doctrina del ser como aquello que regresa, que vuelve a su origen” (Gadamer, 1965: 259).

3. La copertenencia de uno y múltiple en el espíritu. El espíritu como ascenso más allá del alma es la forma de nuestro conocimiento cuando somos iluminados por una luz que no proviene de nosotros. “Plotino describe repetidamente la modalidad de nuestro conocimiento, esto es, de aquella reminiscencia que tiene lugar con el ascenso del pensamiento. El ‘Uno’ es ‘por donde quiera’. Es por esto mismo que [...] alimenta todo” (Gadamer, 2009: 10). En el camino plotiniano de descenso, el Espíritu emanado del Uno aún no se vuelve reflexivamente hacia su fuente. Solo en el ascenso, logra unirse al Uno por un conocimiento extático. A ese conocimiento espiritual del estar fuera de sí, Gadamer lo vincula con su comprensión de lo bello y la evidencia de la palabra. En la primera, “nuestra intimidad fue absorbida por la contemplación: no es más en sí misma, sin embargo es propiamente en ella donde esto sucede” (ibid.). En la segunda, “la palabra única, que es en realidad la palabra del pensamiento, se articula en las palabras y en el discurso” (Gadamer, 1976: 298). Esto late detrás de la expresión de Heidegger el “lenguaje habla” –por lo cual cita a Plotino– y Gadamer lo encontrará en Agustín, Nicolás de Cusa y Hegel. En ningún caso esa experiencia extática del espíritu es una gnosis con la que podemos revelar los misterios porque “nosotros no podemos nunca disponer de este Uno a nuestro placer” (Gadamer, 2009: 11). Por esa impotencia, el camino de ascenso espiritual es casi un don de la gracia;

⁵ “El análisis del concepto de *dynamis* en Platón, en Plotino, en la teología negativa, en Nicolás de Cusa, en Leibniz hasta llegar a Schelling, de quien procede Schopenhauer, Nietzsche y la metafísica de la voluntad –en nuestro siglo, el dualismo de Max Scheler que habla del impulso y del espíritu, la filosofía de Ernst Bloch que habla del ‘todavía no–, pero también fenómenos tales de la dimensión hermenéutica como la pregunta, la duda, la admiración, etc., son capaces de mostrar que la comprensión del ser concebida a partir de la presencia se halla amenazada constantemente por la nada”. (Gadamer, 1968: 232)

una experiencia de unión mística que el propio Plotino reconoce haber tenido solo dos veces en su vida.

Gadamer y Nicolás de Cusa

En “Nicolás de Cusa y la actualidad” (1964), Gadamer sostiene que el descubrimiento del Cusano por parte del neokantismo fue determinante para los padres de la modernidad a causa de otra interpretación de la fuente de su tradición de pertenencia, Platón. La lectura cusana es opuesta a la de Plotino porque agudiza la separación de ambos mundos y, “acentuando de manera tan decisiva esta temática platónica, se convierte en ‘moderno’ involuntariamente” (ibid.: 299). Al contrario de la interpretación plotiniana, Nicolás de Cusa pone énfasis en el hiato ontológico entre ser y devenir, entre lo exacto y lo inexacto, por eso considera que todo conocimiento no es más que una conjetura. Así abre a un proceso de elevación de lo finito a lo infinito que caracterizará a la ciencia moderna. Dicho de otro modo, a los ojos de Gadamer, la involuntaria modernidad del Cusano tiene por raíz su neoplatonismo, es decir, su forma de interpretar y transmitir la tradición platónica.

Sobre este aporte histórico que hace al inicio de la modernidad, Gadamer reconoce que a Nicolás de Cusa le interesan tres problemas vinculados entre sí.

1. El de su aparente panteísmo que estaría en contradicción con el énfasis en el hiato ontológico de su interpretación platónica. La fórmula cusana “Dios está en todas las cosas, así como todas las cosas en Él” (*De docta ign.* III.4) parece indicar un panteísmo en el que la creatura es *explicatio Dei*, es decir, despliegue o explicitación de Dios.⁶ No obstante, en tanto despliegue, ella es contracta; eso significa limitada y privada de plenitud de ser. Por más que la totalidad de las cosas contractas se desarrollen a partir de un único principio metafísico de orden espiritual que participa en todo, él mismo permanece imparticipable. Por eso, para Gadamer, el Cusano no compromete el abismo ontológico entre Dios y las creaturas, por el contrario, lo acentúa siguiendo a Plotino en la vía negativa del lenguaje: “lo que se puede decir de Dios no son más que negaciones” (Gadamer, 1965: 325). Esa doctrina la aplica también al universo y al espíritu humano, y está en la base del idealismo alemán que ahora termina no en Hegel, sino en la prehistoria de la hermenéutica, Schleiermacher.

2. El espíritu como imagen divina. La semejanza con Dios del espíritu humano está ligada a la concepción anterior. Si Dios es el infinito que en sí todo lo abarca, la imagen que el hombre tiene de Dios, el espíritu humano, también abarca en sí todo lo que es capaz de pensar. Mientras las creaturas son *explicatio Dei*, el ser humano es *imago Dei*. Eso significa una preeminencia de la mente sobre el ser. Así como la mente divina por su entender es creadora, la mente humana por su entender crea un universo propio que es el universo simbólico del lenguaje y las conjeturas. Ante la infinita desmesura de la verdad, el hombre solo es dueño de lo que crea, es decir, de los puntos de vista o perspectivas finitas (conjeturas) desde los que intenta acercarse a la esencia infinita sin alcanzarla jamás. Siguiendo el ejemplo moderno de la perspectiva en un cuadro, estos puntos de observación hacen del individuo singular un complemento de lo universal, pues “la unidad infinita de lo divino se ofrece a la infinita pluralidad de aquello que está relacionado con lo único y lo propio” (Gadamer, 1964: 303). La subjetividad moderna se inicia así como creadora

⁶ Un antecedente de esta frase acerca de Dios se encuentra en el Pseudo Dionisio Areopagita: “Y es ‘todo en todo’ y nada en ninguna cosa, puede ser conocido por todos en todo y por ninguno en nada.” (*De div. nom.*, VII.3). Agradezco a la Dra. Natalia Jakubecki por esta referencia.

de conjeturas (y de lenguaje) pero, al mismo tiempo, se eleva sobre la relatividad de los puntos de vista gracias a la singularidad de su vía creadora.⁷

3. El ser en calidad de palabra da a la filosofía actual su tarea fundamental de “escuchar la palabra” (Gadamer, 1964: 303). Esta tarea surge para nosotros gracias a que el Cusano “sabe cómo convertir en utilizable, para su idea de la verdad cristiana del *‘verbum’*, la tradición platónico-neoplatónica en su versión original” (ibid.: 304). Según la lectura de Gadamer, para explicar el universo simbólico de la palabra que crea el espíritu humano Nicolás de Cusa aplica al lenguaje la noción plotiniana de emanación, pero la supera con el carácter creador del Verbo divino, es decir, le suma la infinitud de la creación conceptual arraigada en la multiplicidad lingüística. El proceso ontológico de crear se revela como la esencia de la palabra “puesto que es esto lo maravilloso de la palabra, la cual –sin utilizar ni transformar nada existente, sin dar nueva forma a nada anterior– confiere nueva forma a algo presente y otorga evocación al ser” (ibid.: 304-305). Así, la desestimación del panteísmo en la naturaleza a través del carácter contracto de las creaturas (1) revela otro aspecto del involuntario espíritu moderno del Cusano (2) que es su culminación en una concepción neoplatónica del lenguaje (3), cuyo poder creador lo aproxima a la hermenéutica.

El neoplatonismo pagano y cristiano en *Verdad y método*

A partir de los textos analizados en los apartados anteriores, donde Gadamer asume al iniciador y al coronador de la tradición neoplatónica, ensayo ahora el regreso a su obra fuente, *Verdad y método*, bajo la tesis de que el neoplatonismo anima su núcleo ontológico. La afirmación coincide con el interés expresado en escritos posteriores: releer críticamente la historia de la metafísica como una historia del platonismo donde el olvido del ser es también un olvido del lenguaje. Aquí la clave de interpretación es que la ontología hermenéutica puede ser crítica de la metafísica solo gracias al neoplatonismo, es decir, gracias a las lecturas opuestas de la fuente del problema (Platón), ofrecidas por múltiples voces en la unidad de una tradición y generando un verdadero problema de interpretación. Con la oposición de sus puntos de vista, Plotino y Nicolás de Cusa liberan al ser de la rígida conceptualidad atemporal de la metafísica de la presencia al abrir una *dynamis* infinita y creadora entre su unidad y sus múltiples presentaciones como proceso óntico de expresión. El medio de esa dinámica es para Gadamer la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) a partir de la cual, en la parte III de *Verdad y método*, despliega su concepción de ser y lenguaje. Bajo la fórmula “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1960a: 478), el hermeneuta entiende al ser neoplatónicamente como autopresentación (*Selbstdarstellung*) y expresión (*Ausdruck*), esto es, definido por ese proceso óntico (*Seinsvorgang*) donde el ser se nos da a comprender en el acontecimiento de una verdad en el medio del lenguaje, permitiendo dirigirnos hacia una vida en común sobre un suelo histórico ya siempre compartido. Allí confluyen sus intereses por la *dynamis* plotiniana como arquetipo metafísico del ser que se despliega como proceso de emanación y supone tanto la copertenencia entre lo uno y lo múltiple en el espíritu como el hiato ontológico que lo moviliza infinitamente. Bajo esa confluencia, Gadamer presenta el lenguaje como el centro especular donde el ser se expresa, es decir, el medio que refleja y reúne sus distintas presentaciones esenciales y los modos diferentes como los hombres las comprenden. Su fuerza proviene del “movimiento sin fin de la recíproca mediación de ser y palabra”

⁷ Así como Plotino, a través del concepto hegeliano de espíritu, se convierte en base de la crítica a la subjetividad moderna, el Cusano la funda, dando paso, como veremos, a una concepción hermenéutica del lenguaje. Siguiendo la lectura de Gadamer, ambas operatividades tendrían por *dynamis* el ir y venir entre interpretaciones opuestas de la metafísica platónica, constituyendo un “verdadero problema hermenéutico” (Gadamer, 1960, 520), ya que sin problemas de interpretación, no hay eficacia histórica de la tradición.

(Gutiérrez, 2016: 342).⁸ En este núcleo ontológico anida el misterio de la expresión óntica que hace del neoplatonismo el “presupuesto básico de toda la empresa de Gadamer” (Carpenter, 1994: 98) y de su concepción del lenguaje (Konchak, 2013: 48), reflejándose en las tres partes de su obra. En la parte III, en la unidad de lenguaje y pensamiento, esclarecida por mediación del misterio de la Trinidad y de la Encarnación en una dialéctica especular entre unidad de palabra interior y multiplicidad de lenguas que encarna el diálogo. En la parte II, en el “misterio de la inagotable productividad de la vida histórica” (Gadamer, 1960a: 206) que encarna la dialéctica expresiva entre pregunta y respuesta. En la parte I, en el misterio de la imagen estética como dialéctica lúdica entre original y copia. Y al final, como reflejo de la parte I, el misterio expresivo del ser culmina en los análisis sobre el ser de lo bello en Platón que Gadamer retoma como cierre de su obra en un regreso a la fuente más originaria de su filosofía y de la historia metafísica. De esa manera, el movimiento interior de las tres partes de *Verdad y método* puede leerse en clave de una ontología neoplatónica “como una extensa meditación sobre el misterio de la expresión y la autopresentación del ser, y su encarnación en el lenguaje como el ‘registro de la finitud del hombre’” (Carpenter, 1994: 99). A continuación, indago las raíces de este misterio, especialmente en la primera y la tercera parte de *Verdad y método*.

En la primera, luego de la crítica a la subjetividad de la conciencia estética kantiana como fundamento de la obra artística, tres conceptos encarnan la influencia neoplatónica en el modo hermenéutico de comprender la experiencia del ser del arte y su verdad como misterio de su expresión: el juego, la imagen y la representación.

1. El acontecimiento del jugar resume la *dynamis* especulativa por la que la unidad del ser de la obra de arte se presenta y acontece en sus diversas representaciones, tal como sucede, por ejemplo, en cada nueva representación de una misma obra de teatro. La dialéctica entre la unidad de su ser esencial y sus diversas representaciones reúne también a la multiplicidad de actores y espectadores al transformar su ser en cojugadores, participándolos de su proceso expresivo. Al igual que la comprensión y la temporalidad festiva, cuyo ser es siempre devenir cada vez de otro modo, esta indistinción lúdica entre ser y representación describe la imagen estética.

2. La noción hermenéutica de imagen condensa la superación neoplatónica de la dialéctica platónica en tanto no se comprende como copia (*Abbild*) de una imagen original (*Urbild*), sino como emanación de la imagen original que la contiene sin disminuirla y la excede incrementado su ser.

Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original. 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 salta así el marco de la ontología griega de la sustancia,

8 Doyon (2012) considera que, al radicalizar su comprensión del ser como lenguaje, Gadamer profundiza su herencia plotiniana del ser como autopresentación. No obstante, es una herencia que, por mediación de la interpretación de Hegel y la fuerza creadora de Cusano, acerca el movimiento del espíritu al lenguaje en una dialéctica entre unidad conceptual y multiplicidad lingüística. Gadamer lo reconoce al señalar que “el concepto de exposición y de expresión que define la propia esencia de la dialéctica, de la *realidad* de lo especulativo, debe [...] ser entendido como un proceso ontológico. Representación, expresión, ser expresado denota un campo conceptual tras el cual subyace una gran tradición neoplatónica. La expresión no es un adventicio aditamento emanado del arbitrio subjetivo [...] sino que es el venir-a-la-existencia del espíritu mismo, su representación. El origen neoplatónico de estos conceptos no es accidental. Las determinaciones del pensamiento dentro de las cuales se mueve el pensar son, como Hegel subraya, no formas extrínsecas que nosotros aplicamos, como si fueran instrumentos, a algo ya dado. Más bien sucede que ellas siempre y ya se han apoderado de nosotros, y nuestro pensar consiste en seguir su movimiento” (1961a: 27). Esas determinaciones estarán dadas en la experiencia artística por la obra, en la experiencia histórica por la tradición y en toda experiencia hermenéutica por el lenguaje.

fundamenta el rango óptico positivo de la imagen. Pues si lo originariamente uno no se vuelve menos porque de ello exceda lo mucho, esto significa que el ser se acrecienta. (Gadamer, 1960a: 145)⁹

El proceso de emanación de la imagen como incremento de ser se esclarece con otra figura neoplatónica, la del espejo (Plotino, *En.* III.6, [26] 13). “Esta es también la razón por la que el espejo devuelve la imagen y no una copia: es la imagen de lo que se representa en el espejo, indiscernible de su presencia” (Gadamer, 1960a: 143-144). La imagen reflejada en el espejo incrementa el ser de lo reflejado en cada presentación. Gracias a esa “misteriosa emanación óptica” (ibid.: 154) la imagen, que reaparecerá en la experiencia lingüística, recupera para el arte su dignidad ontológica y su pretensión de verdad (Doyon, 2012: iii). A los ojos de Gadamer, Plotino corrige la desvalorización de la copia platónica y Nicolás de Cusa le suma fuerza creadora, por eso el arte ya no es imitativo sino creativo (D’Amico, 2009: 9). Nuestro autor lo reconoce al analizar la continuidad del incremento óptico de la imagen en la noción medieval de *repraesentatio*.

3. Representación “ya no significa solo copia [...] significa hacer que algo esté presente. [...] Nicolás de Cusa lo toma en este mismo sentido” (Gadamer, 1960a: 146). “Hacer algo presente” se esclarecerá con el misterio cristiano de la encarnación que es el aporte medieval a la comprensión del ser que se expresa en el arte, cuyo análisis se desplegará en la parte III bajo la influencia explícita del neoplatonismo. No obstante, los dos referentes de la tradición neoplatónica ya se unen en el comienzo del camino ontológico de Gadamer, configurando la unidad y multiplicidad de comprender e interpretar que se despliega en diversos campos de experiencia hermenéutica como reflejo especular de la unidad y multiplicidad de ser y representación.¹⁰

En la tercera parte se encuentra la raíz neoplatónica más profunda de la que brota la hermenéutica gadameriana en tanto las referencias se hacen más expresas por mayor cercanía a la fuente. Gadamer mismo reconoce que, a lo largo de toda su vida, en su camino hacia la cuestión sobre qué es el lenguaje puso sus esfuerzos en dialogar con autores que podían esclarecer esta pregunta: Platón, Plotino, Agustín, Tomás y Nicolás de Cusa (Gadamer, 1989: 69). A pesar de sus declaraciones, la fuente neoplatónica pasa desapercibida porque las referencias son expresas, pero no sobreabundan. Aparecen en cuatro momentos de las secciones 2 y 3. En la sección 2, titulada “Acuñaición del concepto de lenguaje a lo largo de la historia del pensamiento occidental”, se desarrolla la historia metafísica del ser del lenguaje. El camino histórico se inicia en (2a) “Lenguaje y *Logos*”, con la fuente del problema, Platón. Desde el *Crátilo*, el *logos* griego rompe con la unidad entre palabra y cosa, y reduce el lenguaje a un instrumento –olvidando, por primera vez, su verdadero ser– al pensarlo bajo la dialéctica de la imagen (*Bild*) como copia (*Abbild*/palabra) de un original (*Urbild*/significado).

⁹ Grondin recuerda que “En la época de *Verdad y método*, a Gadamer le encantaba hablar de manera casi neoplatónica de la ‘representación’ que pertenece necesariamente al arte” (2001: 121).

¹⁰ En la segunda parte de *Verdad y método*, dedicada a la experiencia histórica, hay pocas indicaciones al neoplatonismo. Destaco dos referencias, una implícita y otra explícita, que son claves en tanto hacen al devenir histórico como emanación del ser. 1) El trabajo hermenéutico de Gadamer sobre la tradición neoplatónica permite comprender performativamente qué significa la operatividad de la fuerza eficaz de la historia. La unidad y verdad de la tradición (el “neoplatonismo” en singular) acontece como una fuente siempre renovada que brota en un proceso constante de diversificación vocal que hay que volver a escuchar y comprender cada vez de otro modo. En eso consiste lo que Gadamer llama el valor óptico de la historia y supone el desarrollo productivo de la esencia humana en el tiempo, es decir, el misterio de la vida histórica como la plenitud y multiplicidad de lo humano que “se conduce a sí misma a una realidad cada vez mayor” (1960a: 206). 2) Gadamer rechaza la interpretación neoplatónica de la opacidad de la historia como “una materia contraria al espíritu” (1960a: 206). Es el rechazo de una comprensión de la gnosis neoplatónica como conocimiento que supera la negatividad y problematización de la historia. No obstante, como hemos visto, el conocimiento espiritual del Uno plotiniano es para Gadamer casi un don de la gracia, por eso la tradición neoplatónica de la emanación “subyace por todas partes a nuestra imagen histórica del mundo” (1960b: 386).

Platón vio bien la importancia de la dialéctica de lo uno y lo múltiple en la palabra, pero, contra los sofistas, en su huida hacia el mundo de las ideas, intentó dejar atrás al lenguaje. Así desacreditó la imagen en pro del signo cuando, en verdad, es la imagen la que se conecta de un “modo misterioso” (*rätselhafte Weise*) con lo que ella representa, por eso tiene un carácter correctivo donde la tradición neoplatónica entronca con la idea cristiana de Encarnación. En (2b) “Lenguaje y *Verbum*” la historia continúa descendiendo desde la fuente griega hacia una diversidad de pensadores medievales (Agustín y Tomás), que son excepciones críticas a esta historia de olvido en virtud de la continuidad en ellos de la tradición neoplatónica a través de las ideas de interioridad y emanación de la palabra. Culmina en (2c) “Lenguaje y formación de los conceptos” con Nicolás de Cusa como figura clave que, en la elevación infinita y creativa hacia el concepto, revela el modo hermenéutico de comprender el ser del lenguaje y el movimiento del espíritu humano en él. En la sección 3, la historia continúa con Herder y Humboldt que confirman en la modernidad la unidad inseparable de pensamiento y lenguaje pero, como indica el título, ya se trata de “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”. En esa fundamentación, el neoplatonismo aparece en el apartado (3c) “Aspecto universal de la hermenéutica” a través de la relectura del ser de lo bello en Platón que continúa en los excursos V y VI. De este modo, el camino histórico descendente de la sección 2 que culmina en el Cusano se espeja en un camino ascendente hacia la fuente misma de esta historia en la sección final. A continuación, examino los tres puntos de descenso (2b, 2c) y ascenso (3c) que movilizan la eficacia histórica del neoplatonismo en esta parte medular de la obra de Gadamer.

La historia metafísica del concepto de lenguaje como historia del olvido de su ser se corrige por primera vez en 2b gracias al neoplatonismo que opera subrepticamente en las elaboraciones patrísticas (Agustín) y escolásticas (Tomás) sobre el verbo divino. Como hemos visto, desde su recepción en la tradición historiográfica alemana, el neoplatonismo está ligado a la elaboración de la doctrina trinitaria. Gadamer lo admite al afirmar que “la interpretación del *misterio de la Trinidad*—la tarea más importante que se plantea al pensamiento del medioevo cristiano— se apoya en la relación humana de hablar y pensar” (1960a: 423).¹¹ Para pensar la relación entre lenguaje y pensamiento, asume cierta unidad polémica entre el misterio de la Trinidad y el misterio de la Encarnación (Carpenter, 1994: 106), es decir, entre la procesión trinitaria del Hijo desde el Padre y el “hacerse carne” del Verbo en la historia para la salvación. Parte de Agustín, que piensa el misterio de la Encarnación a través de la distinción estoica entre *logos* interior y exterior como una exteriorización de la palabra del Padre en el Hijo. El rechazo del subordinacionismo —la palabra exterior (Hijo) no puede estar subordinada ni ser inferior a la palabra interior (Padre)— exige una superación de las herramientas estoicas. Agustín recurre entonces a la palabra interior. Gadamer deja entrever aquí la operatividad del neoplatonismo al decir que la decisión agustiniana conduce el problema del lenguaje hacia la interioridad del espíritu. Como fiel seguidor de Platón, Agustín desprecia las palabras exteriores que hacen a la multiplicidad de lenguas. Como neoplatónico, se interesa por la palabra interior, el *verbum cordis*, espejo de la palabra divina que “tiene su ser en su cualidad de hacer patente lo demás” (Gadamer, 1960a: 425). Al igual que en la *repraesentatio*, “hacer patente o presente” significa que la palabra interior manifiesta el pensamiento, esto es, que “la palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre” (ibid.: 425). La igualdad de esencia entre Padre e Hijo es igualdad de esencia entre la palabra interior y lo que brota de ella, el pensamiento. Así, la herencia neoplatónica, que Brucker criticaba como desviación teórica, sienta la base filosófica de la

11 Por la importancia de este misterio trinitario para la propuesta hermenéutica “es difícil exagerar la potente presencia del neoplatonismo, y de Plotino en particular, no solo en Agustín y Tomás de Aquino, sino en la interpretación de Gadamer del *Verbum*” (Arthos, 2009: 290).

hermenéutica al ser, a través de la interioridad agustiniana, la primera corrección de la historia metafísica del lenguaje (Lawrence, 2008).

A fin de comprender cómo la palabra interior hace patente el pensamiento, Gadamer continua con las elaboraciones de Tomás sobre el misterio trinitario donde la herencia neoplatónica se hace más patente por dos razones históricas: su recepción de la filosofía aristotélica, impregnada de elementos neoplatónicos a través de su lectura árabe (Arthos, 2009: 289) y los momentos místicos de cuño neoplatónico propios de la metafísica tomista (De Angelis, 1981: 16). Para Tomás, la palabra interior es el contenido objetivo tal como es concebido por el pensamiento, es decir, el reflejo de la cosa misma en el pensamiento.¹² En tanto ese contenido es la cosa misma “pensada hasta el final” (Gadamer, 1960a: 426), la palabra interior revela un proceso en el que la perfección del pensar es la cosa misma alcanzándose en su decirse. Según Gadamer, Tomás explica en términos neoplatónicos ese “momento procesual de la palabra, que para nuestro planteamiento del nexo de lingüisticidad y comprensión es el más importante” (ibid.: 428). El proceso donde la unidad de palabra interior y pensamiento espeja la cosa misma no es un proceso temporal, sino espiritual (*geistigen Vorgang*) al modo de una “emanación intelectual” (*emanatio intellectualis*).¹³ Con la emanación plotiniana se hace patente “el primer vínculo explícito entre la concepción cristiana de la palabra interior y el neoplatonismo” (Arthos, 2009: 289).

Con este concepto neoplatónico, Tomás intenta describir tanto el carácter procesual de la palabra interior como el misterio de la trinidad. [...] El concepto de la emanación contiene en el neoplatonismo bastante más que lo que sería el fenómeno físico del fluir como proceso de movimiento. Lo que se introduce es sobre todo la imagen del manantial. En el proceso de emanación, aquello de lo que algo emana, lo uno, no es ni despojado ni aminorado por el hecho de la emanación. Esto vale también para el nacimiento del Hijo a partir del Padre, el cual no consume con ello nada de sí mismo, sino que asume algo nuevo para sí. Vale también para el surgir espiritual que se realiza en el proceso del pensar, del decirse. Este surgir es al mismo tiempo un perfecto permanecer en sí. (Gadamer, 1960a: 427)

En esta descripción de la emanación intelectual entre palabra interior y pensamiento hay varios elementos neoplatónicos: el carácter espiritual e interior del proceso, la imagen de la fuente y el perfecto permanecer en sí de su brotar.

1. El carácter no temporal es un aporte fundamental que la Trinidad hace al proceso entre palabra interior y pensamiento. Así como la procesión del Hijo desde el Padre no es temporal, sino eterna, la sucesión de “uno detrás del otro” (*Nacheinander*) que caracteriza a la discursividad del pensamiento tampoco es temporal. La interpretación tomasina de Gadamer se apoya en la reflexión de Agustín sobre el tiempo como débil reflejo de la eternidad. El pensamiento humano sigue a la naturaleza eterna del entendimiento divino en una suerte de presente eterno que reúne pasado y futuro, es decir, la retención como presente del pasado y la protensión como presente del futuro. En verdad, Agustín parece seguir la lectura plotiniana de la definición platónica del tiempo “como imagen de la eternidad” (*En. III.7 [45], 11: 19*). De esa cuasi-eternidad

12 Tanto Grondin (1993) como Falque (2023) interpretan el recurso de Gadamer a esta idea de Tomás, la palabra interior como reflejo de las cosas exteriores, como un resguardo del peligro de mentalismo en el que Gadamer quedaría atrapado con la sola referencia a la interioridad de Agustín. Creo que la corriente neoplatónica subyacente a Tomás disminuye la lectura de un resguardo y acrecienta la de una continuidad de esa interioridad del espíritu, que se despliega y reúne en el lenguaje, como correlato fenomenológico especular de las cosas mismas, en tanto no habría cosas dadas por fuera de la mediación de la lingüisticidad.

13 Como señala Arthos (2009: 290), con *emanatio intellectualis* Gadamer quizá tiene en mente la *emanatio intelligibilis* mencionada en la *Summa theologiae* en una discusión sobre la procesión trinitaria (I, q. 27, a. 1). Tomás contrasta el sentido ordinario de procesión como salir hacia afuera con la “procesión interior” de la Trinidad. Como analogía, sugiere “la palabra en el corazón” como algo que surge, pero que al mismo tiempo permanece dentro. La procesión trinitaria debe entenderse, no como un movimiento hacia afuera, sino como un proceso que permanece interior, “una emanación en la mente”.

del proceso se sigue que la palabra interior contenga un sentido del todo, es decir, de la totalidad que queremos decir antes de decirla, por ejemplo, al recitar un salmo (Agustín, *Conf.* XI.7 y 28). La similitud imperfecta con la eternidad y la totalidad en la palabra interior esclarece el proceso emanativo y espiritual del pensar. Por un lado, la palabra trae al lenguaje una totalidad de sentido, poniendo “en una representación finita una infinitud de sentido” (Gadamer, 1960a: 469); a ella accede el pensamiento que pretende pensar todas las cosas. Por otro, gracias a que el pensamiento “sabe vincular lo uno con lo otro” (ibid.: 427) en la unidad con la palabra interior, él mismo se mueve en una circularidad interna y cuasi-eterna entre acontecer y comprender que abarca la totalidad de las cosas en el lenguaje, por eso “al reflejar el mundo cambiante, piensa en un proceso que no la priva de su unidad fundamental” (Arthos, 2009: 287).

2. La imagen neoplatónica del manantial es clave para comprender esa emanación como brotar interno y cuasi-eterno entre palabra interior y pensamiento. La emanación es como el desbordamiento de una fuente, una salida inagotable que emana, pero que no es despojada ni aminorada por la emanación. Es un manantial que se da a sí mismo sin consumirse en una continuidad de seres a los que otorga “la existencia como por gracia” [χάρις] (*En.* IV.8 [6], 6: 23). Para Gadamer es un aumento sin pérdida, una sobreabundancia creciente, un exceso no solo de sentido, sino de ser que vuelve diáfanas todas las cosas (*En.* V.8 [31], 4). La imagen de la luz que se derrama será retomada al final de *Verdad y método* en la comprensión hermenéutica del lenguaje. El lenguaje es la profusión luminica de esa fuente inagotable que da firmeza y cohesión al mundo con la fuerza de su fluir que todo lo atraviesa. En ese manantial lingüístico, se mueve el espíritu humano, brotando simultáneamente la palabra interior y la formación del pensamiento, y reflejando el ser al que se refieren.

3. La imagen de la fuente esclarece la emanación como retorno. El “brotar espiritual” (*geistigen Hervorgehen*), similar al *Aufhegen* de la Naturaleza plotiniana, es un surgir que es “perfecto permanecer en sí”. La *dynamis* no es transformación de una sustancia en otra, sino la identidad esencial de un proceso que permanece interior. Gadamer asume de Tomás la imagen neoplatónica del círculo que se constituye a sí mismo en su retorno. Lo que fluye de la fuente busca su origen como la perfección hacia la cual se ordena, por eso el camino descendente de emanación implica un camino ascendente de regreso. Ese movimiento de totalidad se refleja en el espíritu humano finito como un retorno al infinito diálogo que somos, por el cual ascendemos a la unidad espiritual de la vida común en el concepto de una nostreidad (*Wirsein*) solidaria.

Para comprender tal retorno, Gadamer se interesa en Tomás no solo por las semejanzas entre el misterio de la Trinidad y el del lenguaje, sino por las diferencias entre la palabra humana y la palabra divina, esto es, por la imperfección del espíritu humano que hace a la incognoscibilidad del misterio trinitario –con este giro hacia lo humano, la corriente subterránea del neoplatonismo medieval se orienta hacia la modernidad del Cusano–. Gadamer sintetiza tres diferencias:

1. La palabra humana es una potencia (*dynamis*) orientada hacia las cosas mismas y tal orientación no existe en la palabra divina. El proceso del pensar es una emanación donde simultáneamente se forma el pensamiento y la palabra interior que refleja la cosa, pero dejando “atrás el camino del pensamiento al que en realidad debe toda su existencia” (Gadamer, 1960a: 429). Nuestro autor lo explica con las imágenes neoplatónicas de Tomás: el espejo y la luz. Por un lado, al igual que la imagen estética, la palabra interior es como la imagen del espejo donde se refleja o expresa la cosa representada. Por otro, la palabra es como la luz en la que se hace visible el color, es decir, la cosa misma. Ambas imágenes muestran que la palabra interior no se forma por un acto reflexivo donde el espíritu se vuelve hacia sí mismo, sino por una emanación luminosa que, como en Plotino, aún no se vuelve hacia su fuente. Solo con

posterioridad el espíritu se ve reflejado en la multiplicidad exterior de lenguas gracias a la luz del acto irreflexivo de emanación creadora de la palabra interior.

2. La palabra humana, al reflejar aquello a lo que el espíritu humano se refiere (la cosa), refleja indirectamente su imperfección “porque nuestro intelecto es imperfecto, esto es, no se es enteramente presente a sí mismo en aquello que sabe, tiene necesidad de muchas palabras” (Gadamer, 1960a: 429). A diferencia de la palabra divina que es una, la palabra humana expresa la finitud de nuestro espíritu, por la cual este tiene necesidad de desplegarse en muchas palabras.

3. Mientras la palabra divina contiene la esencia de Dios, las palabras humanas no contienen las esencias de las cosas, sino que, por la finitud del espíritu, reflejan las cosas en un camino interminable entre descenso-salida hacia la multiplicidad exterior de las palabras y ascenso-regreso hacia la unidad de la palabra interior, que es la fuente de la que surgen, pues toda palabra humana “expresa la unidad de una referencia a través de la integración de una multiplicidad de palabras” (Gadamer, 1960a: 431). Se anticipa aquí el movimiento ascensional de creación de significados generales, donde “el pensamiento hace el camino hacia concepciones siempre nuevas. [...] Su imperfectibilidad tiene como reverso el que constituye positivamente la verdadera infinitud del espíritu” (ibid.: 429-430).

En (2c) “Lenguaje y formación de los conceptos”, Gadamer entronca la palabra interior con el problema de la creación de significados generales, es decir, de conceptos en el movimiento creador de lenguaje que se da entre la finitud e infinitud del espíritu humano. Pasa por las ideas de Platón, la *epagogé* de Aristóteles y la conceptualización científica moderna, preparada por el pensador que corona la tradición neoplatónica. Desde el misterio de la encarnación, Nicolás de Cusa anticipa una nueva antropología, mediando “de una manera nueva el espíritu humano, en su finitud, con la infinitud divina. Aquí encontrará su verdadero fundamento lo que antes hemos llamado ‘experiencia hermenéutica’” (Gadamer, 1960a: 432).

El que la palabra sea un proceso en el que llega a su plena expresión la unidad de lo referido –como se piensa en la especulación sobre el verbo– es frente a la dialéctica platónica de lo uno y lo mucho algo verdaderamente nuevo. Para Platón el *logos* se movía él mismo en el interior de esta dialéctica, y no hacía sino padecer la dialéctica de las Ideas. En esto no hay un verdadero ‘problema de la interpretación’, en cuanto que los medios de la misma, la palabra y el discurso, están siendo constantemente superados por el espíritu que piensa. A diferencia de esto, hemos encontrado que 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. Sin embargo, el problema del lenguaje solo podría irrumpir con toda su fuerza cuando la mediación escolástica de pensamiento cristiano y filosofía aristotélica se completase con un nuevo momento que daría un giro positivo a la distinción entre pensamiento divino y humano, giro que obtendría en la Edad Moderna la mayor significación. Es lo común a lo *creador*. Y en mi opinión es este concepto el que caracteriza más adecuadamente la posición de Nicolás de Cusa. (Gadamer, 1960a: 438)

El aporte cusano de “lo común a lo creador” refiere a su involuntaria modernidad: en la consideración del verbo humano el verbo divino revela la cercanía creadora entre la mente de Dios y la de nuestro espíritu que, como *imago Dei*, crea el universo lingüístico y las conjeturas. Su nueva antropología descubre la *dynamis* creativa de la finitud humana en el proceso lingüístico de “conceptuación infinita” (Gadamer, 1960a: 432), es decir, en la constante formación de palabras en sus significados generales que surge de su énfasis en el hiato ontológico. Bajo el problema de la interpretación platónica, aquella cercanía de la emanación plotiniana con el fluir del lenguaje culmina y es

superada por la infinitud de la creación conceptual arraigada en la finitud de la multiplicidad lingüística. Eso significa que aquello que a Gadamer le interesaba en Plotino, la idea de un creador que emana a partir del ser como *dynamis* viviente, entronca en Nicolás de Cusa con la idea de ese ser creador en calidad de palabra. El lenguaje en su diversidad histórica es resultado de la mente humana finita en su movimiento creador infinito. Ese aporte del Cusano lo convierte en otra excepción a la historia del olvido del lenguaje. El lenguaje no es un mero instrumento, sino una forma creadora de elevarse a la infinitud, es decir, de retornar a la fuente de la palabra interior. Allí reside también su peculiar nominalismo que disuelve la lógica de las esencias detrás de los significados generales, haciendo que “el problema del lenguaje entre en un nuevo estadio” (ibid.: 439). Los conceptos no reflejan las esencias de las cosas, sino la “palabra natural” que es la palabra de Dios única e indecible. Las palabras humanas son expresiones arbitrarias creadas que participan del arte conjetural, por eso son siempre imprecisas, pero al mismo tiempo son ciertas gracias a la palabra natural e inalcanzable cuya luz reflejan. La imprecisión esencial de la diversidad de palabras humanas “solo puede superarse evidentemente si el espíritu se eleva hacia el infinito” (ibid.: 442). Gracias a la positividad de su movimiento creador hacia la palabra divina en las palabras humanas, el Cusano evita a la vez un nominalismo instrumentalista al modo platónico y un relativismo convencionalista al modo moderno.¹⁴ Gadamer toma esta palabra natural como la palabra interior o “única” (1976: 298) gracias a la cual “cada palabra de una lengua posee en último término una coincidencia con las de otras lenguas, en cuanto todas las lenguas son despliegues de la unidad una del espíritu” (1960a: 441). Así en la multiplicidad y unidad del lenguaje, el espíritu humano desciende desplegándose irreflexivamente a través de la palabra interior en multiplicidad de palabras exteriores y asciende reuniéndose reflexivamente en su finitud a través de la infinita conceptualización hacia la unidad de la palabra interior que es fuente de las palabras exteriores. En ese movimiento de despliegue y reunión, de salida y retorno, cada palabra brota de su centro y se relaciona junto al espíritu con la totalidad del ser sin poder expresarlo totalmente. De este modo, el Cusano funda la subjetividad moderna ensayando su giro hermenéutico (D’Amico, 2009) que anticipa el giro de Gadamer que funda la hermenéutica como filosofía.

En (3c) “Aspecto universal de la hermenéutica”, apartado clave para la fundamentación filosófica de su propuesta, Gadamer recurre al análisis expreso de las imágenes neoplatónicas de la fuente, la luz y la expresión. A través de ellas y partiendo desde el *verbum creans* del Cusano, regresa ascendiendo a la fuente de la historia metafísica y de su propio pensamiento, Platón. Reinterpreta neoplatónicamente su idea del ser de lo bello en un retorno ascensional a la experiencia estética examinada en la primera parte de su obra.

El que una y otra vez podamos remitirnos a Platón a pesar de que la filosofía griega del *logos* solo permite apreciar de manera muy fragmentaria el suelo de la experiencia hermenéutica, el centro del lenguaje, se lo debemos evidentemente a esta otra cara de la doctrina platónica de la belleza, la que acompaña a la historia de la metafísica aristotélico-escolástica como una especie de corriente subterránea y que emerge de vez en cuando, como ocurre en la mística neoplatónica y cristiana y 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, 1960a: 490)

14 Como señala Pizzi (2023), el nominalismo particular del Cusano determina una cercanía entre el *ars conieturalis* y el arte hermenéutico. Ambas posturas se acercan en: 1) una preocupación común por la pluralidad, donde unidad y pluralidad no pueden ser pensadas separadamente, y la alteridad ofrece un carácter positivo para el movimiento de conjeturas e interpretaciones; 2) un exceso de sentido que hace del lenguaje el interminable camino de un deseo de querer decir la palabra correcta, nunca alcanzable salvo en momentos excepcionales de gracia.

Gracias a la corriente subterránea del neoplatonismo, la relectura estética de Platón se sostiene en la indistinción e inseparabilidad de la unidad del ser que emana y las diversas representaciones en las que se expresa.¹⁵ En este camino de descenso y ascenso se forja el vocabulario conceptual que necesita la hermenéutica filosófica (*dynamis*, emanación, interioridad, espíritu, creación, incremento de ser, luz, expresión). Gracias a él, Gadamer reinterpreta el pasaje del *Fedro* sobre la automanifestación de lo bello como una estructura universal del ser mismo, cuya imagen la ofrece la tradición neoplatónica con la luz y su continuación cristiana en la palabra divina que la crea.

Se trata, pues, de la metafísica platónico-neoplatónica de la luz, con la que enlaza la doctrina cristiana de la palabra, del *verbum creans*. [...] La luz que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra. (Gadamer, 1960a: 487)

La imagen de la luz común al ser de lo bello y del lenguaje tiene su continuidad y complemento en los excursos V y VI con la imagen neoplatónica de la fuente que explica el misterio ontológico de la expresión estética: la esencia de la expresión “nunca es meramente un signo por el cual uno es remitido a otra cosa, a una interioridad sino que en la expresión está ahí lo expresado mismo” (Gadamer, 1960b: 385). La *dynamis* expresiva del lenguaje que brota como un manantial o luz en la cual nuestro espíritu creador se mueve descendiendo y ascendiendo define el acontecimiento de la verdad del ser y contiene la raíz más profunda del neoplatonismo que anima el árbol hermenéutico.

Conclusión

La fuerza vivaz de la tradición neoplatónica es la *dynamis* oculta que moviliza la hermenéutica de Gadamer a través del problemático ir y venir que generan sus distintas interpretaciones de Platón, iniciadas por Plotino, operantes en Agustín y Tomás, y coronadas por Nicolás de Cusa, cuya operatividad se extiende a Hegel, Heidegger y Gadamer. El fluir operante de su fuerza histórica se refleja como un movimiento interior a la totalidad de la obra que es *Verdad y método* en la multiplicidad de sus palabras exteriores. A medida que sus tres partes se despliegan, descendemos hacia una explicitación progresiva de la corriente neoplatónica y ascendemos retornando hacia la fuente de esa tradición (Platón) y de la obra de Gadamer (la belleza). A modo de conclusión presentamos tres niveles de su eficacia histórica:

1. La concepción hermenéutica del acontecimiento del ser en el lenguaje como proceso de emanación de su unidad en múltiples representaciones que lo incrementan es un despliegue y repliegue que moviliza al espíritu finito en la infinita potencia creadora de los productos humanos. Tal fluir refleja la copertenencia entre la unidad del ser y la multiplicidad de sus representaciones en la inseparabilidad entre comprender e interpretar que se sigue en el movimiento emanativo del diálogo.
2. El ejercicio crítico de la hermenéutica contra la historia metafísica brota de la fuerza de la tradición neoplatónica. Ella ofrece, en corrientes subterráneas nunca suficientemente escuchadas, potencias correctivas. La confianza en el diálogo histórico surge de la fuerza creadora que Plotino aporta al inicio de la cristiandad medieval, Nicolás de Cusa al inicio de la modernidad, y ambos, a través de sus

¹⁵ Gadamer reconoce una unidad de tradición estética entre Platón, Plotino y Hegel, pues “la doctrina platónica sobre la belleza resplandece con claridad inmediata y encontró a través de Plotino sus sucesores hasta el mismo Hegel, cuando Hegel describe el arte como el ‘resplandecer sensible’ de la idea” (1992b: 391). Plotino es un articulador clave porque es quien, a diferencia de Platón y Aristóteles que la nombran solo de paso, tiene en mente la belleza del arte.

problemáticas interpretaciones de la fuente de su tradición de pertenencia, al inicio de la hermenéutica como filosofía.

3. La concepción hermenéutica del lenguaje se esclarece con la imagen neoplatónica de la potencia viviente de la naturaleza y creadora del verbo. El espíritu humano se mueve en un (solo aparente) panteísmo lingüístico. La finitud e infinitud del lenguaje es reflejo del movimiento de nuestro espíritu que lo crea y habita en su luz. Por eso la *dynamis* hermenéutica es un proceso de constante descenso y despliegue hacia la diversidad de palabras y de interminable ascenso y retorno a su unidad en la interioridad del concepto. El ser y el espíritu humano se unen volviendo al origen en el medio del lenguaje, por eso la palabra espiritual que se expresa encarnándose es el gran interés teológico de Gadamer.

Por fuera de esta triple eficacia, queda la pretensión tardía de su hermenéutica de ser una filosofía práctica (2002); pretensión que, siguiendo las interpretaciones neoplatónicas, podría ser comprendida como un camino de salvación en y por el lenguaje.

Bibliografía

- » Arthos, J. (2009). *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- » Brucker, J. (1742). *Historia critica philosophiae: Ab initiis monarchiae romanae, ad repurgatas usque literas*. T. 2. Leipzig: Weidemann et Reich.
- » Brucker, J. (1766). *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora*. T. 4, parte 1. Leipzig: Weidemann et Reich.
- » Büsching, A. F. (1772-1774). *Grundriss einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtigen Lehrsätze derselben*. 2 vols. Berlín: Bosse.
- » Catana, L. (2018). "El origen de la separación entre platonismo medio y neoplatonismo", *Praxis Filosófica* 47, 237-274.
- » Carpenter, D. (1994). "Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's Truth and Method". En: Wachterhauser, B. R. (ed.). *Hermeneutics and Truth*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 98-122.
- » D'Amico, C. (2009). "El giro hermenéutico de Nicolás de Cusa en la lectura de H-G Gadamer". En: Diez Fischer, R. (ed.). *Actas de las IIIª Jornadas de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 1-11.
- » De Angelis, R. P. (1981). *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso d'Aquino*. Roma: Edizioni Abete.
- » Dionisio Ps. Areopagita, (2007). "Los nombres de Dios". En: Martin, H., T. (ed.). *Obras Completas*. Trad. Cid Blanco, H. Madrid: BAC, 5-99.
- » Doyon, F. (2012). *Émanation et métaphysique de la lumière dans Vérité et méthode de Gadamer*. Tesis doctoral defendida en la Université de Montréal. Disponible en: https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/9174/Doyon_Francois_2012_these.pdf?sequence=6&isAllowed=y [última consulta: 4 de febrero 2024].
- » Falque, E. (2023). "Agustín y la fenomenología del siglo XX", *Patristica et Mediævalia* 44.2, 11-22.
- » Gadamer, H.-G. (1960a). "Wahrheit und Methode". *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1990.
- » Gadamer, H.-G. (1960b). "Hermeneutik II". *Gesammelte Werke 2. Exkurse I-VI*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1993, 375-386.
- » Gadamer, H.-G. (1961a). "Hegel und die antike Dialektik". *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1987, 3-28.
- » Gadamer, H.-G. (1961b). "Hegel und die Heidelberger Romantik". *Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1987, 395-405.
- » Gadamer, H.-G. (1964). "Nikolaus Cusanus und die Gegenwart". *Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1987, 297-305.
- » Gadamer, H.-G. (1965). *Philosophisches Lesebuch*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.
- » Gadamer, H.-G. (1968). "Die Sprache der Metaphysik". *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1987, 229-237.

- » Gadamer, H.-G. (1973). "Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer". *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1993, 479-508.
- » Gadamer, H.-G. (1976). "Logik und Rhetorik". *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1993, 292-300.
- » Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y Método*. Trad. Agud Aparicio, A. y de Agapito, R., Salamanca: Sígueme.
- » Gadamer, H.-G. (1980). "Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin". *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1991, 407-417.
- » Gadamer, H.-G. (1986). "Der eine Weg Martin Heideggers". *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1987, 417-430.
- » Gadamer, H.-G. (1989). "Hermeneutik und ontologische Differenz". *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1995, 58-70.
- » Gadamer, H.-G. (1990). "Die sokratische Frage und Aristoteles". *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1991, 373-380.
- » Gadamer, H.-G. (1992a). "Los fundamentos filosóficos del siglo XX". En: Vattimo, G. (comp.). *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 89-112.
- » Gadamer, H.-G. (1992b) "Wort und Bild - 'so wahr, so seiend'". *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1993, 373-399.
- » Gadamer, H.-G. (2002). "Hermeneutik als praktische Philosophie". En: Gutschker, T. (ed.) *Aristotelische Diskurse*. Stuttgart: J. B. Metzler, [198-254]. DOI: 10.1007/978-3-476-05252-0_7.
- » Gadamer, H.-G. (2009). "El camino de la filosofía: Plotino", *FILHA* 2.3, 1-16. DOI: 10.60685/filha.v2i3.369.
- » González Ríos, J. (2016). "La fortuna del Cusano en la historiografía filosófica moderna". En: Manzo, S. y Waksman, V. (eds.). *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía? Reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*. Buenos Aires: Prometeo, 119-134.
- » Grondin, J. (1993). *L'universalité de l'herméneutique*, París, PUF.
- » Grondin, J. (2001). *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- » Gutiérrez, C. B. (2016). "El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer", *Ideas y Valores* 65.162, 337-352.
- » Hegel, G. W. F. (1985). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Roces, W. Vol. III. México: FCE.
- » Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. Gaos, J. Madrid: Tecnos.
- » Hopkins, J. (2002). "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?". En: Franch, P. A. y Wettstein, H. K. (eds.). *Renaissance and Early Modern Philosophy*. Boston - Oxford: Blackwell Publishing, 13-29. (*Midwest Studies in Philosophy* XXVI).
- » Konchak, W. (2013). *Gadamer's Hermeneutics and MerleauPonty's Conception of "Flesh". An attempt to incorporate a reciprocal relationship with nature into a truly universal hermeneutics*. Tesis de maestría defendida en la University of Iceland. Disponible en: <https://skemman.is/bitstream/1946/14827/1/WilliamK-PDF-Paper.pdf> [última consulta: 5 de febrero de 2024].

- » Lawrence, F. G. (2008). "The Hermeneutic Revolution and Bernard Lonergan: Gadamer and Lonergan on Augustine's *Verbum Cordis*: The Heart of Postmodern Hermeneutics", *Divyadaan* 19, 55-86.
- » Pizzi, M. (2023). "Interpretar y conjeturar: la dimensión hermenéutica del *ars coniecturalis*", exposición presentada en el *V Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica*, realizado del 8 a 11 de agosto de 2023, Buenos Aires. Inédita.
- » Tennemann, W. G. (1814). *Geschichte der Philosophie*. Vol. 9. Ed. Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
- » Tonelli, M. (2015). "Afinidades conceptuales entre Plotino y Nicolás de Cusa", *Revista de Filosofía y Teoría Política* 46, [1-31].