

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 12, 2026/1. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2026.i12.03 [pp. 35-51]

Recibido: 27/05/2025 – Aceptado: 19/08/2025

La metafísica de la luz y su hermenéutica: en torno a la recepción del Neoplatonismo en la obra de Hans-Georg Gadamer

The metaphysics of light and its hermeneutics: around the reception of Neoplatonism in Hans-Georg Gadamer life's works

Jorge Benito Torres

Universidad de Valladolid

Resumen: El presente estudio tiene como objetivo dar cuenta de la recepción del Neoplatonismo en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. Para ello rastrearemos las conexiones de dicha corriente en las obras del hermeneuta, a fin de llevar a cabo nuestro análisis profundizaremos en el sentido del influjo de la metafísica de la luz en su obra. Gadamer actualizará los núcleos de sentido de este movimiento y los aplicará críticamente a su propia ontología hermenéutica. La tradición metafísica no se planteará de este modo como una historia que superar sino como un lenguaje que todavía hoy día da qué pensar.

Abstract: The aim of the present study is to prove the reception of Neoplatonism in Hans-Georg Gadamer's thinking. For this, we will track the connections of the aforementioned current throughout the work of the hermeneut. And, in order to carry out the analysis, we will delve into the foundations of the influence of the metaphysics of light on his works. Gadamer brought up to date the cores of sense of this movement and he applied them critically to his own ontological hermeneutics. Therefore, this metaphysic tradition will not be built as a certain history to be overcome, but instead as a language that, still nowadays, can initiate a debate.

Palabras clave/Keywords: Gadamer; Neoplatonismo (Neoplatonism); Metafísica de la Luz (Metaphysics of Light); Experiencia Hermenéutica (Hermeneutical Experience); Contemplación (Contemplation); Ontología Hermenéutica de la Imagen (Ontological Hermeneutics of the Image).

1. La recepción del Neoplatonismo en el pensamiento gadameriano: aportaciones de la metafísica de la luz a la hermenéutica filosófica

De entre todos los estuarios históricos que llegan a la hermenéutica gadameriana, la corriente platónica ostenta indudablemente un lugar protagonista. Gadamer es consciente de que en dicha tradición encontramos “el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana” (Gadamer, 1977: 305) y toma esta cuestión como uno de los pilares ontológicos de su hermenéutica filosófica.

En este sentido, el Neoplatonismo también toma una voz muy específica en su obra. Esta influencia, pese a su clara importancia, ha pasado más desapercibida que otras. Si bien es clara la conexión entre Gadamer y Platón o Aristóteles, parece más difícil encontrar una cercanía entre nuestro hermeneuta y el pensamiento de autores como Plotino. En este sentido, es notable el peso que Platón tiene en *Verdad y Método I* y también, en especial, en lo que especialistas como Agustín Domingo Moratalla han denominado la “etapa filológica”¹ que precede a la publicación de su *obra magna*. Gadamer es capaz de extraer de los *Diálogos* platónicos la estructura misma de la experiencia hermenéutica (1977: 228-ss.), estructura que posibilita la comprensión del sentido vivido. No obstante, no son escasas las situaciones en las que nuestro filósofo acudirá a la tradición neoplatónica, sobre todo, y más específicamente, cuando su propia tarea hermenéutica le conduzca en mayor medida al planteamiento metafísico (Gadamer, 1977: 303). Del mismo modo, encontramos una referencia explícita cuando el autor aborda la problemática de la comprensión medieval del lenguaje (Gadamer, 1992: 288), el estatuto de la idea de Bien en la tradición platónica (Gadamer, 1991b: 145) y las problemáticas que aquí desarrollaremos en torno a la metafísica de la luz.

Consecuentemente, no podríamos entender el pensamiento gadameriano sin un conocimiento fundamentado de la sabiduría antigua, tanto clásica como propia de la

1 En la introducción de *El problema de la conciencia histórica*, Moratalla señala (Gadamer, 1993: 16-19) que podemos entender el pensamiento gadameriano mediante tres etapas diferenciables. La primera de ellas se centraría en los estudios filológicos que Gadamer llevó a cabo tanto de filología clásica como alemana. Algunas obras de esta época serían *Platón y los poetas* (1934) o *El Estado como educador en Platón* (1942). La segunda de ellas sería una etapa propiamente epistemológica donde el problema del estatuto de las humanidades y el asunto de la historicidad ocupan un lugar protagonista. La pieza maestra de esta época es sin duda *Verdad y Método I* (1960). La tercera etapa sería la etapa onto-dialógica y se centraría en la dilucidación del fenómeno hermenéutico a través, precisamente, de una hermenéutica de la lingüisticidad. En esta tercera parte la hermenéutica da un giro hacia la ontología. Obras de esta época podrían ser *Verdad y Método II* (1975), *La actualidad de lo bello* (1977) o *La educación es educarse* (1999). Sin embargo, más que para entender el pensamiento de Gadamer desde tres departamentos estancos, esta distinción nos sirve para comprobar cómo las temáticas filosóficas que preocuparon al pensador mantienen a lo largo de toda su vida un hilo conductor.

Antigüedad tardía. Por esta misma razón los hermeneutas posteriores han atendido al diálogo que Gadamer toma con los griegos. La hermenéutica abre así al intérprete hacia las posibilidades existenciales inmanentes en la experiencia vivida y le invita a replantearse el sentido de su horizonte ontológico. Tal es así que Gadamer señala que esta tarea “nos llevará, si hacemos justicia a las cosas, a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica” (1977: 551). Este aspecto es “la parte peor comprendida de su hermenéutica, la más difícil, probablemente porque se trata de su vertiente más metafísica” (Grondin, 2018: 216). Al igual que Grondin (2021), diversos especialistas han apuntado parejamente a este ángulo aporético de la ontología hermenéutica detectando la presencia de un “ánimo neoplatónico” (Gutiérrez, 2016; Díez Fischer 2024), pese a que este haya sido negado por otros hermeneutas². A este respecto, un presupuesto fundamental del que podemos partir, por ende, es la idea gadameriana que sostiene la posibilidad entablar un diálogo fructífero con la tradición filosófica y, más concretamente, con la metafísica, si bien llevándolo a cabo desde de una actitud crítica (Gadamer, 1977: 304). Díez Fischer señala a este respecto que “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 a la voz que emana de la fuente, ofrece una lectura original y correctiva que aún hoy alimenta a la Historia de la filosofía” (Díez Fischer, 2024: 35-36).

Cabe matizar, finalmente, que la recepción del Neoplatonismo en la obra del hermeneuta es variada. Gadamer apela a dicha corriente en múltiples ocasiones y muestra de qué modo ella no solo supone una continuidad de los problemas de la Antigüedad, sino que, además y más especialmente, defiende que el Neoplatonismo incide en problemas fundamentales de la hermenéutica. Por ejemplo, en *Verdad y Método I* se afirma que:

Al mismo tiempo podemos reconocer que la metafísica de la luz hace valer un aspecto del concepto antiguo de lo bello que puede afirmar su derecho incluso al margen de su relación con la metafísica de la sustancia y de la referencia metafísica al espíritu divino infinito. El resultado de nuestro análisis de la posición de lo bello en la filosofía griega clásica es, pues, que también para nosotros puede adquirir este aspecto de la metafísica todavía un significado productivo (1977: 304).

Esta es la idea central que guiará a Gadamer en su itinerario de la ontología hermenéutica en base, precisamente, al diálogo que entabla con la tradición metafísica neoplatónica: ella misma todavía tiene algo que decirnos³. En este diálogo, Gadamer

2 Ya se ha estudiado profundamente esta polémica (cfr. Grondin, 2018: 248). Basta señalar, por ello, que en contra de lo que han interpretado Vattimo (2005) y Rorty (2001), la dimensión ontológica de la hermenéutica gadameriana puede ser comprendida como un diálogo productivo con la tradición histórica. Ello no niega el problema de la metafísica, sino que lo vuelve a presentar bajo una nueva óptica.

3 “Podemos partir de la tradición metafísica, pero también aquí tendremos que preguntarnos qué aspectos de la misma siguen siendo válidos para la experiencia hermenéutica” (Gadamer, 1977: 581).

sostendrá que ciertos aspectos fundamentales de su hermenéutica ya se encuentran de algún modo esbozados en la célebre *metafísica neoplatónica de la luz*. El presente estudio mostrará las divergencias y conexiones entre ambos planteamientos, indicando un ámbito común en lo referente a la *ontología y experiencia hermenéuticas*. Todo ello se desarrollará respetando la distancia histórica, lingüística y contextual que marcará el eje de ruta de nuestro análisis, habilitándonos consecuentemente a una fusión de horizontes y a una actualización de la mirada antigua.

A fin de lograr claridad explicativa dividiremos este análisis en tres temáticas que, aunque conceptualmente puedan valorarse por separado, su imbricación configurará el nervio más íntimo de la experiencia hermenéutica. Así pues, veremos cómo únicamente bajo una determinada concepción hermenéutica tendrá sentido afirmar que la comprensión es, en principio, posible. Esta idea apuntará simultáneamente al trasfondo ontológico presente en la experiencia comprensiva, horizonte que mediará entre una hermenéutica de la racionalidad y una determinada ontología hermenéutica de la imagen. El sentido de esta propuesta radica, por ello, en la unidad misma que se le plantea al intérprete en su propia *experiencia de comprensión*. Considero que este camino nos habilita a saborear el cariz experiencial al que esta ontología hermenéutica se debe.

De este modo, no se trata de valorar tales aspectos como métodos que Gadamer pudiera extraer del Neoplatonismo, sino que más bien aspiramos a valorarlo como un itinerario vital que se plantea insistenteamente a modo de problema abierto para todas aquellas personas dispuestas a filosofar. Al cuestionarse dicho transitar, el hermeneuta se pone en juego a sí mismo y se plantea sentido mismo del pensar. Tal y como señala Gadamer: “la conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático” (1977: 439).

2. La posibilidad de la comprensión o el fenómeno de la inteligibilidad de las cosas mismas.

El problema fundamental de la ontología hermenéutica descansa en la pregunta en torno a la posibilidad de la comprensión de las cosas mismas. Este asombro ante el *acontecer de la comprensión* es indudablemente el corazón de la hermenéutica gadameriana (Gadamer, 1977: 107). La originalidad de dicha filosofía se nos ofrece, por lo tanto, al afirmar que la comprensión es en principio posible. Este fenómeno se ve posibilitado gracias a la mediación que el intérprete tiene con su historia, lenguaje y simbólicas constitutivas. Tal es la conclusión a la que Gadamer llega en *Verdad y Método I* cuando afirma:

El ser que puede ser comprendido es lenguaje. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje (1977: 298).

Años después, fruto de las incomprensiones sobre esta afirmación, viéndose obligado a matizar esta expresión en una entrevista realizada por Jean Grondin, Gadamer señaló que:

¡Yo no he pensado eso ni he dicho que todo sea lenguaje! El ser que puede entenderse, es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad objetiva (2001: 363).

La idea de Gadamer a este respecto apunta a la asunción de la *lingüisticidad* como condición necesaria para la comprensión, como cualidad necesaria de mediación hermenéutica. La imbricación que se da entre lenguaje y comprensión viene dada, de este modo, por el *factum* de la racionalidad: el ser humano es, de hecho, un ser simbólico. La presente cuestión invita a valorar la existencia humana como una forma de ser profundamente interpretativa y a entender el tipo de apertura ontológica presente en la experiencia hermenéutica. En última instancia, para Gadamer, la comprensión es siempre *comprensión de las cosas mismas*, un cierto tipo activo de *escucha*. Por esta razón, el autor no se ve abocado en ningún caso al nihilismo, al perspectivismo ni tampoco al relativismo hermenéutico. De ahí que, buscando dilucidar la estructura de dicha experiencia hermenéutica, Gadamer acuda al platonismo a fin de dar cuenta de la valencia positiva de esta dimensión ontológica del comprender, si bien ahora entendida como *una ontología del acontecer*⁴: “A la dialéctica de la interpretación le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta. Ella es la que determina la comprensión como un acontecer” (1977: 296).

A este respecto, Gadamer insiste en que la posibilidad de la comprensión estriba justamente en la dilucidación del fenómeno de la inteligibilidad, fenómeno que él abordará desde la noción de *lenguaje de las cosas* (*Sprache der Dinge*) (1977: 298; 568; 1992). Esta problemática ubica su desarrollo de forma clara bajo la metafísica de la luz:

En consecuencia, la metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación que existe entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Pero justamente esta relación había orientado en parte nuestro planteamiento hermenéutico (1977: 303).

4 Algunos especialistas han querido remarcar esta característica ontológica de la hermenéutica gadameriana como una suerte de crítica a la tradición metafísica (Forero Pineda, 2017). Sin duda, son tesis razonables, pues esta idea puede rastrearse incluso, como hemos visto, en la propia recepción del Neoplatonismo en *Verdad y Método I* al afirmar que su metafísica pone en jaque a la ontoteología o metafísica griega de la sustancia (Gadamer, 1977: 304.).

El fenómeno de la inteligibilidad es rescatado por Gadamer directamente de la denominada *metafísica de la luz*. Esta cuestión centra sus esfuerzos en demostrar el *adagio* hermenéutico, esto es, que la comprensión es, en principio, posible. Parte del interés del autor por dicha tradición se centra en entender cómo los neoplatónicos daban cuenta justamente de que el comprender siempre era un comprender de las cosas, mediando siempre a través una racionalidad lingüística, simbólica y dialógica. Esta complejidad de la racionalidad está planteada en las obras neoplatónicas como un *logos* dimensionado, especialmente entre su proyección discursiva y mediadora (*dianoia*, διάνοια) y su proyección propiamente intelectiva y contemplativa (*noesis*, νόησις). Gadamer recibe dicha hermenéutica neoplatónica del *logos* tanto desde su dimensión dianoética, dialogal y de mediación, donde el lenguaje es protagonista, como desde su expresión más propiamente noética y unitiva, donde la noción de comprender como *acontecimiento* tiene un lugar claro vinculada a la experiencia contemplativa. Asimismo, cada uno de estos niveles del *logos* se encuentra en una dinámica entre su multiplicación y su unificación⁵. Tal dinámica del *logos* apunta siempre a una vivencia vinculante con el sentido de las cosas mismas. Plotino explica esta dinámica del *logos* del siguiente modo:

δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν ἔτερον καὶ ἔτερον λαβεῖν καὶ τὸ νοούμενον κατανοούμενον ὃν ποικίλον εἶναι: ἢ οὐκ ἔσται νόησις αὐτοῦ, ἀλλὰ θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄρρητος καὶ ἀνόητος, προνοοῦσα οὕπω νοῦ γεγονότος καὶ τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντος (...) διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος πολὺς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα θέλῃ νοεῖν. νοεῖ μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῷ ἔξεισιν ἀλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον.

El sujeto pensante debe, pues, ser susceptivo de diversidad y el objeto pensado, al ser intuido, debe ser diversiforme. De lo contrario, no habrá autopensamiento, sino mero razonamiento y una especie de contacto inefable y no pensante: un prepensamiento, cuando todavía no existe la inteligencia, propio de quien toca, mas no piensa (...) Y por eso, cuando dicha inteligencia, que es múltiple, quiere intelijer al que está más allá, bien es verdad que piensa al que es uno en sí mismo; pero queriendo intuirlo como simple, sale llevándose siempre consigo otra cosa que se pluraliza (Plotino, *En. V, 3, 10, 40-50* y *En. V, 3, 11, 0-5*).

La cuestión aquí planteada es relevante precisamente porque pone de relieve un punto en común entre ambas posturas: la comprensión humana de las cosas mismas es posible en la medida en que asumamos una racionalidad hermenéutica como base. Tal racionalidad se caracteriza por ser eminentemente interpretativa, mediadora y dialéctica, lo que la permite mostrarse crítica con una razón monolítica, meramente conceptual

5 Esta es la célebre dinámica ontológica que se presenta en la filosofía antigua como la relación entre lo Uno y lo múltiple. Está presente en el pensamiento platónico —véase el *Parménides* — pero encuentra su clímax en la corriente neoplatónica entendida desde una dimensión específicamente metafísica (i. e. Plotino, *En. III, 8, 10-11* o *En. V, 5, 4*; Proclo, *Theol. Plat. I, 7* o *10*; Jamblico, *De Myst. I, 5*). El *logos*, tanto en su vertiente ontológica como epistémica, participa de dicha dinámica constitutiva de lo real, en cada proceso de despliegue del principio y en cada dinámica de unificación.

y dogmática. En definitiva, el fondo de la racionalidad hermenéutica no es otra cosa que la exégesis de la lingüisticidad y su finitud, esto atiende en primera instancia a una hermenéutica del mundo de la vida que se expresa a través de las experiencias simbólicas. La presencia del Neoplatonismo en la hermenéutica es, a este respecto, evidente (Díez Fischer, 2024: 40). El interés de Gadamer por la constitución simbólica de la experiencia queda completamente vinculado al sentido de la inteligibilidad a través del lenguaje, y esta problemática no sólo le conduce a Platón o Plotino, sino que la presencia del platonismo y del Neoplatonismo en obras como *Verdad y Método I* llega incluso a pasar por autores como Nicolás de Cusa (Gadamer, 1977: 513-ss).

No obstante, y esto es relevante considerarlo, Gadamer critica a una dimensión de la ontología neoplatónica del acontecer porque “no hace justicia al valor óntico metafísico de la historia, y por lo tanto tampoco al valor cognitivo de la ciencia histórica” (1977: 258). Esta crítica es relevante ya que el punto de partida de Gadamer no es otro que la *historicidad*, asunto puesto de relieve especialmente por la hermenéutica moderna (1977: 331-ss). En el Neoplatonismo, en cambio y concordando con el alemán, la cuestión de la historicidad, temporalidad y biografía queda en un ámbito de la identidad humana referido al plano fenoménico, por lo que habría que cuestionarse el papel constitutivo de todo ello en la continuidad ontológica presente en la identidad personal entre el plano sensible y el inteligible. En última instancia, esta podría ser una de las aristas más controvertidas de la lectura gadameriana del Neoplatonismo, pues aquí encontramos de manera clara una diferencia de paradigmas culturales.

Sin embargo, y volviendo a nuestra argumentación, tal y como vemos en el pasaje anterior, Plotino se abre a esta dialéctica del *logos* a través de su propia dimensionalidad, valorada también a través del fenómeno lingüístico y el sentido del acontecimiento de lo inteligible a través de las imágenes y de la palabra. Por ello, el problema ontológico de base se orienta a la comprensión de las cosas mismas como realidades por las que la conciencia hermenéutica se ve constantemente interpelada. La consumación de esta problemática se encuentra planteada, como veremos, en la posibilidad misma de una comprensión no lingüística de lo real que es, en última instancia, una experiencia trascendente a la comprensión como tal⁶.

6 Esta cuestión toca los nervios más profundos tanto del Neoplatonismo como de la ontología hermenéutica. La pregunta acerca de si es posible comprender una dimensión no lingüística del *logos*, que continúe abrazando su dimensión simbólica es, por lo tanto, el lugar común al que conducen ambos planteamientos. *Grossa modo*, el *quid* de la cuestión radica en encontrar un tipo de lingüisticidad simbólica no discursiva que se oriente al ámbito de la contemplación y de la percepción. En el pensamiento de Plotino es posible encontrar esta idea cuando el pensador invoca una experiencia de *contacto* (έπαφή) (Plotino, *En. VI*, 7, 39, 15) o *acoplamiento* (έφαρμογή) (Plotino, *En. VI*, 9, 11, 25) con los principios de lo real que, en última instancia, pasa necesariamente por una experiencia especular y contemplativa vinculada al ámbito de experiencia las imágenes (εικόνες).

Esta expresión en la obra gadameriana tiene una función específica y pone de relieve, justamente, la impronta ontológica de su hermenéutica. En *Verdad y Método I*, Gadamer señala que “el que se hable de un acontecer o de un hacer de las cosas es algo que viene sugerido por las cosas mismas” (1977: 305). Gracias a esta asunción Gadamer logra no dibujar un antropocentrismo epistémico en la hermenéutica de la escucha. *Grosso modo*, el autor consigue habilitar un espacio de pregunta en torno a la posibilidad de la comprensión y del sentido del acontecer de esta asumiendo la finitud humana. Como veremos posteriormente, dicha ontología refiere constantemente a una concepción no dualista, ajena a la ontoteología y centrada en el problema de la diferencia ontológica y de la comprensión del ser como *acontecimiento*⁷:

Este acontecer hermenéutico es al mismo tiempo apropiación e interpretación. Por eso es aquí donde puede decirse con toda razón que este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino, la acción de las cosas mismas (Gadamer, 1977: 292).

También en el Neoplatonismo podemos encontrar una visión semejante del comprender guiada precisamente por la noción de *noesis*, entendida como una intelección del sentido de las cosas mismas (Plotino, *En. V*, 4, 2, 15). Dicha actividad es la que habilita al filósofo a que, en medio de sus interpretaciones y del juego con las imágenes, acontezca un tipo de experiencia unitiva que ilumina la vivencia de lo real:

οἶον γὰρ τὸ ἐν νῷ εἶ καὶ πολλαχῆ μεῖζον τοιοῦτον τὸ ἐν ἐνὶ ἐκείνῳ ὕσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἔξ ἐνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανοῦς, εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν (...) οὐ μὴν ἀλλοειδές

Porque cual es lo que hay en la Inteligencia, tal es y de mucha mayor entidad que eso lo que está en aquel Uno: es como una luz que se esparce en una gran extensión emanando de una sola fuente luminosa que se queda en sí misma. La luz esparcida no es más que una imagen (...) Sin embargo, no es de una especie distinta... (Plotino. *En. VI*, 8, 18, 30-40).

Tal cuestión, como veremos, enlaza directamente con la ontología de la Belleza que articula toda la concepción neoplatónica de la realidad, ontología que Gadamer abraza en términos de inteligibilidad, luz e imagen.

Esta experiencia es de suyo simbólica y queda vinculada al ámbito de la *aisthesis* (αἴσθησις). Por otro lado, Grondin afirma que: “la manera de refutar a Gadamer sería mostrar que existen modos de comprensión que no son necesariamente lenguaje” (Grondin, 2018: 206.). En este sentido, considero que la lectura del Neoplatonismo continua hoy vigente y como una tarea por realizar, en la medida en que su horizonte especulativo alimenta notablemente a la ontología hermenéutica. De igual modo, estimo que en esta perspectiva se halla la razón de ser del interés de Gadamer en la metafísica neoplatónica de la luz en la media en que en ella se encuentran planteadas las interconexiones entre la *aisthesis*, el *logos* y el sentido específico y simbólico de la racionalidad hermenéutica.

7 También Plotino defiende una concepción metafísica donde la experiencia de sentido acontece de golpe, ya sea en la experiencia del filósofo (Plot. *En. V*, 5, 7, 5) o en la propia realidad (Plot. *En. II*, 9, 12, 15). Esta cuestión ha sido valorada por buenos especialistas (cfr. Pasqua, 2002).

3. Una filosofía de la belleza: hacia una ontología hermenéutica de la imagen.

Como señalan una cantidad importante de estudios (Nielsen, 2024; García Santos, Oñate & Quintana Paz, 2005), las reflexiones sobre el arte, la estética y las simbólicas ocupan un lugar privilegiado en la hermenéutica gadameriana. Sobre ello, señala nuestro pensador, podemos apreciar cómo el modo de ser la obra de arte solo puede ser comprendido quebrando la moderna estructura dual y tradicional de la conciencia estética (1977: 129), justamente a través del concepto de *juego* (1977: 152-153). A este respecto, Gadamer conduce sus reflexiones sobre la experiencia del arte hacia un terreno aporético que clama por la pregunta en torno a la ontología de la obra de arte y al juego interpretativo que se despliega desde ella. Esta misma pregunta culmina su viaje al llegar, precisamente, al terreno de la ontología de la imagen presente en el platonismo:

En el mismo sentido el concepto estético del cuadro o de la imagen tendría que abarcar también a la escultura, que también forma parte de las artes plásticas. Esto no es una generalización arbitraria, sino que se corresponde con un estado histórico del problema de la estética filosófica que se remonta en último término al papel de la imagen en el platonismo... (1977: 184).

Gadamer lleva a cabo en varios pasajes (1977: 202-205; 1991: 94-95) una diferenciación terminológica entre las nociones de *signo*, *símbolo* e *imagen*. El primero es caracterizado por el autor según su función referencial u ostensiva (1977: 203). El símbolo, en cambio, es entendido por Gadamer desde su función sustitutiva (1977: 204-205). Esto significa que, en última instancia, una entidad es simbólica si logra sustituir completamente al referente mentado en el proceso semántico. La imagen, en cambio, difiere notablemente de las anteriores en la medida en que esta sí cumple una función mediadora entre la expresión misma y lo expresado (1977: 205). En este sentido, la imagen se torna el camino más seguro para conducir a la hermenéutica, a través del lenguaje, hacia su trasfondo ontológico, en la medida en que ni externaliza el significado y sentido lingüístico ni sustituye entidad alguna por un código discursivo o icónico. De igual modo, en el terreno del arte, la imagen se abre a la mediación hermenéutica y ella constituye la apertura misma que posibilita el acontecimiento del comprender y de la experiencia estética.

La ontología de la imagen (*εἰκὼν*) que surca la metafísica de la luz toma como base, de este modo, una concepción expresiva o emanantista del primer principio y es, tal y como señala Gadamer, el centro al que todas las filosofías de este tipo llegan con sus propias reflexiones: “la profundización en la esencia de la expresión, en particular de la expresión estética, mantiene al final y pese a todo una referencia a un contexto metafísico que es de cuño neoplatónico” (1977: 597). En este sentido Gadamer da cuenta de una íntima relación entre el proceso emanativo de la imagen y lo emanado mismo, entendido no ya como copia sino como *expresión ontológica*. Esta dinámica ha sido bien valorada por grandes

especialistas (Hermoso-Félix, 2014). La actualidad de esta ontología hermenéutica radica, precisamente, en que el lenguaje neoplatónico ha pasado inadvertido por la tradición no por sus claras influencias a la historia⁸ sino por la falta de estudios que se ha realizado sobre esta cuestión. Por ello, señala nuestro pensador:

La palabra *Ausdruck* se corresponde con la latina *expressio, exprimere*, que mienta el origen espiritual del habla y de la escritura (*verbis exprimere*). Pero en alemán el término posee una primera acuñación histórica propia en el lenguaje de la mística, y remite con ello a la formación de los conceptos neoplatónicos que todavía está por investigar (1977: 317).

Esta actualización del pensamiento neoplatónico en torno a la hermenéutica de la imagen encuentra su lugar propio en la filosofía de Gadamer en la medida en que queda asumida como el itinerario de toda posible ontología hermenéutica en lo relativo a la significación de la inteligibilidad de la imagen⁹. Por ende, el horizonte que vincula las nociones de imagen, expresión e inteligibilidad es la idea neoplatónica de Belleza y ella activa una racionalidad ligada a la dimensión intelectiva y simbólica de las imágenes. Todo ello estructura una ontología que no solo supera al dualismo entre original y copia, sino que, tal y como señala Gadamer, enmarca a la hermenéutica de la imagen en torno al problema mismo de la comprensión o inteligibilidad:

La constitución óntica misma de esta forma es brillar así, representarse así. De esto resulta que en relación con el ser bello lo bello tiene que comprenderse siempre como «imagen». Y no hay ninguna diferencia entre que aparezca «ello mismo» o su imagen. Ya habíamos visto que la característica metafísica de lo bello era justamente la ruptura del hiato entre idea y apariencia. Con toda seguridad es «idea», esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de fenómenos como algo consistente en sí mismo. Pero igualmente es cierto que aparece por sí mismo (...) Allí donde Platón invoca la evidencia de lo bello no necesita retener la oposición entre «ello mismo» e imagen. Es lo bello mismo lo que simultáneamente pone y supera esta oposición (1977: 581-582).

La imagen de la luz religa en este sentido la polaridad existente en el mismo proceso hermenéutico: de un lado, la comprensión es posible en virtud de que lo que es puede ser entendido como una imagen o expresión de sus principios, por el otro, es el ser de lo real lo que se refleja en la inteligibilidad de las cosas permitiendo que acontezca el fenómeno de la comprensión. Gadamer rescata esta dinámica interna de la metafísica de la luz y atiende, precisamente, a la actualidad de la idea neoplatónica de Belleza y su ontología

8 Una obra magna que plasma esta idea y que podría servir de introducción a la historia de la metafísica de la luz podría ser la de Tatarkiewicz (1991 y 2007). En ella se muestran las relaciones entre la concepción ontológica de la belleza y la metafísica de la luz, así como su influencia en el pensamiento cristiano medieval.

9 Tal es el punto que hermeneutas posteriores han afirmado que “la ontología/metafísica ha de usar la hermenéutica y el símbolo para reedificarse” (Beuchot, 2008: 89.).

de la imagen¹⁰. En este mismo sentido, en *La actualidad de lo bello*, Gadamer señala, no sin cierto lirismo, cómo, aún en la hermenéutica, esta idea platónica de lo bello muestra su vigencia al actualizar el problema de la intelibilidad de lo real¹¹.

Esta cuestión queda clara en las *Enéadas* donde Plotino llega a vincular el ser mismo de lo real con la belleza que emana del primer principio, sosteniendo que, si algo es deficiente “en belleza, es deficiente en esencia [ἐν γὰρ τῷ ἀπολειφθῆναι τοῦ καλοῦ ἐλλείπει καὶ τῇ οὐσίᾳ]” (*En. V*, 8, 9, 40-45). Asimismo, en distintos pasajes podemos apreciar cómo, para Plotino, el propio orden intelígerse está preñado de una inmensa belleza (*En. V*, 8) que es comprendida, tanto por él como por Platón (*Symp.*, 210d), como una experiencia oceánica de plenitud. Ella atrapa y arrastra consigo al filósofo y lo conduce a través del conocimiento simbólico de lo real; en dicho itinerario uno se siente hechizado frente a la belleza (*En. IV*, 4, 44, 20). La concepción plotiniana del arte descansa, en definitiva, en una noción vitalista de la belleza donde la vida misma, las cosas mismas, hablan un lenguaje que es capaz de cautivar, si uno aprende a escuchar del modo adecuado.

La imbricación entre una concepción metafísica de la belleza y una ontología emanantista, mediada por una hermenéutica de la imagen, es el punto claro a través del cual la metafísica de la luz accede a las dimensiones especulativas y estéticas de la hermenéutica filosófica. En definitiva, Gadamer señala que “el desarrollo de esta idea en la filosofía neoplatónica, que salta así el marco de la ontología griega de la sustancia, fundamenta el rango óntico positivo de la imagen” (1977: 92). Tal cualidad de la imagen conectará a la experiencia hermenéutica con su propia dimensión espectral, ámbito por el que la propia conciencia hermenéutica se ve interpelada en sus exigencias ontológicas.

10 Esta mirada también está presente en el pensamiento de otros neoplatónicos, como Jámblico, quien llega a sostener que “estos demonios revelan simbólicamente el pensamiento del dios, “sin decir ni ocultar”, como dice Heráclito, la predicción del futuro, sino “indicando por medio de signos”, pues a través de esta predicción modelan el modo de la demiurgia. Lo mismo que ellos engendran todo por imágenes, así también significan todo por medio de símbolos; y quizás también excitan nuestra capacidad de síntesis hacia una agudeza mayor con el mismo impulso” (*Tὰ μὲν οὖν σημεῖα οἱ θεοὶ ποιοῦσι διὰ τῆς φύσεως τῆς δουλευούσης αὐτοῖς πρὸς τὴν γένεσιν Συμβολικῶς δὲ τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ ἔμφαντο, καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδήλωσιν καθ’ Ἡράκλειτον οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες, ἐπειδὴ τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι καὶ διὰ τῆς προδήλωσεως. Καθάπτερ οὖν δι’ εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν ὡσαύτως [καὶ] διὰ συνθημάτων· ἵσως δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς εἰς ὄξυτητα πλείσια ἀνακινοῦσιν] (Iamblico, *Myst.* III, 15, 19). Jámblico vincula de este modo el fenómeno de la comprensión y la ontología de la imagen bajo el amparo de la metafísica de la luz.*

11 “Orientado de esta manera, el concepto de lo bello cobra, especialmente en el pensamiento platónico, una función que ilumina ampliamente nuestro problema (...) En unas descripciones maravillosas, sumamente barrocas, Platón concibe juntas estas vivencias del amor que despierta con la percepción espiritual de lo bello y del orden verdadero del mundo. Gracias a lo bello se consigue con el tiempo de nuevo el recuerdo del mundo verdadero. Este es el camino de la filosofía”. Gadamer, 1991a: 50-52.

4. El trasfondo especular de la experiencia hermenéutica: el problema de la hermenéutica de la racionalidad.

Gracias a las reflexiones previas podemos encontrar un tercer punto en común dado entre el Neoplatonismo y la ontología hermenéutica. Este tercer lugar común es recuperado por Gadamer de la propia metafísica de la luz y refiere al *horizonte especular* de la experiencia hermenéutica. Este horizonte se encuentra inserto de lleno en el problema de la metafísica.

Veámos anteriormente que la estructura de la experiencia hermenéutica es extraída por Gadamer de la tradición platónica. La dialéctica de la pregunta y respuesta nos permite establecer un espacio de diálogo con el otro en virtud, precisamente, de su alteridad constitutiva. En este sentido, aquello por lo cual podemos valorar la intersubjetividad no es sino la finitud misma del hermeneuta. El giro ontológico de la hermenéutica a través del lenguaje convierte entonces a la lingüisticidad en ámbito de estudio de la ontología hermenéutica a través de la estructura conversacional. Todo horizonte de sentido posible cae, consecuentemente para Gadamer, bajo el abrazo de lo simbólico y del lenguaje.

Ya hemos dado cuenta de varias de estas ideas, pero lo que aquí nos interesa es detectar en qué sentido Gadamer recupera de la metafísica neoplatónica de la luz la dimensión especular de la experiencia hermenéutica. Para ello, primero debemos atender a qué significa propiamente la noción de “especulativo” o “especular” (*spekulative*) en el pensamiento gadameriano.

Al meditar sobre el centro de la experiencia hermenéutica, Gadamer señala que es el lenguaje lo que posibilita al *comprender* (1977: 561). Esto viene a significar que el acontecimiento de la comprensión solo es posible en la medida en que nos vemos inmersos en un mundo lingüístico-simbólico. Así pues, señala que:

Será preciso explicar con más detalle en qué sentido es esto una dialéctica pensada desde el centro del lenguaje y en qué se distingue esta dialéctica de la dialéctica metafísica de Platón y de Hegel. Enlazando con un uso terminológico atestiguado en éste, podemos dar a lo que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica el nombre de especulación. Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua (...) La imagen reflejada está unida a esta estructura de la experiencia hermenéutica, tan contraria a la idea metódica de la ciencia, tiene a su vez su propio fundamento en el carácter de acontecer que, según hemos expuesto ampliamente, afecta al lenguaje (1977: 557).

En este pasaje vemos cómo la noción de *especulativo* (*spekulative*) vincula simultáneamente la hermenéutica de la imagen y el fenómeno del comprender como acontecimiento. La familiaridad entre el platonismo y la filosofía hegeliana que Gadamer establece viene dada justamente a través del concepto de *dialéctica*, esto es, del

pensamiento que juega con ideas, imágenes y el lenguaje a fin de posibilitar la intelibilidad lo que es. Por especulativo, entonces, podemos entender dos posibles acepciones: en primer lugar, un pensamiento dialéctico, en segundo lugar, una fusión ontológica de horizontes. Mientras que la primera remarca el aspecto de la finitud humana, constituida sobre la dualidad y el juego —identidad-alteridad, sujeto-objeto, diálogo, mediación—, el segundo apunta ineludiblemente a un ámbito de apertura total hacia el cuestionamiento del desfonde de la experiencia misma. Pero esta apertura no puede sino acontecer a través de sus reflejos, es decir, de sus imágenes. Gadamer describe dicha cualidad del siguiente modo: “lo cierto es que el lenguaje mismo tiene algo de especulativo (...) como realización de sentido, como acontecer del hablar, del entenderse, del comprender” (1977: 561). Considero que es más acertado, por ende, traducir el término gadameriano de *spekulative* como *especular*, en lugar de *especulativo*, en la medida en que esta primera traducción recoge mejor la dialéctica unitiva a la que se apunta: mediando con el lenguaje y las imágenes, en la experiencia especular el intérprete se encuentra con una vivencia del sí mismo y de lo inasible, de lo inaparente (Díez Fischer 2018: 21-61). Así pues, el centro especular de la comprensión es la lingüística porque “el que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser” (1977: 562).

Es la condición simbólico-lingüística humana la que nos habilita al comprender, vinculando el orden de lo manifestado en una conversación, por ejemplo, con la “unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas” (Gadamer, 1977: 562). La comprensión se encuentra a sí misma atravesada por la circularidad y especulatividad que la constituye. La experiencia hermenéutica que constata una vivencia de sentido de las cosas solo puede tener cabida bajo el amparo del habla, de ahí que hayamos señalado la centralidad que tiene para Gadamer recuperar las reflexiones neoplatónicas sobre el sentido del lenguaje. La torsión que se da en la experiencia simbólica entre la mediación y el acontecer de sentido, entre una clausura y una apertura del mundo, es la que permite que aquello inaparente se muestre de algún modo, iluminando los ángulos más recónditos de lo que es. Únicamente desde este trasfondo es posible comprender la noción gadameriana de *acontecimiento*, que sintetiza el sentido del giro ontológico de su propuesta (1977: 461).

Por ende, podemos detectar una influencia dada a través de la metafísica de la luz: toda hermenéutica de la imagen se funda en un trasfondo ontológico de suyo insoslayable. Toda experiencia de sentido es tal porque la ampara una totalidad de posibilidades hermenéuticas y existenciales. Sin embargo, esta dialéctica se articula en la unidad misma del acontecimiento de la comprensión, unidad que apunta incesantemente a una dimensión especular dada justamente a través de la dinámica de la imagen:

Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. La estructura especulativa del lenguaje se confirma también desde este lado. Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto, en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción. El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma, pero la palabra solo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje (Gadamer, 1977: 568).

Esta idea también está presente en el pensamiento de Plotino y nos permite entrever el fenómeno hermenéutico vinculado al ámbito de la imagen. Es la imagen misma la que pone de relieve una dinámica entre ella y sus principios constitutivos, sirviendo de puente y reflejo de todos ellos sin agotarlos (Plotino, *En. V*, 8, 12, 15). La estructura de la imagen encuentra su sede, entonces, en su calidad específicamente especular, que es capaz de abrir la comprensión del filósofo sin perder un ápice de su dinamismo y dialéctica interna. Por esta misma razón, es el *logos* en todas sus manifestaciones –lo que incluye al lenguaje, pero no únicamente– lo que guía al filósofo hacia una experiencia de comprensión.

Gadamer detecta esto en una importante obra titulada *El pensar como salvación. Plotino entre Platón y Agustín* (*Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin*), publicada en 1980. En este texto, el autor afirma claramente que Plotino facilita un “giro en el pensamiento del ser” (1991c) en la medida en que esta experiencia especular del *logos* se vincula a una filosofía emanatista y vitalista. Todo ello dibuja una metafísica simbólica y fluida (Gadamer, 1991c: 414) donde el primer principio, lo Uno, es simultáneamente trascendente e inmanente a lo real (1991c: 412). Lo relevante de este texto es que en él Gadamer afirma que la experiencia contemplativa es, para Plotino, “un estado de ánimo especular (*spekulative*) y una visión rodeada de luz (*Licht umflossene Vision*)” (1991c: 413). Es en esta experiencia de contemplación ($\Theta\epsilon\omega\pi\alpha$), donde, según Gadamer, Plotino vincula todos los caminos de su filosofía, mostrando como en la contemplación es el filósofo mismo quien, tornándose inteligible y habiendo mediado con las imágenes y la discursividad, encuentra un modo de mirada especular, es decir, replegada, unitiva. Esto garantiza los paralelismos entre la experiencia contemplativa y la hermenéutica: en ambas y desde ambas se muestra una dialéctica que es comprendida mediante las nociones de imagen, Belleza y la figura de luz. Todo ello sienta las bases para la aprehensión de por qué, en principio, la comprensión es como tal posible, en la medida en que este “estado especular”, esta experiencia hermenéutica, explicita el fenómeno de la inteligibilidad y el acontecer del sentido vivido.

Bajo tal estructura se halla lo que podríamos denominar como una *hermenéutica de la racionalidad*. Ella acompaña de este modo a la ontología hermenéutica donde la imagen sirve de medio para la comprensión, irguiéndose sobre una crítica a las formas raquíáticas de la razón presentes en la tradición ontoteológica. Considero que la especulatividad de la ontología hermenéutica solo tiene cabida en una racionalidad que dé cuenta, simultáneamente, de esta dialéctica fáctica entre su finitud y su anhelo de trascendencia¹². La metafísica de la luz sirve de este modo como un subterfugio a las reflexiones neoplatónicas que llegan a manos de Gadamer para mostrarnos, una vez más, su naturaleza hermenéutica y su clara actualidad.

5. Conclusiones

Hemos visto cómo Gadamer recupera de la célebre metafísica de la luz ideas esenciales para el desarrollo de su propia hermenéutica filosófica, abrazando de este modo grandes reflexiones neoplatónicas. A fin de explicar esta recepción hemos dividido el análisis en tres grandes ideas. La primera de ellas refiere a la tesis hermenéutica que sostiene la posibilidad misma de la comprensión, dando cuenta del componente ontológico de la experiencia. La segunda de ellas refiere al lugar que ocupa la ontología de la imagen en la hermenéutica filosófica, donde Gadamer rescata las reflexiones neoplatónicas sobre la belleza y el *εικὼν*. La tercera de ellas versa sobre el trasfondo especular de la experiencia hermenéutica, que se ve guiado precisamente por una dimensión específicamente metafísica y se ve influida por la experiencia contemplativa. Así pues, hemos iluminado los ámbitos donde Gadamer dialoga directamente con la metafísica de la luz a fin de mostrar su vigencia en el propio planteamiento hermenéutico contemporáneo. Todo ello nos ha permitido no solo actualizar la filosofía antigua sino mostrar su vigencia frente a otros modelos filosóficos contemporáneos.

Referencias bibliográficas

- AUBIN, P. (1953). “L’image dans l’oeuvre de Plotin”. *Recherches de science religieuse* 41, 348-79.
- BEUCHOT, M. (2008). “La hermenéutica y las nuevas ontologías”. *En-Claves del pensamiento* 2, 77-89.
- DÍEZ FISCHER, F. (2018). “La hermenéutica de Gadamer como escucha tras la huella. ¿Una hermenéutica de lo inaparente?”. *Escritos* 26 (56), 21-61.
- DÍEZ FISCHER, F. (2024). “La eficacia histórica del neoplatonismo en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”. *Patristica et Mediaevalia* 45, 31-50.

12 Esta dialéctica ha sido estudiada en el Neoplatonismo por grandes especialistas (Zamora Calvo, 2013: 517; Hermoso Félix, 2011: 47). La cualidad especular de la imagen y del lenguaje en el platonismo reside en esta tensión que los significa (Aubin, 1953; Teisserenc, 2010). Para valorar esta dimensión aporética en el pensamiento de Gadamer, v. (Gadamer, 2010).

- FORERO PINEDA, F. (2017). "Ontología del acontecer. El camino de Hans-Georg Gadamer". *Ideas y Valores*, 66 (164), pp. 35-54.
- GADAMER, H.-G. (1977). *Verdad y Método I*. Tr. A. Agud Aparicio y R. Agapito. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1991a). *La actualidad de lo bello*. Tr. A. Gómez Ramos. Barcelona: Paidós.
- GADAMER, H.-G. (1991b). "Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristotelen". *Gesammelte Werke 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tübingen: Mohr, 128-227.
- GADAMER, H.-G. (1991c). "Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin". *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tübingen: Mohr.
- GADAMER, H.-G. (1992). *Verdad y Método II*. Tr. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. Tr. Ag. Domingo Moratalla. Madrid: Técnicos.
- GADAMER, H.-G. (2001). "Conversación con Hans-Georg Gadamer sobre la recepción histórica de su obra" (1996). *Hermenéutica, Estética e Historia*. Tr. C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme.
- GADAMER, H.-G. (2010). *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Trad. J.L. Iturrate Vea. Barcelona: Anthropos.
- GRONDIN, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Tr. A. Martínez Riu. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, J. (2018). *Del sentido de las cosas*. Tr. V. Goldstein. Barcelona: Herder.
- GRONDIN, J. (2021). *La belleza de la metafísica*. Tr. M. Pons Irazazábal. Barcelona: Herder.
- GUTIÉRREZ, C.B. (2016). "El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer". *Ideas y Valores* 65 (162), 337-352.
- HERMOSO FÉLIX, M.J. (2011). *El símbolo en el "De Mysteriis" de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*. Madrid: UCM.
- HERMOSO FÉLIX, M.J. (2014). "La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 31, 11-27.
- JÁMBLICO (1997). *Sobre los misterios egipcios* (Tr. E.Á. Ramos Jurado), Madrid: Gredos.
- NIELSEN, C.R. (2024). *Gadamer's Hermeneutical Aesthetics*. Oxfordshire: Routledge.
- PASQUA, H. (2002). "Henôsis" et "Ereignis": Contribution à une interprétation plotinienne de l'Être heideggérien. *Revue Philosophique de Louvain* 100 (4), 681-697.
- PLATÓN (1986). *Banquete*. Tr. M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1982). *Enéadas I y II*. Tr. J. Igual. Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1985). *Enéadas III y IV*. Tr. J. Igual. Madrid: Gredos.
- PLOTINO (1988). *Enéadas V y VI*. Tr. J. Igual, Madrid: Gredos.
- PROCLO (2011) *Teología platónica I-III*. Tr. J.M. Nieva. Buenos Aires: Losada.
- RORTY, R. (2001). El ser que puede ser comprendido es lenguaje. "El ser que puede ser comprendido es lenguaje". *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis.
- GARCÍA-SANTOS, C.; OÑATE, T. & QUINTANA-PAZ, M.Á (Eds.) (2005). *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson.
- TATARKEWICZ, W. (1991). *Historia de la estética: I. La estética antigua*. Tr. D. Kurzyca. Madrid: Akal.
- TATARKEWICZ, W. (2007). *Historia de la estética: II. La estética medieval*. Tr. D. Kurzyca. Madrid: Akal.
- TEISSERENC, F. (2010). *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*. Paris: Vrin.

- VATTIMO, G. (2005). "Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser". GARCÍA-SANTOS, C.; OÑATE, T. & QUINTANA-PAZ, M.Á. (Eds.) (2005). *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson.
- ZAMORA CALVO, J.M. (2013). "Everywhere and nowhere": Porphyry's Pathaways to the Inteligible 31. *Anuario Filosófico* 46, 503-22.