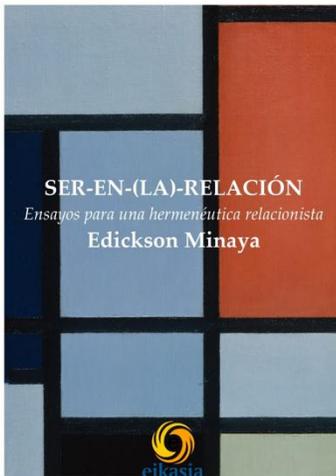


Carlos Rojas Osorio

Reseña del libro de Minaya, E. (2018) *Ser-en la (la)-relación. Ensayos para una hermenéutica relacionista*, Oviedo: Eikasia, 72 págs.

Edickson Minaya: ontología hermenéutica



Los giros lingüístico, semiológico y hermenéutico de los saberes humanos han tenido la virtualidad de transformar las diferentes áreas de las cuales se compone la filosofía, y en especial ha ido

surgiendo lo que acertadamente Edickson Minaya denomina ontología hermenéutica. El giro lingüístico recorre el pensamiento del siglo XX, a menos que, como indica Michel Foucault invoquemos a Nietzsche. La metafísica europea sería muy diferente si diferente fuera la gramática indoeuropea. Es decir, nuestro pensamiento depende de la lengua: el pensamiento es lenguaje.

En verdad ya Humboldt había dado el giro fundamental al establecer que pensamos desde la lengua y que cada lengua es una acepción del mundo. Con esta tesis, Humboldt contravenía la tesis platoaristotélica según la cual el lenguaje es la forma externa del pensamiento. Con la revolución lingüística de De Saussure esta tendencia acabó por imponerse a lo largo del siglo XX. Y como bien afirma

Minaya, Gadamer nos ofrece el giro hermenéutico en la ontología. *El ser que puede ser pensado es lenguaje*. Minaya se refiere también a la semiología, y con razón, pues autores como Ch. S. Peirce se inscriben plenamente en la idea según la cual pensamos con signos, y el mundo mismo parecería ser una urdimbre de signos. Es, pues, bajo esta transformación de la filosofía, como la denominó Karl O. Apel, que es necesario entender el desarrollo que Minaya nos ofrece en este su nuevo libro.

El primer efecto neto de esta transformación hermenéutica de la filosofía es lo que el autor cualifica como “quiebra de la metafísica”. Ocaso de la metafísica y surgimiento de una ontología hermenéutica. Nos recuerda Minaya que Heidegger ya había hablado y escrito acerca del fin de la metafísica entendida esta como ontoteología y metafísica de la presencia.

El ser fue pensado por los griegos como lo presente (el ser es “todo ahora”, decía Parménides). Y el pensamiento no era más que su correlato: ser es presencia y pensar es representar; tradición que llega hasta Schopenhauer al decir que el mundo es mi representación. La metafísica como ontoteología la entiende Heidegger diciendo que ya desde la *Metafísica* de Aristóteles esta tiene un doble objeto: el ser en general y un ser especial que el propio Estagirita denomina Dios o Primer

motor. Si se exceptúan las ontologías materialistas como la de Demócrito en la Antigüedad, Diderot o Marx en la modernidad, la gran tradición metafísica occidental es ontoteológica. Dicho sea entre paréntesis, pienso que Heidegger tampoco se sale de esa tradición, pues como puede leerse en su libro *Sobre el evento*, él está a la espera de un nuevo dios. Es verdad que, como nos recuerda Minaya, Heidegger habló de la “huida de los dioses” como característica de nuestra época, pero no es menos cierto que sigue nostálgico del Dios, aunque sea del dios por venir. Minaya, siguiendo a Gianni Vattimo, entiende esta época de la “huida de los dioses” como el “horizonte de la nihilidad”. La muerte de Dios de que habló y escribió Nietzsche conduce al nihilismo, es decir, al cuestionamiento de la verdad absoluta y los valores absolutos que desde el platonismo habían dominado la metafísica ontoteológica. Ha llegado la hora, afirma Nietzsche, de cuestionar el valor de todos los valores que nos han dominado desde el platonismo y el cristianismo y que la “muerte de Dios” deja en precario. Minaya cita a Jorge Bolívar cuando afirma: “El horizonte cultural que hoy nos desafía a pensar ya no es la metafísica sino el nihilismo” (27).

Minaya dice que la metafísica tradicional es sustancialista. La sustancia (*hypojeimenon*) es la primera categoría del sistema categorial aristotélico. Y de acuerdo a la transformación hermenéutica del saber, dice Minaya, la categoría de sustancia es sustituida por la categoría de “relación”. “Si se analiza en profundidad el pensamiento contemporáneo, queda al descubierto que buen número de sus corrientes filosóficas se configuran sobre la base de un concepto de realidad relacional, constelacional, distenso, flexible” (Alfonso López Quintas, en Minaya, 117).

El mundo es un tejido de relaciones. Aquí es bueno recordar que la ciencia moderna basada en leyes de la naturaleza privilegia a estas por sobre la sustancia. Los filósofos tomaron nota de esta nueva perspectiva científica y sacaron las consecuencias lógicas.

Descartes, filósofo de las leyes de la naturaleza, solo deja tres sustancias: Dios, la mente y el mundo. Pero al definir la sustancia como “aquello que no necesita de otro para existir”, el filósofo francés deja la idea de sustancia principalmente para Dios. La naturaleza es inteligible solo en acuerdo a las leyes de la naturaleza. Ahora bien, las leyes naturales son relaciones. Una ley científica es una relación invariable entre variables. Por lo tanto, la naturaleza es un sistema de leyes, es decir un sistema puramente relacional. Spinoza fue más lógico y dejó solo una sustancia: *deus sive natura*. Pero quien fue más lejos fue David Hume que simplemente eliminó el concepto de sustancia y Nietzsche lo sigue. Percibimos solo cualidades de los cuerpos, pero nunca percibimos lo que la filosofía metafísica denomina sustancia. Una cosa es un haz de propiedades. Así que la ontología hermenéutica no es tan novedosa en este aspecto, pues la filosofía de la ciencia moderna no es sustancialista. Probablemente el mayor inspirador para la ontología relacional sea Nietzsche, quien sí está en el “horizonte de la nihilidad”, aunque también el gran semiólogo Peirce privilegiaba la categoría de relación y el mundo como un tejido de signos. Comenta Minaya: “ontología o hermenéutica relacionista significa que el ser se manifiesta por una confrontación con su antinomia: con aquello que parece “contradecir” (9). El ser no puede pensarse sin referencia al no ser; lo uno no puede ser pensado sin lo otro: *o lo otro que no es él*” (9). Es más, la razón no puede ser pensada sin la sinrazón. El rostro remite necesariamente a sus máscaras y simulacros. La luz no puede ser significada sin la sombra.

Esta urdimbre de signos que sería el mundo es interpretada por Heidegger, Gadamer, Derrida y Vattimo como huella, tradición, transmisión. Derrida entiende el signo como huella iterable. Heidegger en su ontología hermenéutica dice que el ser es lenguaje, es decir transmisión de textos que nos vienen desde los griegos. “En él (Heidegger) la realidad aparece como un plexo de referencias,

entramado de significados que remiten el uno y otro en relación y función del ser ahí, en tanto éste se dirige a los entes intramundanos” (113).

No se puede suscribir sin más la ontoteología griega, pero el ser hizo allí su primera gran manifestación, su primera época, y ese *logos* es necesario memorarlo. El tejido de signos que constituye el mundo, es el ser como tradición, memoración, recuerdo (*Andenken*) de algo que fue dicho y que puede y debe ser acogido en nuestro espacio de sentido, tan precario por ser un horizonte de nihilidad. “Del ser no queda nada”, dice Vattimo; solo mensajes o reenvíos que nos vienen de la tradición. La metafísica del pensamiento fuerte es una violencia que se nos impone y que debemos debilitar en el horizonte precario de la nihilidad. Para Derrida también hemos llegado a la clausura de la metafísica, pero en verdad no podemos salirnos de ella, todo nuestro lenguaje, toda nuestra escritura está contaminada de ella; lo que sí podemos es traer esa tradición, jugar con ella decontruyéndola y ver qué podemos apropiarnos. No podemos salirnos del texto de la metafísica occidental: “nada hay fuera de texto”. A mi modo de ver esta es la principal significación de la ontología hermenéutica, es decir, que el ser es lenguaje, textos que nos vienen de lejos y que no podemos menos que memorar; pensar es recordar. El ser está inscrito en la textualidad que nosotros intertextualizamos para mantener vivo el sentido del ser mismo. Concluye Minaya: “la realidad se presenta como un texto; es decir, narrada, hilada cual textura mixta. Lo mismo vale decir que la realidad necesita de un tejedor que teje los hilos con que ella se construye” (113).

En la ontología hermenéutica, dice Minaya con mucha razón, importa más el sentido que la verdad. Hay un ocaso de la verdad absoluta con la huída de los dioses, con la muerte de Dios, con el horizonte de nihilidad. Para Vattimo la metafísica tradicional es una violencia que impone valores absolutos y verdades absolutas. Derrida apunta la idea según la cual la verdad es tradición, y la tradición tiene que recrearse continuamente. Desde Kant

predomina la razón práctica, es decir, el sentido más que la verdad. Dios, dice Kant, no es un ser real sino ideal. Y la inmortalidad es una necesidad de la razón práctica; de hecho la razón teórica no puede demostrarla como tampoco puede demostrar la existencia de Dios. Es el sentido lo que se impone, no la verdad teórica. *Tuve que anular el saber para salvar la fe.* Dice Kant en el Prólogo a la *Crítica de la razón pura*. Pues es más importante para nosotros el sentido, la ética, que la teoría. La ciencia nos da el conocimiento empiriológico; pero no dice nada del sentido ético de la existencia. Kierkegaard lo dirá con mayor fuerza, hay verdades objetivas y verdades subjetivas. Las objetivas son las de la ciencia. Pero nadie muere por un teorema científico. Las verdades subjetivas son aquellas por las cuales puede vivir y hasta morir. Y Nietzsche dirá que bueno y valioso es lo que potencia la vida, es la afirmación de la vida.

Desde este ámbito de la razón práctica, Minaya trae a cuento la idea de Vattimo acerca de la ontología de la actualidad y la idea de Foucault de la ontología del presente. Para el filósofo francés, la filosofía hace un diagnóstico del presente en función de destacar las contingencias que nos hacen ser lo que somos hoy, y poder transformarlas. Lo que se impuso como una contingencia puede ser transformado, puesto que no es una necesidad determinista. Foucault encontró primero en Nietzsche un ejemplo de la filosofía como ontología del presente, como diagnóstico de la época. Más tarde encontró que Kant en su ensayo sobre qué es la Ilustración nos invita también a pensar lo que somos nosotros en el momento actual y, por eso, Foucault denomina a esta actitud “ontología del presente”. Kant estuvo muy pendiente del acontecer diario de la revolución francesa, llegando incluso a hablar de entusiasmo, y entendiendo ese entusiasmo como un signo de la disposición moral de la humanidad. La ontología del presente es un *ethos*, una actitud que desde nuestra intransferible libertad nos invita a una praxis para superar las contingencias que limitan nuestra experiencia actual.

Minaya sugiere que Vattimo toma la idea de ontología de la actualidad de la idea de Foucault de la ontología del presente; en todo caso hay cierto acuerdo pues ambos proceden de Nietzsche. “Ontología de la actualidad significa un discurso filosófico que intenta aclarar qué significa el ser en la situación presente, esa en la que nos encontramos, que tiene como referente a la ciencia y a la tecnología” (45). La ontología de la actualidad pretende dinamitar la razón, su hegemonía como dispositivo cultural. Pero hay una diferencia importante, Vattimo recusa la Ilustración y Foucault al invocar a Kant dice que el diagnóstico del presente es precisamente lo que el ilustrado Kant nos pide que hagamos. De hecho, Foucault hizo varios comentarios al tema de la Ilustración kantiana que están recogidos en un pequeño volumen publicado por Tecnos en Madrid, 2006.

Minaya trae una valiosa referencia al filósofo italiano Emanuele Severino. Para él la metafísica antigua giraba en torno a la *episteme*. Es decir, a la verdad absoluta, la certeza. El ser fue pensado desde la *episteme*. El devenir, en cambio, el acontecimiento, es lo imprevisible, y el ser humano tiene terror a lo imprevisible, terror al devenir. Para Severino, la filosofía que se salga del ser eleático, de la *episteme*, de la verdad, está inclinada a la incertidumbre, al azar del acontecimiento, y al terror del devenir. Severino predica un retorno al ser permanente, a la verdad absoluta, a la certeza que conjure el terror del devenir. Esto sería, lo contrario, dice Minaya, de lo que acaece con la ontología hermenéutica, donde prevalece el sentido por sobre la verdad. El ser carece de estructuras estables, afirma Vattimo. Para Derrida la verdad no tiene que ser incontrovertible, participamos en un diálogo, en una intertextualidad, donde domina el conflicto de las interpretaciones.

En el horizonte posmoderno de la nihilidad hay también una quiebra del fundamento o razón suficiente de que habla Leibniz. El ser ha quedado desfondado, dice Vattimo, pues del ser no queda nada, sino solo reenvíos, textos, mensajes que vienen de la tradición. El *logos*, la razón, no hay que

entenderla como fundamento. El *logos* es la razón/palabra de la metafísica griega y cristiana. “La realidad queda enfocada como un ‘sistema abierto’ que no posee ningún fundamento fijo o estático. No existe separada, sino ‘juntada’; esto es, *la realidad posee una ‘estructura conjuntiva’, se manifiesta como un tejido, una red o una urdimbre*” (108, itálicas en el original).

Siguiendo a Heidegger, Minaya dice que para la filosofía griega el *logos* es palabra, discurso, lenguaje. Había entonces una comunión entre el ser y el lenguaje, el ser y el *logos*. En cambio, la filosofía moderna separa el ser y el lenguaje en beneficio del conocimiento. El *logos* como razón tecno-científica. Para Heidegger es necesario recuperar el verdadero sentido del *logos*, su unidad de ser y palabra. Pues el *lenguaje es la casa del ser* (67). En la ontología hermenéutica no hay *logos*, sino *logoi*. Lo importante del *logos* es el hecho de dar razones, interpretaciones. Los *logoi* son las múltiples interpretaciones que desde la multiplicidad de culturas emiten su palabra. El *logos* auténtico es diálogo; diálogo con otras interpretaciones por lejanas que sean en el espacio y en el tiempo. “Si la modernidad se caracteriza por la construcción de los metarrelatos (Lyotard), llevando a cabo legitimaciones desde la metafísica; nuestra época, la posmodernidad, se orienta por el horizonte de la nihilidad” (31). Conviene observar que Lyotard hizo una autocrítica a su libro *La condición posmoderna*, donde sostiene lo que Minaya acaba de referir. Cuestionó su uso excesivo del carácter narrativo de los saberes humanos. Y dejó de hablar de metarrelatos, prefiriendo entender la posmodernidad como una lectura crítica de la modernidad.

Badiou es invocado por Minaya como parte de una ontología del acontecimiento. Pero hasta ahí llega el acuerdo. Pues Badiou es más bien un filósofo clásico moderno, como él bien dice. En efecto, rechaza el giro lingüístico y también el giro hermenéutico. El acontecimiento no es un evento hermenéutico, sino un hecho

histórico real que rompe con secuencias regulares de acaecer. Para él lo importante es la verdad como tal, y no el sentido como dice la ontología hermenéutica. Badiou elabora una ontología desde una lectura materialista de Platón y con gran énfasis en la matemática. La matemática es la verdadera ontología. Finalmente, Badiou se mantiene fiel a la idea de emancipación revolucionaria vía el comunismo. No hay más democracia que el comunismo. Todo esto está muy lejos de la ontología hermenéutica.

Minaya se muestra en acuerdo con el desencanto posmoderno contra la ilustración e incluso contra la idea de emancipación (61). Como ya dije, Foucault invoca la ilustración kantiana con la idea del *ethos* inherente a la ontología del presente. No solo Foucault se alinea con esta pregunta ilustrada de Kant, sino que rechaza que la razón sea un metarrelato que sea necesario superar “no hay ningún sentido en la proposición según la cual la razón es un gran relato que ha terminado ahora, con otro relato que comienza”¹. Derrida, quien forma parte del tejido textual de Minaya, fue explícito en reconocer que la idea de emancipación no está permitida y que él está en desacuerdo incluso con algunos deconstruccionistas que pretenden adscribirlo a él en esa tendencia. “La emancipación vuelve a ser hoy una vasta cuestión, y debo decir que no tengo tolerancia por aquellos, deconstruccionistas o no, que son irónicos con respecto al gran discurso de la emancipación. Esta cuestión siempre me ha preocupado y molestado”². Finalmente, Vattimo que en su fervor posmoderno predicaba una ética de la resignación, cambió luego como resultado de su experiencia en el Parlamento europeo y pasó a adherirse a cierto socialismo.

La ontología hermenéutica es, pues, un esfuerzo múltiple que en muchos lugares y muchos filósofos están diseminando. No hay duda de que hay méritos en todo ello. Pero, a mi modo de ver la ontología hermenéutica corre un peligro, y es el peligro de caer en un idealismo lingüístico. Marx dijo de la metafísica de Hegel que convertía a la idea en un demiurgo de la

realidad. De modo análogo, el idealismo lingüístico convierte al lenguaje en un demiurgo de la realidad. Parecería que se siguiera el inicio del evangelio de San Juan, “En el principio era el *logos*”. El *logos*, el lenguaje, como demiurgo de lo real. No me parece que el libro de Minaya caiga en un idealismo lingüístico. Pero como su libro es en verdad una propuesta o programa de investigación, es bueno precaverse de todo idealismo y poder pensar la realidad sin mistificarla, sin hacer de la palabra un nuevo fetiche, como dice Marx de la religión, de la mercancía en el mundo capitalista y sobre todo, del dinero en ese mismo mundo. Felicitamos al Dr. Edickson Minaya por este nuevo libro suyo que enriquece la producción filosófica dominicana. Es una obra bien escrita, en un lenguaje claro y con unas amplias referencias al ámbito filosófico hermenéutico.

Notas:

- ¹ Foucault, Michel; (1994) *Dits et écrits*, París, Gallimard, vol. I: 447.
- ² Derrida, Jacques; (1998) Notas sobre deconstrucción y pragmatismo. En Chantal Mouffe (compilación), *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós: 161.