



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura  
Colombia

Higuera Aguirre, Édison Francisco  
Metafísica sin ontología

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVIII, núm. 165, enero-junio, 2016,  
pp. 145-173

Universidad de San Buenaventura  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343543729006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Metafísica sin ontología\*

Édison Francisco Higuera Aguirre\*\*  
Pontificia Universidad Católica del Ecuador  
Quito-Ecuador

Para citar este artículo: Higuera Aguirre, Édison Francisco.  
«Metafísica sin ontología». *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 145-173.

## Resumen

*Metafísica sin ontología* es un proyecto de Filosofía teórica que desea colocar las bases para la construcción de un edificio metafísico no ontológico. Para lograr este objetivo se utilizarán nociones propias de la epistemología contemporánea, como revoluciones científicas y paradigmas, «adaptadas» a contexto metafísico. A partir de ellas, se pregunta si es posible hablar de revoluciones filosóficas y si es posible hablar de paradigmas filosóficos y de paradigma ontológico. Se afirma la insostenibilidad del paradigma del ser, debido a las profundas modificaciones del mundo en los últimos años; en su lugar, se propone un paradigma metafísico alejado de la seducción del ser.

La metodología utilizada es la Hermenéutica *Verwindung*. Hermenéutica como doctrina filosófica que desea establecer la

- La presente investigación constituye un proyecto personal del autor, patrocinado por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Su realización y los resultados preliminares, que se presentan en este artículo, se han llevado a cabo entre el 10 de mayo y el 10 de junio de 2015.
- \*\* Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Magíster y Ph. D. en Filosofía por la Pontificia Universidad Antonianum de Roma; y Máster en Educación por la Universidad de Jaén. Docente agregado de la Carrera de Filosofía de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas y docente auxiliar de la Carrera de Filosofía y Pedagogía de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Contacto: ehiguera821@puce.edu.ec.

naturaleza, las características, las condiciones y los límites de toda posible comprensión de la realidad; *Verwindung*, como capacidad de «distorsión» del sentido original de un texto. Gracias a este procedimiento se establece la existencia del «paradigma ontológico»; luego, se declara su incapacidad para responder a los interrogantes del hombre de hoy; finalmente, se establecen las bases para una nueva edificación metafísica no dependiente del paradigma ontológico.

### Palabras clave

---

Paradigma, metafísica, ontología, ser, Otro.

## Metaphysics without ontology

---

### Abstract

---

*Metaphysics without ontology* is a project of theoretical philosophy that want to put the basis to edifice a metaphysical building without ontological sources. To arrive at this goal, author uses any concepts of contemporary epistemology, such as scientific revolutions and paradigms, "adapted" to metaphysical context. At this point, the question is: is it possible to talk about philosophical revolutions and philosophical paradigms, and even ontological paradigm. The author considers unsustainable the paradigm of being, due to the deep changes that the world has suffered in the last years; instead proposes a metaphysical paradigm away from the seduction of being.

Methodology used is the hermeneutic *Verwindung*. Hermeneutics as a philosophical doctrine that want to establish the nature, characteristics, conditions and limits of all possible understanding of reality; *Verwindung*, as capacity of "distortion" of the original meaning of a text. Thanks to this procedure establishes the existence of the 'ontological paradigm' and declares their incapacity to respond the questions of man today; and also want to establish the basis for

a new metaphysical construction, non-dependent of the ontological paradigm.

## Keywords

Paradigm, metaphysics, ontology, Being, Other.

## Introducción

*Metafísica sin ontología* es un proyecto de filosofía teórica, que desea colocar las bases para la construcción de una edificación metafísica alejada de la ontología tradicional. Su importancia y actualidad radican en que logra, al mismo tiempo, presentar una propuesta metafísica, en una época en la que se presupone su «agotamiento»<sup>1</sup> y hasta su «fin»<sup>2</sup>; mientras desea tomar distancia del paradigma ontológico clásico.

Sobre las bases teóricas de Parménides y Aristóteles, el mundo occidental construyó un modelo de metafísica ontológica. Dicha edificación, sostenida por el ser, tuvo su apogeo durante el Medioevo; y ha prolongado su existencia casi hasta nuestros días. Sin embargo, la filosofía contemporánea ha procurado recorrer rutas alternativas a las del ser, despreciando erróneamente todo tipo de metafísica. La propuesta teórica de la presente investigación declara la necesidad de abandonar el paradigma ontológico en nombre de un paradigma metafísico que, sin embargo, no excluya la justificación metafísica de la realidad. En el apartado 4 «El paradigma ontológico» se intenta justificar la constitución progresiva de dicho paradigma.

Como punto de partida, el autor se plantea los siguientes cuestionamientos: ¿Es posible edificar un tipo de metafísica sin sustento ontológico? ¿Existen razones para afirmar que el «paradigma

1 Cf. Pierre Aubenque, «¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?», *Laguna: Revista de Filosofía* 25 (2009): 11, consultada en agosto 13, 2014, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3150754>.

2 Cf. Wolfgang Schirmacher, «The end of Methaphysics», *Social Science Information* 3, Vol. 23 (1984): 603.

ontológico» se ha vuelto incapaz de responder a los problemas metafísicos del hombre de hoy? ¿Se puede concluir que el «paradigma ontológico» debe ceder el paso a un nuevo paradigma metafísico no-ontológico? En resumen: ¿es posible edificar un nuevo paradigma metafísico no ontológico, que logre escapar de la seducción del ser?

Para responder estas preguntas, el autor sostiene la siguiente hipótesis: El «paradigma ontológico» es incapaz de responder adecuadamente a los problemas que se plantea la filosofía actual, por ello se debe fundar un nuevo paradigma metafísico no-ontológico que logre superar las seducciones del ser.

Para lograr sus objetivos, se recurre a algunas nociones desarrolladas en el ámbito de la epistemología contemporánea, como revoluciones científicas y paradigmas, «adaptadas» a contexto metafísico. A partir de ellas, se pregunta si es posible hablar de revoluciones filosóficas y si al igual que en la ciencia, es posible hablar de paradigmas filosóficos, e incluso de paradigma ontológico. En este texto, se denomina «paradigma ontológico» a la estructura filosófica que ha dominado buena parte de la reflexión metafísica en Occidente, desde Parménides/Aristóteles, casi hasta la actualidad. Sin embargo, como se ha expuesto anteriormente<sup>3</sup>, se afirma que el paradigma del ser resulta insostenible en nuestros días, debido a las profundas modificaciones que ha sufrido el mundo en los últimos cien años. En lugar del paradigma ontológico, se propone un paradigma metafísico alejado del lenguaje del ser.

La metodología propuesta para el desarrollo de la investigación puede ser calificada como Hermenéutica *Verwindung*. Si, en general, la hermenéutica puede ser entendida como la doctrina filosófica que se propone establecer la naturaleza, las características, las condiciones y los límites de toda posible comprensión de la realidad<sup>4</sup>, en el presente artículo se requiere especificar en qué sentido la hermenéutica

3 Cf. Édison Higuera, «Negación del ser para el reconocimiento del Otro», *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación* 17, Vol. 2 (2014): 139-158.

4 Cf. Franco Bianco, *Introduzione all'ermeneutica* (Roma-Bari: Laterza, 2005), 4.

se utiliza para acercarse a los textos tratados. Para ello resulta útil recordar que según G. Ebeling el vocablo griego *ερμηνευειν* puede asumir alguno de los siguientes significados: expresar (afirmar, hablar), explicar (interpretar, aclarar) y traducir (trasladar)<sup>5</sup>. Para los fines del autor, hermenéutica asume el sentido fuerte de interpretar, pues se propone «interpretar» (o tal vez re-interpretar) algunas nociones kuhnianas en un sentido diverso<sup>6</sup>. Precisamente, el término *Verwindung* completa el sentido asignado a la presente modalidad hermenéutica, en cuanto nos remite a la capacidad de relectura, resignificación, de aplicación y hasta de «distorsión» del sentido original de un texto<sup>7</sup>. Estos dos criterios metodológicos servirán para revisar el significado de paradigmas y revoluciones y procurar su aplicación al ámbito estrictamente filosófico. Gracias a este procedimiento, la investigación desea establecer, en primer lugar, la existencia del «paradigma ontológico»; y, en segundo lugar, la necesidad de su sustitución. El siguiente paso consiste en la presentación sucinta de la otredad, como una de las categorías del nuevo paradigma metafísico. Queda pendiente la identificación, definición y articulación del resto de categorías que completen el paradigma.

Respecto al estado del arte, todo parece indicar que no existen antecedentes directos de una *Metafísica sin ontología*. En cambio,

5 Cf. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona: Herder, 2002), 44.

6 El autor conoce los grandes aportes realizados por Gadamer a la hermenéutica filosófica contemporánea, sin embargo, desea tomar distancia acerca de sus conclusiones sobre el «universal significado ontológico» del lenguaje: Hans-Georg Gadamer, *Verita' e método* (Milano: Bompiani, 2004), 542.

7 Cf. Gianni Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna* (Milano: Garzanti, 1998), 181. En relación al término alemán *Verwindung* resulta adecuada la siguiente aclaración de Vattimo: «Aquellos que sabemos de las indicaciones que Heidegger ha dado a sus traductores franceses de *Vorträge und Aufsätze*, donde el término es usado en un artículo en el que trata sobre la *Ueberwindung*, de la superación, de la metafísica es que indica una superación que tiene en sí las características de la aceptación y la profundización. Por otra parte, el significado lexicológico de la palabra en el vocabulario alemán contiene otras dos acepciones: aquella de convalecencia (*eine Krankheit verwinden*: curarse, reponerse de una enfermedad); y aquella de (dis)torsión (un significado bastante marginal, ligado a *winden*, torcer, y al significado de alteración desviante que posee, entre otros, el prefijo *ver*). Al sentido de la convalecencia también se une aquel de resignación; [de modo que] no solo se *verwindet* de una enfermedad, sino que también se *verwindet* de una pérdida, de un dolor». Gianni Vattimo, op. cit., 180. La *Hermenéutica Verwindung* que se propone en el presente artículo se sirve de algunas nociones expuestas por Kuhn, con la intención de transformar su significado más allá de las intenciones de su autor.

podrían ser tomados como fuentes de inspiración no directos la Ética sin ontología de Hillary Putnam<sup>8</sup> y *Altrimenti che essere o al di là della essenza* de Emmanuel Levinas<sup>9</sup>. En este sentido, *Metafísica sin ontología*, debe considerarse una declaración programática antes que un producto acabado.

El texto se desarrolla en cinco partes: 1) las revoluciones científicas; 2) las revoluciones filosóficas; 3) los paradigmas; 4) el «paradigma ontológico»; y 5) paradigma metafísico no-ontológico. En ellas se explica qué son las revoluciones científicas, según T. Kuhn; en qué sentido se habla en este texto de «revoluciones filosóficas»; cuáles son los principales significados que asigna Kuhn a los paradigmas y en qué sentido se utilizan en este artículo; qué significa la expresión «paradigma ontológico» y cuál es la categoría inicial que se pueden señalar como parte de este paradigma metafísico no-ontológico.

## 1. Las revoluciones científicas

En 1962, Thomas Kuhn publicó *La estructura de las revoluciones científicas*. En ella se explica cuál es la estructura de lo que, desde entonces, se llaman las «revoluciones científicas». Según Kuhn, la historia de la ciencia se puede resumir de la siguiente manera: existen períodos de ciencia normal<sup>10</sup>, en la cual los científicos se dedican a desarrollar de modo pacífico, pero no menos intenso, las virtualidades presentes en los paradigmas que la sostienen<sup>11</sup>. Pero cuando los paradigmas vigentes no son capaces de responder

8 Cf. Hillary Putnam, *Ética sin ontología* (Barcelona: Alpha Decay, 2013).

9 Cf. Emmanuel Levinas, *Altrimenti che essere o al di là della essenza* (Milano: Jaca Book, 1983).

10 «"Ciencia normal" significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior». Tomás Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), 33.

11 «La investigación científica normal va dirigida a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que ya proporciona el paradigma» *ibid.*, 53. «Para los científicos, al menos, los resultados obtenidos mediante la investigación normal son importantes, debido a que contribuyen a aumentar el alcance y la precisión con la que puede aplicarse un paradigma» *ibid.*, 69. «El estudio de las tradiciones científicas normales hace descubrir muchas otras reglas complementarias, que proporcionan mucha información sobre los compromisos que deducen los científicos de sus paradigmas» *ibid.*, 75.

satisfactoriamente a nuevos problemas, la ciencia normal entra en un período de crisis, que se considera de «ciencia extraordinaria»<sup>12</sup>. De él se logra salir gracias al ingenio de algunos científicos, que prueban nuevas respuestas para solucionar los nuevos problemas. Una vez que se alcanza a constituir un nuevo paradigma capaz de responder de modo satisfactorio a la mayoría de los nuevos interrogantes se ingresa nuevamente a un período de ciencia normal<sup>13</sup>. La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo debe considerarse como «una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos, reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma»<sup>14</sup>.

Beatriz Bruce resume el pensamiento de Kuhn en los siguientes términos:

Una revolución es un episodio extraordinario en el que una comunidad científica abandona la manera tradicional de ver el mundo. Adopta un enfoque incompatible e incommensurable con el anterior, ya que el cambio revolucionario implica cambios perceptuales, teóricos, de lenguaje y, en definitiva, cambio del mundo en el cual viven los científicos. Al igual que las revoluciones políticas, significa transmutación de instituciones viejas por otras nuevas<sup>15</sup>.

Esquemáticamente, la historia de la ciencia se resumiría de la siguiente manera, según Kuhn:

**ciencia normal --- crisis (ciencia extraordinaria) --- ciencia normal.**

12 «Debido a que exige la destrucción de paradigmas en gran escala y cambios importantes en los problemas y las técnicas de la ciencia normal, el surgimiento de nuevas teorías es precedido generalmente por un período de inseguridad profesional profunda. Como podría esperarse, esta inseguridad es generada por el fracaso persistente de los enigmas de la ciencia normal para dar los resultados apetecidos» *ibid.*, 114. «Cuando por esas razones u otras similares, una anomalía llega a parecer algo más que otro enigma más de la ciencia normal, se inicia la transición a la crisis y a la ciencia fuera de lo ordinario» *ibid.*, 136.

13 «Para ser aceptada como paradigma, una teoría debe parecer mejor que sus competidoras; pero no necesita explicar y, en efecto, nunca lo hace, todos los hechos que se puedan confrontar con ella» *ibid.*, 44.

14 *Ibid.*, 139.

15 Beatriz Bruce, «Examen de un supuesto filosófico en la teoría de las evoluciones científicas», *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 15 (2002): 166, consultada en junio 10, 2015, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18501516>.

Una vez que se ha expuesto sintéticamente qué son las revoluciones científicas, según Kuhn, se propone la existencia de «revoluciones» en el campo filosófico. Pero, ¿es posible hablar de «revoluciones filosóficas? Las revoluciones ¿no son acaso un atributo de las ciencias, según Kuhn?

## 2. Las revoluciones filosóficas

---

Si, como se ha afirmado, una revolución científica se define como un episodio extraordinario en el que una comunidad científica abandona su manera tradicional de ver el mundo; una revolución filosófica consistiría en el momento en el que una comunidad filosófica asume estructuralmente nuevos criterios de interpretación filosófica de la realidad. En este escrito se entiende por comunidad filosófica el grupo de pensadores que siguen una o más doctrinas filosóficas que les permite realizar la explicación racional de la realidad.

Uno de los presupuestos del presente artículo es que las revoluciones no son una prerrogativa de las ciencias experimentales, sino que se pueden descubrir en los diversos ámbitos del saber. Admitir que solamente las ciencias experimentales son capaces de producir situaciones revolucionarias capaces de modificar su modo tradicional de ver el mundo, sería condenar al resto de disciplinas humanas, formales y a la misma filosofía al fijismo. Dicho de otro modo, resulta insostenible la afirmación de que únicamente existen revoluciones científicas; también existen revoluciones en las ciencias humanas (sociología, economía, psicología, historia, etc.), en las ciencias formales (lógica y matemáticas) y en la Filosofía<sup>16</sup>. En

16 No se desconoce que Kuhn se inclina por la negación de la categoría de «ciencia» a disciplinas como el arte, la teoría política y la misma filosofía; por lo cual quedarían excluidas del campo de aplicación de la *Estructura de las revoluciones científicas*. Cf. Tomás Kuhn, *op. cit.*, 247. Pues, el término ciencia «está reservado a campos que progresan de manera evidente. En ninguna parte se muestra esto de manera más clara que en los debates repetidos sobre si una u otra de las ciencias sociales contemporáneas es en realidad una ciencia» *ibíd.*, 247. Sin embargo, se desea «retorcer» (*Verwindung*) los significados de «revoluciones» y «paradigmas» para aplicarlos a la filosofía y a la metafísica.

ulteriores desarrollos de la presente declaración programática se prometen varios ejemplos sobre la existencia de dichas revoluciones.

Si bien Kuhn se ha referido únicamente a revoluciones «científicas», y considera haber sido malinterpretado en cuanto a su visión de las ciencias humanas, en este trabajo se plantea una hermenéutica *Verwindung*, que utiliza su terminología con aplicaciones nuevas. Es en este sentido que se afirma la existencia de «revoluciones filosóficas». De modo que, más allá de Kuhn, o tal vez aún en contra de Kuhn, se postula la existencia de verdaderas revoluciones filosóficas.

Mientras que la historia de la ciencia reproduce el esquema básico *ciencia normal – período de crisis– ciencia normal*, la historia de la filosofía certifica que, en filosofía, el lugar de la ciencia normal es ocupado por el natural enfrentamiento entre escuelas, movimientos y/o autores de doctrinas, casi siempre contrapuestas. Lo cual, al contrario de lo que sucede en la ciencia –donde una vez demostrado el nuevo paradigma todos los científicos terminan aceptándolo– en filosofía, la contraposición de ideas constituye una riqueza. De modo que, en filosofía, la existencia de conflictos se considera signo de vitalidad; mientras que la actitud contraria, es decir, la aceptación general de una sola doctrina, se presenta como síntoma de decadencia y de muerte.

Ahora bien, si el lugar análogo de la ciencia normal es ocupado por el enfrentamiento sano y natural entre diversas tendencias, ¿en qué momento se produce la crisis, equivalente al periodo de ciencia extraordinaria? En respuesta a este interrogante se puede afirmar lo siguiente: es verdad que en filosofía la *bellum omnium contra omnes* puede considerarse equivalente el periodo análogo al de la ciencia normal; no es menos cierto que, en determinados momentos de la historia de Occidente, se han producido situaciones de ruptura que conducen la reflexión filosófica por caminos insospechados en épocas anteriores.

Aquello se evidencia si se comparan las explicaciones míticas del mundo griego antiguo con las explicaciones racionales de los filósofos presocráticos. En este caso, se trata de un cambio radical en

el modo de interpretación de la realidad, pues aunque los primeros filósofos, llamados *físicos*, no habrían logrado apartarse totalmente de las explicaciones míticas de la realidad, es innegable que sus intentos de explicación racional difieren radicalmente de las primeras. En este caso nos encontraríamos no solo ante un nuevo paradigma, sino precisamente frente a una verdadera revolución filosófica<sup>17</sup>.

Otro momento que podría considerarse emblemático para la explicación de un período de crisis que introduciría el momento equivalente al de la ciencia extraordinaria en la filosofía es el de la introducción del pensamiento aristotélico durante el siglo XII en Europa<sup>18</sup>. No es el momento para recordar las vicisitudes de las obras del estagirita ni su recuperación a través de los autores árabes. Baste recordar lo que significó su incorporación para la sociedad universitaria de aquella época. Por el momento no se quiere abundar en ejemplos que justifiquen la existencia de paradigmas filosóficos. Solamente se han mencionado dos a modo de ejemplo. Esto quiere decir que, además de los períodos históricos en los que la filosofía funciona con base en criterios análogos a los de la ciencia normal, existen períodos de inflexión o ruptura en los que la reflexión filosófica llega a producir «nuevas» ideas que commueven las bases de la interpretación cotidiana del mundo.

17 «Las especulaciones de los primeros filósofos griegos se inician en torno al hecho de la mutación. Les impresionan los cambios cílicos de las cosas, la regularidad de los movimientos celestes, el orden de la belleza del Cosmos, los fenómenos atmosféricos, la generación y la corrupción de los seres. (...) Más que las cosas particulares les preocupa la "Naturaleza". No se preguntan simplemente qué son las cosas, sino que tratan de penetrar más adelante, inquiriendo de qué están hechas, *cómo se hacen* y *cuál es el primer principio* de donde provienen» Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía I. Grecia y Roma* (Madrid: BAC, 2005), 138. El texto de Fraile destaca el giro que realiza la reflexión filosófica de los primeros filósofos en torno a la interpretación de la realidad gracias al alejamiento de las explicaciones míticas, por medio de la incorporación de explicaciones más ajustadas a la razón.

18 «Basta un ligero vistazo al material científico que aportan al Occidente las traducciones de obras griegas, árabes y judías para apreciar el enriquecimiento que significan comparado con la exigua biblioteca de los siglos anteriores. Se trata de un acontecimiento europeo, cuyos horizontes se ensanchan súbitamente, de manera hasta entonces desconocida. Como dice el P. Mandonnet, la rápida difusión de los tratados aristotélicos recién adquiridos es el comienzo de una "fermentación de pensamiento" que irá creciendo a lo largo de todo el siglo XIII» Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía II. Filosofía judía y musulmana, alta escolástica y decadencia* (Madrid: BAC, 2005), 105.

Las revoluciones filosóficas se producen, por tanto, cuando el contexto del mundo sobre el cual se reflexiona ha sufrido cambios radicales en lo político, en lo ideológico, en lo religioso, en lo social, en lo económico, en lo ecológico, etcétera; cambios que conducen a una reinterpretación del mundo, que difiere radicalmente de las anteriores. Esta nueva forma de interpretación del mundo realizada por los filósofos sería el equivalente kuhniano de paradigmas.

### 3. Los paradigmas

---

Según Kuhn, los paradigmas deben ser concebidos como «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica»<sup>19</sup>.

En la posdata de 1969, el mismo Kuhn aclara que se ha servido del término *paradigma* en dos sentidos:

Por una parte, significa toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada. Por otra parte, denota una especie de elemento de tal constelación, las concretas soluciones de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden remplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal<sup>20</sup>.

Si bien es cierto que para Kuhn el segundo sentido tendría mayor importancia en el campo filosófico<sup>21</sup>, el autor del presente artículo considera más significativo el primero. Pues, en este caso, la noción de *paradigma* es utilizada como modelo filosófico que permite articular una explicación de la realidad en su conjunto. Por tanto, en el ámbito estrictamente filosófico, se puede afirmar que *paradigma* es un conjunto de doctrinas que, en momentos puntuales de la historia, permite producir una justificación racional de la realidad. En el caso de los paradigmas filosóficos, únicamente alcanzarían el reconocimiento

19 Tomás Kuhn, *op. cit.*, 13.

20 *Ibid.*, 269.

21 Cf. *ídem*.

de tales, aquellos modelos filosóficos que son aceptados por un número representativo de seguidores. En este caso, a diferencia de las ciencias experimentales –donde las evidencias que respaldan un nuevo paradigma conducen a mediano plazo, a que todos los integrantes de la comunidad científica a la que afecta directamente el paradigma, lo acepten–, en filosofía no es indispensable que «todos» los filósofos se rindan ante el nuevo paradigma. Es suficiente que una parte importante de la comunidad filosófica, que se siente afectada por el nuevo paradigma, se pronuncie a favor o en contra de su existencia.

Por otra parte, mientras en el campo de las ciencias experimentales el surgimiento de nuevos paradigmas produce la inminente eliminación de los anteriores, pues la ciencia no es un *museo de arte* que trabaja de forma *acumulativa*<sup>22</sup>, sino que el progreso científico implica que la formación de los futuros profesionales tome como punto de partida el último paradigma reinante, y que sobre los anteriores reciban la información sucinta recogida en libros de texto<sup>23</sup>, sin necesidad de recurrir a las fuentes; en filosofía, no causa extrañeza la convivencia de numerosos paradigmas opuestos entre sí, mientras resulta imprescindible el acceso a las fuentes.

Sin embargo, aunque en filosofía resulte posible la convivencia de paradigmas opuestos, aquello no significa que todos los paradigmas filosóficos ofrezcan respuestas adecuadas a los interrogantes de todos los tiempos. Si lo anterior estuviera alejado de la realidad, sería aceptable que un filósofo contemporáneo replique (en su tiempo, con los mismos términos y en el mismo sentido) las respuestas ofrecidas por un filósofo del mundo antiguo sin considerar el contexto de origen y el contexto actual al que desea responder. En cambio, parece aceptable considerar que los paradigmas filosóficos son capaces de ofrecer respuestas pertinentes a los problemas planteados, siempre y cuando el contexto histórico-social lo favorezca. Esto quiere decir

22 *Ibid.*, 22.

23 *Ibid.*, 47.

que es imposible asegurar la aceptación perpetua de los paradigmas filosóficos presentes en la historia del pensamiento occidental.

Adicionalmente, mientras en el caso de la ciencia la incorporación de un nuevo paradigma implica el acta de defunción del anterior; en filosofía, los paradigmas luchan entre sí y a veces logran sobreponerse unos a otros, pero no recurren al homicidio del paradigma opuesto como estrategia. No obstante, aunque un paradigma filosófico no resulte aniquilado por su opuesto, no se puede afirmar que mantenga siempre el máximo vigor alcanzado durante su existencia. Al contrario, es posible que disminuya su capacidad de resolución de los «nuevos» problemas que la realidad le presenta. En este caso, es decir cuando un paradigma filosófico ha perdido la consistencia para resolver los problemas con los que se enfrenta el hombre, los filósofos deben seleccionar un nuevo paradigma que les permita afrontar los (nuevos) problemas planteados con verdadera capacidad resolutiva.

#### 4. El «paradigma ontológico»

Anteriormente se ha afirmado que los paradigmas constituyen realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica; y que representan o toda la constelación de creencias, valores, técnicas o una parte de ella. En este apartado, el autor desea introducir la arriesgada noción de paradigma ontológico.

El autor denomina «paradigma ontológico» a la reflexión metafísica de la realidad, integrada por un conjunto de creencias, valores y justificaciones racionales, basada en la figura del ser. El paradigma ontológico constituye un modelo de comprensión racional de la realidad desarrollado en Occidente, sobre las bases del pensamiento parmenídeo-aristotélico, con base en la noción de *ser*.

A continuación se expone la génesis y el desarrollo de dicho paradigma ontológico. Se destaca, sobre todo, la lenta constitución y estructuración definitiva. El recorrido se extiende desde Parménides hasta Tomás de Aquino.

La incipiente afirmación parmenídea según la cual «el Ser es y el No-Ser no es»<sup>24</sup>; y la asignación de aquellos atributos que describen al Ser como increado e imperecedero, inmóvil y sin fin, uno y continuo, homogéneo, sin principio ni fin y semejante a una esfera bien redondeada<sup>25</sup>, encuentra tierra fértil en autores posteriores que, sin declararse discípulos de Parménides, reflexionan sobre la realidad a partir del ser. Por ello, si se quiere hacer justicia se debe reconocer que «el texto de Parménides inaugura el pensamiento del ser en Occidente»<sup>26</sup>.

Algunos siglos después de Parménides, Aristóteles propone la existencia de una ciencia de carácter universal y general llamada *prote philosophia* (filosofía primera) que considera los siguientes objetos de estudio: el ser en cuanto ser<sup>27</sup>, las primeras causas y los primeros principios<sup>28</sup>, las causas del ser y de los seres en cuanto seres<sup>29</sup> y la sustancia<sup>30</sup>. La contribución de Aristóteles a la reflexión ontológica resulta capital y se puede resumir de la siguiente manera:

Para comprender la importancia de la labor que Aristóteles encomienda a su *Filosofía primera* basta con fijarnos en que le asigna como objeto precisar y definir un conjunto de nociones fundamentalísimas, que ella suministra a todas las demás ciencias, las cuales las utilizan después, analógicamente, cada una en su campo respectivo. Es la noción universalísima de *ser* y sus propiedades en cuanto tal (trascendentales: *ens*, *verum*, *bonum*, *aliquid*); los modos universalísimos de *ser* (categorías: sustancias y accidentes); las nociones universalísimas de acto y potencia, principio, causa, efecto y movimiento; las de esencia y existencia; el

24 Parménides – Heráclito, *Poema y Fragmentos* (Barcelona: Folio, 2007), 11.

25 Cf. *Ibíd.*, 14-17.

26 Jean Grondin, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Herder, 2006), 48.

27 «Est scientia quaedam quae speculatur ens inquantum ens et quae huic insunt secundum se» [Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo]: Aristóteles, *Metaphísica de Aristóteles, volumen 1* (Madrid: Gredos), 150-151.

28 «Quod quidem igitur sapientia circa quasdam causas et principia sit scientia, manifestum est» [Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios] *ibíd.*, 10-11.

29 «Principia et causae quaeruntur entium: palam autem quia inquantum entia» [Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro en cuanto entes] *ibíd.*, 302-303.

30 «Toties autem ente dicto, palam quia horum primum ens es quod quid est, quod significat substantiam» [Pero, diciéndose «Ente» en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de estos es la quiddidad, que significa la substancia] *ibíd.*, 320-321.

establecimiento, la justificación y la defensa de los primeros principios del ser y del pensamiento, etc.<sup>31</sup>.

Luego de Aristóteles la metafísica occidental entra en un período de decadencia. Los representantes de las escuelas helenísticas (escepticismo, estoicismo y epicureísmo) se caracterizan, a juicio de Grondin, por desarrollar una *filosofía de la inmanencia*, en las que «el pensamiento metafísico se muestra singularmente ausente»<sup>32</sup>. Luego de ellos, la reflexión metafísica recupera su profundidad con Plotino. Su metafísica del Uno se podría resumir en las nociones *procesión* y *retorno*: «Todo procede del Uno, y todo, o por lo menos el hombre, debe retornar a su principio, que es el Uno»<sup>33</sup>. Se debe destacar que, según Plotino, el Uno se encuentra por encima de todo, incluso del ser, pues «el ser es como su primogénito»<sup>34</sup>.

Por su parte, para san Agustín el ser remite a Dios. De modo que Dios es considerado como *Id ipsum* [el ser mismo], «el ser pleno, el ser permanente, fuente de todo ser»<sup>35</sup>. Del mismo modo, en el *argumento ontológico*<sup>36</sup> de san Anselmo, a Dios se le reconoce la existencia y la plenitud de ser, pues aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado, debe existir «tanto en el entendimiento como en la realidad»<sup>37</sup> porque solo Él es «el ser más verdadero de todos»<sup>38</sup>.

Cronológicamente anterior a Anselmo, pero más avanzado en profundidad y alcance filosófico, se destaca uno de los autores que

31 Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, op. cit., 453.

32 Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, op. cit., 122.

33 Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*, op. cit., 722.

34 Plotino, *Enéadas*, V, 2, 1. Citado por Carlos Goñi, *Historia de la filosofía I. filosofía Antigua* (Madrid: Palabra, 2002), 268.

35 Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, op. cit., 135. Merino resume adecuadamente el pensamiento agustiniano sobre Dios como ser y verdad: «El problema de la verdad y del ser está íntimamente ligado al problema de Dios. Dios es la verdad. Éste es el principio fontal y fecundo del pensamiento agustiniano. [...] La verdad es la revelación del ser en cuanto tal y ofrece la norma y la medida del juicio auténtico de valor. En este manifestarse del ser, en la interioridad del hombre, y en este presentarse como principio iluminante de la búsqueda está la verdad. Pero el ser, que se revela y habla al hombre, el ser que es Palabra y razón iluminante, es Dios en su Logos o Verbo»: José Antonio Merino, *Historia de la filosofía medieval* (Madrid: BAC, 2001), 61.

36 Nombre conferido por Kant a la fórmula de san Anselmo acusándola de *fundamentarse sobre meros conceptos*: Immanuel Kant, *Critica della ragion pura* (Roma-Bari: Laterza, 2004), 387.

37 San Anselmo, *Proslogion* (Barcelona: Folio, 2007), 11.

38 *Ibid.*, 12.

desarrolla un «verdadero sistema de metafísica»<sup>39</sup>. Sus principales aportes a la ontología son los siguientes: la definición del objeto de la metafísica<sup>40</sup>; la afirmación de que el ser es la primera determinación que impone a la inteligencia humana; la distinción entre esencia y existencia; la tesis de Dios como ser necesario; la tesis de que el mundo procede de Dios a la manera de una *emanación*<sup>41</sup>. Como se puede deducir de cuanto antecede, la importancia de Avicena en la constitución de lo que en este artículo se denomina paradigma ontológico resulta gravitante. Aunque sus tesis tuvieron «notable acogida»<sup>42</sup>, se debe aclarar que habrían sido recibidas por los escolásticos con actitud crítica, «desligándolas» del sistema aviceniano<sup>43</sup>.

Luego de Avicena, gracias a los aportes de Tomás de Aquino, la constitución del paradigma ontológico alcanza su plena configuración. Pues, se podría afirmar con Merino que «todo el andamiaje filosófico del Aquinate está estructurado y definido por el concepto de ser»<sup>44</sup>. Pese a que Tomás de Aquino «ante todo fue un teólogo»<sup>45</sup>, son innegables sus aportes en la configuración definitiva de los siguientes problemas filosóficos en Occidente: los trascendentales, el método analógico, acto y potencia, esencia y existencia, materia y forma, sustancia y accidentes, las categorías, la causalidad, el principio de individuación, la existencia de Dios, etc.<sup>46</sup>.

39 Alan de Libera, *La philosophie médiévale*. Citado por Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, 151.

40 Cf. Jorge Gracia, *Concepciones de la metafísica* (Madrid: Trotta, 2013), 72.

41 Cf. Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, 159-160. Algunos años antes que Avicena, con la intención de justificar la distinción entre Dios y los seres creados, Alfarabí desarrolla las nociones de ser necesario y ser contingente, importantísimas para la ontología: Cf. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía II. Filosofía judía y musulmana, alta escolástica y decadencia*, *op. cit.*, 51.

42 José Antonio Merino, *Historia de la filosofía medieval*, *op. cit.*, 148.

43 Cf. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía II. Filosofía judía y musulmana, alta escolástica y decadencia*, *op. cit.*, 70.

44 José Antonio Merino, *Historia de la filosofía medieval*, *op. cit.*, 190.

45 Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, 162.

46 Cf. Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía II. Filosofía judía y musulmana, alta escolástica y decadencia*, *op. cit.*, 282-356. Sobre el problema de los trascendentales Cf. Jan Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 2004); sobre la atribución del ser a Dios Cf. Juan Cruz, *Tomás de Aquino, comentario a las sentencias de Pedro Lombardo Vol. I/1. El Misterio de la Trinidad* (Pamplona: EUNSA, 2002), 279 donde Tomás afirma que «El que es es el nombre más propio de Dios, entre los demás nombres».

A juicio del autor, la existencia de un «paradigma ontológico» se evidencia a partir de la construcción de un edificio filosófico en torno a la cuestión del ser. Porque en torno al ser se ha desarrollado un cuerpo estructurado de doctrinas filosóficas que prometen la completa explicación de la realidad. De hecho, sobre la base de la noción de ser la ontología clásica establece la distinción entre estática<sup>47</sup> y dinámica<sup>48</sup> del ser. En relación a la primera, el discurso se mueve alrededor de la sustancia y los accidentes, de los predicamentos, del acto y la potencia, del problema de la esencia, del problema de la individuación de los seres y de los trascendentales del ser; en relación a la segunda, la discusión se extiende al problema de la causalidad: formal, material, eficiente y final. ¿No resulta patente la semejanza entre la tabla de contenidos y la fundamentación de las ontologías de inspiración tomista con muchos de los elementos expuestos en el breve recorrido histórico expuesto en el presente artículo? ¿No se ha presentado acaso dicha ontología como un edificio acabado y sin fisuras, una especie de paradigma con respuestas para todo?

De hecho, la reflexión filosófica acerca del ser ha resultado determinante para el desarrollo del pensamiento occidental. Por ello, resulta casi imposible identificar filósofos occidentales que hayan logrado escapar por completo de las telarañas del ser. Uno de los últimos intentos de re-proposición del problema del ser se evidencia en la obra del filósofo alemán Martin Heidegger<sup>49</sup>. Inclusive el propio Jean Paul Sartre ha tomado como punto de partida para su reflexión la relación entre el ser y la nada<sup>50</sup>.

47 «La movilidad y la diversidad nos revelan la *estructura interna* de estas realidades móviles y diversas. Esta estructura interna de los seres, así como las consecuencias que entraña para la clasificación de los mismos en grandes grupos y, finalmente, para la elaboración de una noción única que nos permita pensarlos todos, constituirán el objeto de la *Primera parte*: "Estática del ser"» Paul-Bernard Grenet, *Ontología* (Barcelona: Herder, 1992), 28.

48 «Sin embargo, los seres así constituidos y estructurados no se realizarían sin la intervención de ciertos *factores externos*, que serán objeto de estudio de la *Segunda parte*: "Dinámica del ser"» *ibíd.*, 28.

49 Martin Heidegger, *Essere e tempo* (Milano: Longanesi, 2001).

50 Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo* (Milano: NET, 2002).

Lo que en el presente artículo se ha denominado «paradigma ontológico» se ha desarrollado progresiva y paulatinamente a lo largo de la accidentada historia de la filosofía occidental. Sin embargo, una vez alcanzada su madurez y completa estructuración, dicho paradigma se ha mostrado incapaz de responder a los interrogantes que se plantea la humanidad. Pero, ¿cómo se puede responder a los problemas actuales sirviéndose de las mismas fórmulas empleadas en el pasado? Es posible que en algunos casos las fórmulas del pasado nos permitan alcanzar la solución de los problemas actuales; pero aquello no exime a los filósofos a ensayar nuevas soluciones ante nuevos problemas. Como se ha señalado en otra ocasión:

La Ontología no puede (ino debe!) continuar como si nada hubiera sucedido en la auto-comprensión del hombre y en el entorno cultural de la humanidad. Pues, aunque no lo hubiera destacado Kuhn, resultaría innegable que el modo en el que el hombre se comprende a sí mismo ha cambiado. Y lo ha hecho en los diversos ámbitos de la vida humana: científico, tecnológico, sociológico, religioso, ético, cultural, etc.<sup>51</sup>

En el ámbito científico, la ciencia expresa la intención de reducir toda la realidad a lo medible y experimentable. Por ello, no esconde su intención de universalizar su metodología a las demás formas de saber<sup>52</sup>. En lo tecnológico, se observa con asombro la invasión de dispositivos en casi todos los campos de la vida humana, de modo que preocupa el desarrollo de la tecnología, su impacto y los nuevos campos de aplicación<sup>53</sup>. En lo religioso, se asiste a una marcada «desaparición de la forma social de la religión»<sup>54</sup>. En el ámbito ético se constata la convivencia entre personas que sostienen éticas

51 Édison Higuera, *op. cit.*, 145.

52 Según Romo, «La epistemología o filosofía de la ciencia es la rama de la filosofía que estudia la investigación científica y su producto es el conocimiento científico» Luis Romo, *Filosofía de la Ciencia* (Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2007), 7; Siguiendo la lógica del cientificismo, Bunge afirma que «las disciplinas que no pueden utilizar el método científico –por ejemplo, por limitarse a la consecución de datos– no son ciencias» Mario Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía* (Barcelona: Ariel, 1983), 32.

53 Cf. Jesús Vega, «Estado de la cuestión: Filosofía de la Tecnología», *Theoría* 66 (2009), consultada en octubre 9, 2014, <http://www.ihu.eus/ojs/index.php/THEORIA/article/view/709>.

54 Juan de Sahagún Lucas, *Fenomenología y filosofía de la religión* (Madrid: BAC, 1999), 3.

opuestas (ética universal y éticas particulares, éticas autónomas frente a éticas heterónomas, éticas absolutas y éticas relativas, etc.)<sup>55</sup>. En lo cultural, se puede constatar que frente a la tendencia a producir una cultura universal, se «afianzan muchas identidades culturales»<sup>56</sup>.

Si se analizan con detenimiento los cambios que vive la humanidad, probablemente se encuentre como denominador común la ausencia de la explicación ontológica, al menos en uno de los polos de las diversas tensiones enumeradas.

En cierto modo, el paradigma ontológico ha logrado sostenerse hasta principios del siglo XX, aunque con una calidad de vida deficiente. Esta realidad no excluye que, a partir de la modernidad, la cuestión acerca del ser haya venido en picada. En nuestra época, el problema del ser parece haber abandonado el centro de la reflexión filosófica<sup>57</sup>. Este podría ser uno de los síntomas de su decadencia. Por ello, el autor se atreve a sostener que el paradigma ontológico se ha vuelto incapaz de producir respuestas convincentes para el hombre de hoy. Aquello no significa que el paradigma ontológico haya sido falso; o que se haya producido la aniquilación del ser a través de la incorporación de la nada en el mundo (pues, para algunos autores, la introducción de la nada en el mundo se produce, como correlato necesario de la existencia del ser). Lo que se afirma en el presente artículo es que el paradigma ontológico en su conjunto (el ser y los temas conexos), no resulta convincente para los hombres de hoy. Si se quiere, se podría afirmar que el problema del ser no es la respuesta que los contemporáneos desean escuchar cuando procuran solucionar sus problemas.

55 Cf. Edison Higuera, *op. cit.* 146.

56 Alejandro Macías, «Globalización, competitividad y cultura local», *E-Gnosis* 3 (2005), consultada en septiembre 4, 2014, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73000306>.

57 Cf. Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (Milano: Feltrinelli, 2001) prefiere hablar de fin de los grandes relatos; Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza* (Torino: Einaudi, 1990) critica el logocentrismo de la filosofía occidental; Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Argentina: siglo xxi, 1968) distingue tres grandes *epistemes* que representan el marco para el desarrollo de los tres grandes períodos de la cultura occidental.

## 5. Paradigma metafísico no-ontológico

Frente al paradigma ontológico se propone un paradigma metafísico no-ontológico.

Si se toma en cuenta que, según se sostiene en el presente artículo, el paradigma del ser se ha vuelto incapaz de responder adecuadamente a los problemas del hombre actual, se vuelve imperiosa la pregunta: ¿Es posible edificar una metafísica no ontológica? La respuesta a dicha pregunta comprende consecuencias radicales para la filosofía, en general, y para la metafísica, en particular. Si la respuesta es afirmativa, sería preciso establecer cuáles son las bases para su edificación, con la consigna de mantenerse al margen de las categorías del ser; si la respuesta es negativa, tendríamos que mantenernos en los dominios del ser, no obstante el reconocimiento de su incapacidad resolutiva de nuestros problemas actuales.

Ahora bien, aunque la selección implique numerosos riesgos, el autor se ha decidido por la respuesta afirmativa. Es decir, los filósofos actuales debemos apostar por la búsqueda de una metafísica no ontológica. Aquello implica la aceptación de la dimensión trascendente y metafísica de la realidad; y, al mismo tiempo, la toma de distancia del lenguaje del ser y sus categorías. En resumen, se debe alcanzar una dimensión metafísica capaz de situarse *más allá del problema del ser*<sup>58</sup>.

Como se desprende de lo anterior, la propuesta de una metafísica no-ontológica contiene dos afirmaciones implícitas y de signo opuesto: por una parte, se afirma la posibilidad real de la metafísica; mientras, por otra, se exige la toma de distancia de la gramática del ser. En relación a la primera, se distingue de otras propuestas filosóficas, modernas y contemporáneas, que reducen la explicación de la realidad a la materia, a sus manifestaciones y a explicaciones científicas de la realidad; o a rigurosas formulaciones lingüísticas

58 Édison Higuera, *op. cit.*, 150.

que pretenden alcanzar la objetividad de lo real. En relación a la segunda, se distingue de aquellas formulaciones clásicas, medievales y neoclásicas, que formulan sus justificaciones de los diversos problemas filosóficos a partir del problema del ser.

La negación del problema del ser y la declaración de su caducidad, no significa la negación del problema metafísico. Este se mantiene en pie porque, a juicio del autor, constituye uno de los núcleos irrenunciables de la reflexión filosófica. Excluir la reflexión metafísica del campo filosófico constituiría un gravísimo error, equivalente a la amputación de uno de los miembros del cuerpo humano (o tal vez de la cabeza). Pues, la reflexión metafísica es la que concede nobleza al ejercicio filosófico y la que refleja, al mismo tiempo, la profundidad alcanzada. En cambio, a juicio del autor, es posible concebir una metafísica que no requiera apoyos proporcionados por la ontología y su constitución representa, todavía, un verdadero desafío.

Por ello se afirma que: «Una vez abandonado el lenguaje de la Ontología tradicional, se nos presenta como tarea urgente e ineludible la creación de nuevas categorías metafísicas. Categorías que mantengan el equilibrio entre profundidad metafísica y compromiso con lo real»<sup>59</sup>. Pero, ¿cuáles pueden ser las «nuevas» categorías capaces de sostener un paradigma metafísico no-ontológico, categorías que, al mismo tiempo sean capaces de mantener la profundidad metafísica deseada y el vínculo con lo real? Más aún, ¿existe alguna categoría que al mismo tiempo refleje profundidad metafísica y una toma de distancia del paradigma ontológico? Si existe dicha categoría, ¿cómo es que ella logra conjugar la profundidad metafísica y el contacto con la realidad?

A juicio del autor, una de las categorías que cumpliría con las dos condiciones mencionadas es la noción levinasiana de Otro.

.....

59 Ídem.

Según Levinas, el pensamiento occidental se ha caracterizado por un comportamiento *ontológico*<sup>60</sup>, que se resume en la «reducción de lo Otro al Mismo»<sup>61</sup>. Por ello, para Levinas la pregunta metafísica no puede plantearse como una disyuntiva entre «ser o no ser»<sup>62</sup>, sino como resultado de la superación de lo Mismo por *lo Otro*. En este sentido: «Este rompimiento y desbordamiento de la relación totalitaria del ser, es para Levinas, emergencia de posibilidades para que los "entes comprometidos en el ser y personales, [estén] convocados a responder por su proceso y, en consecuencia (...) entes que pueden hablar en lugar de prestar sus labios a una palabra anónima de la historia"»<sup>63</sup>.

La ontología produce una relación de representación o reducción, en la cual lo Otro resulta disuelto en el Mismo<sup>64</sup>. Por ello, se afirma que «cuando lo Otro es subsumido por el Mismo se produciría una pérdida de la identidad en favor de la Identidad»<sup>65</sup>. El problema de la ontología tradicional es que, en su desarrollo histórico, culmina con la reducción de lo Otro en el Mismo. Al contrario, «la neutralidad del ser realmente se quiebra en la relación con el otro»<sup>66</sup>.

Lo Otro se encuentra más allá de toda posible aprehensión racional, porque de ese modo quedaría a mi disposición, como un ente más entre los entes. Lo Otro es lo indefinible, lo inaprehensible; aquello que trasciende el lenguaje de la racionalidad reductiva del concepto. Por ello se afirma que lo «Otro como absoluto pasa a ser

60 Cf. Julia Urabayen, «Emmanuel Levinas», *Philosophica: Enciclopedia filosófica* (2011), consultada en junio 11, 2015, <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html>.

61 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sigueme, 2006), 67.

62 Emmanuel Levinas, *ibíd.*, 46; Emmanuel Levinas, «Ética como Filosofía Primera», *A parte rei: Revista de Filosofía* 43 (2006): 20, consultada en septiembre 3, 2014, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4162777>.

63 Juan Carlos Aguirre García y Luis Guillermo Jaramillo Echeverri, «El otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales», *Revista Colombiana de Psicología* 2 (2006): 8, consultada en junio 11, 2015, <http://bibliotecavirtual.ups.edu.ec:2051/lib/bibliotecaupsp/reader.action?docID=10317355&ppg=3>.

64 Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito, op. cit.*, 62.

65 Édison Higuera, *op. cit.*, 151.

66 Julia Urabayen, *op. cit.*

trascendencia anterior a toda razón y a todo universal»<sup>67</sup>, aquello que «no se puede neutralizar en un contenido conceptual»<sup>68</sup>, «que no puede ser inscrito en la lógica formal»<sup>69</sup>.

Es necesario recordar que para Levinas, «el Otro es el Otro»<sup>70</sup>, en el sentido en que únicamente cuando el Otro conserva su carácter de Otro es posible escapar al modelo de la reducción ontológica de lo Otro al Mismo. Más profundamente, en el campo de las relaciones de reciprocidad, cada uno debe ser considerado Otro por sus semejantes, de modo que la proximidad no produzca la pérdida de la otredad. Además, a diferencia de otras formas de pensamiento que destacan el papel del Otro, para Levinas el Otro está «llamado a investir y a justificar mi libertad»<sup>71</sup>. De modo no soy yo quien me otorgo la libertad; sino que «mi» libertad se me otorga a través del Otro. El Otro se constituye en la fuente de mi libertad, porque es él quien la *inviste y justifica*.

Solo cuando se llegue a comprender al Otro «como absolutamente Otro»<sup>72</sup> se habrá alcanzado la profundidad metafísica requerida en esta propuesta. Esto quiere decir, que lo Otro no consiste en la simple distinción exterior de «sujetos» o «individuos», sino que requiere la elevación de lo Otro a categoría metafísica que conlleve, al mismo tiempo, consecuencias éticas:

En la medida en que el sujeto se siente afectado por el Otro, la forma de relación cambia, por cuanto la intención conlleva una experiencia, una forma de relación subjetiva en la que emerge con fuerza la responsabilidad en el dar cuenta de mi acercamiento a ese Otro<sup>73</sup>.

El Otro, cuya profundidad se me descubre en el Rostro, demanda mi Responsabilidad. Se debe destacar que gracias a las nociones de Otro y de Responsabilidad, Levinas ha logrado establecer un nexo

67 Juan Carlos Aguirre García y Luis Guillermo Jaramillo Echeverri, *op. cit.*, 10.

68 *Ibid.*, 10.

69 Julia Urabayen, *op. cit.*

70 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, 262.

71 *Ídem*.

72 Juan Carlos Aguirre García y Luis Guillermo Jaramillo Echeverri, *op. cit.*, 8.

73 *Ibid.*, 9.

entre trascendencia metafísica y realidad; pues, al mismo tiempo, el Otro se me da en la trascendencia de su Rostro, revelándome una parte de sí, mientras conserva su otredad; y exige mi Responsabilidad ante él.

Según Levinas, el Rostro del Otro «me señala, me demanda, me reclama»<sup>74</sup>. Esto significa que el Rostro que está ante mí, no es el rostro neutro de la totalidad, sino el Rostro concreto de Otro que (me) *muestra*, (me) *interroga*, (me) *exige*. Por ello, la presencia del Otro constituye una dimensión ética que *me exige*. De esta manera, el Rostro se transforma en «el espacio sagrado en el que el Otro se me revela y me cuestiona»<sup>75</sup>; más aún, *me obliga*. Gracias a la ética logro «descubrirme en el rostro del prójimo como *responsable* de él»<sup>76</sup>. La responsabilidad por el Otro tiene prioridad metafísica que precede los intereses egoístas. Comprende una prioridad que me obliga a «responder por la muerte del otro antes de tener que *ser*»<sup>77</sup>.

Otro de los componentes del pensamiento levinasiano, que no se profundiza en el presente artículo, es el tema del discurso. Sin embargo, se quiere destacar ahora su relación con la verdad y la justicia, y su incommensurabilidad con la violencia. «Este rostro que llama a la responsabilidad se hace patente en el discurso que no es violencia, ni retórica, sino encuentro con la verdad y la justicia»<sup>78</sup>. El discurso levinasiano es opuesto a todo tipo de violencia porque ella representa el modo más refinado de la *realización del ser*<sup>79</sup>.

Para Levinas la metafísica se resume como «el recibimiento del Otro por el Mismo»<sup>80</sup>. Sin desmentir la centralidad metafísica del Otro, el autor declara que queda como tarea pendiente la identificación y definición del resto de categorías filosóficas del ahora enunciado

74 Emmanuel Levinas, «Ética como Filosofía Primera», *op. cit.*, 18.

75 Édison Higuera, *op. cit.*, 151.

76 Emmanuel Levinas, «Ética como Filosofía Primera», *op. cit.*, 19.

77 *Ibid.*, 18.

78 Julia Urabayen, *op. cit.*

79 «Knowldge or violence would appear in the midst of the multiplicity as events that realize Being». Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 302.

80 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, *op. cit.*, 67.

paradigma metafísico no ontológico. Dicha tarea constituye una de las prioridades para el futuro próximo.

## Conclusiones

---

Para cerrar las reflexiones del artículo, se recuerda la pregunta inicial de la investigación: ¿es posible edificar un nuevo paradigma metafísico no ontológico, que logre escapar de las telarañas del ser? La respuesta del autor es afirmativa y se basa en los siguientes argumentos:

Mediante la aplicación de una hermenéutica *Verwindung* parece aceptable asumir la noción kuhniana de «revoluciones científicas» más allá de las intenciones de su autor, para proponer la existencia de «revoluciones filosóficas». Por ello, el autor no considera incompatible que la filosofía se sirva de la noción de paradigmas para referirse a las diversas explicaciones (esquemas, modelos, ejemplares) que los filósofos utilizan para explicar la realidad.

Una vez aceptada la posibilidad de la existencia de paradigmas en la filosofía, no parece contradictorio afirmar que una parte importante del pensamiento occidental se ha servido de un paradigma que el autor ha llamado «ontológico». Sin embargo, no obstante su larga vida, a causa de las profundas modificaciones sufridas por la humanidad en los últimos cien años, el paradigma ontológico parece haber perdido su capacidad persuasiva. Por ello, el autor propone la formulación de un nuevo paradigma capaz de cumplir dos condiciones: que exprese profundidad metafísica; y que sea capaz de alejarse de la lógica del ser.

A juicio del autor, la estructuración del nuevo paradigma es una tarea pendiente. Dicha tarea exige la definición de nuevas categorías metafísicas que lo expliquen y justifiquen. La primera, más no la única, sería la categoría levinasiana de Otro. Gracias a la categoría metafísica de Otro el filósofo podría establecer un nexo entre metafísica y realidad. De esta manera se escapa a la ontología occidental,

que según Levinas se ha realizado de modo perfecto como violencia. Al contrario, el Otro se caracteriza por la irreductibilidad al Mismo, a la lógica de la aprehensión y a la comprensión del Otro al interno de la Identidad; y porque su Rostro *me señala, me demanda, me reclama*. Esta última dimensión del Otro debe considerarse como un llamado a la Responsabilidad; la cual, en el fondo, constituye la base para la consideración ética del Otro. La Responsabilidad por el Otro establece el criterio de *responder por la muerte del otro antes de tener que ser*.

## Bibliografía

---

- Aertsen, Jan. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2004. Consultada en agosto 18, 2015. <http://site.ebrary.com/lib/pucesp/detail.action?docID=10050304&p00=ontolog%C3%ADa+de+san+to+tom%C3%A1s+de+aquino>.
- Aguirre García, Juan Carlos y Jaramillo Echeverri, Luis Guillermo. «El otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las ciencias sociales». *Revista Colombiana de Psicología* 2 (2006): 1-17. Consultada en junio 11, 2015. <http://bibliotecavirtual.ups.edu.ec:2051/lib/bibliotecaupssp/reader.action?docID=10317355&ppg=3>.
- Alvira, Tomás; Clavell, Luis y Melendo, Tomás. *Metafísica*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- Aristóteles. *Metafísica*. Vol. 1. Madrid: Gredos, 1970.
- Aubenque, Pierre. «¿Podemos hablar hoy del final de la metafísica?». *Laguna: Revista de filosofía* 25 (2009): 9-18. Consultada en agosto 13, 2014. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3150754>.
- Bianco, Franco. *Introduzione all'ermeneutica*. Roma-Bari: Laterza, 2005.

- Bruce, Beatriz. «Examen de un supuesto filosófico en la teoría de las evoluciones científicas». *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* 15 (2002): 163-173. Consultada en junio 10, 2015. [www.redalyc.org/articulo.oa?id=18501516](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18501516).
- Bunge, Mario. *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*. Barcelona: Ariel, 1983.
- Cruz, Juan. *Tomás de Aquino, comentario a las sentencias de Pedro Lombardo Vol. I/1. El Misterio de la Trinidad*. Pamplona: EUNSA, 2002. Consultada en agosto 18, 2015. <http://site.ebrary.com/lib/pucesp/detail.action?docID=10050214&p00=ontolog%C3%ADA+de+santo+tom%C3%A1s+de+aguino>.
- De Sahagún Lucas, Juan. *Fenomenología y Filosofía de la religión*. Madrid: BAC, 1999.
- Derrida, Jacques. *La scrittura e la differenza*. Torino: Einaudi, 1990.
- Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I. Grecia y Roma*. Madrid: BAC, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la Filosofía II (2º.) Filosofía judía y musulmana, alta escolástica y decadencia*. Madrid: BAC, 2005.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: siglo xxi, 1968.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verita' e metodo*. Milano: Bompiani, 2004.
- Goñi, Carlos. *Historia de la filosofía I. filosofía Antigua*. Madrid: Palabra, 2002.
- Gracia, Jorge. *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Trotta, 2013. Consultada en agosto 17, 2015. <http://site.ebrary.com/lib/pucesp/reader.action?docID=10721522&ppg=5>
- Grenet, Paul-Bernard. *Ontología*. Barcelona: Herder, 1992.

- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Heidegger, Martin. *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 2001.
- Higuera Aguirre, Édison Francisco. «Negación del ser para el reconocimiento del Otro». *Sophia: colección de Filosofía de la Educación* 17, Vol. 2 (2014): 139-158.
- Irizar, Liliana. *Nociones fundamentales de Metafísica Aristotélico-tomista*. Bogotá: San Pablo, 2011.
- Kant, Immanuel. *Crítica della ragion pura*. Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Kuhn, Tomás. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sigueme, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Altrimenti che essere o al di là della essenza*. Milano: Jaca Book, 1983.
- \_\_\_\_\_. «Ética como Filosofía Primera». *A Parte Rei: Revista de Filosofía* 46 (2006): 1-21. Consultada en septiembre 10, 2015. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4162777>.
- Lyotard, Jean-François. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli, 2001.
- Macías, Alejandro. «Globalización, competitividad y cultura local». *E-Gnosis* 3 (2005). Consultada en septiembre 4, 2014. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73000306>.
- Merino, José. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: BAC, 2001.
- Parménides – Heráclito. *Poema y Fragmentos*. Barcelona: Folio, 2007.

- Putnam, Hillary. *Ética sin ontología*. Barcelona: Alpha Decay, 2013.
- Romo, Luis. *Filosofía de la ciencia*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 2007.
- San Anselmo. *Proslogion*. Barcelona: Folio, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*. Milano: NET, 2002.
- Schirmacher, Wolfgang. «The end of Metaphysics». *Social Science Information* 3, Vol. 23 (1984): 603-609.
- Urabayen, Julia. «Emmanuel Levinas». *Philosophica: Enciclopedia filosófica* (2011). Consultada en junio 11, 2015. [www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html](http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/levinas/Levinas.html).
- Vattimo, Gianni. *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*. Milano: Garzanti, 1998.
- Vega, Jesús. «Estado de la cuestión: Filosofía de la tecnología». *Theoría* 66 (2009): 323-341. Consultada en octubre 9, 2014. [www.ehu.eus/ojs/index.php/THEORIA/article/view/709](http://www.ehu.eus/ojs/index.php/THEORIA/article/view/709).

Enviado: 12 de junio de 2015  
Aceptado: 4 de agosto de 2015