

El estatuto de la filosofía primera ante la crisis de fundamentos de las ciencias positivas*

Marc Richir

Traducción por Javier Arias Navarro (Escuela de Lógica, Lingüística y Artes del Lenguaje de Asturias)

Contemplada desde el estado contemporáneo del saber — su escisión en ciencias, teniendo cada una su campo de actividad y de objetividad más o menos delimitado —, la metafísica tradicional aparece como habiendo tenido siempre, en realidad, un doble “estatuto”. Por un lado, está animada por la intención de un saber positivo, transmisible por vía de escuelas, y absoluto — absoluto en sus condiciones de posibilidad — sobre la totalidad del ser; por otro, se ve atravesada por una profunda inquietud en lo que toca a dicho saber, por el aguijón de un permanente cuestionamiento de éste, por una manera aporética de interrogar, es decir, de plantear cuestiones que no conllevan ya por sí mismas sus posibles respuestas, cuestiones que no encierran en sí mismas sus respuestas antes siquiera de haberse planteado.

Si ese doble estatuto de la metafísica tradicional se nos revela hoy en día, es porque desde los siglos XVIII y XIX, de manera lenta y sin un corte claro, se efectúa siempre cada vez más la separación entre filosofía primera o metafísica y ciencias positivas, hasta tal extremo que se puede fácilmente pretender en nuestros días que la filosofía tiene casi sin remisión fecha de caducidad en cuanto a sus pretensiones de saber efectivo. Las últimas grandes “construcciones” metafísicas se remontan ahora a más de un siglo, a ese período de la Historia de la Filosofía denominado “idealismo alemán”, que va, *grosso modo*, de 1781 (fecha de publicación de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*) a 1854 (fecha de la muerte de Schelling), antes de que una manera más indagadora de hacer filosofía primera haya resurgido en nuestro tiempo, con el “movimiento fenomenológico”, de 1900 (fecha de la publicación de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl) a 1976 (muerte de Heidegger). Paralelamente, florecen de una manera formidable — insospechable para nuestros ancestros inmediatos — las ciencias positivas, las ciencias del hombre — de las cuales no diremos apenas nada, pues nos falta espacio — y las ciencias de la naturaleza, o más bien las ciencias que se dicen “exactas”.

Dicho movimiento de separación — de tendencia a la separación — alcanzó su culmen cuando, hacia el fin del siglo XIX, y hasta el corazón de nuestra época, las ciencias positivas intentaron integrar en sí mismas, en su propio desarrollo y en su propio lenguaje, todos los problemas filosóficos que comporta su fundación, para venir a dar en aquello que todo filósofo avisado ha podido prever desde el inicio, lo que se ha denominado “crisis de fundamentos”. Casi hipnotizado por el espectacular desarrollo de las ciencias positivas, y por su correspondiente ideología de la exactitud y de lo absoluto, el honesto hombre contemporáneo rechaza en la mayoría de los casos el hecho de que no haya hoy en día ninguna ciencia que no esté en “crisis”, es decir, en la más profunda incertidumbre en cuanto a su estatuto efectivo: las huidas hacia delante neo-positivista o estructuralista no deben hacer olvidar el Teorema de Gödel, las aporías de la cosmología contemporánea — verdadera metafísica *en el interior* de la física— o la extrañeza siempre activa de las relaciones de indeterminación de Heisenberg. Un primer estudio avanzado de la aventura epistemológica de nuestro tiempo debe mostrar a un espíritu atento y riguroso que si las ciencias exactas son positivas, están limitadas *en sí mismas* por su reducción del pensamiento humano a una pequeña parte de él, al pensamiento operatorio — al pensamiento que, como una máquina, es capaz de efectuar operaciones, y, más concretamente, operaciones lógico-matemáticas.

En este contexto, queda ya, en primer lugar, para la filosofía, una tarea verdaderamente *inmensa*: la de estudiar, de manera auténticamente *crítica* — con la exigencia de determinar y de dejar atrás toda presuposición — la marcha y los “resultados” de las ciencias positivas, sean “naturales” o “humanas” — y en este último caso, de poner en evidencia su íntima complicidad con las ideologías —, es decir, la tarea de reemprender de nuevo el estudio crítico de todas las cuestiones filosóficas dejadas en suspenso o cortocircuitadas por las ciencias positivas y las ideologías, de retomar dichas cuestiones en sus raíces, sin reducirlas ni disolverlas normativamente en cualquiera de los operacionalismos con estructuras o procedimientos lógico-matemáticos.

* NdT : Artículo publicado en los *Annales de l'Institut de Philosophie de la U.L.B.*, 1977, pp.185-187. Este artículo está disponible en la página sobre Richir www.laphenomenologierichirienne.org puesta en marcha por Sacha Carlson: [Le statut de la philosophie première face à la crise des fondements des sciences positives.pdf](http://www.lestatutdephilosophiepremierefacealacrisedesfondementsdesciencespositives.pdf).

Mas, por ende, queda aún, y acaso más que nunca, si se piensa en las tragedias históricas de nuestro tiempo, *otro lugar* para la filosofía: el de la filosofía primera, como modo específico de interrogar nuestro destino, de pensar. Al radicalizar la perspectiva que saca a la luz el doble estatuto de la metafísica tradicional, y retomando la herencia heideggeriana en lo que tiene de siempre viva, queda manifiesto que la filosofía primera debe ser ante todo un *arte de la interrogación* consistente en plantear preguntas que no surjan de respuestas ya dadas, proporcionando otras, es decir, preguntas que no encierren, *a priori*, ninguna respuesta ya dada o por dar; y consistente, a su vez, en proporcionar respuestas que no encierren en sí mismas las cuestiones a las cuales responden, ni ninguna otra cuestión a la cual, por adelantado, hayan podido responder. A este respecto, la “cuestión primaria” por excelencia es, como pensaron Heidegger y algunos otros antes de él, como, por ejemplo, Schelling, la cuestión del “hay”, la cuestión de saber *por qué hay (algo) en vez de nada*¹ y *qué sea de ese “hay”* que, de modo enigmático, exige interrogación. Y para un espíritu atento resulta que dicha cuestión es también, a su vez, la cuestión, tan a menudo desatendida u ocultada en los debates filosóficos contemporáneos, de la vida, del nacimiento, de la muerte, la cuestión de una cierta “experiencia” de la finitud humana y de lo que nos sobrepasa, nos engloba, nos hace pensarnos *nosotros mismos*, de la “trascendencia” — que no cabe, ciertamente, entender como un ser existente y disponible *en cualquier parte*, so pena de rebajarla a un ámbito immanente de experiencia.

Es sorprendente que esta interrogación *filosófica primera* sea ya siempre eliminada y cortocircuitada por las ciencias positivas y las ideologías, incluidas las ideologías literarias y estéticas a que se reduce la parte visible de la “filosofía” francesa de hoy en día (Derrida, Deleuze, Lyotard, y el neo-historicismo de Foucault), como si “el día D a la hora H” las ciencias o las ideologías le debieran proporcionar a ésta una respuesta “definitiva”. Porque no dudamos que, para estas últimas, el lugar de dicha interrogación de la filosofía primera es lo insignificante por excelencia, la nulidad del conocimiento, la “metafísica” en su sentido peyorativo, tan unilateralmente proclamado hoy día a los cuatro vientos.

Para la filosofía primera, es esa insignificancia², esa pequeña nada que somos y pensamos lo que constituye el sentido mismo: pero no un sentido depositado en cualquier parte y disponible, ya que se trata de un sentido que designa una ausencia o un exceso de sentido, Otro Lugar [*Ailleurs*] radical que es lo Otro de nosotros mismos *en lo Mismo*, ese “lugar” de lo Mismo y lo Otro donde el hombre habita siempre más o menos, y que es el lugar que busca habitar el filósofo “especulativo”; ese lugar que ya habían acondicionado Platón y Aristóteles y toda la tradición metafísica después de ellos. Y aunque dicha tradición no podemos retomarla pura y simplemente

¹ NdT: Se refiere aquí Richir a la célebre reformulación (“Pourquoi il y a-t-il quelque chose plutôt que rien?”) que retomará Sartre en eco a la pregunta heideggeriana que encabeza la célebre *Einführung in die Metaphysik* (“Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?”), y que también aparece en otros textos de Heidegger, como por ejemplo, en la conferencia *Was ist Metaphysik?*, de donde lo hubo de tomar, por imperativos cronológicos, el filósofo francés, en la extraordinaria versión de Henri Corbin. Esta pregunta gozó, en la tradición de lengua española, de notable difusión y éxito bajo la rúbrica “¿Por qué el Ser y no más bien la Nada?”. La fidelidad sintáctica y empráctica a las construcciones mostrativas o deicticas vivas en la pregunta original nos impide, empero, aceptar las nefandas sustantivaciones (Ser, Nada) entronizadas por una tradición filosófica que a menudo ignora o desconoce sus propias trampas, tramadas a lo largo de siglos de rutina del pensamiento y que, con frecuencia, mucho pretenden y nada dicen. Así, aunque Richir mencione, con tino, a Schelling, lo cierto es que el problema de “hay” se remonta ya, en el marco del idealismo alemán, a Hegel, y antes que éste, en época medieval, a las discusiones en torno a la construcción, en la Escolástica, de manera harto artificiosa — paralela, en parte, a la que condujo a la creación del *ens, entis* o el *futurum* a partir de los paradigmas defectivos de *esse* en la recepción ciceroniana de Aristóteles, aunque menos movida por la urgencia práctica de ésta, y mucho más por un ánimo teologizante — del verbo *existir* (lat. *existire*) encaminado a ser un atributo exclusivo del Sujeto Dios y a generar, por un fascinante *transitum intellecti ad rem* numerosas veces repetido en la historia del pensar, un salto del metalenguaje al lenguaje objeto, de la lengua de la gramática, por así decir, a la lengua estudiada, decretando inadvertidamente con ello que las estructuras de predicación bimembre Sujeto-Predicado (en las que se da una oportuna coincidencia de la estructura lógica y la lingüística) propias de aquélla ocuparan todo el terreno de lo observable, desplazando a las frecuentísimas estructuras unimembre de ésta, consistentes en predicaciones verbales sin sujeto, predicaciones puramente nominales y aún otras de más difícil catalogación, cuando no directamente en estructuras deicticas que apuntan para encontrar sentido al Bühleriano campo emprático en que se habla. Toda vez que la viva pregunta “¿hay?” se transmuta en “¿Existe?” (Dios o lo que sea que se tome por objeto de indagación metalingüística), se nos ha dado gato por liebre. Que de entre las lenguas del mundo, y de ellas, entre las de cultura, algunas, como el español o el ruso, con sus numerosísimas predicaciones unimembres, de honda raigambre popular, ofrezcan una mayor resistencia de partida a la doma de la salvaje pregunta original que otras como el alemán o el francés, en que la rigidez sintáctica impuesta por el carácter de lenguas de sujeto no nulo se aviene mucho mejor con la pedantería y el academicismo, es asunto sobre el que invitamos al lector a reflexionar.

Cabe decir que nuestra propuesta textual no deja de mostrar, en este punto, alguna sumisión al modelo cuestionado, de resultados del difícil equilibrio procurado entre la fidelidad a la viva fuerza interrogadora de la pregunta originaria y cierta inteligibilidad en el marco de una tradición de pensamiento. Más apropiadas aún serían opciones como: “¿Por qué hay en vez de no haber cosas?” “¿Por qué hay cosas en vez de no haberlas”, o incluso “¿Por qué hay ahí en vez de no?”, Ni que decir tiene que el “hay” de la pregunta problematiza el “¿dónde?” de una manera que el “existe”, el “Ser” o la “Nada” se encargan de amortiguar o ensordecen. [Nota del Traductor]

² NdT: Acaso quiera pensar el lector en la cuantía despreciable que supone *épsilon* (ϵ) en el cálculo diferencial, incremento en “casi nada” de una función o una magnitud, de la cual se deriva el exceso por incremento (surcroît) del que se hablará unas líneas después.

en nuestro tiempo, incluso si se *debe* desalojar de ella el *fantasma*, puesto en evidencia hoy en día, de un saber positivo y absoluto, es siempre actual, apenas más vieja en nuestros días que en el momento de su nacimiento. En dicho lugar, en efecto, no hay “progreso” unilineal del espíritu humano; hay algo así como la eterna juventud de la humanidad, puesto que nunca hay allí sino perpetuos e insaciables principiantes, atravesados por la humildad exigida por la cosa misma.

