



Universidad de Valladolid

FACULTAD de FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO de FILOSOFÍA

Grado en Filosofía

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Heidegger y el neoplatonismo: la concepción hermenéutica del
lenguaje en la ontología.

Jorge Benito Torres

Tutor: María Jesús Hermoso Félix

Cotutor: José Chillón Lorenzo

2018-2019

Resumen:

El punto de partida de este ensayo es la consideración de Heidegger de la historia de la metafísica y de la filosofía como la historia de la ontoteología. Esta asunción le permitió criticar el pensamiento filosófico tradicional y, mediante ello, dar ensalzar su propia y original concepción de la metafísica. Además, y gracias a ello, nuestro autor propuso una poetización del lenguaje filosófico a través de la hermenéutica. En el presente estudio analizaremos cómo y en qué medida la filosofía de Plotino escapa a la crítica heideggeriana. Para ello mostraremos que esta filosofía, como el inicio del pensar neoplatónico, contiene a su medida muchas semillas de este pensar hermenéutico contemporáneo, tan defendido y estudiado en la filosofía continental más reciente. La conexión histórico-filosófica que estableceremos para vincular ambos pensamientos será aquella misma que conforma el propio pensar metafísico y hermenéutico: el lenguaje.

Palabras clave: hermenéutica, metafísica, ontología, Heidegger, Plotino, lenguaje simbólico, Platón, ser, inefabilidad.

Abstract:

The starting point of this essay is none other than Heidegger's consideration of the history of metaphysics and philosophy as the history of ontotheology. This assumption allowed him to criticize the traditional philosophic thought, thus enhancing his own (and original) conception of metaphysics. Furthermore, thanks to that, the author put forward a poetization of the language of philosophy through hermeneutics. The present study analyzes how and in what extent Plotinus' philosophy evades Heidegger's critique. Plotinus' philosophy is in fact the beginning of the Neoplatonic thought and it contains many of the seeds of contemporary hermeneutics, which has been vigorously defended and studied by the latest western philosophy. The historic/philosophic connection that will be established between the aforementioned ways of thinking will be the same that the metaphysic and hermeneutic thought shelter: the language.

Key words: hermeneutics, metaphysics, ontology, Heidegger, Plotinus, symbolic language, Plato, being, ineffability.

Heidegger y el neoplatonismo: la concepción hermenéutica del lenguaje en la ontología.

1- Introducción. (pág. 5)

2- Heidegger: (pág. 8)

2.1 La metafísica para Heidegger: la recuperación de la pregunta por el sentido del ser. (pág. 8)

2.1.1 La facticidad: el sentido de lo preontológico.

2.2 Los problemas del lenguaje en la metafísica: el 2º Heidegger. (pág. 22)

2.2.1 La *kehre*: del habla como existencial al "*lenguaje como la casa del ser*".

2.2.2 El lenguaje y el pensar poéticos: la hermenéutica del ser.

2.2.3 El camino lingüístico del *Ereignis*: ¿límite del lenguaje?

2.3 La lectura heideggeriana de Platón (pág. 34)

3- Plotino: (pág. 50)

3.1 La filosofía como hermenéutica en Plotino: una interpretación de nuestras propias experiencias. (pág.51)

3.1.1 La imposibilidad de entender el Bien como esencia: *La República*.

3.1.2 La diferencia ontológica y su importancia en Platón (vs proposicionalismo).

3.1.3 Los dos aspectos del *logos* en Platón y Plotino: *logos* predicativo y *logos* ontológico.

3.1.4 El *eidos* como unidad ontológica y la *noēsis*.

3.1.5 La hermenéutica neoplatónica.

3.2 La concepción del lenguaje en la ontología plotiniana. (pág. 65)

3.2.1 El lenguaje proposicional y lenguaje simbólico: la importancia de la imagen.

3.2.2 El lenguaje de la simbólica: la concepción hermenéutica del lenguaje.

3.2.3 La disposición ante el símbolo (*homōiosis*): lo inteligible como imagen de lo Uno.

3.3 Racionalidad, hermenéutica y lenguaje simbólico. (pág. 76)

3.3.1 La herencia platónica: las semillas de la hermenéutica contemporánea.

4. Conclusión (pág. 83)

Bibliografía (pág. 84)

1. Introducción.

¿Qué es metafísica? Resuena una y otra vez en Occidente. ¿Qué es la metafísica y por qué parece esto tener tanto que ver con nuestra cultura? ¿Dónde nació la metafísica? ¿Ha muerto la metafísica? ¿Por qué, caída tras caída, la metafísica sigue vigente? ¿Qué es, pues, eso que llamamos metafísica? La pregunta misma ya radicaliza nuestro preguntar, poniéndonos tras las sendas de lo buscado, orientando nuestra atención al medio por el cual buscamos la metafísica: la vida lingüística. La pregunta por la metafísica conduce, por ello, ya hacia una disposición metafísica, conduce ya a un pasmo ante la pregunta y el lenguaje: ¿es que acaso esta palabra carece de significado? Más que carecer de significado, podríamos contemplar que la pregunta metafísica excede, de algún modo, cualquier tipo de pregunta concreta, abriéndose al seno del lenguaje poético. Entonces, ¿qué tipo de poesía es la metafísica? Y si esto fuera así, ¿qué concepción, qué visión tendríamos de la filosofía? ¿Qué dignidad, entonces, le atribuimos a la poesía? ¿Qué dignidad, que visión le atribuimos al problema de qué es la metafísica? De nuevo, ¿qué es, pues, eso que llamamos metafísica?

La pregunta por el sentido de la metafísica ha sido una constante en la historia de la filosofía desde que esta tuvo conciencia de sí. En los procesos de autodefinición, la filosofía siempre se ha topado con la metafísica como un saber aporético y problemático que provocaba que la realidad se percibiera como algo enigmático y controvertido. La obra platónica es, sin duda, un lugar de suma importancia para estos asuntos, de tal importancia que los más grandes movimientos que han reflexionado sobre estas complejidades de la metafísica se han visto siempre interpelados por Platón y por su visión. Desde Aristóteles hasta nuestros días, la metafísica que inauguró Platón ha dado siempre que pensar. Recientemente, con Heidegger, hemos visto cómo esta problemática no sólo hacía referencia a la metafísica, sino que en este interrogatorio al sentido de la vida hemos visto cómo la hermenéutica cobró una especial importancia.

Se ha señalado a Heidegger como aquel que recondujo la hermenéutica textual que Dilthey promovía hacia una hermenéutica de la vida, hacia una ontología hermenéutica. Con esta reflexión de la hermenéutica nuestro contemporáneo autor no sólo lograba abrir la pregunta metafísica desde esa disposición interpretativa, sino que hacía ver que tal propuesta era el único modo de alcanzar un saber ontológico. Esta primera etapa de nuestro autor ha sido llamada "la transformación hermenéutica de la fenomenología" ya

que en ella Heidegger tematiza y profundiza en el problema filosófico central: la comprensión de la vida. La *kehre* de Heidegger supuso, por ello, un profundo repensar ontológico no sólo sobre la tradición metafísica sino también sobre la hermenéutica misma como posibilidad metafísica. Esta segunda etapa del autor ha sido, como hemos dicho, señalada como la apertura contemporánea del pensar hermenéutico, cuyos seguidores, como Gadamer o Ricoeur, han conseguido urbanizar exitosamente. Los temas trabajados en *Cartas sobre el Humanismo*, *¿Y para qué poetas?* o *De camino al habla* han sido, sin duda alguna, un hito en el pensamiento occidental contemporáneo. No sólo por la amplia perspectiva que supuso esta apertura, la hermenéutica, sino por todas las críticas, rechazos y oposiciones que consiguió levantar. Más que mostrar cuáles fueron estas oposiciones, intentaremos mostrar la conexión que esta perspectiva establece con su cuna filosófica también contemporánea: la Fenomenología de Husserl. Hermenéutica y fenomenología han configurado, por así decirlo, dos marcadas tendencias que la metafísica se ha visto obligada a atender para llegar a hacer explícito el corazón mismo de su sentido: si acaso podemos encontrarle un sentido a la vida.

Nuestro análisis se centrará en examinar el elemento central de toda reflexión hermenéutica y, a nuestro juicio, metafísica: el lenguaje. Observando qué significa en la ontología hermenéutica el lenguaje, observando su importancia y su modo de operar, intentaremos comprender mejor por qué se ha tildado de "místico" al segundo Heidegger y desde qué tipo de racionalidad se han emitido estas acusaciones. Por ello, no sólo analizaremos la concepción del lenguaje subyacente a estas perspectivas, sino que acudiremos también a la comprensión de la racionalidad que ahí se oculta.

Pero si bien la *kehre* supuso un hito hermenéutico, el propio Heidegger dedicó gran parte de sus esfuerzos a analizar cómo esa pregunta que él había vislumbrado y había conseguido abrir desde la hermenéutica había sido previamente clausurada a lo largo de la Historia de la metafísica. Para Heidegger esta historia ha sido la historia de la ontoteología, historia que se define por su ocultar el sentido del ser, por ocultar la diferencia ontológica abierta por Platón. De este modo, podemos ver cómo claramente Heidegger considera que hasta él tal diferencia ontológica no fue tratada según su propia dignidad, que hasta él no hubo ontología hermenéutica alguna.

Nuestra tesis será intentar mostrar cómo, a través de la crítica de Heidegger a la ontoteología tradicional, en el neoplatonismo, personificado por Plotino, podemos

encontrar las semillas de este tipo de pensar hermenéutico que sin duda abre las puertas a la ontología y toda su problemática integrada de una forma hermenéutica. Por ello, no sólo pondremos en duda la lectura ontoteológica de nuestro contemporáneo autor, sino que a través de una revisión de las *Enéadas*, veremos cómo cabe hacer una lectura ontológico-hermenéutica de la obra de Platón. De este modo, procuraremos hacer ver al lector que la metafísica ha supuesto, desde su apertura inicial, una cierta hermenéutica. Esta disposición hermenéutica será clave para entender la complejidad de la comprensión del lenguaje en las *Enéadas*, lo que nos servirá como base para profundizar en la ontología hermenéutica y en toda su complejidad.

Finalmente nos apoyaremos en esta visión, compartida tanto por Heidegger como por Plotino y el neoplatonismo, para atender a cómo la racionalidad y el lenguaje tienen una comprensión determinada en la hermenéutica contemporánea que, en cierto modo, venía preconfigurada ya en las raíces de la cuna del pensamiento occidental: el platonismo. Mostrando así, poco a poco, las aporías de la metafísica no haremos más que hacer explícita su actualidad pero, de nuevo, ¿qué es eso que llamamos metafísica?

2. Heidegger.

2.1 La metafísica para Heidegger: la recuperación de la pregunta por sentido del ser.

El punto de partida del análisis de Heidegger es, sin duda, una tensa relación con la fenomenología. Nuestro autor entendió que esta formaba parte de lo que posteriormente se ha denominado "la filosofía de la conciencia", pensamiento que constituye un hito del esquema epistemológico moderno y contemporáneo. Las herencias claras del cartesianismo en la fenomenología, sobre las cuales se erigió una eficaz y sólida crítica constructiva, permitió conducir la ontología de lo mental, esto es, la comprensión de qué es la mente y cómo se constituye, allende todos los marcos epistemológicos conocidos hasta el momento. La radicalización del cogito cartesiano condujo, en manos de Husserl, a la radicalización de la subjetividad toda: el trayecto trascendental de la fenomenología así dio sus primeros pasos.

La fenomenología se convulsionó de este modo para generar un marco epistemológico y ontológico, con unas pretensiones filosóficas muy claras¹, que bebía directamente de la tradición tanto cartesiana como kantiana. De este modo se generó una filosofía fundamental y trascendental del sujeto, donde el aspecto teórico era la base de la vivencia. Esto se debe a que, para Husserl, el *a priori* de correlación se basaba en una actitud subjetiva, o en una pretensión de la mente, en la que la mente siempre queda referida a algo². La dupla constitutiva de la mente, que significa el hito de la fenomenología sobre la naturaleza de la relación entre mente y mundo, fue señalada por Husserl como aquella que se centraba en explicar como el fenómeno se nos "da" a la conciencia, gracias a la intencionalidad, y cómo la conciencia "intuye" este darse, debido a la intuición. Bajo esta dualidad relacional, conformada por intuición e intencionalidad, se constituyó la perspectiva fenomenológica. La intencionalidad no significaba otra cosa que la actitud propia de lo mental, es decir, daba cuenta de cómo toda conciencia es siempre una conciencia de "algo", esto es lo que el mismo Husserl

¹ Estas pretensiones no eran más que recuperar el ideal clásico de la filosofía como filosofía primera, es decir, de la filosofía como una ciencia fundante, como un saber fundamental, que diera razón de ser a toda ciencia, saber y forma de conocimiento humano. Aunque esta fuera una pretensión clara, concreta, cabe admirar el esfuerzo de Husserl por fundamentar el conocimiento humano desde la fenomenología.

² "El núcleo fenomenológico del yo (el empírico) está formando por actos que le "traen a la conciencia" objetos ; "en" ellos el yo "se dirige" al objeto respectivo." E. Husserl, *Investigaciones Lógicas II*, pág. 486, Alianza Editorial, versión de Manuel G. Morante y José Gaos, Madrid, 1982.

señala como factor esencial de la subjetividad, del ser humano como ente originariamente vivencial y mental. Cabe señalar, además, que esta explicación de cómo se constituye la subjetividad, Husserl la llevó a cabo desde la herencia que tuvo con el filósofo Brentano, ya que fue este quien señaló por primera vez el aspecto intencional de la conciencia.

El esquema fenomenológico, en este sentido, quedó asimilado hacia una epistemología en el momento en el que el interés explicativo de su teoría recae en cómo se conocen los fenómenos, es decir, cómo el sujeto conoce su objeto de experiencia³, que en este caso no es un mero "objeto", sino el aparecerse mismo de la cosa ante nuestra subjetividad, ese mismo "darse". El fenómeno se nos da a la experiencia y en este sentido podemos decir que podemos conocerlo. Así, los temas de la epistemología del fenómeno y la conciencia, entendida como subjetividad intencional, son dos pilares de la Fenomenología como tal. La cuestión que Husserl quería explicar no era tanto el problema de la vivencia como algo que acontece en un mundo, sino más bien el problema de cómo esta vivencia afecta a nuestra conciencia. La conciencia es entendida, por los fenomenólogos, como un ente abstracto, diferido del mundo, que se encuentra a sí misma tanto como conformadora de este, como interpelada por él. De ello se siguió la versión trascendental de la fenomenología, donde ese binomio intuición-intencionalidad pasó a comprenderse como una dupla trascendental noético-noemática, comprendida como la génesis de la conciencia, que ya no sería "mi" conciencia subjetiva, sino cualquier conciencia posible, una pretendida intersubjetividad trascendental. Bajo esta perspectiva teórica, Husserl llega a afirmar que *"resulta evidente que el ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia."*⁴

³ "Considerado desde el punto de vista objetivo (...) el yo se refiere intencionalmente a un objeto en todo acto (...) el yo no es para nosotros nada más que una "unidad de la conciencia, el respectivo "haz" de las vivencias, (...) la unidad continua real que se constituye intencionalmente en la unidad de la conciencia. (...) El yo fenomenológico (compleción concreta de vivencias) se halla presente realmente cierta vivencia, llamada por su peculiar naturaleza específica "representación del objeto respectivo"." E. Husserl, *Investigaciones Lógicas II*, pp. 497-498, Alianza Editorial, versión de Manuel G. Morante y José Gaos, Madrid, 1982.

⁴ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, pág. 112, ed. Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1949.

Esta postura es, sin duda, fruto de la trascendentalización de la conciencia, de la subjetividad pero, ¿puede una metafísica, una filosofía, entender al ser humano como un ente alejado del mundo? ¿Puede el ser humano entender así su forma elemental de ser? El pensamiento de Heidegger constituye sin duda una profunda revisión de esta filosofía de la conciencia. Llamaremos "reversión de la conciencia" a la crítica que nuestro autor elabora en *Ser y Tiempo*, principalmente, contra este esquema epistemológico que, a su vez, es tan original como heredero de una larga tradición filosófica.

El problema que detectó Heidegger fue, y sigue siendo, quizá uno de los mayores problemas del pensamiento humano: ¿cómo debemos entender nuestras vidas? El misterio de la vida constituye, sin duda, uno de los problemas iniciales de nuestro filósofo, problema que ancla sus raíces en la fenomenología misma. El interés de Heidegger era mostrar cómo la pregunta por nuestra vida no debe quedarse petrificada en un esquema epistemológico, sino que la pregunta por nuestra vida y su sentido recae directamente en un tema imposible de petrificar, de categorizar y que desborda toda pretensión epistémica: desde la vida se abre la pregunta por nuestro "ser ahí". El enigma de la vida es la pregunta, de alguna manera, por nuestra facticidad, es decir, por el hecho de que estemos arrojados a la existencia, por el hecho de que estemos "*ya ahí*" viviendo, preguntándonos por el hecho de "estar". La facticidad es uno de los conceptos esenciales del primer Heidegger y a su vez una de las críticas más agudas a la filosofía de la conciencia. Otto Pöggeler explica de forma muy esclarecedora que este concepto de facticidad es el que le permite a Heidegger arrancar críticamente desde la Fenomenología:

"Heidegger enraíza la investigación y el filosofar fenomenológico en el entendimiento de la vida fáctica. (...) La vida fáctico-histórica es «origen» en el sentido del Yo trascendental; no obstante, aunque se trate aquí del Yo trascendental, la orientación de la filosofía trascendental tendrá que deshacerse del esquema «Objeto cósmico-sujeto», haciendo valer la irreductibilidad de la intuición frente a la reflexión del Yo «constituyente». (...) La vida se echa a vivir al mundo; ella no es el Yo, desde el cual haya que tender un puente hacia las cosas, sino que es ya siempre vida en el mundo."⁵

⁵ Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, pág. 33, Alianza Universidad, trad. de Félix Duque, 1993.

La pregunta se nos abre, entonces, desde la comprensión de nosotros mismos, desde nuestra propia vida. Esto es ya un distanciamiento con la pretensión fenomenológica, puesto que el interés filosófico no recae en cómo conocemos nuestra forma de ser, lo que podría entenderse en cómo conocemos nuestra subjetividad y el fenómeno de la vivencia, sino que, más bien, el interés de Heidegger es dar cuenta de la comprensión misma que tenemos de la vida. En la "reversión de la conciencia" Heidegger asesta una serie de críticas al esquema fenomenológico. A continuación los iremos explicando.

En primer lugar, la puesta en duda del dualismo sujeto-objeto. Esto es, en términos generales, la mirada a la que Heidegger pretende resistirse, ya que esta salvaguarda una serie de postulados y premisas difíciles de admitir y que iremos desgranando a lo largo de los siguientes puntos. Hay que señalar que la díada sujeto-objeto conforma un dualismo que, sin duda, había sido previamente acusado por filósofos anteriores, como señala José Luis Pardo⁶, por ejemplo, por Hegel en su metafísica antidualista. El esquema dual al que refiere la fenomenología queda en entredicho por Heidegger en la medida en que este no da cuenta de aquello que verdaderamente importa a la filosofía: ¿qué es la vida y cómo debe comprenderse? La fenomenología no puede dar cuenta de esta pregunta precisamente por su obtuso esquema dual, en el cual la primacía epistemológica la lidera el conocimiento, entendido como la aprehensión del objeto por un sujeto. Así entendido, el ser humano sería visto como un sujeto conformado, es decir, esencializado, sustancializado frente a una "vida" que es suya. La crítica a este esquema lo encontramos, principalmente, en la puesta en duda de que el conocimiento, así entendido, sea la aproximación más eficaz para preguntarse por la vida misma. Debido a esto, ¿no es acaso un hecho que estemos "ya ahí" en la vida? ¿No es cierto que ella nos sumerja en sí misma, que estemos zambullidos y penetrados por ella? Por ello, no puede ser cierto que *"entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido."*⁷

⁶ "Mientras la metafísica dice "la nada no es", es que todavía hay hueco por donde continuar haciendo metafísica: mientras dice "no hay lo otro", es que aún puede seguirse descubriendo lo que se oculta bajo esa otredad negada. Lo singular se produce cuando la metafísica- y es su punto culminante- se atreve a decir : "sí, hay la nada, pero la nada es el ser; hay lo otro, pero lo otro es lo mismo." Esto es precisamente lo que sucede en la ontología de Hegel." José Luis Pardo, *La metafísica: preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, pág. 107, ed. Pre-textos, 2006, Valencia.

⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, pág. 114, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1949.

Esta crítica constituye nuestro segundo punto para elaborar: que la comprensión supera el esquema sujeto-objeto en la medida en que la comprensión puede dar cuenta de la pregunta que verdaderamente nos interesa, a saber, ¿cómo comprender que estemos "ya ahí" viviendo? Además, señalar que aquello que verdaderamente nos importa, ese "ser ahí", desborda los límites de la pregunta concreta de la fenomenología por el conocimiento.

Cristina Lafont señala, al igual que Otto Pöggeler, que este esquema epistemológico no es, para Heidegger, un esquema falso en sí, sino más bien limitado⁸. "La reinversión de la conciencia" consiste, pues, en una torsión de la misma hacia sus niveles más elementales, más originarios en búsqueda no de más conocimiento, sino de una mejor comprensión. Este giro re-direcciona, para Heidegger, de la pregunta por la conciencia y su modo propio de conocer, que pone de relieve toda la epistemología, hacia una pregunta aún más fundamental: ¿cómo se da la comprensión de un ente que está ya echado a vivir? Esta torsión permite superar el umbral dual de la epistemología y acceder a una pregunta ontológica todavía más elemental: ¿qué es ese ser que se pregunta y comprende y cómo la comprensión conforma ya nuestra forma de ser en el "ahí"?

Por ello, la caracterización de la "comprensión" del ser humano no es, para Heidegger, una forma más de conocimiento objetivo del mundo sino que, más bien, se trata de atender al ser humano como un ser siempre comprensivo, es decir, que siempre "está ahí" porque comprende su "ser en el ahí". El "ser en el mundo" será, a raíz de este módulo central de la comprensión como rasgo propio de lo humano, un tópico en todo *Ser y Tiempo*. Nos basta con destacar, de toda esta complejidad que abarca la pregunta por la comprensión como tal, que esta no es un modo "más" de conocimiento, sino que es la disposición originaria del ente que es el ser humano, aquella que no sólo le permite encontrarse en un "ahí" sino que además le permite entenderse "ahí" como "entre un mundo". En este sentido, y así lo remarca nuestro autor, no basta con atender al problema de la vida desde una relación epistemológica, que contraponga la vida al sujeto cognoscente, por el contrario la tarea a realizar es indagar en la comprensión

⁸ "El esquema sujeto-objeto posee un carácter derivado por estar cortado a la medida de la teoría del conocimiento- la cual no lo convierte en falso pero sí en limitado (...) se trata de mostrar que el conocer no es sino un modo derivado del "comprender". C. Lafont, "El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*", pág. 183, en Isegoría, Instituto de filosofía, 1993.

como una condición necesaria de la constitución del "ser en el mundo" y, en este mismo sentido, del "ahí" del Dasein:

"La indicada relación de fundamentación de los modos del "ser en el mundo" constitutivos del conocimiento del mundo pone en claro lo siguiente: que en el conocimiento gana el "ser un nuevo "estado de ser" relativamente al mundo en cada caso ya descubierto en el "ser ahí". Esta posibilidad de ser puede desarrollarse a su manera, convertirse en cometido expreso y bajo la forma de ciencia tomar la dirección del "ser en el mundo". Pero ni el conocimiento crea ab initio un commercium del sujeto con un mundo, ni este commercium surge de una acción del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del "ser ahí" fundado en el "ser en el mundo". De aquí que el "ser en el mundo" pida como estructura fundamental una exégesis previa."⁹

Desde esta óptica quiero destacar, en tercer lugar, la puesta en duda de que la conciencia sea el rasgo central y la forma de ser originaria del ser humano. Heidegger propondrá la comprensión del ser humano en un nivel más elemental, más descargado de compromisos teóricos, que apuntará a la comprensión de este como "Da-sein", esto es, como "ser ahí y ahora". Ya no es cuestión de prioridad filosófica entender cómo el ser humano es, ante todo, un sujeto afectado por su vivencia, sino que el foco filosófico lo tiene nuestro modo elemental de estar dispuestos ante un mundo. Esto le permite a nuestro pensador calificar al Dasein desde un rasgo distintivo frente al resto de seres, este será su ser ontológico, es decir, la cualidad del Dasein de proyectarse en las múltiples direcciones del plano donde se encuentra. Así se comprende al Dasein como un ente abierto siempre a horizontes de posibles sentidos, un ser conformado en y desde el "ahí" de un "mundo". Heidegger señala, y hace un tremendo esfuerzo para que atienda a ello, que es el "Da" el aspecto de propio del Dasein que lo remarca no sólo en el "ahí" sino también en el "aquí". Hay, entonces, una comprensión del Dasein en términos espaciotemporales. Esta comprensión permite entender que ese rasgo ontológico, proyectivo, sólo puede darse si y sólo si el Dasein es, de suyo, un ser temporal y abierto y no un mero reducto mental. Sólo porque hay vivencia de la temporalidad del Dasein hay posibilidad de entenderse como proyección, esto es, de percibir un modo de ser propio que consiste en esa misma apertura ontológica. Sobre esto, Grondin, en su *Introducción a la metafísica*, señala que:

⁹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 75, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951.

*"El ser que somos, Heidegger lo resume, efectivamente, en la palabra clave Dasein ("ser ahí"). Pero el autor de Ser y Tiempo quiere que a través de ella se entienda la idea de una irrupción temporal, de un ahí- donde yo soy y sé que soy. Pero el término Dasein llama la atención también sobre el hecho de que estoy ahí donde hay ser."*¹⁰

Heidegger da cuenta, a través de la ontología hermenéutica, de que la filosofía de la conciencia es un esquema limitado para acceder a la pregunta por la vida. Esto le permite comprender al ser humano de una forma alternativa a la comprensión fenomenológica, es decir, le permite defender una ontología más fundamental que una ontología de la mente de corte fenomenológico¹¹. Esta ontología, que para Heidegger daría cuenta del nivel de comprensión del ser humano, será la que le permita desprenderse de ciertos postulados de toda filosofía de la conciencia, entre ellos, la apuesta por la que el esquema sujeto-objeto sea la estructura decisiva para comprender la vida. Heidegger incluiría así la pregunta por cómo se conforma la vivencia de un sujeto en una cuestión aún más profunda: ¿qué es un sujeto ontológicamente constituido y qué *hay* antes de tal conformación?

La célebre explicación del ser humano como "*Da-sein*", es decir, como "*ser ahí*", apunta a una comprensión distintiva de este ser frente al resto de seres. Heidegger denomina "ente" a todo ser cerrado, a todo ser singular que se encuentra ya siendo de una forma determinada. En este sentido, el Dasein es descrito como el único ente "ek-sistente"¹², es decir, el único ente que no se deja atrapar por el mundo, que no se cierra a su deyección, esto es, el único ser no meramente óntico, no meramente subsistente. Pero, ¿qué quiere decir todo esto? El hecho de que el Dasein sea el único ente ek-sistente quiere decir que, en primera instancia, él es el único ente apelado por el ser, es decir, es el único capaz de preguntarse no sólo por su vida como una cuestión fáctica sino, además, por todo el

¹⁰ J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, pág. 316, Herder Editorial, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona 2006.

¹¹ En efecto, así podemos entender el sentido de ser de la fenomenología, como un intento de explicar cómo la mente se conforma en y conforma su marco de vivencialidad. Algunas características definitorias de esta serían: la intencionalidad como rasgo esencial de la mente, la comprensión del objeto de conocimiento como "fenómeno" dado a lo mental, la autoridad epistémica de la primera persona, el acceso privilegiado de este a sus vivencias, la concepción de la mente como "subjetividad" conformada por el *a priori* de correlación, etc.. Dar esta respuesta, aún teniendo una pretensión de universalidad ontológica, no es sino cerrar la pregunta por la vida misma, por el ser mismo: aquí ya se ha delimitado, cerrado y conformado una estructura.

¹² "*Eso ente que es según la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. (...) La esencia existencial del hombre es el fundamento para que el hombre pueda representarse al ente en cuanto tal y tener una conciencia de lo representado.*" M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, pág. 81, Alianza Editorial, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2003, Madrid, 2014.

sentido circundante de su mundo. Caracterizar ontológicamente al Dasein es caracterizarlo no sólo por su capacidad simbólica de comprender este sentido sino, además, y esto es lo que Heidegger enfatiza, por dar cuenta de que esta capacidad viene dada porque el Dasein es un ser proyectivo, abierto o, dicho de otro modo, un ente que siempre está fuera de sí¹³. De este modo, el Dasein siempre es "hacia fuera", siempre está allende sí mismo, apelado por un marco de sentido que le permite maravillarse ante la primera pregunta sobre su propia *quididad*: ¿por qué el Dasein no subsiste? Esta pregunta conduce, como ya hemos mencionado, a una brecha de sentido, a una encrucijada radical que permite a este vivir ya en una apertura diferenciadora: la diferencia entre ente y ser, la diferencia ontológica. Esta diferencia es el tema central que abarca todo *Ser y Tiempo*, incluso Heidegger señalará, de manera sentencial, que el Dasein es un "*ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser*"¹⁴. Y como hemos estado comprobando, a esta diferencia no se llega desde la abstracción fenomenológica sino que, tomando esta como marco, se radicaliza la pregunta hacia cómo comprendemos nuestra vida misma, nuestro "ser ahí". La radicalidad de esta pregunta se centra en una brecha relativa a lo que es un ente y aquello que lo hace ser tal y como este se nos presenta. Esta diferencia será, además, tópico también tras la famosa *kehre* de Heidegger a través del concepto de *Ereignis*. A ello apunta, explicándolo de forma certera y sencilla, Lorenzo de Guzmán Vicente:

*"Es preciso admitir entre ente y ser una profunda diferencia, la «diferencia ontológica» (ontologische Differenz). Esta diferencia es, por consiguiente, anterior y consustancial al ente y al ser. Esta diferencia podría representarse —inadecuadamente— como una relación (Austrag) entre ente y ser. El ser como fundamento y el ente como fundador-fundante. Ente y ser se implican mutuamente. Por otra parte, esa relación se resuelve e integra en el misterioso Ereignis, acontecimiento, donación."*¹⁵

Es importante señalar que esta comprensión de nuestro "ser ahí", comprensión dada desde esta diferencia, no ha de ser una cuestión relativa a una forma de conocimiento en sentido estricto, ya que, como hemos visto, el conocimiento queda siempre vinculado a un esquema dual cerrado. A lo que Heidegger está señalando aquí es a que la

¹³ La etimología así lo revela: existir como ex- (hacia fuera) -statum (colocarse, estar), es decir, Dasein como existente revela que es un ente que siempre se ve colocado hacia fuera.

¹⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 21, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951.

¹⁵ Lorenzo de Guzmán Vicente, "*Sobre la semántica del ser en Martin Heidegger*", pp. 52-53, en *Estudios Filosóficos*, Valladolid, 1975, pp. 36-64.

comprensión es ya un modo de ampliar el mismo concepto del conocimiento. El comprender no se basa en situarnos frente a un objeto epistémico, cosa que sería imposible porque ese "objeto" somos nosotros mismos, sino que el comprender se basa, como señala Jean Grondin, en un acceso hermenéutico¹⁶ a ese "ser ahí" que es conformador del Dasein, ese ámbito preteórico de la vida misma, a esta diferencia. Más adelante ahondaremos en esta cuestión desde el concepto de "cuidado" pero ahora cabe preguntarse, entonces, cuál será la dinámica de la pregunta en un tipo de ser tan originariamente abierto como el Dasein.

Todo lo anterior implica una cuarta característica: la descripción del Dasein en un sentido existencial, es decir, como un ser ek-sistente, tiene que ver con su ser ontológico lo que remarca el carácter abierto de su ser, es decir, su estado siempre en apertura. El Dasein es, ante todo, un ser de proyección y esto significa que el Dasein es un ser abierto, que es conformado pero conformador, que de algún modo está fijado en su indeterminación. La ek-sistencia, el estar fuera del Dasein, el hecho de que su ser sea *de facto* un ser siempre en proyección es lo que indica que este es el ente en el que se dan a la par los niveles óntico (de subsistencia, de fijación dentro del estar) y ontológico (de existencia, de apertura hacia fuera de estar en sí mismo). Este el único que puede llegar a la pregunta por el sentido de su mundo, de su propio "ser ahí" y de su comprensión de ambos. Así queda claramente abierta la pregunta por la diferencia ontológica, tópico en el pensamiento heideggeriano y pregunta oteada, según nuestro autor, por Platón. Heidegger define dicha diferencia del siguiente modo "*el ser de los entes no "es" él mismo un ente*"¹⁷. De ello se sostiene que la pregunta de la filosofía queda ahora dirigida hacia aquello que hace existir al Dasein, aquello que da los principios de inteligibilidad de la comprensión misma del Dasein, o dicho en términos ontológicos, aquello que hace que las cosas sean tal y como están siendo y que además nos permite entenderlo.

Así pues, la pregunta queda caracterizada por un preguntar incesante, por un preguntar abierto que recae siempre en las múltiples proyecciones del Dasein. El acceso a la diferencia ontológica no puede ser un acceso unívoco, es decir, transitado por una

¹⁶ "Heidegger expresa así el concepto que define la tarea clásica de la hermenéutica, el de la interpretación, pero le confiere un sentido inédito. La interpretación no es nada más- dirá- que la explicitación de la comprensión." J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, pág. 55, ed. Herder, traducción de Antoni Martínez Riu, Barcelona. 2008.

¹⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 15, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951.

pregunta fijada, determinada y clausurable, sino que, más bien, a lo que apunta Heidegger es que la interpretación debe atinar al seno mismo del comprender, al carácter siempre abierto de la pregunta¹⁸. Esta profunda interconexión y asimilación mutua de la ontología y la hermenéutica es lo que, posiblemente, permite a Heidegger afirmar que el pensamiento es siempre pensamiento del ser. Así lo refleja José Manuel Chillón Lorenzo, destacando la potencia de ese genitivo ambiguo que es el pensar del ser. Así, "*es pensamiento del ser en cuanto que el pensamiento corresponde al ser, pero es al mismo tiempo pensamiento del ser en tanto el pensamiento corresponde al ser, escucha al ser*"¹⁹. Más tarde nos ocuparemos exhaustivamente de este problema ontológico, pero ahora queda matizar cuál es la forma originaria de ser del Dasein.

La quinta y última crítica que podemos señalar en el pensamiento de Heidegger es el descubrimiento del cuidado como rasgo "esencial" del Dasein, es decir, como ser primigeniamente práctico. Heidegger comprende el cuidado como una disposición meta-intencional, es decir, el cuidado como forma esencial del Dasein, como aquello que lo explica en su ser propio. El cuidado es la relación del Dasein con todo ente intramundano, es decir, con cualquier otro ente que tenga frente a sí. La apertura del Dasein, el entender que este es ek-sistente, viene a significar que el Dasein constituye su mundo y todas sus estructuras desde este nivel práctico y elemental, que Heidegger denomina "nivel preontológico". La definición dada en *Ser y Tiempo* del cuidado, o de la cura, es "*pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)*"²⁰. Es ese pre-ser-se-ya-en un mundo lo que también se denomina el nivel preontológico, es ahí donde comprendemos la cura como el aspecto relacional y "esencial" del Dasein. Esto es lo que permite entender que, en primera instancia, el ser humano no es un ser que conciba al resto de entes como "referidos a la conciencia" sino más bien que estos objetos son comprendidos como "útiles", como "objetos a la

¹⁸ Más adelante explicaremos esto con mayor profundidad pero, *grosso modo*, esto constituye ya el corazón mismo de la hermenéutica. Grondin apunta, en su *Introducción a la metafísica*, que "*en una palabra, quien resume en cierta manera toda la hermenéutica y su pretensión de universalidad no ha de quedar él mismo sin interpretación. La ontología es, pues, necesariamente hermenéutica.*" J. Grondin, *Introducción a la metafísica*, pág. 364, Herder Editorial, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona 2006.

¹⁹ J. M. Chillón Lorenzo, "*Heidegger y lo insondable del pensar*", pág. 33 en nota a pie de página, en LOGOS. Anales del seminario de Metafísica, pp. 21-42, Vol. 49, Valladolid, 2016. Señalar que se hace mención a la obra de Löwith, *Heidegger: pensador de un tiempo indigente*.

²⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 344, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951.

mano"²¹. No se puede, por ello, hablar de vivencia en el Dasein para explicar cómo se nos da la vida, sino que debemos hablar de facticidad en el sentido de que el Dasein es un "ser ahí" fáctico, esto es, comprender la facticidad de la vida como el aspecto de que siempre estemos ya ahí arrojados, como diría Heidegger, o echados a vivir, como explica Pöggeler.

Un pilar clave para esta concepción ontológica es, entonces, aquello donde el Dasein se proyecta, aquello en lo que el Dasein mismo "es ahí" y aquello que da coherencia al conjunto de estos "útiles": el mundo. El mundo es para Heidegger el contexto circundante en el que el Dasein emprende su salida originaria, pero este no es entendido como un marco teórico, sino que es el "plexo de significaciones" donde el Dasein se vincula hermenéuticamente²², esto es, simbólica y prácticamente tanto con aquellos "entes a la mano" y con el lenguaje mismo. En este sentido podemos sentenciar que no podríamos despegar al Dasein de su mundo, porque sin este el Dasein no sería más que otro ente subsistente. En *Ser y Tiempo, un comentario fenomenológico*, de Ramón Rodríguez, se hace hincapié en esta idea de que el Dasein no está constituido "como aparte" de sus posibilidades de ser, es decir, de sus vínculos hermenéuticos con toda futura modalidad de ser (sus elecciones, sus decisiones, su significación futura del mundo, su modo de vivir, etc...) sino que todas estas cuestiones vertebran el ser del Dasein. Por ello, "el Dasein es consciente no sólo de que tiene posibilidades, sino de que es sus posibilidades"²³. Así, la idea de mundo como "plexo de significaciones" queda imbricada con la idea del cuidado como la "esencia" del Dasein en la medida en que toda comprensión, toda anticipación de posibilidades de ser en el mundo está ya

²¹ "Lo "a la mano" del cotidiano "andar en torno" tiene el carácter de la cercanía. Bien vistas las cosas, está esta cercanía del útil ya indicada en la expresión que expresa su ser, en el "ser a la mano". (...) Esta cercanía se regula por el manipular y usar que "calcula" "viendo en torno". (...) Esta cercanía del útil dotada de dirección significa que el útil no se limita, siendo "ante los ojos" en algún lugar, a tener éste en el espacio, sino que en cuanto útil es esencialmente colocado, puesto, instalado, situado. (...) El sitio del caso se determina como "sitio de este útil para..." partiendo de un todo de sitios, en relaciones de dirección recíprocas, del plexo de útiles "a la mano" en el mundo circundante." M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 117, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951. Más adelante se afirma contundentemente que: "el plexo de útiles de un mundo ha de estarle dado ya por adelantado al "ser ahí"". *Ibid.*, pág., 125.

²² Nótese la diferencia con la descripción del mundo elaborada por Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: "El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en un pensar teórico justo." E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, pág. 18, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1949.

²³ Ramón Rodríguez, *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*, pág.176, ed. Técno, Madrid, 2005.

anticipada o pre-dispuesta por el modo en el cual el Dasein se encuentra ya vinculado en ese mismo mundo. Por ello, la noción que rondamos continuamente, y esto también lo señala Ramón Rodríguez, es el concepto de facticidad:

*"Se recoge, así, la inevitable facticidad: me encuentro como siendo y arrojado en un mundo dado. Mis posibilidades no son totalmente libres; están vinculadas con lo que soy. Mi existencialidad queda marcada por mi facticidad. (...) El cuidado es el modo de ser del Dasein. Ha de evitarse dar al término cuidado un sentido psicológico, ético o teológico. No es una estructura óntico-existencial, sino puramente ontológico-existencial. (...) Todo lo que el Dasein efectúa, sea lo que sea, es una forma de cuidado. Del cuidado nunca abdicamos."*²⁴

Aquí hallamos ya implícita, incluso explícita en algunos párrafos de *Ser y Tiempo*, una crítica frontal a la Fenomenología, ya que para Husserl y los fenomenólogos el sujeto trascendental, entendido como conciencia, podría sobrevivir pese a que no existiera el mundo. La principal razón de esto es que el sujeto consciente de la fenomenología es, ante todo, un sujeto teórico, lo que en el lenguaje de Heidegger sería afirmar un aspecto ya determinado de la ontología del Dasein. La superación del marco fenomenológico desde los conceptos de Dasein, que abarca ese "ser ahí preontológico", que es el principal interés de *Ser y Tiempo*, y también del concepto de mundo, que trae a colación todo un pensar hermenéutico, son los núcleos de la primera etapa de Heidegger:

"No demasiado, sino demasiado poco "supone" la ontología del "ser ahí" cuando parte de un yo sin mundo para darle luego un objeto y una relación a este ontológicamente infundada. Demasiado corto alcanza la mirada cuando hace "la vida" su problema y luego y ocasionalmente se toma en consideración la muerte. Artificial y dogmáticamente mutilado está el objeto temático cuando se lo limita "ante todo" a un "sujeto teórico" para completarlo luego "por el lado práctico" en una ética adicional.

*Lo anterior bastará para aclarar el sentido existencial de la situación hermenéutica de una analítica original del "ser ahí".*²⁵

²⁴ Ramón Rodríguez, *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*, pp.176-78, ed. Técno, Madrid, 2005. En este sentido, nosotros destacamos, como hará Heidegger posteriormente, el rol hermenéutico del Dasein que se da desde esta precomprensión en relación al cuidado.

²⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 343, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951.

Así, Heidegger constituye la célebre "hermenéutica de la facticidad" como un modo de acceso a la vida y su sentido que escapa la rigidez del método fenomenológico²⁶. Esta superación no es, como hemos indicado, por desprecio o por inconsistencia de la fenomenología, sino que hablamos de superación en un sentido de desbordamiento, de este modo la pregunta por la vida, por el Dasein, desborda el delimitado marco fenomenológico. Vislumbramos así la hermenéutica como un quehacer interpretativo enfocado a interpretar el fenómeno de la existencia misma. El modo de proceder en nuestro examen sobre la ontología fundamental del Dasein es, ante todo, hermenéutico porque, como Heidegger sostiene:

"El λόγος de la fenomenología del "ser ahí" tiene el carácter de ἐρμηνεύειν, mediante el cual se le dan a conocer a la comprensión del ser inherente al "ser ahí" mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del "ser ahí" es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra."²⁷

De esta manera, gracias a su análisis de la ontología fundamental, Heidegger desvela un lugar al que la Fenomenología, al insistir en el sujeto trascendental, todavía no había llegado. Este lugar no es más que la pregunta por el sentido del ser. Esta pregunta se entiende como una llamada, es un "ser interpelados por" y significa, ante todo, ser una disposición²⁸ propia del Dasein, es decir, es aprender a escuchar aquello que nos vincula a un ámbito de sentido. Esta escucha atenta, que será vital en la segunda etapa de nuestro pensador, permite al Dasein mantenerse de forma continua en apertura, es decir,

²⁶ "La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo (...). En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino un cómo del existir mismo (...) Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y objeto aprehendido (...) sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad." M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, pág. 33, Alianza Editorial, versión de Jaime Aspiunza, Madrid, 1999.

²⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pág. 48, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951.

²⁸ En el artículo *Superar la hybris del humanismo. Tesis para un posthumanismo de la kénosis después de Heidegger*, de José Manuel Chillón Lorenzo, se da cuenta de la investigación de Jacinto Choza, de que esta disposición comunicativa se puede, y quizá se deba, entender como un erotismo. Se afirma a pie de página que "me parece muy sugerente la interpretación de Jacinto Choza sobre el dejarse interpelar del hombre por el ser en términos de enamoramiento." *Ibid.*, pág. 747, KRITERION, Belo Horizonte, nº 141, pp. 745-764, 2018. Es interesante esta reflexión porque esto constituye una conexión total con la ontología de corte platónico, ya en ella también se entiende esta misma relación como un proceso erótico trascendental, transitado por el individuo que toma la disposición adecuada. Si esta interpretación de Heidegger fuera correcta, entonces ya tendríamos una de las primeras profundas conexiones entre platonismo y la filosofía de Heidegger.

permite que el Dasein no cierre su interpelación por el ser, que no se deyecte. A esta disposición, a este erotismo existencial Heidegger lo llamará "la vida auténtica", en contraposición a la deyección. Vivir auténticamente es, ante todo, no cerrar el ser ontológico del Dasein, es ante todo no zanjar la pregunta por el sentido del "ser ahí" apelando a un ente. Mantenerse siempre proyectado, mantenerse siempre existente es, por ello, el ser propio del Dasein.

Ahora bien, ¿qué fenómeno, qué circunstancia, qué disposición nos permite acceder a este umbral de posible sentido? ¿Qué le ha de suceder al Dasein para que, dentro de su cotidianidad, pueda abrir la escucha hacia aquello que no es un ente? En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger señala que: "*La disposición para la angustia es el sí a la insistencia a satisfacer la suprema exigencia que sólo afecta a la esencia del hombre. De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es.*"²⁹

La disposición existencial adecuada, a la hora de abrir esa misma pregunta en la que al Dasein le va su ser, no es una postura teórica ni meramente racional, en el sentido de epistemológica, sino que tal disposición sólo puede ser afectiva. La pregunta ontológica nace de la propia apertura del Dasein, la pregunta ontológica le nace sólo a él desde la entrañas. Por ello, esta disposición afectiva queda vinculada ya no sólo con la hermenéutica o la ontología, sino que la disposición queda vinculada al propio carácter constitutivo del Dasein³⁰ como ser para la muerte, como ser temporal y finito.

Así entendido, el problema fundamental del Dasein, en tanto que ente interpelado por el ser, es si acaso cabe un tipo de pensar que permita que esa pregunta abierta que hemos señalado acontezca de algún modo desde nuestra propia emotividad. La problemática es si acaso la hermenéutica, en tanto que hermenéutica propiamente existencial, puede dar cuenta de esta problemática. Volvemos, como se volverá siempre, al inicio de nuestra aporía: ¿cómo puede abrirse el espacio de la metafísica? ¿Podemos recuperar el sentido del ser? ¿Cómo poder salir de esta encrucijada?

²⁹ M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, pág. 55, Alianza Editorial, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, 2003, Madrid, 2014.

³⁰ Más tarde Heidegger criticará al Humanismo por, entre otras muchas cosas, delimitar al Dasein como ser humano en tanto que animal racional. Zanjar, apelando a una razón ajena a los sentimientos, el espacio de lo patético en el Dasein es zanjar la posibilidad de comprender la pregunta ontológica y de anular la comprensión de este a un nivel existencial, es decir, en relación al cuidado. Véase: "*El cuidado implica afectividad.*" Ramón Rodríguez, *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*, pág.178, ed. Ténos, Madrid, 2005.

2.2 Los problemas del lenguaje en la metafísica: el 2º Heidegger.

Señalaremos como principal foco el asunto del lenguaje y su fundamental en el pensar contemporáneo para aproximarnos a la diferencia ontológica y así abordar la problemática del lenguaje que desde ahí se nos presenta. A nuestro modo de ver, en la hermenéutica heideggeriana no sólo se juega un tipo de comprensión existencial, ajena al espacio de lo simbólico, sino que, más bien, Heidegger da cuenta de cómo esta comprensión hermenéutica y existencial recae de modo pleno en el problema de la misma comprensión del lenguaje³¹.

Si volvemos a la reflexión de Heidegger sobre la ontología fundamental del Dasein, aquella que da pie al mismo a comprenderse desde los existencialistas, veremos cómo el habla es uno de los tres existencialistas remarcados por nuestro autor en *Ser y Tiempo*. Algo pasa ahí con el lenguaje en la medida en que Heidegger no apunta a entender el lenguaje como lengua, sino como *habla*, como forma de estar propia del "ser ahí". ¿Qué se quiere decir con esto? El habla es comprendida como un nivel de conformación de la comprensión, esto es, como nivel ontológico elemental. No se entiende por lenguaje un asunto semiológico ni tampoco se entiende por lenguaje la concreción natural de ello, es decir, una lengua, sino que el sentido del lenguaje se entiende hermenéuticamente, como señala Grondin.

Esta concepción del lenguaje está enraizada en la misma concepción ontológica del Dasein y, desde Heidegger hasta Grondin, pasando por otros sucesores como Gadamer, esta hermenéutica ontológica atraviesa las preguntas de la metafísica contemporánea. Si bien cabe señalar más aspectos de la hermenéutica, como por ejemplo, su función crítica en Nietzsche, Marx, Freud, Lacan o Derrida³², algo que toda hermenéutica sostiene es

³¹ Así queda explicado por J. Grondin en *¿Qué es la hermenéutica?*: "Este otro pensamiento, Heidegger lo ha esbozado al aplicar una atención renovada, absolutamente hermenéutica, al fenómeno de la lengua y del lenguaje poético. *Ser y Tiempo* había dicho ya que la tarea de la hermenéutica era anunciar a la existencia el sentido del ser. Pero, ¿no es ya este "anuncio" el hecho del lenguaje mismo, en el que el ser se ha hecho habla desde siempre? ¿No es esta capacidad de entender el lenguaje y, con ello, de estar abiertos al misterio del ser, donde se funda nuestro Dasein, nuestro "ser-el-ahí-en-el-habla"? " J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, pp. 61-62, Herder Editorial, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona 2008.

³² Michel Foucault lo señala así en su obra *Nietzsche, Freud y Marx*.

una profunda reflexión sobre el carácter simbólico del lenguaje. Esto es lo que se está defendiendo en *Ser y Tiempo* y es algo no sólo atravesará el pensamiento de Heidegger sino que, además, será determinante para llevar a cabo su famosa *kehre*.

Una tesis sostenida por los hermeneutas, quizá su tesis más fuerte, es que el lenguaje no es algo así como un sistema cerrado. Esta postura, más bien, vendría defendida por los lingüísticas positivistas en la semiología o la lingüística estructural. La semiología, o semiótica, entiende por signo un elemento concreto, conformado por procesos semánticos formalizables: el nivel del significado, que sería el nivel elementalmente semántico, y el nivel del significante, que sería el nivel fonológico. Esto revela que el signo conforma su significación a niveles intralingüísticos, ya que todo proceso semántico se constituye sólo a partir o bien de un nivel conceptual o bien a nivel ostensivo³³. El signo, entonces, es un elemento cerrado, sistemático y que, gracias a procesos de recursividad, composicionalidad y formalidad, produciría junto a otros signos un sistema complejo denominado “lengua”.

Debido a esto, el universo del discurso se constituye sólo desde sí mismo, la lengua es entendida como un sistema volcado sólo sobre sí. Contra esta concepción, la hermenéutica se rebela apelando al carácter abierto de la interpretación del signo, cosa que conduce a la imposibilidad de entender el lenguaje como lengua, es decir, como sistema cerrado de signos. Ricoeur, por ejemplo, sostiene que:

*“En hermenéutica, no hay clausura del universo de los signos. Mientras que la lingüística se mueve en el seno de un universo autosuficiente y encuentra sólo relaciones intrasignificativas, relaciones de interpretación mutua entre signos- para emplear el vocabulario de Charles Sanders Peirce-, la hermenéutica está bajo el régimen de la apertura del universo de los signos.”*³⁴

³³ La semiología en muchas ocasiones pretende buscar su fundamento semántico en un nivel ostensivo, que se basa en “señalar” a una entidad, ya sea mental o física, a través de un proceso mental interno. La significación vendría dada si y sólo si el gesto ostensivo, la pretensión de “señalar a” se realiza con éxito en el intercambio comunicativo. Es destacable que, pese a la ostensividad del lenguaje, el proceso de significación continúa siendo mental y semántico, lo que nivel lingüístico se traduce como un proceso semántico intrasistemático, es decir, dado sólo en los parámetros de significados de la propia lengua. No obstante, no todo semiólogo es defensor de una postura mental como tal y no todos ellos defienden una postura internista. Sea como fuere, es destacable la crítica de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* y toda la vertiente pragmática que se abre desde entonces.

³⁴ P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, pág. 64, ed. Fondo de Cultura Económica, trad. de Alejandrina Falcón, Argentina, 2003.

La primera notable diferencia entre la concepción del lenguaje entre semiología y hermenéutica es, entonces, la comprensión del sentido del signo lingüístico, bien sea como la proposición compleja de un sistema (semiología) o bien sea desde su aperturidad misma hacia otro tipo de sentido (hermenéutica). No obstante, si nos posicionamos en la hermenéutica, cabe preguntarse dos cuestiones sobre la naturaleza del signo lingüístico: ¿hacia dónde se abre el signo? ¿Cuál es la función del mismo?

Sobre la pregunta acerca de la naturaleza misma de la apertura del signo y su horizonte, cabría señalar y especificar qué se entiende por “apertura”, antes de intentar comprender hacia dónde se abre el signo. La apertura del signo es, ante todo, la interpretación. Esta abierta interpretación de signo pone de relieve, para los hermeneutas, el carácter simbólico del lenguaje. El lenguaje por ello no se concibe como una lengua y mucho menos como algo que sea de suyo sistemático, sino que, más bien, por lenguaje entendemos una capacidad, una disposición y una potencialidad humana que es profundamente simbólica. El signo se abre hacia sus propias dimensiones simbólicas, el signo se abre desde la pregunta por su naturaleza misma y esto ocurre debido a un proceso hermenéutico o interpretativo no del signo como proposición sino como una potencia capaz de velar y desvelar “algo”, de poner ese "algo" junto a otra cosa y crear un "todo". En este sentido hermenéutico, el lenguaje se abre hacia sí mismo, el lenguaje se pone en camino a la escucha de su propio sentido de ser³⁵. En este mismo sentido, aquello sobre lo que se apoya el lenguaje mismo no es ya una facultad mental humana, sino el ser humano mismo desde su comprensión. Ser simbólico es ser humano, ser simbólico es ser hermenéutico y esto, en la vertiente ontológica de la hermenéutica moderna, es apuntar hacia un ámbito del sentido de ser. Este ámbito está dado allende el lenguaje, es decir, es un ámbito metalingüístico y, a causa de ello, el proceso de significación del mismo ha de ser semántico, como en la semiología, pero jamás podrá ser intrasistemático³⁶.

³⁵ Es muy importante tener en cuenta que este "ponerse en camino al lenguaje del lenguaje", que es el tópico de *El camino al habla*, es también un tema recurrente en la última etapa heideggeriana. El tropos del "diálogo" como el lenguaje que habla y se escucha a sí mismo, porque lo que "resuena" en su propia palabra o en sus símbolos es el ser, es muy señalado por muchos especialistas, por ejemplo, María Gabriela Rebok, en su artículo *Heidegger y Hölderling: un diálogo sobre el diálogo*, da cuenta de ello.

³⁶ En efecto, Ricoeur señala poco más adelante que: “¿Qué entendemos aquí por apertura? Lo siguiente: en cada disciplina hermenéutica, la interpretación se da en el punto de unión entre lo lingüístico y de lo no-lingüístico, del lenguaje y de la experiencia vivida. (...) Hay simbolismo porque lo simbolizable se halla, en primer lugar, en una realidad no lingüística (...) el simbolismo señala el estallido del lenguaje hacia lo otro diferente de sí mismo: hacia eso que llamo su apertura. Este estallido es decir, y decir es

Esta reflexión se encuentra ya en el primer Heidegger al apuntar al “habla” como existenciario mismo del Dasein, o dicho de otro modo, como una de las funciones elementales de comprender mi propio “estar ahí”. Sin embargo, el propio Heidegger pronto se da cuenta de que ha cometido, en todo su primer trayecto, un error radical que le obligará a re-pensar toda su filosofía: al situar al habla como un existenciario ha señalado, implícitamente, que el habla es uno de los modos de comprensión del ser. No obstante, ¿acaso puede el ser comprendido más allá de un esfuerzo hermenéutico? ¿Acaso puede, el Dasein, vincularse con el Ser de un modo ajeno a la interpretación, a la simbolización o al lenguaje? Si lo que ha de hacer el lenguaje, como remarca Ricoeur, en su función hermenéutica es mostrar de algún modo cómo la interpretación es ya un modo de desvelamiento del ser, ¿quiere decir esto que el lenguaje es un modo de comprensión o es, por el contrario, que el lenguaje sea la condición de posibilidad de la comprensión misma? Si la tarea de la ontología fundamental, elaborada en *Ser y Tiempo*, era intentar abordar la cuestión del sentido del Ser, ¿acaso este sentido se da de algún modo que no sea ya hermenéutico o lingüístico?

Esta es, a nuestro modo de ver, la razón de mayor peso que empuja a Heidegger a su famosa torsión o *kehre*. No obstante, hay un motivo ontológico que también ha de tenerse muy en cuenta para esta reflexión fundamental: el ser, que en *Ser y Tiempo*, se había concebido como vinculado al “ser ahí”, pasa a comprenderse no ya desde la óptica de la ontología fundamental del Dasein sino que pasa a un nivel más fundamental, más abierto y más hermenéutico. Si ser no es lo que se dice de un ente, ¿por qué empeñarnos en definir el ser, en agotar su semántica y su sentido en un análisis existenciario del Dasein?

Es por eso por lo que Heidegger considera que, si nos tomamos en serio la postura hermenéutica, deberíamos no tanto pensar sobre el ser desde el “ahí” sino, para ser más exactos, re-pensar aquello que nos es dado esencialmente con el lenguaje, re-pensar el “ahí” como puesta hermenéutica ya en camino hacia el Ser. Se trata, por tanto, de llevar a cabo una hermenéutica reflexiva sobre el lenguaje mismo, porque aquello que acontece en el lenguaje es el ser. Heidegger pasa de caracterizar al ser no tanto por su capacidad de “estar ahí” como por su acontecimiento propio, por su advenimiento propio en el lenguaje:

mostrar.” P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, pp. 64-65, ed. Fondo de Cultura Económica, trad. de Alejandrina Falcón, Argentina, 2003.

“Lo que prevalece en el Decir, el advenimiento apropiador, sólo lo podemos nombrar diciendo: Él- el advenimiento apropiador- hace propio (Es- das Ereignis- eignet). (...) El advenimiento apropiador confiere a los mortales la morada en su esencia para que puedan ser los hablantes.”³⁷

Es en esta segunda etapa de Heidegger señala al Ser como *Ereignis*, es decir, como un acontecer que hace suyo y propio al ente, tal y como vemos en la cita. Según Hervé Pasqua, Heidegger repiensa el modo de manifestación del ser, que sería un acto puro de donación, desde una dupla constitutiva ya señalada en su primera etapa, esta dupla es tanto el ser como el tiempo³⁸. Lo que defiende este autor, por la parte que sólo a Heidegger respecta, es que tras la *kehre* habría una pregunta original sobre aquello que posibilita el "hay" del ser, dicho de modo, aquel principio según el cual es ser se da a través del tiempo desde una manifestación originaria, permitiendo a cualquier ente ser tal y como *está siendo*, tal como *es* en casa espacio temporal. Teniendo esto en cuenta, desde el plano ontológico, Heidegger pasa a explicar aquello originario del Ser y su sentido temporal desde el concepto de *Ereignis*. Este concepto, ante todo, pone de relieve una acción expresiva, un gesto donativo, que es el estado simple de un acontecer propio del ser en el Tiempo. Efectivamente, así queda expuesto en *El camino al habla*:

"La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación, cuyo gesto donante sólo y primeramente consiente algo como un Es gibt, un "hay", del que incluso "el ser" está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia. (...) El advenimiento apropiador (das Ereignis) es lo mas inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple..."³⁹

³⁷ M. Heidegger, *El camino al habla*, pág. 234, ed. Odós, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, 1987.

³⁸ "A la fin de l'oeuvre heideggerienne, la réalisation de ce projet se présente comme une première étape se bornant à «ouvrir le chemin». L'ouvrir à quoi? A se demander: «si, d'où et jusqu'où se maintient le primat de la présence». La question remet totalement en cause le primat de la présence. (...) Il ne s'agit plus de remonter de l'être à la présence (au temps), mais de la présence à autre chose. C'est à cette autre chose que conduit l'Ereignis. Le point de départ est l'acquis de Sein und Zeit: l'être est déterminé par la présence, par le temps. Il s'agit maintenant de s'interroger sur la nature du rapport entre être et temps(...) Une chose est sûre: ni le temps, ni l'être ne peuvent se réduire à de purs étants; on ne peut dire d'eux qu'ils sont. La seule manière de parler, ici, est d'affirmer qu'il y a — es gibt — de l'être, qu'il y a du temps. Le Es donne — geben — l'être et le temps. C'est cette origine de la donation, le Es, qui sera interprétée comme Ereignis. (...) En d'autres termes, ce qui est donné est différent de l'acte de donation. Ce qui donne se retire du donné." H. Pasqua, "Henosis" et "ereignis": contribution a une interpretation plotinienne de l'Etre heideggerien, pág. 688, publicado en Revue philosophique de Louvain, Vol. 100, No. 4 (NOVEMBRE 2002), pp. 681-697.

³⁹ M. Heidegger, *El camino al habla*, pág. 233, ed. Odós, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, 1987. Señalamos aquí nuestra segunda profunda vinculación entre la ontología de vertiente platónica y la filosofía de Heidegger: el Ser como *Ereignis* y lo Uno se caracterizan por su carácter de absoluto y por su

Es muy importante señalar el problema hermenéutico al que nuestro pensador se enfrenta: si el lenguaje es siempre un lenguaje re-presentativo, si el habla siempre es condición de comprensión (y verbalización, significación) del ser, ¿no será el principal problema hermenéutico el lenguaje mismo? ¿No será que, si repensáramos el pensar mismo del lenguaje, el interpretar potencial mismo del habla, si hiciéramos esto no podríamos comprender el estado abierto del Dasein, esa disposición ontológica-hermenéutica, gracias a que el Ser acontece o se da previamente?

En este sentido, y volviendo nuestra vista atrás, re-pensar el aspecto hermenéutico del lenguaje, esto es, su apertura inmanente, es re-pensar la apertura misma del Dasein. En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger vuelve al carácter de ek-sistencia del Dasein para repensarlo bajo estos términos, insertándose así aún más en su propia torsión:

“De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente.(...) Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es “mundo”. Pero no es que permanezcan carentes de mundo en su entorno porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra “entorno” se agolpa pujante todo lo enigmático del ser vivo. El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni si quiera a partir de su carácter de significado. El lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta. (...) Desde el punto de vista del contenido, ex-sistencia significa estar fuera en la verdad del ser.”⁴⁰

Dos son las tesis que quisiera subrayar del texto anterior: la primera, la profunda vinculación entre ek-sistencia del Dasein y el lenguaje como rasgo distintivamente

sencillez. Ellos serían dos fundamentos ontológicos que darían no sólo "el ser" a los entes sino, además, todo el marco de sentido e inteligibilidad que ese mismo ser abarca. Ellos mismos no son, en sentido estricto, ser. Este tema lo trabaja mucho el neoplatonismo trayendo a colación el aspecto de "no-ser" en el pensamiento metafísico. También trabajaremos esto más adelante.

⁴⁰ M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, pp. 31-32, Alianza Editorial, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2001.

hermenéutico y no meramente como un rasgo distintivo más⁴¹, la segunda, la caracterización del lenguaje como advenimiento del Ser.

Sobre lo primero, Heidegger ya había señalado, en *Ser y Tiempo*, la honda conexión necesaria entre el nivel preontológico, o nivel de cuidado, y la ek-sistencia: sólo en la medida en que podemos hablar de estos dos aspectos ontológicos el Dasein se puede encontrar "ahí". Sólo hay ahí si, como también señala Heidegger, hay en toda esta dinámica una comprensión y un comprender del Dasein, es decir, si este escucha e interpreta su entorno. En la medida en que todos estos factores se dan, y sólo en esta medida, podemos hablar no sólo de un "plexo de útiles" sino también de un "plexo de significaciones" lingüísticas. En este sentido, sólo podemos hablar de mundo si y sólo si hay lenguaje donde pueda acontecer ese "hay" que se desprende y se dona de cualquier ente frente al Dasein. Sólo hay mundo si hay un ejercicio hermenéutico, interpretativo y lingüístico, del "ahí". La característica que se añade en el segundo Heidegger es que este ejercicio no es elaborado por el Dasein en un sentido de actor, sino que, más bien, este ejercicio hermenéutico es, y debe ser, auditivo. La razón de ello es que, si no lo fuera, no sería un pensamiento reflexivo, curándose de sí mismo, no sería una escucha atenta del lenguaje mismo. Este pensar poético es, por ende, necesario para la comprensión del mundo, de nuestro "ser ahí".

Sobre lo segundo, debemos esclarecer cómo entiende Heidegger esta disposición hermenéutica del Dasein, que queda vinculada a la comprensión del lenguaje como "habla", como "casa del ser"⁴². Si el lenguaje acoge el advenimiento del ser, si lo que debemos hacer es dejar ser al ser, procurar su manifestación original, su donación, en el habla: ¿es posible que nuestra interpretación lingüística y comprensiva del "ser ahí" corra el riesgo de quebrarse en una concepción representativa del lenguaje? Heidegger quiere evitar esto a toda costa y sostiene que el lenguaje, en su función hermenéutica, no es originariamente interpretativo, sino más bien una capacidad auditiva. Como ya hemos explicado, la capacidad hermenéutica del ser humano no se entiende como una

⁴¹ No que el lenguaje sea un modo de comprensión del ser, sino que es el único modo. Esta idea la desarrollará más tarde H. G. Gadamer en *Verdad y Método*. Cfr., Gadamer, *Verdad y Método I*, 14, *El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica*, 1. *El lenguaje como experiencia del mundo*. "El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como están en el mundo, sino que en él se basa y se reasenta el que los hombres simplemente tengan mundo." *Ibid.*, pág. 531, ed. Sígueme, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, 1977.

⁴² "Pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser..." M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, pág. 43, Alianza Editorial, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2001.

exégesis dominante sobre el ser, sino más bien, como una recepción del ser en términos comprensivos⁴³, por ende, lo que habría que repensar es cómo ese acontecimiento ha sucedido ya en el lenguaje. La disposición hermenéutica provoca un giro lingüístico que hace entender a Heidegger que el lenguaje ha de ser más bien poético que conceptual, más reflexionante que epistemológico. Así, Heidegger incluye en su concepción hermenéutica asuntos metalingüísticos, tales como el silencio y la meditación, pero plasmados siempre en formas lingüísticas como la ausencia de emisión lingüística (silencio) o la poetización del lenguaje (uso de metáforas, uso del aspecto simbólico del lenguaje, potencia de formas semánticas ambiguas, etc...). Por ello, el pensar es de suyo poético y el pensar del ser es un pensar poetizante:

“Pero también es verdad que el asunto del pensar no se alcanza poniendo en circulación un montón de chácharas sobre “la verdad del ser” y la “historia del ser”. Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Tal vez entonces el lenguaje reclame el justo silencio en lugar de una expresión precipitada. Pero, ¿quién de entre nosotros, hombres de hoy, querría imaginar que sus intentos de pensar pueden encontrar su lugar siguiendo la senda del silencio?”⁴⁴

No se trata, entonces, de decir algo sobre “algo”, sino que, por el contrario, debemos aprender a dejar ser al lenguaje, debemos dejar ser al ser. En esta segunda etapa, Heidegger parece asimilar ser y lenguaje, pese a que apunte a un ámbito ontológico originario, que sería perteneciente al *Ereignis*. Porque, en efecto, el acontecimiento es comprendido como un principio, como una razón de ser, del ser en tanto que presencia. Sobre este asunto, Thomas Sheehan señala que debemos abandonar todo pensamiento ontológico-realista en Heidegger y, en vez de esto primero, tomar siempre el término

⁴³ Heidegger, en *Un diálogo acerca del habla*, afirma que " La expresión 'hermenéutico' deriva del verbo griego *hermeneiein*. Esto se refiere a sustantivo *hermeneus*, que puede aproximarse al nombre del dios *Hermes* en un juego de pensamiento que obliga a más que el rigor de la ciencia. *Hermes* es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; *hermeneien* es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas –quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo *Ion* de Platón son 'Mensajeros son de los dioses'. ... De todo ello se deduce claramente que lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia." . Heidegger, *El camino al habla*, pág. 110-111, ed. Odós, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, 1987.

⁴⁴ M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, págs. 51, Alianza Editorial, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2001.

"ser" como un asunto relativo a una fenomenología de la significatividad⁴⁵. Dentro de esta interpretación, tanto el término *Dasein*⁴⁶ como el asunto de la comprensión como asunto hermenéutico son reconducidos al problema de cómo se nos ofrecen esas posibilidades de comprensión en términos de significación. A su vez, se insiste en la idea de que el problema fundamental de todo el proyecto heideggeriano no fue tanto un "pensamiento del ser" como una búsqueda activa por un esfuerzo hermenéutico que se preguntaba, de manera central, por las posibilidades de comprensión mismas en relación a la significación del Ser, partiendo de la pregunta por el "ahí" del Dasein:

*"Although Being and Time was to remain a torso, it had already sketched out a response to Heidegger's basic question, one that did not change in its fundamentals, even in the later work. What allows for intelligibility and meaning at all? Answer: the thrown-open clearing that lets us make sense of the things we encounter"*⁴⁷

Teniendo en cuenta las aportaciones de Sheehan, la propuesta heideggeriana, entonces, se basaría en ponerse de camino al lenguaje, porque si hiciéramos esto estaríamos ya en una disposición adecuada para escuchar lo que el lenguaje tiene que decirnos, lo se nos muestran desde la significación de nuestro "ahí", del mundo. Esto último, pese a su

⁴⁵"I make sense of Heidegger by first of all following him in his crucial phenomenological reinterpretation of the being of beings (*das Sein des Seienden*) as the meaningful presence of things to man (*das Anwesen des Anwesenden*). "Being" is usually and traditionally understood as the being-ness of things: the *ὄνεία* of τὸ ὄν, the entitas of an entity, the realness of the real. (I use the word "realness" in what Heidegger calls its traditional sense of *existentia* as objective presence: *Vorhandenheit*.)¹⁰ However, Heidegger reinterprets all of that, including his own use of "the being of beings," in a phenomenological mode such that being-quabeingness¹¹ comes out not as the ontological realness of the real but as the *Anwesen* of things, their presence to man" Thomas Sheehan, *What, after all, was Heidegger about?*, pág. 3, Stanford University. Poco después, Sheehan sentencia: "The premise of this essay is that Heidegger remained a phenomenologist from beginning to end and that phenomenology is exclusively about meaningfulness and its source. As Aron Gurwitsch pointed out years ago, once one has taken the phenomenological turn (the *sine qua non* of phenomenological work) "there are no other philosophical problems except those of sense, meaning, and signification." In short, this essay is about Heidegger's phenomenological reinterpretation of *das Sein des Seienden* as the significance of things." Thomas Sheehan, *What, after all, was Heidegger about?*, pág. 4, Stanford University.

⁴⁶ Se deja de lado una lectura ontológica del Dasein, como el único ente existente, es decir, capaz de comprender el sentido del ser, para acoger una lectura más fenomenológica, a saber, ¿cuál es la condición de la comprensión de que pueda dar sentido, esto es, significar, al "ahí" donde me encuentro? En esta interpretación, se sostiene que la existencia es una salida no ontológica sino simplemente semántica. Sheehan sostiene que ese "ahí" del Dasein, el "Da", es el problema esencial que provoca la *kehre* y que, en último término, ello mismo refiere al problema de una fenomenología de la significación del ser en relación a comprender el "Da" como el *claro del ser*: "*In his later work, especially after 1960, Heidegger expressed himself more clearly: what the formally indicative term *das Sein selbst* actually refers to is *die Lichtung*, the clearing, which he designated as the *Urphänomen*. The clearing is the always already opened-up "space" that makes the being of things (phenomenologically: the intelligibility of things) possible and necessary.*" *Ibid.*, pág. 21.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 26.

aparente carácter ambiguo, tiene todo su sentido al unir la concepción ontológica del segundo Heidegger, es decir, su comprensión del sentido del ser como *acontecimiento*, como donación, con su concepción hermenéutica tanto de la existencia, como del lenguaje como del ser mismo, porque, en efecto, si el sentido del ser siempre adviene en el lenguaje, ¿cómo no habría de ser este de suyo hermenéutico? Quizá sea esto algo próximo a la propuesta de Sheehan, cuestión que pondría de relieve la suma importancia del problema de la significación del lenguaje en Heidegger. Hay que, por lo tanto, repensar de manera originaria la historia de la metafísica, la problemática de la diferencia ontológica, saliéndose de los marcos y las categorías mismas de la metafísica tradicional, y para ello debemos emprender el camino al lenguaje:

“El giro “llevar al lenguaje” que hemos usado aquí hay que tomarlo en este caso en sentido literal. Abriéndose en el claro, el ser llega al lenguaje. Está siempre en camino hacia él. Y eso que adviene es lo que el pensar ex-sistente lleva al lenguaje en su decir. De este modo, el lenguaje es alzado a su vez al claro del ser. Y sólo así el lenguaje es de ese modo misterioso.”⁴⁸

El giro hermenéutico de Heidegger tiene una serie de razones de peso tanto sobre una filosofía del lenguaje como ontológicas. En esta hermenéutica, entonces, de lo que se trata es de llegar al lenguaje a través del lenguaje, ya que sólo en este adviene el ser, en tanto que *Ereigins*. *De camino al habla* constituye, entre otros textos, de un intento de explicitación de este camino mismo. La pregunta fundamental sobre la que esta concepción pivota es sobre el papel del silencio. A ello responde Heidegger:

“El despliegue del habla en tanto que Decir es el Mostrar apropiante que, justamente, desvía la mirada de sí para liberar, de este modo, lo que es mostrado a lo propio de su aparecer. El habla que habla diciendo, se cuida de que nuestro hablar, estando a la escucha de lo inhablado, corresponda a lo dicho por el habla. Así, también el silencio, al que se suele atribuir el origen del habla, es ya de por sí un corresponder. (...) El advenimiento apropiador es diciente.”⁴⁹

El silencio, entonces, pasa a integrarse como parte elemental del lenguaje, en el sentido de que el silencio pertenece, de suyo, al mismo origen. El que el Ser acontezca en el

⁴⁸ M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, pág. 87, Alianza Editorial, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2001.

⁴⁹ M. Heidegger, *El camino al habla*, pág. 237, ed. Odós, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, 1987.

lenguaje, a través del tiempo, manifestándose en los entes, sólo puede ser comprendido si atendemos al espacio donde sucede la comprensión, es decir, a un marco complejo de "significaciones". El hito de la *kehre*, como señala Cristina Lafont en su libro *La razón como lenguaje: una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, es que Heidegger es capaz de ver la interconexión entre "mundo", lenguaje y Ser, entendido como *Ereignis*⁵⁰. Esta conexión es la que termina gestando una comprensión hermenéutica del Ser. El Ser adviene, pues, en una expresión, un *Ereignis*, por lo que la disposición humana ha de ser simbólica, abierta y poética. Sólo allí donde hay lenguaje hay capacidad de comprensión, y allí donde esto ocurre sucede un "mundo". Únicamente en este marco, en esta relación de dependencia entre lenguaje y mundo, se nos hace radicalmente imposible pensar el Ser del ente como "esencia", ya que, si esto fuera así, toda pregunta hermenéutica quedaría desde el inicio cerrada. El hecho de que el lenguaje sea comprendido desde su inmanencia misma, desde su propia potencia expresiva y hermenéutica, es lo que permite que el ser acontezca en él y sólo en él. Sólo a través del lenguaje la totalidad de los entes es algo más que un mero conjunto de cosas, sólo a través del lenguaje esto constituye un "mundo" y sólo a través de la inmanencia del lenguaje somos capaces de captar su trascendencia: que algo pasa en el lenguaje que es más que lenguaje.

Resaltamos, entonces, que en la medida en que el lenguaje tiene como carácter constitutivo el dejar ver, el dejar acontecer a aquello que es y otorgarnos principios de inteligibilidad, en esta medida, no tiene sentido preguntarse por los límites del lenguaje. Heidegger no sólo lleva *de facto* al lenguaje hasta su torsión poética más acuciante sino que, además, sostiene que desde el lenguaje contemplamos la constitución misma de aquello que llamamos "mundo", por ende, la cuestión no es dar cuenta del límite del lenguaje natural apofántico, es decir, que muestra la verdad del ser, más bien la tarea es atender al lenguaje en sí mismo como un "camino hacia", como una actividad incesante, como una tarea hermenéutica. No es cuestión de delimitar el terreno de lo poético, como

⁵⁰ "Desde esa perspectiva, la "Kehre" puede entenderse como el intento sistemático tanto de "situar" esa comprensión del ser (*Seinsverständnis*) como, consiguientemente, de hacer plausible ese nuevo concepto de "mundo"- como totalidad simbólicamente estructurada. La instancia que Heidegger elegirá para realizar ambas cosas permite, al mismo tiempo, interpretar la "Kehre" como un giro lingüístico. El núcleo de éste podemos verlo, consecuentemente con ello, en dos transformaciones centrales (las cuales vienen a romper con la "preeminencia del Dasein" dogmáticamente presupuesta en *Ser y Tiempo*): por una parte, la consideración de Heidegger de que "el lenguaje es la casa del ser" y, por otra, su afirmación "sólo donde hay lenguaje hay mundo". Cristina Lafont, *La razón como lenguaje: una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, pp. 73-74, ed. VISOR, Lingüística y Conocimiento, Madrid, 1993.

sí lo fue hacerlo sobre el carácter discursivo de la lengua natural en *Ser y Tiempo*, sino que ahora la cuestión central es atender al rol arquitectónico del lenguaje, a su diálogo inmanente. Cabría, pues, señalar una tercera "herencia", si se quiere ver así, de la vertiente platónica en el pensamiento del 2º Heidegger: el sentido del lenguaje, que es de suyo hermenéutico porque esta es de suyo ontológica, se comprende como una acción perfecta, comunicada consigo misma, una acción fundamental y creadora que, sin embargo, permite gracias a su potencialidad continuar con una expresión originaria, el *Ereignis*. Esta acción expresiva, que es también donativa, que tiene su fin en sí mismo, puede ser entendida como *energeia*.

Sea como fuere, lo que cabe preguntarse sobre esta cuestión, que abarca tanto ontología como hermenéutica, es el sentido de ese misterio primero, de ese origen ontológico del Ser que genera en la medida en que, simple y llanamente, acontece. Ricoeur aproximándose perplejo a esta reflexión hermenéutica del lenguaje afirma que:

"Quizás sea la emergencia de la expresividad lo que constituye la maravilla del lenguaje. Greimas lo expresa muy bien: "Quizás haya un misterio en el lenguaje y ése es un problema para la filosofía, pero no hay misterio en el lenguaje". Creo que nosotros también podemos afirmarlo: no hay misterio en el lenguaje: el más poético de los simbolismos, el más "sagrado", opera con las mismas variables sémicas que la más banal palabra del diccionario. Pero hay un misterio del lenguaje: el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, reside en su totalidad en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser se dice en la del discurso. La tarea de la filosofía a partir de aquí, ¿no es acaso la de reabrir sin cesar, hacia el ser dicho, ese discurso que, por necesidad de método, la lingüística no cesa de clausurar...?"⁵¹

El aspecto de maravilla ante el ser, que aborda también el tema de que ello pueda ser dicho o quede resguardado en el silencio, es sin duda uno de los aspectos que han permitido a los especialistas situar al 2º Heidegger más del lado de la mística, vertiente que el mismo autor conocía muy bien, que de la filosofía. Nuestra pregunta es, si hemos entendido los caminos de Heidegger, si acaso esta categorización es cierta o si, por otro lado, ella misma está anclada a una perspectiva todavía tradicional. La pregunta es si

⁵¹ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, pág. 74, ed. Fondo de Cultura Económica, trad. de Alejandrina Falcón, Argentina, 2003.

ese pensar que Heidegger concebía como un pensamiento del pensar postfilosófico cabe ser pensado todavía hoy como razón y, por este mismo motivo, si por ello todo pensamiento no "racionalmente metódico" está arrojado a la mística. Sea como fuere, es la asunción de que el silencio también puede ser una forma de expresar el *Ereignis* es la que permite a Heidegger defender que la escucha ha de ser, junto con el lenguaje poético, la actitud propia de ese Dasein que no se ya sabe ya meramente siendo, sino siendo, además, exégeta de una verdad originaria: el *Ereignis*.

En el epílogo a *¿Qué es metafísica?*, donde situamos ya al segundo Heidegger, encontramos una defensa de toda esta hermenéutica:

*"El pensar inicial es el eco del favor del ser en el que se aclara y acontece eso único: que lo ente es. Ese eco es la respuesta del hombre a la palabra de la voz silenciosa del ser. La respuesta del pensar es el origen de la palabra. (...) Obediente, todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del llega al lenguaje."*⁵²

2.3 La lectura heideggeriana de Platón:

*"Una interpretación griega del pensar de Platón es lo más difícil, no porque este pensar contenga en sí oscuridades peculiares y abismos, sino porque las épocas siguientes- y aún nosotros hoy- están inclinadas a redescubrir inmediatamente lo propio, lo más tardío en esta filosofía."*⁵³

En *Ser y Tiempo*, Heidegger comienza señalando que:

"La mencionada pregunta (la pregunta por el ser) está hoy caída en el olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver afirmar la "metafísica". Sin embargo,

⁵² M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, págs. 59 y 61, Alianza Editorial, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2003.

⁵³ M. Heidegger, *Parménides*, pág. 122, ed. Akal, trad. de Carlos Másmela, Madrid, 2005.

nos tenemos por dispensados de los esfuerzos que requeriría el desencadenar una nueva γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας. Con todo, no es la tacada pregunta una pregunta cualquiera. Tuvo en vilo el meditar de Platón y de Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces como pregunta expresa de una investigación efectiva (...). Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis del ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. (Hay) prejuicios que cobijan y alimentan constantemente de nuevo el no sentir que haya menester de pregunta por el ser. Estos prejuicios tiene su raíz en la misma ontología antigua.⁵⁴

Lo que queda patente en este texto es que esta pregunta olvidada, olvido debido a una serie de prejuicios ontológicos y teológicos, parece haber sido una pregunta históricamente relegada al sinsentido. Parece ser que los comienzos de este olvido histórico y metafísico han sido las propias filosofías griegas. Heidegger sitúa este origen en Platón y señala que, de forma presuntamente irremediable, todos los pensadores de la historia han filosofado bajo este paraguas conceptual. Ello ha conducido hacia una forma técnica de disponerse ante el mundo que se basa en una concepción representacionista del mismo en la que, ante todo, el objeto conocido se me presenta como un mero "objeto", es decir, como algo manipulable, controlable y tecnificable. Tal *modus operandi* se centra en los prejuicios señalados y, como vemos en la cita, tiene mucho que ver con la omisión de la pregunta por el sentido del ser a favor de la pregunta exclusiva por el ente: Heidegger llamará a este pensamiento óntico "ontoteología". Nuestro análisis actual no apuntará a cómo se ha desenvuelto esta forma representacional y técnica de entender el mundo, sino que para entender esta crítica nos adentraremos en el corazón mismo de la cuestión, aquel señalado por Heidegger, a saber, el pensamiento ontoteológico iniciado por Platón como comienzo de un olvido original.

¿Qué es, entonces, el pensamiento ontoteológico? Es, ante todo, un tipo de pensar la realidad que reduce a esta a una serie de causas, ya sean materiales o formales, y atribuye a estas causas divinidad, entendiendo así a las mismas como entes en la medida en que son razones de ser del ente y nada más. La realidad para la ontoteología se

⁵⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp., 11-12, Fondo de Cultura Económica, trad. de José Gaos, México, 1951. Los paréntesis son nuestros.

compondría exclusivamente de entes y, a mayores, de un ámbito también entitativo, u óntico, de una serie de causas o razones de ser de estos mismos entes. No habría, por lo tanto, un pensamiento del ser en sentido estricto, sino que más bien todo se plantea desde el pensar al ente. No es, para Heidegger, ontología alguna, ya que la cuestión de la apertura del ser no podría quedar tratada. Es Platón quien, para Heidegger, abre esa cuestión para, *ipso facto*, dar pie a una postura ontoteológica.

Antes de proseguir querríamos destacar no sólo la complejidad inherente al tema, sino la propia dialéctica que conforman las "ideas y venidas" de la lectura de Heidegger sobre las obras platónicas. Seguiremos, en gran medida, el análisis que Alejandro G. Vigo elabora de este enrevesado diálogo en su artículo "*Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico*", ya que este análisis puede ofrecernos respuestas a aporías que no tienen fácil respuesta en tal lectura. Señalamos, además, que en este artículo se hacen explícitos dos elementos centrales que acompañaron a Heidegger en esta lectura hasta el curso de 1930/31 donde elaboró el Parménides, obra que trabajaremos, estos elementos son una perspectiva aristotélica de la metafísica platónica y un interés lógico de la misma, heredado de la filosofía de Rickert y Lask⁵⁵.

Como hemos señalado, y a modo de esquema, podemos advertir las tres características centrales de la ontoteología criticada por Heidegger. No obstante cabe señalar que el tema es mucho más extenso y complejo. La primera es de corte ontológico: no existe pregunta por el sentido del Ser porque este se reduce al ámbito entitativo del mismo, es decir, no hay pregunta abierta por aquello que hace ser a los entes, sino que todo se reduce a la pregunta concreta y clausurable por lo ente y nada más⁵⁶. En este sentido, no podemos hablar de un pensamiento metafísico sino, más bien, óntico. La segunda característica: este pensamiento óntico provoca una epistemología dualista y representacionista, que cierra todo el espacio hermenéutico de la pregunta por el ser, y da pie a una mirada apresante del ente, es decir, da pie a una visión técnica del mundo

⁵⁵ Cfr. Alejandro G. Vigo, "*Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico*", en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, pp. 115–133, Madrid-España, 2018.

⁵⁶ En este sentido, Heidegger señala los resquicios técnico-ontoteológicos del pensamiento científico actual: "*Si nos apodemos expresamente del ser-aquí científico, así esclarecido, tendremos que decir: A donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo... y nada más.*" M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, pág. 20, Alianza Editorial, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2003.

entendido como "objeto". Todo esto se debe a que, grosso modo, al acotar la pregunta ontológica, del sentido del ser, por la pregunta óntica, por el ente y anda más, damos pie una perspectiva donde el sujeto de conocimiento se ve a sí mismo como "todopoderoso". Por último, esto causa una serie de efectos teológicos (que surgen tras la filosofía griega como tal) que permiten situar al primero de los entes, en tanto que causa de los mismos, bajo el rótulo de "Dios". Así, todo pensar humano queda encorsetado por la pregunta del orden de los entes pero, de nuevo, y este es el foco de la problemática, queda anulado todo orden de trascendencia, de apertura o de condición de existencia metafísico.

La cuestión a tratar aquí es, entonces, si acaso la filosofía platónica, y en concreto la ontología que ahí se propone, cabe interpretarse en estos términos. Para entender este análisis nos centraremos en dos nociones principales, tanto para la propia propuesta platónica como para la interpretación que Heidegger hace de ella, estas son: la noción de *eidos* y la noción de Bien. No obstante no podemos dejar atrás términos como presencia, mirada (tema que Heidegger trata como *theoria*), etc... ya que sin ellos la propuesta platónica difícilmente podría comprenderse en su totalidad. No obstante, la crítica de Heidegger a esta filosofía no es completamente destructiva. En *Introducción a la metafísica*, él mismo señala el hito platónico en lo relativo a la ontología:

*"Sólo en los tiempos de la sofística y de Platón se acabó por definir la apariencia como mera apariencia, de modo que fue degradada. Al mismo tiempo, el ser en tanto idea fue elevado a un lugar suprasensible. Así se abre el abismo, χωρισμός, entre el ente sólo aparente aquí abajo y el ser real en algún lugar de allá arriba."*⁵⁷

Lo que aquí se señala es que Platón abre una nueva perspectiva en relación al ente, es decir, el ente comienza a ser entendido como *idea* en la medida en que nuestra comprensión nos permite diferenciar la mera apariencia del ente y su razón de ser, su verdadera entidad, su *quididad*: la *idea*. La *idea* es, según la interpretación de Heidegger, un patrón ontológico, ya que lo que hace es establecer una unidad de sentido de ser para cualquier ente a raíz de la participación entre la apariencia sensible y el ser real eidético. De este modo, inauguramos una nueva mirada que invita a abrir la

⁵⁷ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pág. 101, ed. Gedisa, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1999.

diferencia ontológica: ¿qué es el ente y por qué el ente *es*? Parece que Heidegger da cuenta de que Platón abre esta diferencia ontológica en la medida en que la *idea* representa el ser del ente, es decir, representa la entidad concreta de aquello que se nos presenta. Así, la *idea* ya no sólo es entendida como razón ontológica sino, además, como aquello por lo cual comprendemos la presencia del ente. Aquello por lo cual el ente se me puede aparecer como tal, es decir, se me puede aparecer en su *eidós* particular, esto es gracias a la mirada del ser humano, es decir, una disposición concreta, una mirada, una *theōria*⁵⁸ que permite al ser humano captar ese nuevo espacio de inteligibilidad abierto desde la diferencia ontológica. La cuestión de la *theōria* es, no obstante, un tema complejo al que Heidegger se refiere en muchas ocasiones en el *Parménides*. Puntualizando más, con *theōria* no podemos entender, solamente, el mirar subjetivo y representativo del ser humano, entendiéndolo así como un mirar óptico, sino que por *theōria*, más bien, debemos entender una capacidad ontológica que nos permite, ante todo, captar el emerger del ente como *eidós*⁵⁹, esto es, ser capaces de situarnos como espectadores de algo que ya no solo se me da, sino que se me da siendo, emerge siendo tal y como es⁶⁰. Parece difícil defender, entonces, una visión ontoteológica de

⁵⁸ Es importante señalar que *theōria* implica el acto de ver, es decir, una disposición voluntaria del sujeto que contempla activamente. Heidegger acuñará, a su crítica a la epistemología histórica-tradicional, la preeminencia de la mirada sobre el resto de sentidos, ante esto él dará prioridad al "estar a la escucha" más que "al poder contemplar". Como ya hemos visto esto tiene mucho que ver con sus intereses hermenéuticos y con cómo él caracteriza este quehacer filosófico. Pero, ¿acaso la filosofía platónica supone con el término *theōria* un rechazo de los demás sentidos? ¿No parece, más bien, que esta apuesta por una profundización en la sensibilidad humana? Más adelante, con el neoplatonismo, veremos que la crítica de Heidegger anda, en parte, desenfocada.

⁵⁹ "Θεάω es el modo fundamental en el cual quien mira se presenta (δαίω) a sí mismo a la vista de su esencia, es decir, emerge como desoculto, en lo desoculto. (...) Si el hombre experimenta el mirar sólo en términos de sí mismo, y comprende el mirar incluso "por sí mismo" como yo y sujeto, entonces el mirar es una actividad "subjetiva" dirigida a los objetos. Pero si el hombre no experimenta su propio mirar, es decir, la mirada humana, en la "reflexión sobre sí mismo", como alguien que se representa a sí mismo en la lugar; si en lugar de ello el hombre experimenta la mirada (...) como mirada en él de alguien que le ha salido al encuentro, entonces la mirada del hombre que sale al encuentro se muestra a sí misma como aquello en lo cual él mismo espera al otro como en contra, es decir, aparece y es." M. Heidegger, *Parménides*, pág. 133, ed. Akal, trad. de Carlos Másmela, Madrid, 2005.

⁶⁰ Esto tiene mucho que ver con la caracterización que Platón elabora sobre el *nous*, el intelecto. Tanto la *theōria* como el *nous* serían capacidades humanas dirigidas a un aspecto simple del ente, no desde una propiedad ni desde una representación epistemológica. Este aspecto simple sería, propiamente, una potencia humana capaz de captar el ser mismo en todas las cosas que me circundan. La insistencia de Platón en la corrección de la mirada pone esto de manifiesto, cosa que se logra a través de la educación. No podemos entender, insistimos, por *theōria* o por *idea* un aspecto replicante de la realidad, más bien la corrección de la mirada versa en aprender a disponerse ante la realidad de una manera determinada, que le es propia. Bajo estas directrices podremos, quizá, entender mejor a Platón: "Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos, Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos (...) - Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello (...) Por consiguiente, la educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso

Platón si entendemos de este modo el término *theōria*, ya que esta interpretación del mismo no invita, *per se*, a un representacionalismo epistemológico.

Más allá de las dificultades interpretativas del término *theoria* en relación al *eidōs*, el problema ontológico que señala Heidegger es que, al hacer esto, abrimos un espacio que se nos presenta como un abismo entre la apariencia y el ser del ente, la *idea*. Esta visión tradicionalista de Platón, en la que Heidegger parece intentarse, comprende que así se presenta el primer gran dualismo para la historia de Occidente: el abismo nos sitúa en un plano sensible propio del "abajo", mientras que las ideas, la razón de ser de los entes que se aparecen, son situadas por Platón "en algún lugar de allá arriba", constituyendo el "ser real". Pero esto choca directamente con la comprensión que, al parecer, el mismo Heidegger da de *eidōs* en algunos momentos, como hemos visto ya. Si bien *eidōs* se puede entender como un aspecto ajeno al ente sensible mismo, en el *Parménides* se sostiene, de forma habitual, que por *eidōs* debemos entenderse la presencia misma del ente, es decir, su manifestarse, su hacer patente su "estar siendo así"⁶¹. Esta es una de las primeras aporías en las que Alejandro G. Vigo puede iluminarnos: aunque Heidegger apunte en esta etapa y obra del Parménides a una lectura más fenomenológica de Platón, esto es, heterodoxa con respecto a la tradición y a la lectura que él mismo había mantenido hasta este momento, el propio Heidegger parece no desarrollar el camino ontológico que abre de la obra platónica en el Parménides⁶². En este sentido podemos afirmar que no es casual ni fortuita esta aporética lectura de Heidegger, sino que incluso en esta obra tan tardía del curso de 1930/31 nuestro autor sigue manteniendo una clara

de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección." Pl., R., 518b-d, seguiremos la versión de Conrado Eggers Lan referida en la bibliografía.

⁶¹ "La "idea" es vista que nos proporciona vistas sobre lo que está siendo en presencia real. La "idea" es aparecer puro, en el sentido de la expresión "el Sol aparece". La idea no está para hacer "aparecer" (detrás de sí) otra cosa; ella misma es lo apareciente; sólo le importa su propio aparecer." M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón*, pág. 12, versión de Juan David García, 1953.

⁶² "Desde este punto de vista, puede decirse que la interpretación del seminario sobre el Parménides de 1930/1931 se halla en evidente tensión con la interpretación de la lección de 1931/1932 sobre la concepción platónica de la verdad, en la medida en que esta última sitúa a Platón en el punto mismo de inflexión entre la concepción originaria de la verdad como ἀλήθεια y la posterior concepción, meramente derivativa y desfiguradora, que reduce la verdad a la ὁρθότης, es decir, a la mera "corrección" del "representar". Como lo muestra ya la mera secuencia temporal de ambos textos, la tensión se resuelve muy pronto en favor de la segunda manera de comprender a Platón." Alejandro G. Vigo, "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontológico", pág. 129, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, pp. 115–133, Madrid-España, 2018.

perspectiva aristotélico-lógica de la lectura platónica y sigue rechazando leer a Platón desde su ontología propia⁶³.

Sin duda todo esto no sólo plantea graves problemas ontológicos⁶⁴, sino también epistemológicos, problemas que ya hemos mencionado previamente y que Heidegger cree detectar también en Platón: si aceptamos esta ontología, ¿qué pasa con el conocimiento humano? En *Introducción a la metafísica* se defiende que para la filosofía platónica el "objeto" de la *epistēme* humana no es más que esa idea, en tanto que el ser del ente⁶⁵. Pero, como ya hemos estado viendo con *Ser y Tiempo*, el ser no puede entenderse como objeto, porque si hacemos tal cosa lo reducimos ya al ámbito entitativo. Este vuelve a ser otro problema irresoluble que surge sólo desde una perspectiva aristotélica de Platón, ya que esto no atiende al Bien desde la naturaleza a la que Platón misma apuntaba. Por ello, ¿qué entiende exactamente Heidegger por *idea*? Centrémonos en el siguiente pasaje para comprender mejor la interpretación heideggeriana de Platón:

"Como nombre decisivo y prioritario del ser (φύσις) se impone al final la palabra ἰδέα, εἶδος, «Idea». Desde entonces, la interpretación del ser como idea domina todo el pensar de Occidente a lo largo de su devenir histórico cambiante y hasta la actualidad. (...) La palabra ἰδέα se refiere a lo visto en lo visible, al aspecto que algo ofrece. Lo que se ofrece es el εἶδος, el aspecto correspondiente a aquello con que nos encontramos. El aspecto de una cosa es aquello que se nos presenta o, como decimos, se nos «pre-sta» o pro-pone <vor-stellt>, estando como tal ante nosotros; es aquello en lo cual algo está

⁶³ Alejandro G. Vigo explica que Heidegger no atendió a la obra platónica desde sí misma hasta, al menos, el *Sofista*, lo que deja entrever que la perspectiva lógico-aristotélica que este tenía de Platón era hartamente evidente y potente. Esta misma perspectiva es la que le hará retroceder desde su "nueva" lectura de Platón en el *Parménides*, volviendo a una lectura más "tradicionalista" o aristotélica de Platón. Cfr. *Ibid.*, pág. 127. "El primero (de los intentos de reaproximación a Platón) corresponde a la notable lección del semestre de invierno 1924/1925 sobre el *Sofista* (cf. *Sophistes*). Se trata del primer intento de reencuentro con Platón (...) A pesar del inicial encuadre aristotélico de la interpretación ofrecida, Heidegger intenta aquí leer a Platón, por vez primera y poco menos que única, desde sí mismo, es decir, al modo en que estaba acostumbrado a hacerlo también con Aristóteles." Alejandro G. Vigo, "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontológico", pág. 127, en *Apeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, pp. 115–133, Madrid-España, 2018, el primero de los paréntesis es nuestro.

⁶⁴ Estos serían los propios no sólo a si podemos comprender la realidad dualmente, sino relativos también a la disposición humana que ello provocaría. Esto conecta con la tecnificación moderna de la vida.

⁶⁵ "Esto comenzó cuando el *éón*, el ser del ente, apareció como *ἰδέα* y como tal se convirtió en «objeto» de la *ἐπιστήμη*." M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pág. 113, ed. Gedisa, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1999.

pre-sente como tal, es decir, en sentido griego: es. Tal estar es la constancia de lo que ha brotado desde sí mismo, de la φύσις. Ese estar-allí de lo constante, visto desde el hombre, es, al mismo tiempo, también el primer plano de lo que está presente desde sí mismo, es lo perceptible. En el aspecto tiene prioridad lo presente, el ente en su qué y en su cómo. (...) De esta manera, la idéa constituye el ser del ente, pero el empleo de ambas palabras tiene un significado ampliado, no sólo para lo visible con los ojos corporales, sino para todo lo perceptible. Lo que en cada caso sea un ente, depende de su aspecto, y éste, a su vez, es la presentación del qué (es decir, lo hace pre-senciar). (...) La interpretación platónica del ser como εἶδος en nada se aleja o declina respecto al origen, pues al fundamentar el ser en la «teoría de las Ideas», lo concibe incluso con un mayor despliegue y rigor que en los inicios. Platón es la consumación del origen. De hecho no se puede negar que la interpretación del ser como εἶδος resulta de la experiencia fundamental del ser, entendido como φύσις. (...) Tan pronto como la esencia del ser reside en el ser-qué (Idea), tal ser qué en tanto el ser del ente, será también lo más entitativo del ser. Así será a su vez el ente propiamente dicho, ὄντος ὄν. El ser como idéa será ahora elevado al lugar del ente auténtico, y este mismo, que antes imperaba, desciende a lo que Platón llama μὴ ὄν: aquello que propiamente no debiera ser y que, en verdad, no es, puesto que siempre desfigura la Idea, el aspecto puro, al realizarlo, al configurarlo en la materia. La idéa, por su parte, llega a ser παράδειγμα, modelo, es decir, al mismo tiempo y necesariamente deviene ideal. Lo imitado no «es» propiamente, sino que sólo participa del ser, μέθεσις. El χωρισμός, el abismo entre la Idea en tanto ente propiamente dicho, en tanto imagen ejemplar y prototipo, y lo propiamente no-ente, la reproducción y copia, está ahora abierto.»⁶⁶

Asumiendo el lenguaje heideggeriano, lo que Platón propone, según esta lectura, es comprender al ser del ente en tanto que *idea*, es decir, propone comprender que el *eidos* es aquella modalidad fenomenológica según la cual el ente se me aparece tal y como es y del modo concreto en el que está siendo, así la metafísica antigua acogería en su seno, y esto es algo que veremos con el neoplatonismo, un forma de fenomenología⁶⁷. En este sentido, el aspecto entitativo del ser recae por completo en el problema de la *idea*, como la *quididad* del ente presente. Por ello, aquello que *es*, en sentido estricto, es tan solo la

⁶⁶ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 163-67, ed. Gedisa, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1999.

⁶⁷ "La interpretación del ser como eidos resulta de la experiencia fundamental del ser" *Ibid.*, pág. 165.

idea, mientras que aquello que *se me presenta* pero que no se ajusta a cómo debiera ser el ente, entonces, esto constituye el ámbito de la meontología, es decir, el ámbito de aquello que rigurosamente no es, porque no es *idea*⁶⁸. Tal y como explicita Heidegger, y asumiendo esta lectura de Platón, la idea pasa de este modo a constituir un modelo normativo y ontológico que no sólo permite conocer aquello que se me presenta como ente sino que, además, me permite reconocerlo como algo que es de un modo u otro. El hecho de que la idea constituya un ámbito normativo se manifiesta en la noción de *paradeigma*. La actividad propia de ese ente que está siendo es, ante todo, una actividad de imitación participativa de esa idea, de esa manifestación de lo que es. Por ello, el ente presente sensible sería un no-ser hasta el momento en el que participara, de algún modo, con ese modelo de ser eidético que, por primera vez, se nos plantea como ajeno al ente. Si aceptamos esta lectura, la conclusión a esta interpretación es un fuerte dualismo basado en esta idea de participación como, por un lado, imitación del ente de su idea, y por otro lado, como constitutiva de una brecha ontológica entre idea y ente presente. Además, hemos asumido que aquello que se me da desde la percepción puramente sensible en sentido estricto no es, cuestión que choca, insistimos, con la asunción de que el *eidos* es el puro aparecerse del ente, la apertura de este hacia su sentido de ser, que descansa en la *idea*. Podemos destacar, frente a esta lectura, algunos aspectos centrales de esta lectura de Platón que nos servirán para entender la lectura neoplatónica, cosa que a su vez empezaría a mostrar cómo la lectura neoplatónica de la filosofía de Platón escapa a la crítica a la ontoteología:

En primer lugar, que el *eidos* sea comprendido como el darse del ente, como el "presenciarse" de un modo concreto, como siendo lo que es, permite entender la cuestión de que el acento para Platón, y para toda la línea sucesiva, no recae tanto en quebrar la percepción como algo meramente relativo a la percepción sensible y, en

⁶⁸ En realidad aquí ya encontramos los inicios de la escisión del *eidos* que provoca esta lectura, pese a su insistencia en que ese mismo *eidos* es un modo de presencia del ente. Esto provoca problemas que quizá no estén en la filosofía platónica misma, sino en la exégesis contemporánea, es decir, representacionista y técnica, del mismo Platón. ¿Cómo va a ser el *eidos* constitutivo del no-ser si todo lo que se me presenta se me presenta siendo? Otra cuestión, que sin duda está de forma protagonista en la filosofía de tradición (neo)platónica, es la atención al ente como no-siendo algo concreto, p.e., atender al ente como no-siendo propiamente Bien, o atender a este o al *eidos* en una relación lingüística simbólica meontológica, p.e., *todo el lenguaje simbólico o poético en la tradición platónica*. Pero, de nuevo, esto no implicaría que el *eidos* no fuera propiamente. En la tradición neoplatónica este atributo no se le dará a ningún ámbito de la realidad, ontológica y no simbólicamente hablando, salvo a lo Uno. Dicho de otro modo, el *eidos* no puede ser leído realmente como un "no-ser" pero sí puede ser leído simbólicamente, figurativa o metafóricamente como algo que se me presenta no siendo. La meontología sería una simbólica del ente, al igual que la ontología, porque estas son ambas hermenéuticas.

último término, deslindar esta de la *theōria*. Que el *eidos* sea en cada instancia experiencial como una donación del ente en su totalidad de sentido, como una especie de apertura ontológica del ente mismo, permite entender que la perceptibilidad humana es susceptible de ir en busca de un sentido mayor y no lejano del ente presente, haciendo patente que tal sentido estaría en el ente sensible mismo y no en un ámbito escindido de él. La filosofía platónica, en este sentido, se entendería como una búsqueda perceptiva del sentido, por lo que nos cuesta, y esta es una primera crítica a esta interpretación dualista de Platón, concebir que el *eidos* presente el sentido del ente (la *idea*) como algo separado abismalmente del ente sensible mismo.

En segundo lugar, cabría detenerse, brevemente, en la cuestión de qué significa realmente " *eidos* ". Sin duda algo que Heidegger, como otros muchos estudiosos de la filosofía platónica y de los orígenes de la metafísica, detecta con claridad es que por *eidos* no podemos entender un mero "ente". Queda claro cuando afirma que "*lo que se ofrece es el εἶδος, el aspecto correspondiente a aquello con que nos encontramos. El aspecto de una cosa es aquello que se nos presenta o, como decimos, se nos «pre-sta» o pro-pone <vor-stellt>, estando como tal ante nosotros; es aquello en lo cual algo está pre-sente como tal, es decir, en sentido griego: es*"⁶⁹. Por *eidos* no podemos entender *idea* en el sentido entitativo en el que, el mismo Heidegger, poco después nos propone⁷⁰, ya que si hacemos esto corremos el riesgo de quebrar aquello mismo que Platón quería proponer por *eidos*. Nos inclinamos, más bien, y esta será la lectura neoplatónica, a entender por *eidos* un aspecto de irreductible de la apertura del ente que, si bien es cierto conforma al ser del ente como *siendo lo que es*, es decir, apunta al ámbito del ser, esta apertura no puede ni entificarse ni clausurarse. El mayor argumento de peso que tenemos para defender esta postura es que, si tenemos en cuenta los esfuerzos platónicos por abrir la diferencia ontológica, cuestión que el propio Heidegger señala, ¿cómo vamos a entender que *eidos* significa, de nuevo, ente⁷¹? Si la propuesta ontológica platónica es abrir un espacio de posible sentido del ente, de justificación y purificación de nuestra percepción, ¿por qué iba a proponer Platón un abismo radical entre *idea* y

⁶⁹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pág. 164, ed. Gedisa, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1999.

⁷⁰ "*El χωρισμός, el abismo entre la Idea en tanto ente propiamente dicho, en tanto imagen ejemplar y prototipo, y lo propiamente no-ente, la reproducción y copia, está ahora abierto*" *Ibid.*, pág. 167.

⁷¹ Aquí se plantea la lectura dualista, representacionista y ontoteológica de Platón. Si bien podrían tener argumentos para defender esta postura, esta misma lectura nos presenta a una filosofía raquítica de Platón.

ente sensible, entre ser y ente? Más bien, por *eidos* quizá debamos entender ese aspecto sí señalado por Heidegger, en algunos momentos, como "el presentarse" del ente, como exhibiéndose tal y como es, pero además añadir la exigencia platónica, cosa que Heidegger parece olvidar, de que ese *eidos* mismo constituya el corazón de la diferencia o apertura ontológica.

Dicho de otro modo, por *idea* sí podemos entender el ser del ente, pero no en un aspecto meramente entitativo u óntico. Precisamente porque la diferencia ontológica se abre desde ahí, desde el *eidos*, no podemos cerrar tal diferencia y desatender a lo que Platón realmente pretendía proponer. Por "ser" no entendemos, entonces, un aspecto óntico de la realidad, sino el fundamento ontológico mismo: una apertura infinita. De ahí, precisamente, que la *meontología* sea el aspecto más radical propuesto por Platón en el *Parménides*, y esta será la lectura neoplatónica, ya que precisamente porque detectamos en el ente un aspecto de "no ser", precisamente porque el ser se exhibe en el *eidos*, estas dos caras de la ontología, ser y no ser, serán el corazón de la reflexión (neo)platónica.

Paradójicamente, la lectura de Heidegger es confusa en este aspecto porque, como ya hemos visto, por un lado acepta que Platón consigue abrir la diferencia ontológica, con todo lo que ello conlleva, pero a su vez admite que el propio Platón le pone trabas a la metafísica y, por ello, cierra todo pensamiento posible del ser, sembrando el cultivo para un pensar técnico del ente, dando a *Ser y Tiempo* un protagonismo histórico en lo que es la pregunta metafísica y procurando una validez para la historia de la ontoteología. El propio Heidegger es, al menos en la lectura que concierne a Platón, controvertido porque si por un lado indica con rigor y claridad en qué consisten los términos de la ontología platónica, si bien quizá no todos, por otro afirma, de manera algo contundente, que "*en el tratado El ser y el tiempo, esta pregunta por el sentido del ser se plantea y se desarrolla específicamente por primera vez en la historia de la filosofía en tanto pregunta. Allí se dice y se fundamenta también detalladamente lo que quiere decir, su sentido...*"⁷². Esto nos deja ver que para Heidegger la filosofía platónica no versa sobre el sentido del ser, pese a que su armazón conceptual busque, bajo todos los medios posibles, hacernos caer en la cuenta del ser mismo del ente a través de todas estas indicaciones como *eidos*, *idea*, Bien, etc...

⁷² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pág. 82, ed. Gedisa, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, 1999.

Sea como fuere, continuando con nuestra caracterización esquemática de la lectura que Heidegger hace de la obra platónica, en tercer lugar, y este entronca desde estas reflexiones ontológicas con el problema del lenguaje, se nos abre el problema de la comprensión humana hacia el ser, entendido como el fundamento del ente. Esta comprensión es asimilada por el aspecto del *logos*, como la capacidad del ser humano de poder hacerse cargo de la realidad, en términos lingüísticos, racionales, simbólicos, etc... Aquí *logos* y *epistēme* se dan la mano para dar pie a un modelo epistemológico muy optimista y enriquecedor para el ser humano. Esta tercera característica entronca con la reflexión sobre el Bien en la filosofía platónica, concepto que Heidegger parece olvidar en muchas ocasiones. Señalamos que, como ha destacado una larga tradición de estudiosos, el concepto clave para entender la ontología platónica es tanto el *eidōs* como el concepto de Bien. De este modo, el conocimiento humano dependería, como ya hemos señalado, de una determinada actitud, es decir, del hecho de que el ser humano tome una determinada disposición en relación a eso que hemos denominado *eidōs*, ente y Bien. Hay, además, en la reflexión platónica una pregunta superior al orden del *eidōs*: ¿cuál es el sentido de que lo que se me presenta sea tal y como es? Esta pregunta tiene un fuerte calado no solamente ontológico, sino además axiológico: la postura platónica busca el sentido de la realidad no solamente en un aspecto del ente, sino preguntando tanto por la razón de ser de tal ente como por el sentido de esta razón. Es conocida la noción de Platón de Bien como hiperesencial⁷³ y, en este sentido, teniendo en cuenta que tal Bien sería hiper-ideal, supra-ediético o metafísico⁷⁴, se nos hace difícil contemplar la posibilidad de que o bien Platón proponga una ontoteología o bien Platón proponga un dualismo insuperable, porque si esto fuera así, ¿por qué razón entonces se preguntaría por el sentido de lo hay en términos axiológicos, caracterizando al fundamento último, al Bien, como un Uno?

⁷³ "Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia." Pl., R., 509b.

⁷⁴ En el sentido de que aquello que hace brotar al ente, tal y como es, es la *φύσις*. El *eidōs* sería un aspecto de esta al conformar al ente como siendo lo que es, a modo de ser tal y como se me muestra. En este sentido, podríamos hablar de que el Bien platónico constituye la pregunta por un ámbito de razón de ser de tal *φύσις*, es decir, sería el corazón de la pregunta metafísica platónica. Por ello, los prefijos hiper-, meta- o super- indicarían que ello está más allá del orden del Ser, estando este más allá del orden del ente.

Más allá de estas problemáticas, esto ya nos ha indicado el espacio de la pregunta por el Bien, cuestión que queda totalmente anclada a los problemas relativos a la *epistēme* y al *logos*. Más que esclarecer estas complejas relaciones, queremos señalar que por Bien no podemos entender un ente, y esta sería la lectura ontoteológica, pero tampoco podemos entender ser en sentido estricto. Si el ámbito de la idea es el ámbito esencial, es decir, del ser como constituye del ente presente, entonces el Bien quedaría mucho "más lejos", viéndose y sabiéndose conformado en un ámbito que, debido a todo lo anterior, propiamente no existe⁷⁵. El controvertido carácter del Bien en la ontología platónica ha sido muy estudiado, pero sobre todo ha sido desarrollado por los neoplatónicos. Algunos intérpretes, como G. Reale, han señalado que:

*"Se hace necesaria una explicación metafísica a un segundo nivel. Como la esfera de la multiplicidad del mundo sensible depende de la esfera del mundo de las ideas, análogamente, la esfera de la multiplicidad de las ideas depende de una ulterior esfera de la realidad de la cual derivan las ideas mismas. Esta esfera está constituida por los principios primeros y supremos, y la investigación metafísica de tales principios primeros bien puede llamarse protología. La doctrina de las ideas y la teoría de los principios constituye, por tanto, dos niveles distintos de fundamentación, dos planos sucesivos de la investigación metafísica, dos etapas de la "segunda navegación"."*⁷⁶

Se esté de acuerdo o no con la doctrina no escrita de Platón, algo que esta pone de forma clara de relieve es que Platón parece ofrecer una visión más profunda y compleja del ente, del ser y de un ámbito de principios que sería previo a todo esto. Así, el Bien constituiría el principio primero, el único capaz de dar sentido a las ideas entendidas como ámbito del ser, en último término el Bien sería el Uno de la realidad. La actividad del ente no consistiría solamente en una participación para con la idea, sino que se incluiría una actividad unificadora más fundamental. Esta actividad consistiría no en reducir la multiplicidad en favor de un "mundo unitario de sentido" ajeno a lo sensible, sino en expresar el carácter de "Uno" en lo múltiple haciendo inteligible lo sensible, o dicho de otro modo, que este Uno actuaría de forma expresiva gestando la multiplicidad

⁷⁵ Este es el carácter que ya hemos señalado del Bien como "algo que propiamente no es", porque ello mismo es el sentido de esa actividad de "ser". Por ello, la meontología será un tema central en la tradición y herencia platónica, pero no en relación estricta al *eidos*, sino al sentido de este, esto es, al Bien.

⁷⁶ Giovanni Reale, *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, pág. 186, ed. Herder, traducción de Robert Heraldo Bernet, Barcelona, 2002.

y su propio modo de comprenderla desde sí⁷⁷. No es, como señala Reale, un dualismo lo que tenemos en Platón, sino un bipolarismo de la realidad⁷⁸, que consiste en que unidad-multiplicidad y ser-no-ser se dan la mano, se imbrican, para expresar su trascendencia en el mero hecho de que el ente se me presente "así", como *eidos*, en el plano de un "hay", de una apertura ineludible que expresa al ser y al Bien. De nuevo, Heidegger parece, hasta cierto punto, captar algo de esta reflexión en su interpretación de Platón⁷⁹, pero en sus obras no vemos registros de la comprensión del Bien en estos términos.

Debido a toda esta compleja cuestión, y como hemos mencionado al principio de la tercera característica destacable de la obra platónica y de la lectura de Heidegger de la misma, procuraremos adentrarnos ahora en la epistemología asociada a toda esta cuestión. Hemos señalado que la idea es el objeto de la *epistēme*, pero no podemos entender aquí por "objeto" un objeto-ente, sino que la tarea de la *epistēme*, como actividad humana, es preguntarse por la *idea*, esto es, por el ser del ente. Esto conduce a la reflexión sobre la naturaleza del Bien como "la idea de las ideas", como fundamento de las mismas. Por ello, ¿qué notifica Heidegger de este planteamiento? Él mismo señala en el *Parménides* que:

"Desde Platón (...) se llevó a cabo una transformación dentro de la esencia griega de ἀλήθεια (...) Ἀληθές es desde temprano lo desoculto y lo desvelable (...) concordar con lo desoculto es en griego ὁμοίωσις (...). El λόγος está constituido por la οἶσθαι. Esta correspondencia desvelable se mantiene aun y se realiza completamente en el espacio esencial de la ἀλήθεια como desocultamiento. Sin embargo, al mismo tiempo la

⁷⁷ "El uno, operando sobre el principio diádico ilimitado, que es multiplicidad indeterminada y desordenada, lo de-termina, lo de-limita, lo ordena, lo unifica (...) El ser, en cuanto de-terminado, de-limitado, ordenado y unificado es, en consecuencia, cognoscible. (...) Por lo tanto, el Uno produce orden y estabilidad en el ser y en consecuencia, valor (...) El Bien es el mismo Uno y todo lo que de él deriva." Giovanni Reale, *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*, pág. 192, ed. Herder, traducción de Robert Herder Bernet, Barcelona, 2002.

⁷⁸ Se especifica que ser, como principio de multiplicidad, y Uno, como fundamento último de la realidad, como Bien, no son antítesis ni muchos menos ajenos a sí mismos, más bien, principios coimplicados. "Es preciso puntualizar que no se debería hablar tampoco de "dos" principios (...) Más que de "dualismo" de principios se debería hablar de "bipolarismo", como ya se ha dicho, en sentido precisamente protológico." *Ibid.*, pág. 191

⁷⁹ "El ente que se muestra a sí mismo, que llega como tal al desocultamiento, es comprendido por Platón como aquello que coloca a la vista y emerge de este modo en su mirada. La "mirada" en la cual algo llega a la presencia como lo desoculto, es decir, en la cual es, es lo mencionado como εἶδος. La vista y el aspecto que ofrece algo, a través de los cuales miran los hombres, es ἰδέα. (...) En éstos y a través de éstos, el ente, esto es, lo que está presente, llega a la presencia. La ἰδέα es la vista en virtud de la cual, en cada caso, el ente que se desoculta mira al hombre. La ἰδέα es la presencia de lo que está presente: el ser del ente." M. Heidegger, *Parménides*, pág. 160, ed. Akal, edición de Manfred. S. Frings, Madrid, 2005.

*ὁμοίωσις (...) asume en cierto modo la "representación" determinante de la ἀλήθεια. La ἀλήθεια se presenta de ahora en adelante sólo en esta forma esencial y es tomada solamente de ese modo. (...) La esencia de la verdad como veritas y rectitudo recae en la ratio del hombre. El griego ἀληθεύειν, desvelar lo desoculto, que en Aristóteles impregna aún la esencia de la τέχνη, se transforma en el establecimiento calculable de la ratio. (...) Ratio es un ajustarse a lo correcto."*⁸⁰

De este modo, Heidegger parece querer señalar que la causa de la historia de la ontoteología, que toma el relevo de la pregunta por el sentido del ser en Platón, viene dada por una distorsión del empleo, y con ello toda una actividad humana y una relación con el mundo, de la palabra *homoiōsis*. Esa idea ha sido desarrollada por Heidegger en más obras suyas, por ejemplo en *La época de la imagen del mundo* nuestro autor defiende que fue el concepto de "idea" de Platón⁸¹ el que motivó y permitió a la historia desarrollar una "imagen del mundo":

*"Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición. Pero aún falta una determinación esencial en la esencia de la imagen. «Estar al tanto de algo» no sólo significa que lo ente se nos represente, sino que en todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta ante nosotros como sistema. «Estar al tanto» también implica estar enterado, estar preparado para algo y tomar las consiguientes disposiciones. Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí."*⁸²

Ha sido esta lectura tradicional la que, por un lado, ha incentivado inicialmente un uso vinculado a la participación del ente con su ser, es decir, de lo sensible con su *idea*. Pero

⁸⁰ M. Heidegger, *Parménides*, pág. 65-67, ed. Akal, edición de Manfred. S. Frings, Madrid, 2005.

⁸¹ "El hombre griego es en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como εἶδος (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen." M. Heidegger, *Caminos del bosque*, pág. 84, en *La época de la imagen del mundo*, ed. Alianza, versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 1996.

⁸² *Ibid.*, pág. 83.

a su vez tal concepto Heidegger lo reformula hacia una aplicación más concreta y ajena a la reflexión del *eidos* como apertura: esta segunda versión del término *homoiōsis* tiene que ver con la representación del ente como un mero "objeto". La *homoiōsis* tendría, entonces, el carácter de que el pensamiento se ajustara al ente, y nada más. Así: "*el juicio del entendimiento es el lugar de la verdad, de la falsedad y de su distinción. Un enunciado se llama verdadero en la medida en que se ajuste a lo que la cosa sea; es, por consiguiente, una ὁμοίωσις. Tal determinación de la esencia de la verdad no encierra ya referencia alguna a la ἀλήθεια, en el sentido de descubrimiento. Más bien, a la inversa: concibe la ἀλήθεια como rectitud, como lo contrapuesto a ψευδος, esto es, a lo falso, tomado en el sentido de incorrecto. En adelante este carácter de la esencia de la verdad: rectitud de la representación enunciativa, regirá todo el pensamiento occidental.*"⁸³

Lo que vemos en esta crítica es, pues, cómo para Heidegger el hecho de que "*el pensamiento de Platón, es, a la vez, el comienzo del "humanismo"*"⁸⁴ tiene mucho que ver con una tergiversación de la *homoiōsis* como una actitud epistémica humana, vinculada al mundo, y no tanto con una crítica a la ontología misma propuesta por Platón. En este sentido, cabría preguntarse si Platón entiende por *homoiōsis* ese pensamiento replicante, representativo y con vistas a la racionalidad demostrativa que aquí nos propone Heidegger. Sostenemos que Heidegger critica a Platón, como "padre de la ontoteología", por este concepto más que por su ontología. En lo que nos resta de trabajo exploraremos la vía neoplatónica que Plotino es capaz de abrir desde la propuesta de Platón, viéndose a sí mismo como un intérprete de este. Internaremos mostrar que, efectivamente, quizá la lectura heideggeriana no atienda con precisión y respecto a los conceptos platónicos, como hemos venido ya señalando.

⁸³ M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón*, pp. 16-17, versión de Juan David García, 1953.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 19.

3. Plotino.

Plotino fue, sin duda alguna, uno de los mayores exponentes de aquellos movimientos que se denominaron posteriormente "las filosofías del Uno". Heredero y hermeneuta de Platón, encontramos en su pensamiento resquicios y recuperaciones de la obra platónica un tanto renovadas: la propuesta de Plotino, junto con la obra de otros autores, que pasará a entenderse como "neoplatonismo" es ante todo una revitalización del platonismo reasumiendo las críticas aristotélicas y las corrientes helenísticas. No obstante, si hubiera que señalar alguna obra iniciática para toda esta relectura de Platón, habría que señalar al *Parménides* como aporía inicial del neoplatonismo, como génesis filosófica. Como hemos estado viendo, Heidegger resume la historia de la metafísica tradicional en una "primera culpa" de la epistemología platónica, donde el concepto de *homoiōsis* sería de forma protagonista el error primigenio de todo este largo olvido del ser. Señalamos, no obstante, la fundamental atención que Plotino dará a este término como punto clave de la disposición metafísica y toda la corriente posterior que, precisamente por ahondar en este término desde una perspectiva platónica, hacen insostenible leer a esta corriente como una ontoteología. Atendiendo a esta crítica a la nombrada ontoteología, buscaremos entender por qué la filosofía plotiniana puede entenderse como una ontología hermenéutica donde, al igual que en las filosofías contemporáneas, se contempla la trascendencia inmanente al lenguaje. Para ello comenzaremos nuestro examen hermenéutico apoyándonos en la comprensión que Plotino tiene del Bien platónico, de manera que a través de esta aproximación a su ontología comprenderemos su concepción del lenguaje y finalmente atenderemos a, si acaso, esta comprensión puede ser leída como hermenéutica, vislumbrando así las raíces histórico-filosóficas de la hermenéutica contemporánea, donde encontramos al mismo Heidegger. Será central, entonces, tomarnos en serio las críticas al neoplatonismo para que, a modo de peldaños, podemos ir comprendiendo paulatinamente su visión superando las dificultades que se nos presenten.

3.1 La filosofía como hermenéutica en Plotino⁸⁵: una interpretación de nuestras propias experiencias.

"Así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia."⁸⁶

Hemos mencionado anteriormente que el *Parménides* es, de entre las obras de Platón, la obra que da más pie al pensamiento neoplatónico⁸⁷, no obstante esto quizá habría que matizarlo: Plotino se ve a sí mismo como un exégeta de Platón, por lo que todas y cada una de sus obras son piezas clave para la comprensión neoplatónica. Por ejemplo, Pierre Aubenque, entre otros muchos investigadores y filósofos, señalan este célebre pasaje citado de *La República* como punto clave para esta interpretación⁸⁸. Esto ya nos pone tras la senda del neoplatonismo: ¿por qué ellos, y no otros, han sido considerados los continuadores directos de la visión platónica? ¿Qué hace que sean ellos los que se perciban como hermeneutas de Platón? De entrada, nos topamos con dos serios problemas sobre la exégesis de la obra platónica: el primero relativo a indagar sobre el sentido de si puede existir, una vez abierto el espacio hermenéutico, una interpretación "adecuada" de la obra de Platón; el segundo queda vinculado a entender por qué es el neoplatonismo la corriente que en nuestro examen podemos defender como vía

⁸⁵ "Y es que aun el llamarle <causa> no es predicar algo que le sucede a él sino a nosotros, porque tenemos algo recibido de él, estando aquel en sí mismo. Pero hablando con propiedad, no hay que decir ni <aquel> ni <estando>, sino, rondándolo desde fuera, por así decirlo, tratar de interpretar nuestras propias experiencias (τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη)." Plot. *En.* VI 9. 3. 50-55, seguiremos la traducción y notas de la versión de Jesús Igal.

⁸⁶ Pl. *R.*, 509b.

⁸⁷ Esta relación queda bien explicada en *The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic "One"*, de E. R. Dodds.

⁸⁸ "Plotino podría invocar aquí el célebre pasaje de la *República* (...) donde se dice que el Bien da todas las cosas, sensibles o inteligibles, ser y esencia, "aunque él mismo no sea esencia, sino que está más allá de la esencia (epekeina tes ousias), a la que supera en dignidad y potencia." Pierre Aubenque, *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, pág. 46, trad. de Jesús María Ayuso Díez, ed. Encuentro, Madrid, 2012. A pie de página se señala que "exceptuando a los neoplatónicos, este texto de Platón ha sido objeto de una incomprensión bastante generalizada, pues se ha querido ignorar el miembro de la frase "él mismo no sea esencia" y se ha interpretado el epekeina en el sentido de un superlativo. Incluso Heidegger (...) comprende que, al igual que las Ideas son los modelos de los entes, la Idea más alta, la Idea del Bien, es el modelo de las demás Ideas y así del mismo ente. (...) Inimitable e imparticipable, el Principio no es un súper-ente en el sentido de un Ente supremo, sino algo distinto al ente." *Ibid.*, pág. 46.

hermenéutica de la filosofía platónica, es decir, como corriente que legó a la tradición histórica un inmenso caudal de esta perspectiva que llega hasta nuestros días. Esta segunda cuestión la veremos más adelante.

Sobre la primera problemática, son muchas las perspectivas que se han dado sobre Platón. Francis M. Cornford ha señalado en su obra *Platón y Parménides* su disconformidad con el neoplatonismo por elaborar una lectura hermenéutica y ontológica del *Parménides*:

*"La interpretación neoplatónica se basa, en primer lugar, en la suposición según la cual, cuando Platón dice que este Uno carece de atributos positivos y no puede ni siquiera "ser" en ningún sentido, lo que quiere decir es que está, de alguna manera "más allá" o "por encima" del ser y todos los otros atributos. No hay la más mínima alusión en ninguna parte del texto que garantice esta suposición."*⁸⁹

Poco más adelante, Cornford hace mención de algunos de estos exégetas neoplatónicos que consideraban al Uno como un no-ser pero también como el generador del ser⁹⁰. Estos partidarios consideraban que el Uno era hiperesencial, precisamente porque el Uno daba "ser" a los entes, este Uno debía ser entonces lo que Platón ponía como meta del conocimiento. Pero Cornford señala también que:

*"El Bien no está aquí "más allá del ser", sino que se trata de una sustancia inmutable (ousía), exactamente igual que del "Uno" de Platón se dice que es una ousía (...). Y tampoco se encuentra más allá del conocimiento: del Bien se dice en La República que es el "objeto más elevado del conocimiento" (...) Cuando intenta describirlo, Platón emplea un lenguaje que toma prestado (...) de los misterios de Eleusis que consistía en la exhibición de los símbolos del culto y las imágenes de las divinidades. Esta revelación no se parecía en nada, por supuesto, a la "unión mística" del trance y del éxtasis."*⁹¹

De entrada parece que el rechazo que Cornford tiene a la visión neoplatónica se debe, en gran medida, a su misticismo y su religiosidad, cuestiones que sin duda impregnan tanto

⁸⁹ Francis M. Cornford, *Platón y Parménides*, pág. 201, ed. La balsa de Medusa, trad. de Francisco Giménez García, Madrid, 2015.

⁹⁰ Curiosamente aquí deja bastante claro que Plotino no era ninguno de estos intérpretes. Pero Cornford, pese a su claridad en otras partes de la obra, este tema lo deja en el aire. No obstante, da la sensación de que, en este caso, se refiere más a Porfirio que a Plotino.

⁹¹ *Ibid.*, pág. 202.

la propia obra platónica como su exégesis neoplatónica. La cuestión que se nos abre entonces es, sin duda, hermenéutica: aceptando que la visión neoplatónica impregna de un aire místico a la obra platónica, ¿a qué estamos llamando mística y por qué esto no iba a poder estar vinculado con "el uso de símbolos" para referirse a lo Uno? ¿Por qué la visión de lo Uno como no existente, como no ente ni ser y como algo divino, iba a contradecir una simbólica? Y, ¿por qué una filosofía que se acerque al fenómeno de la religiosidad ha de ser desdeñada? Y, ¿por qué el Bien no tiene relación con la unión mística? ¿A qué se refiere Cornford con esta expresión? No vemos, donde Cornford ve un tremendo error de exégesis, ningún problema, sino una apuesta hermenéutica: Plotino explota los límites cognitivos humanos para encontrarse con aquello que él llama "lo Uno", esta dinámica interpretativa nos conduce no sólo a buscar los límites del ser mismo y del conocimiento, sino de toda nuestra disposición como seres lingüísticos. Esta apuesta fuerte por su interpretación de Platón no es, como señala Cornford, algo que ellos no puedan detectar en su obra: como hemos señalado en varios de los textos de Plotino encontramos alusiones constantes a esta posible interpretación⁹². La propia pregunta por lo Uno, para los neoplatónicos, conduce a una reflexión última que pone en jaque todas nuestras nociones y esquemas conceptuales, es ahí donde el lenguaje se trasciende a sí mismo para intentar acoger en su seno a ese Uno: por eso Platón utiliza el lenguaje simbólico o místico⁹³.

Trataremos de hacer ver, a lo largo de este análisis, que ni para Platón ni para otros muchos pensadores de la antigüedad la filosofía era un mero "supermercado del conocimiento" donde todo lo conocido es un objeto adquirido, sino que más bien para estos pensadores la tarea de la filosofía es otra, a saber: encontrar en el alma la capacidad misma de la comprensión y, sin añadirle nada ajeno, desarrollarla en todas sus facultades⁹⁴. Por ello, no se trata para esta perspectiva de "conocer" el Bien como siendo

⁹² Este tema lo iremos desarrollando a medida que veamos los propios textos plotinianos y cómo en estos hay constantes referencias a los textos platónicos.

⁹³ Actualmente el estado de la cuestión es altamente polémico. Estudiosos como Émile Bréhier, E. R. Dodds, Pierre Hadot o Jean Pepin debaten y han escrito mucho sobre si el neoplatonismo conforma algún tipo de "mística" o "misticismo". Además, en sus trabajos también valoran la impronta oriental que la filosofía plotiniana puede acarrear. Nuestra postura será clara a lo largo del trabajo: nosotros aceptamos que el neoplatonismo sí opta por una lectura mística de la obra platónica pero, a su vez, esto no le resta validez ya que lo relevante en esta cuestión es tener en cuenta que, antes que una mística, el neoplatonismo elabora una profunda hermenéutica de la metafísica platónica. *Grosso modo*, a nuestros ojos mística y hermenéutica no tienen por qué ser conceptos antitéticos, sino quizá en este caso complementarios. No obstante, la problemática seguirá vigente y tampoco es nuestra intención zanjarla.

⁹⁴ Este tema es tópico de Platón también pasó al neoplatonismo, lo tenemos en Plotino pero se nota más claramente en Jámbico. Las alusiones a toda la obra platónica son, en todo el neoplatonismo, algo común

un objeto distinto de mí, sino que lo que buscan es comprender por qué tenemos la posibilidad de conocer no sólo el Bien, como fundamento último del ente, sino la realidad toda, la comprensión misma. La pregunta por la inteligibilidad, y esto lo veremos poco más adelante con la exégesis que haremos sobre el *eidos*, no es la adquisición de conocimiento para acumularlo, sino que el conocimiento aquí queda trascendido hacia un espacio de comprensión inmanente al sujeto. La apuesta de Plotino es, entonces, una hermenéutica crítica que radicaliza tanto la mayéutica socrática, muy presente siempre en la obra de Platón⁹⁵, como el arte del giro, tomando como eje de reflexión ese lenguaje simbólico al que Platón ya apuntaba no sólo en el *Parménides*, donde se centra el estudio de Cornford, sino en toda su obra⁹⁶.

Sobre este tema, vinculado a una reflexión sobre el sentido del lenguaje, Pierre Aubenque también señala en *¿Hay que deconstruir la metafísica?* que:

*"Wittgenstein afirma que "de lo que no se puede hablar hay que guardar silencio", pero que enseguida añade que lo indecible puede, no obstante, "mostrarse". Los neoplatónicos no dicen otra cosa, con una única salvedad, a saber: que, cultivando sistemáticamente las posibilidades marginales que ofrece el lenguaje, se siguen esforzando en mostrar por medios lingüísticos lo que saben que no puede ser dicho en forma de aserciones lógicamente administrables."*⁹⁷

Nos inclinamos a pensar, por estas razones, que el neoplatonismo no supone una "mistificación" vacua del platonismo, como sostiene Cornford, sino que la apuesta de los neoplatónicos es una apuesta más radical todavía: es una hermenéutica sobre las

y constante. Cfr. Pl. R. 518b-d. "Debemos considerar entonces, si esto es verdad, que la educación no es como la proclaman algunos, Afirman que, cuando la ciencia no está en el alma, ellos la ponen, como si se pusiera la vista en ojos ciegos (...) Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello y que así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas sino gira todo el cuerpo del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es , y lo más luminoso de lo que es."

⁹⁵ Cfr. Pl. Ap. 21d. "Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez." Seguimos la trad. y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual.

⁹⁶ Plotino se considera un verdadero exégeta y seguidor de la filosofía platónica, llegando a afirmar que "Mas por si algunos tiene dudas acerca de éstas (ciencias), prescindamos por ahora de éstas y centrémonos en la Ciencia de allá, la que con certera intuición dice Platón que "no es distinta del sujeto en que reside". El cómo, dejó que lo investigáramos y averiguáramos nosotros, si de verdad profesamos ser merecedores del nombre de Platónicos." Plot. En. V 8. 4. 50-55.

⁹⁷ Pierre Aubenque, *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, pág. 53, trad. de Jesús María Ayuso Díez, ed. Encuentro, Madrid, 2012

condiciones del lenguaje para acoger en sí mismo algo que trasciende toda lógica, esto es, los principios de inteligibilidad de la comprensión como tal. Esto lo iremos explicando a lo largo de nuestro examen, pero lo que ahora nos concierne es, sin embargo, algo más concreto: ¿qué lectura de lo Uno dan nuestros diversos autores?

Por un lado, como hemos visto en la obra de Cornford, este apunta a una comprensión ontoteológica de Platón, donde lo Uno sería Bien porque ello delimitaría la esfera del ser del ente: propiamente el Bien, en sentido literal, sería la *ousía* de cada ente. Todo lo que habría, en último término, sería una trascendencia entre el ámbito del ser y el de los entes, pero esto no quedaría comprendido tal y como, por ejemplo, Heidegger comprende la diferencia ontológica en la medida en que esta diferencia no apuntaría a una comprensión ontológica del ser sino más bien a una mera aproximación óptica. Nuestro principal argumento es que esta comprensión del Bien, como siendo la *ousía* absoluta, no da cuenta de la trascendencia misma a la que Platón apunta en *La República*⁹⁸. La noción aquí manejada del ser es también una noción vinculada a una comprensión proposicionalista y ontoteológica de la obra de Platón. El ser mismo puede ser dicho porque la visión dominante en esta interpretación basa la lectura de la ontología platónica en un ideal matemático: de algún modo Cornford hace hincapié en el aspecto "lógico" del lenguaje y de la estructura de lo real, es decir, del *logos* mismo. Por ello, Cornford lee la gnoseología platónica desde una visión puramente *dianoética*, es decir, proposicionalista, matemática, lógica en último término. No negamos que este sea un aspecto capital en la obra platónica, ni tampoco negamos que esta interpretación pueda ser válida, lo que ponemos en duda es si acaso Platón no parece indicar, en otros pasajes de su obra, otra perspectiva que no pudiera quedar apresada por las palabras escritas de forma literal⁹⁹. De algún modo, y esto tiene que ver con lo venimos

⁹⁸ A este respecto F. Trabattoni ha escrito un artículo donde plasma esta misma problemática. Trabattoni elabora un análisis de las interpretaciones más hegemónicas de Platón y denomina "proposicionalistas" a aquellos exégetas de la obra platónica que dan protagonismo al saber proposicional, esto es dianoético, de las ideas. Al segundo grupo los denomina "intuicionistas" y considera que estos apuestan por una lectura que hace especial hincapié en la *noēsis* como un saber intuitivo, directo y trascendente a la *dianoia*. Este saber no anularía la *dianoia*, sino que buscaría entender al *eidos* y al Bien de una forma más fenomenológica, rechazando que toda la epistemología platónica se agote en su aspecto dianoético. Cfr. Franco Trabattoni, *L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni*. En el caso que nos respecta, tampoco queda claro si la lectura de Plotino podría ser, asumiendo la distinción de Trabattoni, proposicionalista o intuicionista, ya que aunque se dé una especial importancia a la *noēsis*, el propio Plotino no desprecia ni infravalora el saber dianoético, tampoco da señas de que conciba que este pueda ser relegado, anulado o apartado en lo que incumbe al saber.

⁹⁹ W. Wieland sostiene esta tesis en su artículo *La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad: "Con esto se ha hecho tal vez claro en qué dirección apunta la crítica de Platón a la escritura. Ella no tiene en vista conocimientos especiales, misterios o experiencias extraordinarias, de*

afirmando, Cornford parece no captar bien la diferencia ontológica: según su visión la *noēsis* sería una capacidad o disposición nula y prescindible en lo que concierne al pensamiento del ser. Esto se nota claramente en *Platón y Parménides*, pero en su obra *La teoría platónica del conocimiento* sucede lo mismo¹⁰⁰, por lo que da la sensación de que Cornford no entiende el *eidos*, es decir, la idea o la forma, como el espacio de constitución del ente, esto es, como abierta la diferencia ontológica. Pero para llegar a comprender al *eidos* como una apertura, hemos de entender que, y esto lo hemos visto ya con la lectura de Heidegger de Platón, hemos de entender tal apertura como irreducible y como indicación al ser mismo del ente, el *eidos* no es otra cosa que el qué es de eso que en la experiencia soy capaz de comprender¹⁰¹. Esta sería, en gran medida, la visión neoplatónica.

Esta visión es la que podemos encontrar en la tradición de raigambre platónica. Es, a su vez, una visión más radical de la comprensión del Bien: el Bien sería lo Uno y esto no es propiamente expresable, además lo Uno como tal no tiene existencia porque "ello da

los cuales exigiría que no pudieran ni debieran hacerse accesibles a la fijación o la comunicación escrita. Pretende más bien llamar la atención sobre un hecho más sencillo, casi cotidiano, cuya significación lejos está de quedar reducida al ámbito del pensamiento filosófico: toda enunciación verbal, sea hablada o escrita, requiere siempre de una instancia que está por detrás de ella y que dispone de la capacidad práctica de tratar con ella de manera adecuada a la situación. Ninguna enunciación verbal, por cuidadosamente formulada que pueda estar, podría tomar a su cargo una garantía de tal índole. Por tal razón, tampoco el saber y la comprensión pueden jamás incorporarse sin menoscabo a la enunciación verbal de una configuración lingüística. Así, la crítica a la escritura llama la atención sobre el hecho de que el saber no tiene la forma de un objeto cósmico y por ello tampoco puede ser puesto en posesión de otro hombre a la manera de una cosa de ese tipo. El saber queda necesariamente ligado a una instancia que en el lenguaje de Platón es designada con el nombre de alma." W. Wieland, La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad, pág., 26, en Méthexis, Vol. 4 (1991), pp. 19-37.

¹⁰⁰ "El primer argumento del Extranjero es el de que si sólo hay una cosa real es contradictorio darle dos nombres, «real» y «uno». A primera vista esto parece superficial; pero Platón da por supuesta, una vez más, su propia doctrina de que «nombres», tales como «real» y «uno», tienen significados, y esos significados son Formas de las cuales participa la cosa que lleva los nombres. Si le damos a la cosa una y real los dos nombres, «real» y «una» (o sea: decimos de ella que es real y que es una), entonces tres son los términos que entran en juego: los significados de los dos nombres, las Formas «Realidad» y «Unidad», y la cosa que lleva esos nombres y participa de esas Formas. Además, en la concepción de Platón, las dos Formas, Realidad (Ser) y Unidad, tienen en sí mismas el más alto grado de realidad. Cada una de ellas es tan absolutamente real y una como cualquier cosa que participe de ellas." Francis M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, pág. 277, ed. Paidós, trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Barcelona, 2007. Otros párrafos que certifican esta versión son, por ejemplo, "la naturaleza eterna del alma humana y la existencia «separada» de las Formas, que son los objetos propios del conocimiento." *Ibid.*, pág. 48. O "la expresión «Fedón es más alto que Sócrates» fue analizada como si implicara 1) que hay dos Formas, Alto y Bajo, de las cuales participan respectivamente Fedón y Sócrates" *Ibid.* pág. 67. Aquí se hace explícita la interpretación que Cornford tiene sobre el *eidos* o las "formas": son objetos, son cuantificables y localizables, su principal función es la de que lo sensible participa de ellas y su existencia es algo "separado" del ente. En último término, no sólo vemos una comprensión óptica del *eidos* platónico sino también un sesgo geométrico o matemático al que ya hemos hecho alusión como común denominador en la perspectiva proposicionalista.

¹⁰¹ "El Ser y el inteligible es una misma y sola cosa". Plot. *En.* V 3. 5. 40-45.

lo que no tiene"¹⁰², lo que remarcaría de lo Uno su aspecto de trascendencia. Por ello, afirmamos que la principal diferencia será que esta perspectiva comprenderá a lo Uno-Bien como un principio inmanente trascendente. El modo de no ser de lo Uno quedaría comprendida no como un "super-ente", sino más bien como un aspecto fundamental e incausado de la realidad: fundamental porque fundaría de forma inmanente el espacio mismo de constitución del ser y de todos sus atributos e incausado porque su trascendencia lo conduciría a ser contemplado como algo "super-trascendente", conformando un espacio constituyente allende el ente y el ser del mismo pero generando desde sí la causación misma de todo lo real¹⁰³. No obstante, este tema fue y sigue siendo un tema delicado y complejo.

Gabriel Martino expone de una forma clara las distintas interpretaciones que se hicieron de Platón en los siglos venideros a su muerte, aclarando que la concepción de lo Uno en Plotino no es más que una respuesta a estas interpretaciones "medioplatónicas", como el autor mismo las llama, que se hicieron de Platón. Sea como sea, lo que el artículo defiende es que en el neoplatonismo no puede haber una asimilación del Uno a la Inteligencia, al *nous*¹⁰⁴, tal y como defiende la interpretación proposicionalista de Cornford. A causa de esto, no es que Plotino sea un iluminado exégeta de Platón, sino que bebe de una tradición platónica que ya había entendido a un Platón antidualista, a un Platón que situaba a lo Uno como generador del *eidos*, a un Platón que había entendido el Bien como Uno. Plotino no pretende entender el *nous* como algo subsidiario de la *dianoia*, como si pudiéramos comprender de forma dianoética algo que se escapa a este tipo de razonamiento. La apuesta de Plotino consiste en atender al *nous*, a la *noēsis*, desde sí, por la actividad misma que estas suscitan: la primera gran diferencia entre la lectura proposicionalista y la lectura neoplatónica versará sobre el estatuto gnoseológico de la *noēsis* como un saber simple que trasciende y fundamenta a todo razonamiento dianoético posible. Esta diferencia se debe, bajo nuestro juicio, a las

¹⁰² Sobre esta expresión recurrente en las *Enéadas*, Jean-Louis Chrétien ha escrito un célebre texto titulado *Le Bien donne ce qu'il n'a pas*. Sobre el texto plotiniano *cfr.* *En.* V 3. 15. 35.

¹⁰³ Es notable la lectura de Plotino de *La República* en las *Enéadas*. *Cfr.* *En.* V 3. 17. 10-15. "*Si hace que cada uno exista y que, por la presencia del Uno, la pluralidad de la inteligencia y la inteligencia misma sea autosuficiente, está claro que aquel es el creador de la esencia y de la autosuficiencia, sin ser él mismo esencia, sino estando "más allá de la esencia" y más allá de la autosuficiencia.*"

¹⁰⁴ "*Asimismo, confrontando los dos sistemas metafísicos que hereda, Plotino toma conciencia de que no es posible identificar lo Uno con la Inteligencia divina, sino que reconoce la necesidad de subordinar la Inteligencia por ser (uni)múltiple a lo Uno, que debe ser verdaderamente simple.*" Gabriel Martino, "*Mística y exégesis en la filosofía de Plotino*", pág. 81, en *II Simpósio da Sociedade Ibero-Americana de Estudos Neoplatônicos*, pp. 73-97, 2011 en Niteroi, Brasil.

diferentes comprensiones de lo Uno: en el caso de Plotino como inmanente trascendente, en el caso de los proposicionalistas como elemento lógico último.

Por ello, no nos conformamos con entender al Uno como un ente absoluto o divino, mistificándolo tanto a ello como al lenguaje, sino que, rechazando esto, buscamos entender por qué el ser necesita también un fundamento y por qué este ser es siempre un ser con sentido: la pregunta metafísica nos lanza no sólo a buscar el ser del ente sino también su sentido, su motivo, su dignidad mucho más allá del lenguaje y del razonamiento complejos. Esto que lo Uno da es, entonces, algo que ello mismo no tiene: lo Uno se mantiene siempre en su sencilla simplicidad. En último término, la ontología así comprendida no sería un mero estudio del fundamento lógico del ente, es decir, de entender la trascendencia del ser del ente desde una mirada óptica y dianoética, sino de abrir nuestra comprensión al ente mismo y al sentido de que ese ente esté siendo así y nosotros podamos comprenderlo, o dicho "heideggerianamente", se busca no sólo el ser del ente sino el sentido de que ese ente se me aparezca como un acontecimiento en el claro mismo¹⁰⁵ del ser. Sobre este carácter de inmanencia trascendente del Uno Plotino en la *Enéada VI* afirma que:

*"Tenemos el uno porque recibimos de las cosas exteriores una noción y una impronta, una especie de idea derivada de la cosa. (...) Del mismo modo que la multiplicad no es nada fuera de las cosas que se dicen "muchas", ni la fiesta fuera de la gente que se concentra y se recrea en la festividad, así tampoco el uno es nada si lo concebimos a solas y aislado de las demás cosas cuando decimos "uno"."*¹⁰⁶

En este mismo sentido, en la *Enéada V* sostiene que lo Uno: *"ni está apartado de las demás cosas, ni está él en ellas ni hay ninguna que lo contenga, sino que él las contiene*

¹⁰⁵ Con esto no sólo apuntamos a una conexión sobre la ontología como una preocupación universal, sino que el pensamiento contemporáneo nos sirve para entender mejor la postura de la ontología antigua. Recordemos que Heidegger concebía el claro como el espacio hermenéutico que se abría desde la comprensión del Ser, es decir, el espacio de la interpelación del sentido del Ser del ente. Como ya hemos señalado, lo relevante aquí no es entender que el *Dasein* sea un actor, sino que se ve en un juego de ecos y resonancias donde lo único que se escucha es ese mismo sentido. El propio Heidegger, tras la *kehre*, propone al *Ereignis* como el fundamento del Ser, haciendo hincapié en que el aspecto fundacional del sentido del Ser del ente es, ante todo, un acontecimiento originario, un "hay" previo del ente. ¿Podría ser esto lo que la ontología antigua buscaba? *Supra n.* 39.

¹⁰⁶ Plot. *En.* VI 6. 12. 10-20.

todas. Y por eso, bajo ese respecto, el Bien de todas las cosas, porque todas existen en él y subordinadas a él, una de una manera y otra de otra."¹⁰⁷

No se trata, entonces, de abrir la diferencia ontológica desde una serie de postulados inamovibles, como por ejemplo el logicismo, el dualismo o el cientifismo, sino que estos autores lo que buscan es abrir la pregunta metafísica por entero, apostando por esos pasajes de la obra platónica en los que el mismo Platón apunta a que eso que la metafísica busca no se puede reducir a un discurso ni tampoco puede ser comprendido como un objeto cósmico, o un ente, del conocimiento dianoético:

"Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente(...) Si yo hubiera creído que (estos temas) podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos la naturaleza de las cosas?"¹⁰⁸.

En este mismo sentido podemos entender mejor por qué Aubenque señala que el neoplatonismo no hace más que radicalizar y tomarse en serio la hipótesis de que lo Uno sea el fundamento del ser, estando este "más allá de la esencia", es decir, como trascendente al orden del ser y, por ello, hipertrascendente al orden del ente. Pero, no obstante, al igual que no podemos ubicar el *eidós* más allá del ente mismo, esto es, entender que su naturaleza ontológica sea "otra" que la del ente, de manera que más bien comprendamos que el *eidós* es la naturaleza ontológica misma del ente¹⁰⁹, tampoco podemos entender que lo Uno se encuentra "más allá" del ente mismo.

De hecho, para ser claros, el *eidós* y lo Uno tampoco se encuentran ni "más acá" ni "en" el ente mismo, sino que para atender al *eidós* desde la diferencia ontológica debemos prescindir de querer encorsetarlo bajo una perspectiva óptica, local o geométrica:

¹⁰⁷ Plot. *En.* V 5. 9. 30-35.

¹⁰⁸ Pl. *Cartas, Carta VII*, 341c-e, el paréntesis es nuestro. Seguimos la versión y trad. de traducción e introducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó.

¹⁰⁹ De nuevo, volvemos a apuntar a lo visto en el examen que Heidegger hizo de Platón: el *eidós* no es entendido como un super-ente replicante del ente sensible, sino que es el espacio de constitución ontológica (del sentido de Ser) del ente mismo. Esto tampoco lo entiende así F. M. Cornford.

literalmente no hablamos de lugar alguno. Platón se esfuerza mucho para hacernos atender a lo inteligible desde su propia perspectiva, pero será Plotino quien refuerce esos intentos dejando claro que si asumimos una perspectiva óptica o, lo que es lo mismo, geométrica, cuantitativa o proposicionalista del *eidos* atenderemos a la posibilidad de existencia del ente bajo una perspectiva meramente entitativa, o dicho de otro modo, si geometrizamos al *eidos* entonces se cierra la diferencia ontológica¹¹⁰ y con ello la posibilidad de atender al ser como *eidos* y a su fundamento como Uno. ¿Tiene algún sentido que por querer encontrar un discurso explicativo de lo real cerremos de entrada la pregunta misma que nos conduce a su comprensión? Al igual que en Heidegger veíamos una resistencia fuerte a las comprensiones ópticas del ser, porque estas cierran la ontología misma¹¹¹, en el neoplatonismo vemos que la perspectiva dianoética no es sino una escalera que conduce a un aspecto ulterior y trascendente al orden lógico-representativo: no buscamos el mejor de los registros del ser a través de la representación o de proposiciones lógicas sino que nos lanzamos a la pregunta metafísica por entero y desnudos del lenguaje, aunque este sea nuestra única compañía.

La *noēsis*, entonces, no es para los neoplatónicos algo prescindible del esquema platónico, sino que es el elemento central que cambia no sólo la comprensión del ser, es decir, del *eidos* o lo inteligible, sino también de las condiciones de posibilidad de la comprensión de esta diferencia o apertura ontológica. Esta búsqueda del principio del ser, que para los neoplatónicos se reflejará como lo Uno, ha de ser llevada a cabo a través de todos los esfuerzos posibles: no nos basta con acomodar el lenguaje a lo real, sino que lo que queremos es trascender la visión representativa del mismo para acudir al

¹¹⁰ "Respecto al inteligible no hay que buscar nada semejante al color o a la figura de los cuerpos, porque antes de que existan el color y la figura, ya existen los inteligibles. Las mismas razones seminales que producen el color y la figura no son idénticas a estos." Plot. *En.* V 3. 8. 0-5.

¹¹¹ Benito Arbaizar pone de manifiesto los continuos esfuerzos de Heidegger por abrir la pregunta ontológica a lo largo de sus obras: "La devoción por la pregunta, propia del pensar, no es la ansiosa búsqueda de una respuesta final, sino la demora en lo abierto en tanto abierto sin fin. Lo digno de ser preguntado, no cabe en respuesta alguna (...) En la medida en que el pensar custodie propiamente la pregunta, hace de la perplejidad no solo el inicio, sino también el fin del pensar, un fin que no lo estanca sino que lo devuelve al principio gestante. Perplejo ante una transmisión nunca clausurada, el pensador es todo oídos para la palabra poéticamente advenida (...) La respuesta pasea y pasa sin fundamentar. El pensador, manteniendo la pregunta abierta, atiende al camino." Benito Arbaizar, *Heidegger: hacia una superación poético-hermenéutica de la metafísica*, pp. 15-16, publicado en *Δύμιον*, Revista de Filosofía, suplemento 1, 2007, pp. 7-16. En este sentido, los neoplatónicos buscan también no dar respuesta a este camino de la metafísica, sino aprender a ser vagabundos de un mundo con sentido, acompañándose a una pregunta original que trasciende cualquier posible respuesta: "¿Qué es, pues, eso que, estando presente como uno en todas esas cosas, hace que cada una de ellas sea buena?" Plot. *En.* VI 7. 21. 0-5.

seno constitutivo del propio lenguaje. Esta constitución del lenguaje está, para la corriente neoplatónica, emparentada con la constitución de todas las demás potencias humanas y con la constitución misma del mundo. El *logos*, o medida o aquello por lo que la constitución del ente siempre se da con un sentido, que atraviesa el lenguaje y su capacidad representacional está fundado en una potencia de la propia realidad que excede el marco proposicional y dianoético. Por ello, la potencia del *logos* predicativo, es decir, del lenguaje mismo, debe su razón de ser al sentido mismo del *logos* ontológico: si hay un sentido por el cual el lenguaje está estructurado, si hay una razón por la cual el lenguaje genera sentido a través de la significación, si podemos decir que a través del lenguaje somos capaces de atender al mundo que nos rodea es porque hay algo en común que hace que el lenguaje haga par con lo real. Encontramos una clara distinción ontológica en el neoplatonismo, donde se apunta a que el *logos* predicativo siempre queda relegado a un nivel de multiplicidad y el aspecto simbólico del *logos* trasciende este nivel sin anularlo¹¹². El aspecto ontológico del *logos* sería, para Plotino, un nivel fundamental y fundante del posterior, gestando así una clara jerarquización de la realidad.

Así la preocupación filosófica en este caso no es simplemente una reflexión por el lenguaje, sino que en el neoplatonismo vemos una profunda reflexión hermenéutica que sirve como base a entender un aspecto esencial del mundo, que sirve para abrir la ontología¹¹³ desde aquello que el lenguaje y el mundo comparten¹¹⁴. Para Plotino, y esto

¹¹² "Pero quien sufre la molestia no es la facultad que ha visto, sino la otra, porque cuando la que ha visto cesa en su actividad contemplativa, la otra no cesa en su actividad científica en el campo de las demostraciones, de las pruebas y del raciocinio de la mente. La visión, en cambio, y la facultad visiva no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y superior al razonamiento, al igual que el objeto de la visión." Plot. En. VI 9. 10. 7.

¹¹³ María Jesús Hermoso Félix sostiene que el interés filosófico por el lenguaje en la tradición platónica es algo muy presente pero que el foco problemático del saber no se agota en el lenguaje: "El alma, y no el discurso, constituye el centro de la actividad filosófica. Esta, como afirma Trouillard, será siempre el gran problema en torno al cual gire el saber filosófico para toda la tradición platónica (...) Este es el laboratorio del filósofo y a la experiencia que tiene lugar en este ámbito se refiere toda especulación filosófica. (...) La verdad, en toda la tradición platónica, se halla en la mirada del sabio, solo allí se verifica la orientación del discurso que ha de ser siempre dinámico, paradójico, dispuesto a la metamorfosis. El lenguaje busca quebrar su propio límite para servir al alma de vehículo de expresión de una experiencia que trasciende toda categoría." M. J. Hermoso Félix, *El Parménides de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?*, pág. 86, publicado en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 49 (2016): 71-90.

¹¹⁴ Aquí en realidad no estamos lejos del punto de vista heideggeriano: así como en Plotino vemos cómo el *logos* se incardina en el orden y el sentido de todo aquello que es y del lenguaje mismo, en Heidegger esta capacidad es el sentido semántico en el que se entiende al ser mismo. En último término, y a esto ya hemos apuntado anteriormente, si podemos estar a la escucha del ser desde el lenguaje o, lo que es lo mismo, si podemos estar en camino al habla es porque hay algo que hace par con los procesos semánticos

es importante remarcarlo, el *logos* ontológico, y por ello el *logos* predicativo mismo, es siempre fruto del despliegue de lo Uno. Este despliegue, de lo sencillo a lo múltiple, siempre quedará entendido en términos de Bien y de vida¹¹⁵. Por ello, el *logos* ontológico mismo será siempre el símbolo, el *eikōn*, de la vivencia del *logos* mismo sobre sí¹¹⁶, el *logos* será siempre un *logos* vivo en la medida en que este es entendido como el despliegue de las razones del intelecto (*nous*) sobre los entes. Si realmente existe límite para el lenguaje predicativo en el neoplatonismo este queda reconfigurado por otra función más esencial del lenguaje, a la que ya hemos hecho alusión: la función simbólica. De este modo, la tarea del *logos* predicativo es tratar de superar una escisión original que el ser humano encuentra en su entorno unificando estos dos sentidos del *logos*. El tema central del neoplatonismo es, entonces, el de la hermenéutica ontológica del *eikōn*, de la imagen, del símbolo o la expresión de lo Uno en lo múltiple y toda la epistemología, ética y filosofía que se desprende de ahí.

La función de la *noēsis*, entonces, no versa sobre una mística ajena al sentido de la ontología, sino que más bien si hay un sentido del Uno-Bien este sólo puede aprehenderse, captarse o intuirse a través de una facultad que trasciende todo marco predicativo y proposicional. La *noēsis*, por ello, es aquella facultad capaz de captar en el ente algo que es semejante en el sujeto: pero esta intuición tiene que ver con la

lingüísticos y el sentido del mundo pero que, a su vez, excede todo marco semántico: esto mismo es el ser. En ambos casos lo que tenemos en común es que el orden del ser se manifiesta por igual en el mundo en el que habito y en el lenguaje desde el que soy, que orienta toda comprensión y toda experiencia. Otro punto en común es la problemática, si bien quizá no la respuesta a ella, sobre si aquello que acontece en mi mundo y en mi lenguaje conformándolos tal y como son es susceptible de semantizarse, de significarse o de dejarse atrapar por el lenguaje. Un tema que aleja a Heidegger del neoplatonismo es el tipo de renovación hermenéutica del lenguaje: Heidegger apuesta por una renovación poética del mismo, en cambio no podemos decir esto del neoplatonismo ya que ellos históricamente no han contemplado todavía el estrechamiento de la razón por parte de la Modernidad. Lo que sí podríamos afirmar es que en el neoplatonismo vemos una hermenéutica del lenguaje que apunta a que su centro mismo, su razón de ser, es un sentido simbólico, no ya poético.

¹¹⁵ "Pasando a los demonios y a las almas que residen en el aire, no es extraño que se sirvan del lenguaje, pues son vivientes de este tipo." Plot. *En. IV* 3. 18. 10-25.

¹¹⁶ La comprensión del *logos* es, sin duda, una de las cuestiones más complejas y centrales para entender el pensamiento antiguo. Gadamer, en *Verdad y Método I*, apunta a que el *logos* ha de ser entendido como una "estructura de sentido" dentro de un todo mayor, este "todo" sería el horizonte semántico donde el ente cobra sentido en el momento en el que el *logos* se actualiza, de manera que aquí no estamos hablando en realidad de "objetos" sino que el ente como tal es la expresión objetiva de un sentido ulterior. El sentido particular del ente, entonces, quedaría vinculado al sentido del *cosmos* en el que se sitúa, esto es, al horizonte total de sentido que lo circunda y que se da de forma ordenada: esto es el *logos*. Cfr. "Lo que se piensa en cada caso como ente se destacada como *logos*, como constelación objetiva enunciable, respecto de un todo abarcante que constituye el horizonte del mundo del lenguaje. Lo que de este modo se piensa como ente no es en realidad objeto de enunciados sino que "accede al lenguaje en enunciados". H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, pág. 534, ed. Sígueme, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, 1977.

aprehensión simple que va más allá de toda verbalización posible, de toda representación dual. La *noēsis* es, para los neoplatónicos, la apuesta fuerte de su sistema porque, si aceptamos esta interpretación, la estructura ontológica misma queda asimilada no a un dualismo ontológico, sino a una comprensión dinámica dirigida y encarrilada tras las huellas de lo Uno. Si hay una posibilidad lingüística de hacer que esta facultad cognitiva plasme su impronta en el lenguaje, si hay una posibilidad de que a través del lenguaje podamos atender a ese Uno que escapa a toda entificación posible, esta será no a través de una función lógica del *logos* sino a través de una función simbólica del mismo: sólo en este sentido podremos decir que realmente el lenguaje juega al mismo compás que el sentido del mundo, sólo en este sentido podremos ser capaces de apuntar a algo que excede cualquier apresar posible¹¹⁷.

El símbolo, entonces, apunta al aspecto que procura ser al ente, al aspecto del ente que no puede sino comprenderse simbólicamente porque no puede ser encorsetado a la perspectiva proposicional. Aquello que se me da con sentido en el ente, aquello que brota y acontece desde la apertura irreductible del *eidōs* no es nada sino el *logos* mismo figurándose, no es nada salvo lo Uno manifestándose como imagen, como *eikōn*. No es al ente como objeto a lo que apunta el lenguaje simbólico, sino que este apunta a una activa apertura del ser, al *eidōs* mismo de aquello que se me aparece siendo. El *eidōs* abre su diferencia señalando desde el símbolo lingüístico, como siendo un rastro o una huella, de aquello que hace que desde el *logos* mismo seamos capaces de figurarnos: lo Uno. El *eidōs*, para la filosofía neoplatónica, no es sino el camino de unificación que el sujeto ha de seguir para encontrarse con nada salvo consigo mismo, para encontrarse con nada salvo con aquello que se desfonda en la nada misma: lo Uno. El estudio del *eidōs*, es decir, la ontología, queda vinculado a la comprensión hermenéutica del sujeto y a la comprensión simbólica del lenguaje, pero todo esto es posible porque ello apunta a modo de imágenes a una diferencia ontológica abierta desde lo Uno mismo: si hemos dicho que la ontología ha de ser hermenéutica¹¹⁸, en el neoplatonismo vemos claramente cómo esta hermenéutica ha de ser una *henología*¹¹⁹:

¹¹⁷ "Un modo distinto de visión: éxtasis, simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición [...] todo ello para contemplar lo que hay dentro del sagrario. Pero si uno mira de otro modo nada se le hace presente." Plot. *En.* VI 9. 11. 25.

¹¹⁸ *Supra* cit. 18.

¹¹⁹ Esto es, el estudio (*lóγος*) del sentido de lo uno, ἔν en griego de ahí su evolución a la heno-logía.

*"En efecto, todo lo que no es uno, por la unidad se salva y por la unidad es lo que es, ya que si no se hace uno, aunque conste de muchos componentes, todavía no hay nada que puedas decir que es. Y aun cuando alguien pueda decir lo que cada cosa es, puede decirlo por el hecho de que cada cosa es una. Y porque es una, existe."*¹²⁰

Así, las sendas del sentido del ente, que quedan como rastros de lo Uno, como figuras de lo informe, como caminos de un no-lugar, son siempre entendidas desde la apertura ontológica. El sujeto no puede ahí, dice Plotino, esperar nada salvo interpretar su experiencia para llegar a comprender que eso que comprende del ser no es nada salvo la complejidad de lo sencillo. Por ello, el sujeto para Plotino será siempre un sujeto inserto en un marco de sentido que se desfonda en su existencia inexistente, en su no ser lo Uno. El marco hermenéutico es, entonces, un marco de sentido: *"Pero se está de acuerdo, a lo que parece, en que el sentido es siempre nuestro porque siempre tenemos sensaciones (...) El sentido es nuestro mensaje y la "inteligencia nuestro rey"."*¹²¹

No es, por ello, que el camino hermenéutico o de unificación sea un camino donde el sujeto sólo constituya sentido, sino que el sujeto se configura y se encuentra interpretando un sentido que, en último término, emana de una imagen del Uno. Por ello, *eikōn* y *logos* son los sostenes que el sujeto tiene en su labor hermenéutica, pero esta simbólica no es sólo propia del lenguaje y la comprensión humanas, sino que, como hemos señalado, ello se encuentra en el alma por la donación de aquello que hace ser al ser, por aquello que da sentido al mundo en su multiplicidad. No es la hermenéutica, al igual que no lo era para Heidegger, una cuestión que apele sólo a la actividad del sujeto, sino que el sujeto ha de comprender, ha de disponerse ante el mundo como un exégeta, como un oyente, como un participante del espectáculo donde todo acontece, donde todo llega a ser lo que es, donde yo me encuentro con los ecos de un sentido que, siendo lejano y trascendente, no lo encuentro sino en el *logos* mismo de los entes, en la inmanencia icónica de su ser dado a través del lenguaje.

Grosso modo, no es la ontología hermenéutica por ello algo que quede situado en el marco de la epistemología, como una filosofía de la justificación del saber, como una filosofía que se base en comprender los entes como objetos de conocimiento. La ontología hermenéutica, donde a nuestro juicio encontramos tanto a Platón como

¹²⁰ *Plot. En. V 3. 15. 10-15.*

¹²¹ *Ibid., En. V 3. 3. 40-45.*

Plotino, es un tipo de crítica que atiende al mundo como un espectáculo del ser donde el sentido escapa a toda entificación posible: queda anulada la viabilidad de entender que los neoplatónicos proponen una ontoteología. En cambio, su propuesta no sólo radicaliza postulados ontológicos de Platón, como hemos venido viendo sobre el *eidōs*, lo Uno o el orden de la causación, sino que todo aquello que pueda ser comprendido, es decir, todo aquello vinculado con el *eidōs* mismo quedará atado a un juego simbólico y perceptivo donde todo eco se debe a la voz de lo Uno. Ahí es donde el *logos* se torsiona y busca en sí mismo aquello que lo vitaliza: pero esto mismo es inefable. Lo Uno, como hemos visto, sólo puede ser atendido desde una comprensión simbólica del *eidōs* y del *logos*, en último término, el lenguaje es el centro de la reflexión metafísica y ella nos muestra que, si bien la proposicionalidad es coesencial al mismo, en lo más profundo de su seno el lenguaje apunta a un sentido metalingüístico, un sentido que sólo puede ser percibido a través del símbolo, del *eikōn*. El discurso de lo Uno, entonces, sólo puede ser invocado de forma simbólica, pero este mismo símbolo no será otra cosa que la experiencia del sujeto, un arte del giro donde el sujeto mismo, a través de su comprensión y del lenguaje, se retrotrae hacia sí, porque sólo ahí habita la posibilidad del sentido. Como hemos visto anteriormente¹²², la filosofía de este modo no sería sino una hermenéutica. El camino que desde ahí se conforma es, entonces, el camino de nuestra propia experiencia como siendo espectadores del mundo. Pero para seguir este camino debemos, ante todo, encauzar nuestros pasos hacia aquello que nos hace percatarnos de nada salvo lo simple: si hay una posibilidad de entender, en primera instancia, a lo Uno esto sólo será a través del *logos* y del *eikōn*, por ello, el lenguaje será el foco del problema de la ontología hermenéutica.

3.2 La concepción del lenguaje en la ontología plotiniana

*"Y lo contemplarás aún sin poder
 tú mismo decir cuanto
 quisieras."*¹²³

Hemos apuntado previamente a que la comprensión del lenguaje en la obra plotiniana es eminentemente simbólica. Además, hemos dado cuenta de que, debido a su

¹²² Plot. *En.* VI 9. 3. 50-55.

¹²³ *Ibid.*, *En.* VI 8. 19. 1.

hipertrascendencia, lo Uno es de por sí inefable. La tarea filosófica se centra entonces en una hermenéutica de las experiencias, donde lo relevante no es llegar a conocer más cuantitativamente sino cualitativamente, es decir, no es cuestión de añadir conocimiento sino de purificar y desarrollar todas las facultades cognitivas. Entre ellas tenemos, claramente, al lenguaje. ¿Qué comprensión del lenguaje encontramos, entonces, en la obra de Plotino? ¿Y en qué sentido defendemos que puede haber una comprensión hermenéutica del lenguaje en este autor?

Wenceslao Castañares ha procurado ofrecer una lectura semiótica de la concepción del lenguaje de Platón¹²⁴ y del neoplatonismo. En su obra *Historia del pensamiento semiótico I, La antigüedad grecolatina* pone de manifiesto que Platón tuvo que enfrentarse al dilema de la naturaleza del lenguaje, asumiendo que, si bien hay una visión semiótica del lenguaje, Platón mismo da cuenta de algunos problemas hermenéuticos, como por ejemplo, de cómo sucede la significación en los procesos semánticos del lenguaje en relación al mundo o del problema relativo a si este no es más que un medio del conocimiento humano¹²⁵.

La comprensión del lenguaje de Plotino, que hereda del planteamiento platónico, también se plantea estas cuestiones semiológicas pero, no obstante, no ancla su comprensión ahí. No es una semiología lo que tenemos en la reflexión plotiniana, sino una hermenéutica del *logos* como aquel sentido donde se configura la significación del símbolo como tal, dado tanto en la constitución de lo real como en la estructura misma del lenguaje natural. El lenguaje, así, debe comprender que su vertebración está dada

¹²⁴ En el capítulo primero nuestro autor elabora un estudio filológico donde defiende que el término symbolon (σύμβολον) hacía referencia a las señas ocultas y espontáneas que los dioses dejaban en el mundo de los humanos. Así, el ser humano debía elaborar una "mántica", esto es, una ciencia de las estructuras de los symboloi (σύμβολοι) que diera cuenta de cómo las palabras adquirirían un significado, así como otros procesos comunicativos como por ejemplo aquellos dados con los dioses expresados a través de los rituales y sacrificios. Esta "ciencia" es la que posteriormente se desarrolla en Platón, según Castañares, permitiendo encontrar en su obra, según la terminología moderna, una primera "semiología". Cfr. Wenceslao Castañares, *Historia del pensamiento semiótico I, La antigüedad grecolatina*, pág. 35, ed. Trotta, Madrid, 2014. "Los griegos creían que los dioses tenían la libertad de utilizar símbolos diversos, de tal manera que habrían fijado "lo que podría llamarse la gramática de su lenguaje simbólico" y, posteriormente habían revelado ese secreto a los adivinos primitivos (Melampo, Tiresias, Anfiarao, Mopso, Calcas, etc.), que serían los fundadores de la mántica nacional. La mántica era susceptible de ser enseñada como una ciencia, ya que estaba basa en reglas que los dioses no cambiaban arbitrariamente."

¹²⁵ "El mismo discurso plantónico no es más que un "mito exploratorio" (...) una digresión aproximada, una metáfora, una forma de expresarse no literal. (...) El lenguaje es de naturaleza muy diferente tanto al conocimiento (que reside en el alma) como a la realidad en sí: de ahí sus insuficiencias. Pero es un medio a través del cual, aunque con dificultad y esfuerzo, podemos intentar elevarnos hacia las ideas." *Ibid.*, pp. 53-54.

sobre un desfonde inefable, esto es, debe comprender que su sentido simbólico proviene de la inefabilidad de lo Uno como principio del ser:

"Y por eso es también verdaderamente inefable. Porque digas lo que dijeres, dirás algo. Pero la expresión "más allá de todas las cosas y más allá de la inteligencia más augusta" entre todas es sólo verdadera no si es una denominación de aquél sino si aquel no es uno entre todos ni hay "nombre de él", porque nada se predica de él. Pero nosotros tratamos de designárnoslo a nosotros mismos como podemos."¹²⁶

El lenguaje entonces debe entenderse bajo la clave de una propedéutica hermenéutica que nos acerque a lo Uno a través de un constante y reflexivo ejercicio filosófico. El lenguaje predicativo, como expresión del *logos* ontológico, debe asimilar que su naturaleza múltiple, esto es, recursiva y proposicional, se fundamenta en una naturaleza velada que el sujeto ha de desvelar a través de la hermenéutica: la naturaleza simbólica del lenguaje. Así, no se trata de rechazar la recursividad del lenguaje, sino de potenciar su sentido figurativo, expresivo o simbólico provocando una torsión, un giro, de la multiplicad del *logos* predicativo hacia su sentido de ser, esto es, hacia aquello que trasciende toda estructura lingüística y toda gramática. ¿Podríamos pensar, al contrario de Castañares, que Plotino toma esta concepción directamente de la obra platónica? Si esto fuera así, nos topamos entonces con que el uso analógico del lenguaje se torna protagonista en tanto que pretende dar cuenta de su propia naturaleza como *logos* simbólico más allá de toda ciencia lingüística o semiología. La figuración del lenguaje, su simbólica, es comprendida como una imagen expresada desde el sentido último del *logos* mismo, esto es, es comprendida como algo inherente a la actividad de lo Uno y no como mera sistematicidad intra-semántica:

"Porque aunque no diga más que "ente soy", lo dice como quien ha hecho un descubrimiento, y lo dice con razón dado que el ente es múltiple. Porque si, mirando como quien mira algo simple, dijere "ente soy", no dará consigo ni con el ente. Y es que no habla del ente, cuando dice verdad, como de una piedra, sino que en una sola frase expresa multitud de cosas. El ser del que se dice que es realmente, y no que posee un

¹²⁶ Plot. En. V 3. 13. 0-10.

*rastró del ente, aquel al que tampoco llamaríamos ente a causa de una relación análoga a la de la imagen con su modelo, es múltiple en su contenido."*¹²⁷

Vemos pues que la concepción del lenguaje de Plotino es una visión puramente hermenéutica, donde el lenguaje queda abierto tanto para la recepción de la expresión simbólica de lo Uno, que configura su núcleo simbólico, como para la apertura del lenguaje mismo hacia el mundo. Lo central en este asunto es comprender que el lenguaje es comprendido como una imagen o una simbólica compleja donde todas sus figuraciones apuntan significativamente a algo simple que las trasciende y las constituye. No obstante, esto presenta severas dificultades: si asumimos que los procesos morfológicos y semánticos son múltiples en tanto que recursivos y proposicionales, entonces, ¿cómo dar cuenta de la simplicidad de lo Uno a través del lenguaje, a través del *logos*? ¿Cómo y de qué manera el lenguaje en tanto que simbólica puede abrirse al sentido ontológico? ¿Podemos entender esta simbólica como lenguaje?

La importancia de comprender el lenguaje como puramente simbólico recae en la cuestión problemática y aporética de en qué medida el lenguaje natural puede dar cuenta de un saber ontológico. Siendo claros el problema que se presenta es relativo a la relación entre lenguaje y realidad en términos ontológicos, esto es, en términos relativos a la comprensión del sentido del ser de lo real. Pero más allá de quedarnos perplejos ante este dilema, hemos de entender que para Plotino esta conexión está dada en la medida que todo aquello que se dé en la realidad, cosa que incluye al lenguaje, será expresión de lo Uno: en este sentido para estos autores la simbólica sí configura el lenguaje. De este modo la cuestión no es sólo comprender la conexión entre lenguaje y realidad sino, además, entender en qué medida hay una vinculación entre la naturaleza hermenéutica del lenguaje y la naturaleza, o no-naturaleza, de lo Uno. De ahí que, frente a Cornford, dijéramos que el problema del *eikōn* es el problema central del neoplatonismo.

Para resolver este enigma echamos mano de un tema que ya hemos señalado anteriormente como tópico central en la filosofía neoplatónica: la *homoiōsis*. Es importante, y esto queremos resaltarlo, tener en mente que la perspectiva plotiniana asume una fuerte apuesta por la *noēsis* como clímax gnoseológico, esto es, como tema central del conocimiento humano. Ahora bien, ¿qué conexión hay entre *homoiōsis*, el

¹²⁷ Plot. *En.* V 3. 13. 20-30.

lenguaje simbólico y la *noēsis*? Si pudiéramos responder a esta compleja cuestión no sólo daríamos cuenta de la concepción hermenéutica del lenguaje en el esquema plotiniano, sino que además comprenderíamos mejor su propuesta ontológica y por qué defiende, en repetidas ocasiones, que aquello de lo que tanto nos gustaría hablar es de suyo inefable.

Hemos visto que la noción de *noēsis* se centra en una comprensión intuitiva del conocimiento, esto es, es un conocimiento directo que aprehende el *eidos* mismo del ente, que es capaz de vislumbrar el cómo se me hace presente, cómo acontece el ente como tal. Heidegger defendía una lectura de Platón sobre la *homoiōsis* en términos representativos, ónticos y dualistas¹²⁸. No obstante esta lectura parece no caber en la propuesta plotiniana en la medida en que hemos visto cómo esta visión no es la que se tiene de la obra platónica. ¿Qué comprende Plotino, entonces, por *homoiōsis*? Por *homoiōsis* nuestro autor neoplatónico comprende una disposición hermenéutica central en los procesos de comprensión tanto fenomenológica, es decir, experiencial, como ontológicamente dados: esta *homoiōsis* es el núcleo de la hermenéutica en tanto que de ella se desprende una actividad de semejanza y unificación del sujeto que comprende con lo comprendido como tal. Este concepto pone de relieve no sólo una visión dinámica del ser sino además del lenguaje y del pensamiento¹²⁹. La cuestión entonces no recae en ser cognitivamente capaces de una replicar lingüísticamente al ente, como señala Heidegger en su exégesis del concepto, sino que se trata de hacer ver que esta *homoiōsis* ha de ser una disposición activa, unificadora y dada con una hermenéutica del lenguaje: el sujeto no debe comprender la imagen pasivamente, sino que ha de tornarse activo y él mismo ha de comprenderse tanto a sí mismo como a su lenguaje, a su *logos*, como imágenes emanadas de lo Uno. De este modo no sólo el lenguaje se torna simbólico, sino que la realidad misma, incluido el sujeto, pasan a leerse en clave

¹²⁸ *Supra* pág. 44.

¹²⁹ A. C. Lloyd pone de relieve la conexión profunda que hay entre el ente y la intuición, ya que ambos comparten una misma actividad que emana desde lo Uno. Cfr. A. C. Lloyd, "Non-propositional thought in Plotinus", pág. 265, en *Phronesis*, Vol. 31, No. 3 (1986), pp. 258-265. "We can however say that Plotinus is playing off being against thinking. According to him the genesis of Intellect consisted in splitting the One's first product, its external ἐνέργεια, into ὄν and νοητόν; and these were one (in) subject but not one (in) essence or concept. No doubt the same could be said in the terminology of extension and intention. That this is a device at his command can be seen from his use of it in his comparison of self-thought to the two lights which are seen as one."

figurativa, como si la realidad fuera un poema rectado por lo Uno: "*Con razón, se dice, pues que el cosmos es imagen (o figura) eternamente figurada.*"¹³⁰

La fuerza oculta en la disposición noética del sujeto que le permite hacerse par simbólicamente con aquello conocido, quebrando así una visión dualista y permitiendo un sentido pleno de la *homoiōsis* no es sino el *erōs*. El *erōs* es aquella fuerza expresiva que, desplegada desde lo Uno con el *logos* mismo, es capaz de provocar en el sujeto una atracción emocional con el misterio del mundo que lo circunda. Anteriormente¹³¹ habíamos señalado que el cuidado heideggeriano puede ser también entendido como una disposición erótica del sujeto, donde la apertura y la búsqueda de correspondencia por parte del sujeto, búsqueda que el mismo hace de forma integral y no sólo con una razón lógica, determinan en gran medida la hermenéutica del "*ser ahí*". En el neoplatonismo tenemos una visión semejante en la medida en que la disposición noética requiere que el sujeto se vea impelido por el símbolo que lo rodea, esto es, por la figuración del ser de lo ente en términos simbólicos. Ahí el sujeto se siente un enamorado del conocimiento en sentido estricto, ya que aquello que ama de lo real participa también de su propia constitución como ente. Plotino llega a afirmar que:

*"Así, pues, cuando uno avista esta luz, entonces es cuando se siente atraído hacia esas cosas y se recrea apegándose a la luz que se difunde en ellas, del mismo modo que el objeto del enamoramiento de acá no es el sustrato de los cuerpos, sino la belleza que se refleja en ellos. Cada cosa es lo que es en sí misma, pero se hace deseable cuando el Bien la tiñe de colorido, cual deparando gracia a las cosas y amor a los que las desean. Pues así también, una vez que el alma ha recibido en sí el "efluvio" emanado del Bien, se siente atraída, extática y aguijoneada, y nace el amor."*¹³²

La *noēsis* es entonces la capacidad gnoseológica capaz de acompañar al sujeto a esta actividad de la realidad, provocando al mismo tomar consciencia "de golpe"¹³³ de que el

¹³⁰ Plot. *En.* II 3. 18. 15.

¹³¹ *Supra* cit. 28.

¹³² *Ibid.*, *En.* VI 7. 22. 0-10.

¹³³ Pierre Hadot utiliza mucho esta expresión ("de golpe") para referirse a la *noēsis*, esto es, a la intuición. Cfr. P. Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, pág. 60, ed. Alpha Decay, trad. de Maite Solana, Barcelona, 2004. "*Cada Forma es ella misma "de un solo golpe" y se da a sí misma su sentido de manera inmediata. Podría decirse que las formas plotinianas son unos jeroglíficos que se dibujan a sí mismos.*" Lo que trata de poner de relieve Hadot es la naturaleza inmediata y unificada del *eidōs*, cuyo reverso gnoseológico es la *noēsis*. En esta página Hadot se refiere al rechazo de Plotino del lenguaje proposicional a favor del egipcio como logografía, ya que esta a través de los jeroglíficos favorecía un proceso de significación lingüística que daba cuenta de este aspecto enigmático de la *noēsis* y del *eidōs*.

lenguaje de lo Uno es su propio lenguaje: a través de la simbólica del *logos*, ahora tanto en su vertiente predicativa como ontológica, y a través de la manía erótica podemos perseguir las huellas semánticas y simbólicas de lo Uno percibiéndolas como algo semejante a nosotros, a nuestro propio lenguaje. La realidad entonces queda comprendida como una "eterna figuración" del principio que la constituye, de manera que el lenguaje mismo es comprendido como un "camino" a través del cual no sólo el sujeto se torna simbólico, sino que la simbólica misma nos informa y nos trae noticia, es decir, nos hace sabernos hermeneutas y exégetas, de una expresión desbordante dada con cada ente, con cada rasgo de lo real y con cada palabra que podamos, en ese instante, balbucear. En este momento no será relevante ser capaz de saber algo, sino que, ante todo, debemos paladear nuestra ignorancia, debemos degustarnos¹³⁴ como expresión de un absoluto que, presente en cada una de sus imágenes, se retrotrae y convierte nuestro camino en enigma: "*la forma solo es huella de lo "sin forma". En efecto, lo que es "sin forma" engendra la forma.*"¹³⁵

El *eidōs* queda comprendido como la huella, la imagen o la expresión de lo Uno, siendo esto algo que trasciende todo rastro y expresión suya nada más dejar su impronta: la imagen misma de lo Uno en el *eidōs* atestigua desde la presencia del ente la ausencia completa de su principio primero, pero garantizando a través de esta presencia misma que la potencia del ser y la expresión simbólica generen un *cosmos* de sentido unitario. El sujeto se encuentra ahí una huella cuyo sentido se conforma precisamente porque es la expresión de lo ausente. La cuestión no sólo invita a una intelección del símbolo, sino que ahí la percepción juega a todos los niveles¹³⁶, tanto sensible como inteligible,

Para la obra plotínica *cfr.* Enéada V 8. 6. 3. Esto también queda explícito en el artículo *Non-propositional thought in Plotinus*, de A. C. Lloyd: "*The sages of Egypt are praised for communicating the character of objects of "wisdom", not by words and propositions, but by images (which may or may not be hieroglyphics), each comprehensible in a single glance, without analysis or discursive thinking.*" *Ibid.*, pág. 260, en *Phronesis*, Vol. 31, No. 3 (1986), pp. 258-265.

¹³⁴ La cuestión de la percepción resulta de vital importancia para entender a qué tipo de hermenéutica están haciendo referencia los neoplatónicos. La sensibilidad, la percepción y la emotividad son tomadas muy en cuenta por Plotino en este camino, hasta tal punto que en algunos pasajes de las *Enéadas* describirá al *eidōs* como una sensación que el sujeto tiene de lo Uno. *Cfr. En. VI 7. 12. 22. "Todos los Seres están pletóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, mas no al modo de un solo soplo 33 o un solo calor, sino como si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor de vino junto con todos los sabores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto. Añádanse cuantos sonidos son percibidos por el oído: todas las melodías y toda clase de ritmos."* Contrátese esto con la visión que Heidegger ofrece de la filosofía griega, *supra cit.* 57.

¹³⁵ Plot. *En. VI 7. 33. 30.*

¹³⁶ Lo relevante es notar la imbricación de la sensibilidad y la intelección en los procesos cognitivos del sujeto a la hora de comprender perceptivamente el sentido del símbolo. A este respecto, María Jesús

buscando un sentido que es uno en el símbolo múltiple. La tarea del lenguaje entonces no es apresar significado alguno, sino procurar expresar en su uso simbólico aquella dinámica del ser del ente que el lenguaje mismo es capaz de acompañar. María Jesús Hermoso Félix ha trabajado sobre la profundidad de la ontología del *eikōn* mostrando que este no supone ninguna entificación de la dinámica de lo real sino que, por el contrario, el *eikōn* es comprendido como una expresión pura, un símbolo abierto, que contiene en sí todos los elementos de lo real¹³⁷. De ahí que *"la imagen encuentra su lugar propio allí donde la Unidad está desplegándose en la multiplicidad sin dejar de ser una."*¹³⁸

La dinámica del *eikōn* funciona por sí misma, por ello el lenguaje en tanto que expresión de este no debería entificar símbolo alguno. No se trata tanto, al igual que veíamos con Heidegger en *De camino al habla*, de procurar decir algo sobre algo, sino de permitir que el *logos* se torsione hacia su simbólica, para así poder hacerse par y ser capaz de dejar que el enigma de lo real se demuestre por sí mismo. Pero para que el símbolo se haga patente desde el lenguaje no podemos entender que este es un sistema cerrado, semiótico y meramente gramatical, sino que debemos disponernos hermenéuticamente ante él de tal forma que el propio lenguaje se torne simbólico. Luis Garagalza Arrizabalaga expone de forma muy clara este aspecto del símbolo y de la actitud hermenéutica, defendiendo que esta es una condición necesaria para que el símbolo se despliegue como tal:

"Si un símbolo se puede verter totalmente en palabras es porque ya no es un símbolo: o bien ha dado ya todo lo que llevaba dentro, muriendo de «muerte natural» o bien el ímpetu del pensamiento que pretendía penetrarlo con la lógica lo ha «matado», reduciéndolo. La conciencia ha de respetar el misterio del símbolo, ha de aceptar, en

Hermoso Félix ha querido destacar la importancia de la sensibilidad en este proceso, algo que nosotros hemos querido hacer notar también previamente. Cfr. *"Nos encontramos una vez más a la sensación vinculada con el intelecto en el núcleo mismo de su carácter activo, que posibilita la percepción al nivel de la sensibilidad (...) No hay una desconexión entre la actividad del intelecto, la de la razón y la de la sensibilidad, sino una relación compleja que se fundamenta en la propia unidad del alma (...) Plotino está interesado en destacar la unidad del alma, en la que se asienta la unidad radical de la conciencia perceptiva a la que remite la actividad propia de la sensibilidad."* M. J. Hermoso Félix, *La percepción en Plotino. Contemplación de solas formas*, pág. 15, publicado en Anuario Filosófico 52/3, pp. 1-25, 2019.

¹³⁷ *"La imagen está conformada por una naturaleza dinámica que guarda en sí cada uno de los niveles en los que se manifiesta la potencia creadora de la causa. Desde el nivel de la sensación hasta la contemplación inteligible, la imagen guarda en sí la escala entera de lo real."* M. J. Hermoso Félix, *La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen*, pág. 24, publicado en Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, vol. 31, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 11-27, UCM.

¹³⁸ *Ibid.*, pág. 14.

todo caso, que no puede agotarlo, que no puede comprenderlo totalmente, adoptando una actitud simbólica."¹³⁹

Podemos sostener que hay una hermenéutica del lenguaje en la medida en que es el lenguaje mismo quien nos ha conducido hacia su propio enigma simbólico, hacia su propio sentido oculto, a través de todos sus niveles de expresión, constitución y significación. El misterio del lenguaje reside entonces en que aquello que lo dota de su propio sentido, de su simbolismo inherente y de su capacidad lógico-predicativa en segundo lugar, es un principio ontológico de suyo inefable:

*"Es una sola cosa con él, como quien hace coincidir centro con centro. Porque también en el caso de los centros se verifica que, mientras coinciden son uno solo; son dos cuando se separan. Pues así también nosotros hablamos de aquél como de otro. Y por eso es inefable aquel espectáculo. Porque ¿cómo podría uno anunciar a aquél como si fuera otro, siendo así que allá, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo?"*¹⁴⁰

Hacemos hincapié en la cuestión de que no se trata de guardar silencio acerca de lo Uno para así poder tomar contacto con él, esto es, poderse unificar experiencialmente. Más bien se trata de potenciar la dinámica expresiva y poética del lenguaje para que este, en su uso simbólico, pueda dar cuenta de lo Uno. La semántica en este caso no funcionaría por procesos formales ni tampoco por procesos cerrados, esto es, semiológicos, sino que la deixis y la analogía se convertirían en las funciones esenciales de los procesos significativos. Pero esta tarea resulta especialmente compleja en la medida en que hemos defendido que lo Uno no puede entenderse geoméricamente: ¿a qué apunta el símbolo? Previamente¹⁴¹ hemos dado cuenta de que el *Ereignis* heideggeriano es contemplado no como ser en sentido estricto, sino más bien como un acontecimiento. No faltan pruebas en la obra plotiniana para poder afirmar que la comprensión de lo Uno es muy semejante a esta:

¹³⁹ Luis Garagalza Arrizabalaga, *Hermenéutica del lenguaje y simbolismo*, pág. 253, en ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 20, pp. 245-261. UNED, Madrid, 2005. Para compararlo con la visión de Plotino *supra* cit. 108.

¹⁴⁰ Plot. *En.* VI 9. 10. 20.

¹⁴¹ *Supra* cit. 39 y 96.

"En realidad, no hay que inquirir de dónde vino, pues no existe ese "de dónde". Porque ni viene de lugar alguno ni se va a lugar alguno, sino que aparece y deja de aparecer. Y por eso no es menester andar en su busca, sino aguardar serenamente hasta que aparezca, una vez que uno se haya preparado para ser espectador, lo mismo que el ojo aguarda las salidas del sol. Y el sol, apareciendo sobre el horizonte -"del Océano", dicen los poetas- se ofrece espontáneamente a los ojos para que lo contemplen."¹⁴²

La tarea del lenguaje no es, por tanto, decir algo o predicar una verdad lógica, sino que la tarea aquí es llegar a ser capaces de expresar a través del lenguaje poético o simbólico una constante realización de lo real que implica no sólo una relativa ontología sino un misterio que se nos dona tanto como se nos priva. La hermenéutica ya no sólo se aplica al lenguaje sino también a todo aquello que pueda ser entendido bajo los parámetros de lo simbólico: la experiencia, la realidad, el ser. No se trata de dar una respuesta a esta hermenéutica, sino de esperar pacientemente, poéticamente, una respuesta que siempre se nos da plena y huidiza, que siempre se nos sustrae cuando se presenta. La respuesta a la pregunta de a qué señala el lenguaje no puede ser dada porque ahí el lenguaje tan sólo se señala a sí mismo como símbolo, pero haciendo esto el lenguaje ya traza el modo por el cual este presenta una trascendencia de sí a través del *eikōn*, esto es, esto ya nos hace ver que la pregunta más bien debiera ser cómo el lenguaje, como facultad hermenéutica, es capaz de señalar y en qué consiste este señalar.

Plotino entiende la hermenéutica como una realización constante no sólo por parte de la realidad, en un sentido de ontología hermenéutica, sino además como una disposición necesariamente metafísica del sujeto. Que el sujeto se sitúe hermenéuticamente no significa cerrar el universo de sentido en el que siempre se encuentra fenomenológicamente, sino que se trata de quebrar las barreras conceptuales y de elaborar una postura crítica capaz de lanzarnos, de apelar de nosotros una disposición que abra por entero el sentido mismo del *cosmos* en el que habito y de toda mi experiencia. No se trata de cerrar un "qué" con el lenguaje, sino de abrir toda la significación dada con el cómo el lenguaje mismo se ha torsionado hacia la simbólica. Volviendo a *Hermenéutica del lenguaje y simbolismo*, de Luis Garagalza Arrizabalaga, nos encontramos con que:

¹⁴² Plot. *En.* V 5. 8. 0-7.

*"Situarse ahí no significa detenerse en el límite, sino transitarlo. Este tránsito se realiza a través del hilo conductor del simbolismo, ya que la razón simbólica no es una razón pura o purista sino impura y relacional. El alma sería, concretamente, el ámbito de una tal razón, últimamente caracterizada como razón patética o afectiva, y tendría un alcance metafísico pues, como realiza la animación del ser, constituye simbólicamente el corazón de lo real."*¹⁴³

No se trata, entonces, de ubicar los límites del lenguaje en torno a la expresabilidad o simbólica del ser y de lo Uno, sino que lo que debemos hacer es potenciar esta facultad transgrediendo los límites propios del lenguaje representativo, yendo al corazón mismo de la simbólica y comprendiendo lo que de ontológico tiene esto. La hermenéutica se presenta así como un camino constante, incesante y siempre inacabado donde la tarea principal no es decir respuesta alguna, sino transformar en vivencial y en experiencial la perplejidad iniciática de la metafísica: que lo ente *es*¹⁴⁴. De este modo, el camino simbólico es un camino necesario para la propuesta plotiniana, ya que toda unificación con lo Uno, toda deificación, todo contacto ontológico que podamos llegar a alcanzar, pasará siempre por una hermenéutica crítica y reflexiva:

*"En efecto, nuestro ser y nuestro yo se remonta al Ente; ascendemos hasta el Ente y hasta lo primero que deriva del Ente. Pensamos los inteligibles sin valerlos de sus imágenes y de sus improntas. Pero si no nos valemos de éstas, es que somos los inteligibles."*¹⁴⁵

Que podamos comprender la tarea hermenéutica no sólo como disposición sino también como camino presupone que el símbolo o la imagen, que aquí hemos comprendido como lenguaje, son las huellas de lo Uno. Que esta imagen sea una huella quiere decir, en último término, que el camino no está compuesto ni constituido salvo por indicios, símbolos y signos simples que indican que en la huella hay, por tautológico que parezca, el rastro de algo que ha transitado. El símbolo, entonces, no está prefijado en

¹⁴³ Luis Garagalza Arrizabalaga, *Hermenéutica del lenguaje y simbolismo*, pág. 261, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 20, pp. 245-261. UNED, Madrid, 2005.

¹⁴⁴ "Lo ente sólo provoca y atrae sobre sí el asombro cuando nos oprime su carácter de extrañeza. Sólo sobre el fundamento de dicho asombro, esto es, del carácter manifiesto de la nada, surge el "¿por qué?". Y sólo en la medida en que el porqué es posible como tal, podemos preguntar de manera determinada por los fundamentos y por el fundamentar." M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, pp. 44-45, ed. Alianza, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2003, 2014. Esta cuestión podría ser entendida como una paráfrasis de la célebre cita de Aristóteles. Cfr. *Metafísica*, 982b, 10-20.

¹⁴⁵ Plot. *En. VI* 5. 7. 0-5.

camino alguno, no existe tal camino, por lo que no hay, aunque sí haya una verdad ontológica, una predisposición determinada: lo único que tenemos es la huella, nuestra disposición hermenéutica, el sabernos vagabundos. Ha sido Gadamer quien ha sido capaz de explicar esta perspectiva con especial belleza:

*"Quien encuentra una huella sabe sin duda también que ahí ha estado algo y que algo ha quedado ahí, como quien dice. Pero esto no se comprueba sin más. A partir de ahí uno comienza a buscar, preguntándose adónde puede llevar la huella. Sólo para quien se pone en marcha y busca el camino adecuado, la huella guarda relación con el buscar y el rastrear, que se inicia con el descubrimiento de la huella. Esta es la manera que hacer con una dirección primera, y algo se desvela. Adónde la huella pueda llevar es algo que se mantiene todavía abierto. Uno se deja guiar, intentado no perder la huella y mantener la dirección. Si se pierde la huella, se pierde el camino."*¹⁴⁶

3.3 Racionalidad, hermenéutica y lenguaje simbólico.

Hemos visto que el lenguaje es el elemento central en la reflexión ontológica, es el lenguaje y no otra cuestión quien nos revela, nos empuja y nos acompaña durante el trayecto hermenéutico inherente a la ontología misma. Esta posibilidad acaece como tal en la medida en que el lenguaje se convulsiona y se torna simbólico. Hemos señalado que esta no es la única perspectiva relativa a la comprensión del fenómeno lingüístico como tal, ya que la propia semiótica y la semántica, entendiendo aquí por semántica un uso más restringido que el hemos estado utilizando hasta ahora, también abordan esta problemática. Han sido numerosos¹⁴⁷ los estudios hermenéuticos contemporáneos que han indagado en las posibilidades explicativas, las fortalezas y debilidades de ambas corrientes, es decir, la hermenéutica y la semiótica. Nuestro interés no ha sido menospreciar la explicatividad científica de la teoría semiótica, sino apuntar a que ella

¹⁴⁶ H. G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, pág. 100, en *Tras las huellas de la hermenéutica*, ed. Cátedra, trad. de Arturo Parada, Madrid, 2018.

¹⁴⁷ Figuras como Jean Grondin, Gadamer, Heidegger, Ricoeur, Deleuze, Foucault, etc... En los estudios españoles destacamos a María Zambrano, a Luis Garagalza y a Manuel Maceiras. Destacamos, además, cuatro obras capitales: *El conflicto de las interpretaciones* y *La metáfora viva*, de P. Ricoeur, y *Verdad y Método I y II*, de H. G. Gadamer, además del hito que *Filosofía y Poesía* y *Claros del bosque*, de María Zambrano, supusieron en el panorama español. Aunque en estas obras sean muchos los temas tratados, la pregunta por la perspectiva hermenéutica relativa al lenguaje es una constante en relación a la comprensión semiótica del mismo. Esta pregunta fue contemporáneamente reabierta por Heidegger en muchas de las obras aquí trabajadas.

puede completarse con una visión hermenéutica del lenguaje, pese a que en muchos puntos surjan aporías y oposiciones. Sobre este asunto Gadamer afirma que:

"La semántica parece describir el campo lingüístico desde fuera, por la observación, y se ha podido desarrollar una clasificación de los comportamientos en el trato con estos signos (...). La hermenéutica por su parte aborda el aspecto interno en el uso de ese mundo semiótico; o, más exactamente, el hecho interno del habla, que visto desde fuera aparece como la utilización de un mundo de signos."¹⁴⁸

Parece ser que Gadamer expone una diferencia entre dos perspectivas vinculadas por una misma problemática: el lenguaje. La semiótica, que aquí queda referida como semántica, observaría al lenguaje como un producto acabado y de forma externa, de tal forma que al optar por esta perspectiva "cosificaría" al lenguaje convirtiéndolo en su objeto de estudio semiótico. La hermenéutica es incapaz de cerrar de este modo el lenguaje, lo que le plantea dos serios problemas: si no nos apoyamos en signos para comprender los elementos del lenguaje, ¿cómo hemos de entenderlo si no es como un objeto, o sistema, de estudio? Y si no tenemos un "objeto de estudio", ¿desde dónde mirar al lenguaje si no es de forma externa y qué comprensión se sigue de ello? Hemos visto que estas reflexiones ya se planteaban en el neoplatonismo pero, ¿cuál es la actual importancia de la hermenéutica?

La hermenéutica, como ya hemos indicado previamente¹⁴⁹, no es contemplada por los hermeneutas como un "objeto cósmico" del conocimiento, porque si bien esto es posible, sistematizando y formalizando la viveza y espontaneidad del lenguaje mismo, estos pensadores apuntan a otro tipo de comprensión del lenguaje: que Gadamer señale que la visión hermenéutica estudia el habla como lo interno del lenguaje significa que la esencialidad del lenguaje no puede petrificarse en un discurso o sistema semiótico. Ricoeur también había dado cuenta de ello en *El conflicto de las interpretaciones*. El lenguaje contemplado de este modo sería entonces aquella posibilidad de comprensión del mundo como tal, de todo lo real y de todo lo que me circunda. Es el lenguaje, y no de forma previa la cognición *per se*, el que me arrastra consigo por el misterio de

¹⁴⁸ H. G. Gadamer, *Verdad y Método II, Semántica y hermenéutica* (1968), pág. 171, ed. Hermeneia, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, 1998.

¹⁴⁹ *Supra* cit. 31, 33, 34, 36, 41 y 42. Ahí se recoge las concepciones semiótica y hermenéutica del lenguaje para hacer explícito que Heidegger apunta a esta segunda como esencial al lenguaje en la metafísica.

contemplar que todo lo que *es* en mi mundo¹⁵⁰ se debe a un primer acontecimiento, esta contemplación se debe a que el lenguaje ha acogido en su seno simbólico el darse del mundo como tal:

*"Todas las otras formas de lenguaje y de habla no son objeto de análisis; únicamente lo es el enunciado. La palabra griega es apophansis, logos apophantikós, es decir, el discurso, la proposición, cuyo único sentido es realizar el apophainesthai, la automanifestación de lo dicho. Es una proposición teórica en el sentido de que abstrae de todo lo que no dice expresamente."*¹⁵¹

Es el lenguaje en su uso poético el que permite que la apertura del mundo como tal acontezca, es la disposición lingüística la que nos permite lanzarnos desde el lenguaje al lenguaje, atravesando toda su simbólica inmanente. En *La metáfora viva*, Paul Ricoeur hace manifiesta esta concepción basándose en la metáfora como aquel fenómeno lingüístico que es capaz no ya de explicitar la relación del lenguaje con el mundo, siendo esta la tarea de la semántica, sino de mostrar la relación metafórica del lenguaje con el mismo lenguaje, y sólo puede pensarse en términos filosóficos, esto es, hermenéuticos:

"Pero la semántica sólo puede alegar la relación del lenguaje con la realidad, no pensar esta relación como tal. O tal vez se aventura a filosofar sin saberlo, poniendo al lenguaje en su conjunto y en cuanto tal como mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre sí y sí mismo. El lenguaje aparece entonces como lo que eleva la experiencia del mundo a la articulación del discurso, que funda la comunicación y hace advenir al hombre en cuanto sujeto hablante (...) Se objetará, antes de ir más lejos, que no es posible hablar de semejante relación, porque no existe lugar exterior al lenguaje y que para hablar sobre el lenguaje hay que hacerlo ahora y siempre dentro del lenguaje. Esto es verdad. Pero el discurso especulativo es posible porque el lenguaje tiene la capacidad reflexiva de distanciarse y de considerarse en

¹⁵⁰ "La lingüística de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. La relación fundamental del lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüística de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo." H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, pág. 539, ed. Sígueme, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, 1977.

¹⁵¹ H. G. Gadamer, *Verdad y Método II, Lenguaje y comprensión* (1970), pág. 189, ed. Hermeneia, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, 1998.

*cuanto tal y en su conjunto, como relacionado con el conjunto de lo que es. El lenguaje se designa a sí mismo y a su otro. Esta reflexividad prolonga lo que la lingüística llama función metalingüística, pero la articula en otro discurso, el especulativo (...) Pero este saber reflexivo, el lenguaje se sabe en el ser. Invierte su relación con su referente de tal modo que él mismo se siente como una llegada al discurso del ser sobre el que se trata. Esta conciencia reflexiva, lejos de encerrar al lenguaje sobre sí mismo, es la conciencia misma de su apertura."*¹⁵²

Creemos haber expuesto correctamente que esta concepción del lenguaje la hemos visto previamente con Plotino y con Heidegger, donde en este tipo de ontología hermenéutica el lenguaje es comprendido desde una apertura irrenunciable que incumbe de tal forma al sujeto que incluso, y esto se ve claramente en el neoplatonismo, en ciertas ocasiones no habrá sujeto alguno sino un solo espectáculo simbólico¹⁵³, esto es, un solo lenguaje donde ser. El protagonismo ontológico en este caso se lo lleva el lenguaje ya que sin él no habría universo, mundo o realidad ni inteligible ni expresables o figuradas y por lo tanto no habría especulación del horizonte de sentido de la vida¹⁵⁴.

Sea como fuere, en esta concepción las cuestiones lingüísticas no sólo quedan orientadas a la expresión y a la oración, sino que el silencio, la pregunta o la exhortación, entre otras muchas no son meras características sino pilares del lenguaje. En este sentido la pregunta constituye el símbolo predilecto del enigma ontológico que se expresa a través del lenguaje, pero esta pregunta no cabe ser vista meramente como un recurso sintáctico del lenguaje, sino más bien metafórico. La clave de la hermenéutica de la pregunta reside en que esta nos sitúa ya en un marco de sentido que trasciende toda respuesta lógica posible, el camino de la pregunta no consiste en dar una respuesta concreta sino que para la pregunta metafísica sólo queda una disposición hermenéutica:

¹⁵² Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, pp. 401-02, ed. Trotta, trad. de Agustín Neira, Madrid, 2001.

¹⁵³ *Supra* cit. 125.

¹⁵⁴ Habría que matizar en esta cuestión, ya que esta afirmación no es del todo cierta en el caso de Plotino. Para el neoplatonismo el lenguaje en tanto que *logos* predicativo no sería el centro ni el protagonista de la hermenéutica ontológica, sino que sería más bien una especie de herramienta que serviría para elaborar una exégesis del *logos* ontológico mismo. Aquí la importancia de la hermenéutica sí la tendría el *logos* pero no sólo como lenguaje predicativo o "intra-semántico", es decir, como potencia humana, sino que el *logos* mismo estaría orientado a la simbólica de lo real. *Supra* cit. 107.

"Hay que considerar también uno de los fenómenos intermedios más enigmáticos: la pregunta, que implica esencialmente estar tan próximo al enunciado como ningún otro de estos otros fenómenos lingüísticos y que no admite evidentemente ninguna lógica en el sentido de la lógica enunciativa. Quizá se dé una lógica de la pregunta. (...) Pero ¿cabe llamar a eso «lógica»?"¹⁵⁵

Si cupiera la posibilidad de llamar a "eso" lógica sería porque, efectivamente, nos habremos salido de los marcos de la lógica del lenguaje y estaríamos ya en un juego metafórico del mismo. Así como el silencio, la pregunta o la exhortación son también partes integrantes del lenguaje simbólico, este se apoya en otros varios pilares fundamentales y comunes en todos estos autores hermeneutas: la metáfora, la poética, la analogía, el uso de alegorías o mitos, etc... De este modo la poeticidad del lenguaje cobra una esencial importancia¹⁵⁶ ya que con ella conseguimos apuntar a un significado que no sólo está oculto, sino que trasciende toda formalidad y proposicionalidad posible. No decimos con todo esto que Gadamer o Ricoeur detecten esta concepción hermenéutica del lenguaje en la antigüedad¹⁵⁷, así como tampoco la detectó Heidegger, no obstante la exégesis de las obras del neoplatonismo sobre la importancia de la

¹⁵⁵ H. G. Gadamer, *Verdad y Método II, Lenguaje y comprensión* (1970), pp. 189-190, ed. Hermeneia, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, 1998.

¹⁵⁶ Un tema que se podría seguir de esto sería la especial importancia de la estética de la poética del lenguaje para la ontología hermenéutica. Ricoeur se ha ocupado de este tema en *La metáfora viva*. Cfr., P. Ricoeur, *La metáfora viva, Estudio VIII: Metáfora y discurso filosófico*.

¹⁵⁷ En *Verdad y Método I*, en el capítulo *Acuñaación del concepto "lenguaje" a lo largo de la historia del pensamiento occidental*, Gadamer deja clara su concepción: para los griegos el lenguaje estaba totalmente escindido de "la cosa" como ente real del mundo. El lenguaje ni si quiera podía entenderse como símbolo o imagen del orden del Ser, porque lo que ahí era necesario, por motivos históricos, era defender un ideal de Verdad determinado y concreto frente a la crisis de pensamiento del momento. Gadamer utiliza el Crátilo para exponer esta concepción y defender que la concepción del lenguaje que ahí expone Platón no es hermenéutica porque se apoya en una clara reflexión son los signos lingüísticos. Así, el estudio de la verdad de lo que es debe darse "sin el lenguaje". Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, ed. Sígueme, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, 1977. "*La existencia del signo es sólo su adherencia a algo distinto que en calidad de cosa-signo es algo mismo tiempo algo por sí mismo y tiene su propio significado, un significado distinto del que tiene como signo (...) la diferencia entre su ser y su significado es absoluta (...) De hecho, éste es el resultado de la discusión negativa del Crátilo, aunque no aparezca de una manera netamente diferenciada: se confirma con el desplazamiento del conocimiento a la esfera inteligible, de manera que a partir de ese momento toda la reflexión sobre el lenguaje se monta no ya sobre el concepto de la imagen (εἰκὼν) sino sobre el del signo (σημεῖον ο σημαῖνον)*. Esto no es sólo un cambio terminológico sino que expresa una decisión que hizo época entorno al pensamiento de lo que es el lenguaje." H. G. Gadamer, *Verdad y Método I*, pp. 496-97, ed. Sígueme, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, 1977. Hasta cierto punto estamos de acuerdo con Gadamer: hay una reflexión semiótica en la Antigüedad, de hecho, casi toda la reflexión sobre el lenguaje ha tendido a esta perspectiva. No obstante, se nos hace complicado asumir que el lenguaje no es visto como un *eikōn* en el neoplatonismo cuando ellos asumen, como hemos visto, una ontología hermenéutica. De hecho, con Cornford (*supra* cit. 91) hemos visto que sí había, ya en Platón, un lenguaje propio delo místico distinto al estudiado por la semiótica. En este punto discordamos y esto es lo que nos conduce a interpretar a Platón bajo esta misma perspectiva hermenéutica.

imagen (*eikōn*) en lo relativo tanto a la epistemología como al lenguaje mismo sí nos permiten desplazar la reflexión y ubicar las raíces de esta racionalidad hermenéutica en Platón y en Plotino y no, como se suele ubicar, primigeniamente en Heidegger. La actualidad de esta lectura no sólo constituiría una crítica frontal a la historia de la ontoteología de Heidegger sino que implicaría una necesaria relectura de las obras platónicas y neoplatónicas en sintonía con las propuestas hermenéuticas contemporáneas.

De este modo, así como la hermenéutica reclama una torsión del lenguaje hacia el lenguaje simbólico, reclama a la par, y de manera necesaria, una torsión de la racionalidad: la hermenéutica no presupone una irracionalidad, no presupone una crítica aniquiladora a la razón proposicional o tradicional. La racionalidad hermenéutica se contrae sobre sí, se fagocita y así excede sus límites lógicos para apuntar a una racionalidad disposicional y simbólica, esto es, poética. Estas reflexiones han cobrado en los últimos años una especial importancia y se han encarnado y aunado en la voz de una de las más grandes pensadoras españolas: María Zambrano. En su obra *Filosofía y Poesía*, la pensadora afirma:

"La filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento. ¿Qué fuerza es ésa que la desgarrar? ¿Por qué la violencia, la prisa, el ímpetu de desprendimiento? Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato (...) Lo que el filósofo perseguía lo tenía ya dentro de sí en cierto modo, el poeta."¹⁵⁸

Hay, pues, una conexión profunda entre poesía y filosofía, esta conexión no es otra que el lenguaje. Esta conexión fue, como señala la filósofa, una conexión estable a lo largo de la historia del pensamiento, pese a que se ocultara en la filosofía griega. De este modo, tras haber elaborado una hermenéutica de la ontología y tras haber abierto una hermenéutica del platonismo, nuestra pregunta va directa a la actualidad de nuestros ojos, de nuestra mirada al platonismo: ¿es Platón quien oculta esta relación o somos nosotros los culpables? María Zambrano habla de este modo de un mismo lenguaje, de un mismo camino vital, dado en ambas disciplinas:

¹⁵⁸ María Zambrano, *Filosofía y Poesía*, pp. 16-17, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

*"Será imposible el que no veamos en la poesía una integridad lograda mayor que en la metafísica; imposible que no veamos en ella el camino de la restauración de una unidad perdida. Imposible, también, el que no la sintamos como la forma de la comunidad, puesto que si la poesía se hace en palabras, es porque la palabra es lo único inteligible. Porque la palabra, en fin, sería ese sueño compartido. Y eso persigue la poesía: compartir el sueño, hace la inocencia primera comunicable; compartir la soledad, deshaciendo la vida, recorriendo el tiempo en sentido inverso, deshaciendo los pasos; desviviéndose. El filósofo vive hacia adelante, alejándose del origen, buscándose a "sí mismo" en la soledad, aislándose y alejándose de los hombres. El poeta se desvive, alejado de su posible "sí mismo"; por amor al origen."*¹⁵⁹

La pregunta que nos queda, entonces, es si el lenguaje poético es también el lenguaje metafísico o si, como diría Heidegger, lo que debemos hacer es renovar la metafísica a través de una poetización del lenguaje. Pero esta cuestión ya trasciende y excede la racionalidad tradicional, esto es, la razón en su sentido proposicional. Ello se debe, a su vez, a que esta pregunta se hace desde un horizonte lingüístico ulterior, donde somos conducidos por el lenguaje a través de un ejercicio hermenéutico. Pero, ¿acaso este universo no es sino el mismo universo de la filosofía? ¿Fue Heidegger o fue el neoplatonismo quien quebró hermenéuticamente la racionalidad?

Ante estas preguntas que, aparentemente, no tienen respuesta alguna, quizá no quede sino sólo defender la viabilidad hermenéutica de la metafísica, donde la importancia del lenguaje acoge en su seno toda reflexión filosófica posible, así como toda vivencia de nuestro mundo. Quizá sólo de este apuntemos a la raíz hermenéutico-lingüística de la experiencialidad misma y terminemos afirmando junto a Gadamer que *"fenomenología, hermenéutica y metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo"*¹⁶⁰.

¹⁵⁹ María Zambrano, *Filosofía y Poesía*, pp. 97-98, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

¹⁶⁰ H. G., Gadamer, *El giro hermenéutico*, pág. 37, en *Fenomenología, hermenéutica y metafísica*, ed. Cátedra, trad. de Arturo Parada, Madrid, 2018.

4. Conclusión

Nuestra intención a lo largo del presente trabajo no ha sido tanto contraponer la ontología hermenéutica a otros tipos y formas de elaborar ontologías o de perspectivas sobre la naturaleza del lenguaje. Tampoco nos hemos detenido en las consecuencias o matices que esta postura tiene, como por ejemplo, la estetización del lenguaje, el uso específico de la sintaxis y de la morfología en este uso poético del lenguaje, el problema de la disposición vital como un problema existencialista, su evidente impronta religiosa, etc... Más bien, hemos procurado ofrecer una conexión filosófico-histórica de las raíces de este tipo de pensar, reabierto por Heidegger en la modernidad pero, a nuestros ojos, preconfigurado por el neoplatonismo como un elemento central de su propuesta. Así, no sólo hemos elaborado tal conexión relativa a la comprensión hermenéutica, sino que también hemos mostrado cómo esta disposición trastoca y remodela tanto la concepción del lenguaje como la de la ontología. Por ello, hemos querido mostrar las similitudes y diferencias entre ambos autores, pero prestando especial atención a que esta postura ha sido un elemento central en el pensamiento filosófico contemporáneo. Si bien quizá hemos "traído mucho a nuestros días" al pensamiento neoplatónico, creemos haber respetado su propia concepción metafísica y, con ello, haber vinculado y expuesto de forma clara su importancia para el legado histórico posterior. Pero para tomarnos toda esta profunda problemática en serio hemos atendido a lo que consideramos que es el elemento central y constitutivo tanto de la comprensión como de la comunicabilidad humanas: el lenguaje.

Estas reflexiones nos han mostrado el carácter práctico, emocional y teórico de la filosofía, abriendo un camino en el que el paseante siempre se encuentra interrogándose por aquello que acontece en el camino. De este modo, hemos mostrando la integridad del quehacer filosófico, haciendo patente que aquello que se designó como "metafísica" era ya de por sí una suerte de fenomenología, hermenéutica y ontología.

Bibliografía

Obras citadas

Obras antiguas

PLATON. *Apología de Sócrates*, trad. y nota de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid: Gredos, 1985.

———. *Cartas*, traducción e introducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Madrid: Gredos, 1992.

———. *República*, trad. de Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1988.

PLOTINO. *Enéadas II- VI*. introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1982-1998.

Obras contemporáneas

ARBAIZAR, Benito. "Heidegger: hacia una superación poético-hermenéutica de la metafísica" en Δύμωv, Revista de Filosofía, suplemento 1, 2007, pp. 7-16.

AUBENQUE, Pierre. *¿Hay que deconstruir la metafísica?* Trad. de Jesús María Ayuso Díez Madrid: Encuentro, 2012.

CASTAÑARES, Wenceslao. *Historia del pensamiento semiótico I, La antigüedad grecolatina*. Madrid: Trotta, 2014.

CHILLON LORENZO, José Manuel. "Heidegger y lo insondable del pensar" en LOGOS. Anales del seminario de Metafísica, Vol. 49, Valladolid, 2016, pp. 21-42,.

———. "Superar la hybris del humanismo. Tesis para un posthumanismo de la kénosis después de Heidegger" en KRITERION, Belo Horizonte, nº 141, 2018, pp. 745-764,.

CORNFORD, Francis M. *La teoría platónica del conocimiento*. Trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona: Paidós, 2007.

———. *Platón y Parménides*. Trad. de Francisco Giménez García, Madrid: La balsa de Medusa, 2015.

DE GUZMÁN VICENTE, Lorenzo. "Sobre la semántica del ser en Martin Heidegger" en *Estudios Filosóficos*, Valladolid, 1975, pp. 36-64.

GADAMER, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*. Trad. de Arturo Parada, Madrid: Cátedra, 2018.

———. *Verdad y Método I*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977.

———. *Verdad y Método II*. Trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca: Hermeneia, 1998.

GARAGALZA ARRIZABALAGA, Luis. "Hermenéutica del lenguaje y simbolismo" en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 20, UNED, Madrid, 2005, pp. 245-261.

GRONDIN, Jean. *Introducción a la metafísica*. Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2006.

———. *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona: Herder, 2008.

HADOT, Pierre. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Trad. de Maite Solana, Barcelona: Alpha Decay, 2004.

HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre el Humanismo*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2001.

———. *Caminos del bosque*. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 1996.

———. *Doctrina de la verdad según Platón*. Versión de Juan David García, 1953.

———. *El camino al habla*. Trad. de Yves Zimmermann, Barcelona: Odós, 1987.

———. *Introducción a la metafísica*. Trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 1999.

- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Versión de Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza, 1999.
- . *Parménides*. Edición de Manfred. S. Frings, Madrid: Akal, 2005.
- . *Ser y Tiempo*. Trad. de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- . *¿Qué es metafísica?* Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2003, 2014.

HERMOSO FELIX, María Jesús. "El Parménides de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?" en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 49 (2016), pp. 71-90.

———. "La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen" en *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía*, vol. 31, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 11-27, UCM.

———. "La percepción en Plotino. Contemplación de solas formas" en *Anuario Filosófico* 52/3, 2019, pp. 1-25.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

———. *Investigaciones Lógicas II*. Versión de Manuel G. Morante y José Gaos, Madrid: Alianza, 1982.

LAFONT, Cristina. "El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*" en *Isegoría*, Instituto de filosofía, 1993, pp. 183-196.

———. *La razón como lenguaje: una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: VISOR, 1993.

LLOYD, Anthony Charles. "Non-propositional thought in Plotinus" en *Phronesis*, Vol. 31, No. 3 (1986), pp. 258-265.

MARTINO, Gabriel. "Mística y exégesis en la filosofía de Plotino" en *II Simpósio da Sociedade Ibero-Americana de Estudos Neoplatônicos*, Brasil, 2011 pp. 73-97.

PARDO, José Luis. *La metafísica: preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia: Pre-textos, 2006.

PASQUA, Hervé. "Henosis" et "ereignis": contribution a une interpretation plotinienne de l'Être heideggerien" en *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 100, No. 4 (NOVEMBRE 2002), pp. 681-697.

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. de Félix Duque, Madrid: Alianza, 1993.

REALE, Giovanni. *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducción de Robert Heraldo Bernet, Barcelona: Herder, 2002.

RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*. Trad. de Alejandrina Falcón, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2003.

———. *La metáfora viva*. Trad. de Agustín Neira, Madrid: Trotta, 2001.

RODRIGUEZ, Ramón. *Ser y Tiempo de Martin Heidegger, un comentario fenomenológico*. Madrid: Técnos, 2005.

SHEEHAN, Thomas. *What, after all, was Heidegger about?* Stanford University.

TRABATTONI, Franco. "L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni" en *Rivista di storia della filosofia*, n.3, 2006.

VIGO, Alejandro G. "Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontológico" en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, Madrid-España, 2018, pp. 115–133.

WIELAND, W. "*La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad*" en *Méthexis*, Vol. 4 (1991), pp. 19-37.

ZAMBRANO, María. *Filosofía y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Obras referidas y no citadas

CHRÉTIEN, Jean-Louis. "*Le Bien donne ce qu'il n'a pas*" en *Archives de Philosophie*, Vol. 43, No. 2 (AVRIL-JUIN 1980), pp. 263-277.

DODDS, E. R. "*The Parmenides of Plato and the Origin of the neoplatonic "One"*" en *The Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1928), pp. 129-142.

FOUCAULT, Michel. "*Nietzsche, Freud y Marx*" en *Revista Eco*, nº113/5. Trad. Carlos Rincón, Colombia: El cielo por Asalto, 1969.

LOWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. de Román Setton, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

REBOK, María Gabriela. "*Heidegger y Hölderling: un diálogo sobre el diálogo*" en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 83-98.

WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Altaya, 1999.

ZAMBRANO, María. *Claros del bosque*. Edición de Marecedes Gómez Blesa, Madrid: Cátedra, 2018.