

## POSICIONES DEL SABER

Francisco J. Fernández. Universidad del País Vasco

### 1

Provoca una cierta inquietud comprobar que la determinación del sentido de algunos textos escapa en muchas ocasiones a la lógica que esos mismos textos plantean y estipulan a la hora de comprenderlos. Una cierta inquietud porque hay que salirse de ellos para poder entenderlos cabalmente. Este salirse fuera no significa, sin embargo, que haya un exterior privilegiado, un lugar donde la lectura sea más fácil, donde los nudos se desaten sin esfuerzo. Y no significa por tanto que desde aquí se esté postulando algo así como un ámbito de transparencia al cual pudiera uno recurrir cuando se le antojara necesario. No, este salirse fuera de ellos consiste en no salirse de aquello que dicen, pero consiste asimismo en estar prestos a observar la sombra que inevitablemente proyectan. Lo que pretendo es solamente señalar algunas de estas líneas de sombra: identificarlas y distinguirlas. Para ello, presentaré unos pocos ejemplos con el fin de que comparezcan algunos de los problemas arriba evocados. Más tarde, esbozaré una teoría en torno a lo que a partir de este mismo momento llamaré las «Posiciones del Saber». Con ella no se quiere sino disminuir la inquietud que provocan estos efectos del discurso mediante el procedimiento de mostrar la necesidad de los mismos, como confiando en que, sabiéndolos, quizá desazonen menos.

### 2

Es muy conocido el dicho leibniziano acerca de la filosofía cartesiana. En efecto, ésta era para Leibniz «la antecámara de la verdadera»<sup>1</sup>. Pues bien, lo que este aserto deja suponer es que Leibniz sería aquél que, ya situado en el umbral ofrecido por Descartes, habría creído traspasar efectivamente los límites de la antecámara cartesiana, consiguiendo de este modo entrar en contacto con la verdad misma gracias a su propia doctrina. En este sentido, hay momentos en que la fórmula recién transcrita se modifica y adopta este otro tenor: «Tengo por costumbre decir que la Filosofía Cartesiana es como la Antecámara de la verdad»<sup>2</sup>. La ecuación planteada por Leibniz; a saber: «filosofía verdadera» = «verdad», es sobremanera problemática, pero por eso mismo significativa. Sin embargo, es preciso avisar de algo. Y es que la suposición que desde entonces se ha venido proyectando sobre Leibniz es menos adecuada de lo que parece; no es del todo exacta. En efecto, en un pequeño apunte, titulado por los editores «Le Cartésianisme l'antichambre de la véritable philosophie»<sup>3</sup>, Leibniz va a mostrarse menos ambicioso de lo que en principio cabría esperar. En cierta ocasión, cuenta Leibniz,

<sup>1</sup> «Leibniz a Philipp» en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890; reimpresión Hildesheim, 1978. Vol. IV, p. 282.

<sup>2</sup> «Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 Journal de Sçavans...» en *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, vol. IV, p. 337.

<sup>3</sup> G. W. Leibniz, *Voraussetzung*, ed. H. Schepers, Münster, 1982 y sgts., vol. VIII, n.º 397, 1867. Ha sido comentado por M. Dascal, «Le langage dans la maison de l'esprit: une tirade de parallèles» en Q. Racionero y C. Roldán (comps.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Ed. Complutense, Madrid, 1995, pp. 57-77.

«un hombre de los que frecuentaba la Corte, y que tenía sus lecturas, y que, incluso, se atrevía a razonar sobre las ciencias, llevó la figura hasta la alegoría, y puede que un poco demasiado lejos. Pues me preguntó si no creía yo que se pudiera decir a cuenta de esto que los antiguos nos habían hecho subir la escalera, que la escuela de los modernos había llegado hasta la sala de guardias; y que, si los innovadores de nuestro siglo habían llegado hasta la antecámara, él me deseaba el honor de introducirnos en el gabinete de la Naturaleza».

Según comenta Leibniz, todos los presentes (él incluido) rieron el ingenio desplegado por el cortesano. La respuesta del aludido no se hizo esperar demasiado. En la misma, jugando otra vez con metáforas arquitectónicas tan del agrado de Deleuze, replicará: «Pero no os habéis acordado de que entre la antecámara y el gabinete está la cámara de audiencia, y que ésta será suficiente si obtenemos audiencia, sin intentar penetrar en el interior»<sup>4</sup>. Lo que la anécdota está diciendo es que Leibniz se sabe incapaz de intimar con ese saber escondido en el «gabinete de la Naturaleza». Es más, de alguna manera sabe que no le es necesaria esa intimidad. Esta detención en el umbral puede ser interpretada desde la perspectiva de su particular convencimiento acerca de la finitud del entendimiento humano, pero la cosa es más grave. Y lo es porque este convencimiento no es universal, no es algo que compartan los hombres, es más bien algo característico de los llamados Filósofos, de los aspirantes a Sabiduría, de los aspirantes a Sabios. En este sentido, no habrá de extrañar que Dios sea para Leibniz «*le sage parfait*» (carta a Coste del 19 de diciembre de 1707) o que el mismo Descartes, en su Carta-Prefacio a la edición francesa (1647) de sus *Principes de la Philosophie*, considere que sólo Dios es «*perfectamente sabio [parfaitement sage]*»<sup>5</sup>. En efecto, Dios era para Descartes, para Leibniz, el modo en que cabía pensar en rigor al Sabio, el modo en que podían representarse (desde su condición de Filósofos del siglo XVII) la figura del Sabio. De ahí, asimismo, el empeño cartesiano por vencer la célebre hipótesis del Genio Maligno, del Dios engañador, menos para comprobar la potencia extraordinaria del *Cogito* frente a ese principio oscuro que, para Descartes, como suele sugerir Gómez Pin, constituiría la divinidad, y más para convencerse de que el Sabio (*mutatis mutandis*, el Dios de Descartes) no era al cabo solamente un Sofista (es decir, el Genio Maligno de las *Meditationes de Prima Philosophia*). Que la figura del Filósofo no pueda sino aspirar a la del Sabio, pero no confundirse con ella; que el Filósofo se prohíba a sí mismo (pues lo difiere) alcanzar el todo del Saber no responde a una exigencia doctrinal, no es algo que se desprenda sin violencia de las doctrinas que lo mantienen. Es por eso que Hegel no podía sino sentir la mayor de las reluctancias cuando comprobaba la radicalidad con que Kant había sancionado la legitimidad de esta operación, con que había dado marchamo legal a esta terca imposibilidad. El joven Althusser, en 1947, prestó atención especial a este punto en su tesina *Du contenu dans la Pensée de G. W. Hegel*. En efecto, dirá allí entre otras cosas:

«Kant es para Hegel el filósofo que quiere conocer su conocimiento antes de conocer, y que espera del conocimiento de su conocimiento el conocimiento de los límites de su conocimiento. Este recular [recull] ante el saber inspira a Hegel mordaces reflexiones»<sup>6</sup>.

Tanto más curioso resultará entonces que, un poco más adelante, el propio Althusser, a cuento de la problemática relación entre Hegel y Marx, afirme enigmáticamente: «Marx sufrió en un sentido la necesidad del error que él quería reconstruir en Hegel, en la medida en que Hegel ha denunciado esta

<sup>4</sup> G. W. Leibniz, *Vorurisdiction*, vol. VIII, n° 397, 1867.

<sup>5</sup> R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, ed. de F. Alquié, Bordas-Garnier, París, vol. III, 1989, p. 770.

<sup>6</sup> «Du contenu dans la pensée de G. W. Hegel» en L. Althusser, *Écrits Philosophiques et Politiques*, textes reunies et présentés par F. Matheron, Stock-IMEC, París, 1994, pp. 82-3. Asimismo: «Para Hegel, el pensamiento no debe quedarse en el umbral, sino penetrar en la casa, debe habitar en ella, «bei sich», es decir, en su objeto, en su contenido mismo» (p. 94).

necesidad en la filosofía, y la ha destruido en él para engendrar al Sabio. El error de Marx es no ser un sabio [sage]» (Althusser, 1994, 186-7). Enigmáticas palabras por la paradoja que encierran. Que es que aplica criterios doctrinales («El error de Marx...») allí donde estos están de más, pues que no ser Sabio no puede consistir en un error, como mucho en una insuficiencia: precisamente, la que separaría en este caso al Filósofo (Marx) del Sabio (Hegel).

## 3

Pero es que resulta que la disposición a saber de los hombres no se agota en la figura del Filósofo. Algo se ha dicho ya acerca del Sabio, sobre el que volveré. Cabe añadir, con todo, algunas otras figuras. Por ejemplo: la de los que a partir de este momento denominaré con rancia palabra 'Gymnosofistas', que es como los antiguos llamaban a los brahmanes<sup>7</sup>. Es decir, gente como Jesucristo o San Juan de la Cruz, como Pascal y seguramente Nietzsche, entre otros. En definitiva, aquellos que esperan del Saber algo más que simplemente saber: que esperan del Saber *salvación*, eventualmente una *salus aeterna*, como en el caso del Cristianismo (cfr. la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger), y que, cuando comprueban que el Saber tras del que estaban no les salva, reniegan de éste, acusándolo de disminuido o inútil, y se ponen en consecuencia a buscar otro que cumpla con este requisito. San Juan de la Cruz da un bello ejemplo de ello en una de sus coplas («*bechas sobre un éxtasis de harta contemplación*»): «Y es de tan alta excelencia / a queste sumo saber, / que no hay facultad ni ciencia / que la puedan emprender; / quien se supiere vencer / con un no saber sabiendo / irá siempre trascendiendo»<sup>8</sup>. Las expectativas inmensas que el Saber ha de cumplir para los Gymnosofistas las localizan estos en un Maestro, el cual va a ser capaz de transmitir sin pérdida significativa (no hay para ellos opacidad del significante, o, mejor, creen poder vencerla) lo que sabe. Hay una pregunta terrible en María Zambrano que resume bien esta cuestión: «Y si el verbo se hizo carne, ¿a qué la filosofía?» (1990, 56)<sup>9</sup>. Es decir, si se sabe que el Saber está encarnado, si se sabe que es accesible, ¿a qué permanecer en la espera indeterminada que constituye, según la propia Zambrano, al Filósofo? Lo valioso de la pregunta recién evocada es lo que revela; a saber: lo insoportable que es para el Gymnosofista la espera que resulta de retrasar *sine die* la identificación con aquel que posee el Saber, con aquel al que se le supone el Saber, de tal modo que no puede haber afán más prestigiado que el de lanzarse a alcanzarlo. En este sentido, dirá otra vez San Juan de la Cruz: «*Descubre tu presencia, / y máteme tu vista y hermosura; / mira que la dolencia / de amor, que no se cura / sino con la presencia y la figura*»<sup>10</sup>. Que del Saber se espere salvación es lo que ha de satisfacer precisamente el Maestro. «Yo soy el camino, la verdad y la vida», dirá Jesucristo a Tomás (San Juan, XIV, 6). Ahora bien, el juego de identificaciones en que Gymnosofista y Maestro incurren no puede tener otro resultado que el de la sumisión a éste por parte de aquél. Bayle, en el artículo «Gymnosophistes» de su magnífico *Dictionnaire historique et critique* comentaría cándidamente este aspecto:

«Nada más bello que la manera en que [los Gymnosofistas] educaban a sus discípulos. Cada día les preguntaban, antes de sentarse a la mesa, en qué habían empleado la mañana, y cada uno de sus alumnos estaba obligado a producir o alguna buena acción moral, o algún progreso en las ciencias; faltos de lo cual se les enviaba otra vez al trabajo sin darles de comer»

<sup>7</sup> «Los griegos han llamado así a los filósofos que iban desnudos. Los había en Africa, pero los más renombrados estaban en la India» (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* par Mr. Pierre Bayle (Cinquième édition, revue, corrigée et augmentée de remarques critiques, avec la vie de l'auteur, par Mr Des Maizeaux A. Amsterdam, par la Compagnie de Librairies, 1734) III, 40-43, artículo «Gymnosophistes».

<sup>8</sup> San Juan de la Cruz, *Obra completa*, ed. de L. López Baralt y E. Pacho, Alianza, Madrid, 1991, I, 4, estrofa 7, 71.

<sup>9</sup> M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid, Siruela, 1990, p. 56.

<sup>10</sup> «Cántico espiritual (segunda redacción)», I, estrofa 11, 104.

(Baile, 1734, 5ª ed., III, 42).

Esta dependencia sobredicha no debe ser confundida, sin embargo, con la que el Filósofo mantiene con el Sabio (ni siquiera en aquellos casos en los que se convierte en la misma divinidad), pues éste cumple el papel de mostrarle al Filósofo una posibilidad: la de la efectividad del Saber, y, subsidiariamente tal vez, la de la eficacia de la virtud (como suele defender Savater a propósito del héroe), un poco a la manera en que el biógrafo de Descartes, Adrien Baillet (en 1692), lo refería a cuento del probablemente demasiado entusiasta Monsieur de Ville-Bressieux, el cual, «no contento con convertirse en su discípulo, quiso aun ser su doméstico, para estudiar su conducta tan bien como sus opiniones [sentiments]» (Baillet, 1946, 89)<sup>11</sup>. La constitución del Filósofo necesita, pues, encontrarse en determinado momento con algo/alguien al que convenga la calificación de Sabio. Badiou, en un libro de no hace mucho, lo interpretaba de una manera análoga: «puesto que cada cual sabe que, para tener en ella [en la filosofía] el requisito del interés-desinteresado, es preciso haberse encontrado, una vez en la vida, con la palabra de un Maestro» (1994, 47)<sup>12</sup>, donde sólo habría que modificar (y tampoco es demasiado imperioso) el «Maître» final por un «Sage», pues que su concepto de Maestro agota aquí al nuestro de Sabio.

#### 4

Pero, ¿qué distingue a la postre al Maestro del Gymnosofista del Sabio del Filósofo? Nada más que una cierta apuesta por la pertinencia de una estrategia negativa o, mejor dicho, negativista. Es decir, no los distingue la calidad de sus doctrinas, el mayor o menor refinamiento de las mismas, sino la negatividad general del Sabio respecto al Saber, su desconfianza frente a éste. Por eso el Sabio no habrá de definirse a partir de la posesión de un Saber autorizado, es decir, atravesado por un prestigio concedido, sino, más bien, a partir de la continua desautorización que éste comete sobre el Saber que se le concede (lo cual tiene por consecuencia el que sea incapaz de reconciliar a sus discípulos, que, aunque le sigan, no serán sin embargo secuaces suyos). En fin, que el Sabio no aumenta el Saber, que más bien lo disminuye; de ahí que la leyenda diga de Sócrates que él sólo sabía que no sabía. Y, efectivamente, su Saber consistía en saber esta como soberbia insuficiencia. No es extraño así que un gran admirador de Sócrates haya podido escribir en un oscuro soneto: «Tu no saber es toda tu esperanza»<sup>13</sup>, pues que son palabras que se sienten deudoras de la trayectoria que Sócrates emprendiera. Por eso quizá también Sánchez Ferlosio, en la presentación de su novela *El testimonio de Yorfox*, diga de sí mismo que se había metido últimamente a «Pseudofilósofo». Y es que indicio para descubrir al Sabio es que éste reniegue de lo que sabe, de aquello que le conceden (recuérdese el *Sancie Socrate, ora pro nobis* con que se encomendaba Erasmo de Rotterdam) los que consideran que no es sino la expresión del Saber, la encarnación de éste, su vehículo privilegiado. El negativismo del Sabio (como el del Sofista, pero por otras razones) proviene de la acuidad de una percepción: la que posee acerca del estatuto imaginario de ese afuera en que consiste el Saber. Su eventual ascetismo (que nunca degenera en anacoretismo<sup>14</sup>, pues nada más mundano que el Sabio) no sería más que la consecuencia en el plano de las costumbres de ese despojamiento de ideas que practica. Por eso es Sabio, porque su posición no sólo ocupa un vacío, sino que para ocuparlo le ha sido preciso no haber hecho otra cosa que vaciarla (intentar vaciarla

<sup>11</sup> Andrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, París, La Table Ronde, 1946, p. 89.

<sup>12</sup> Alain Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du Mal*, París, Hatier, 1994, p. 47.

<sup>13</sup> A. García Calvo, en *Sermón de ser y no ser*, Lucina, Madrid, 1984, 5ª ed., p. 16. Y en este otro texto: «De manera que, si aquí hacemos filosofía, será porque no lo sabemos: en cuanto lo sepamos, no la hacemos.» (A. García Calvo, *Lecturas presocráticas*, Lucina, Madrid, 1981, p. 25).

<sup>14</sup> «Para el brahmán era obvio que la esfera del conocimiento debía estar totalmente separada de los intereses políticos y sociales.» (G. Colli, *El libro de nuestra crisis*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 69).

de Doctrinas, se entiende). La firmeza del Sabio, por hablar como Séneca, no sería muy diferente a la de la boya que, zarandeada por las olas que por doquier arremeten y se estrellan contra ella, no acaba nunca de sumergirse del todo. Este juego de denegaciones (polémicas o amistosas) que las figuras del Sabio, Filósofo y Gymnosofista mantienen entre sí no acaba sin embargo todavía. Falta cierto personaje del que se ha dado referencia rapidísima a propósito del Genio Maligno cartesiano y del negativismo del Sabio. En efecto, falta la figura del Sofista, el negativista por antonomasia. Ahora bien, toda la brillantez y poderío argumentativos del Sofista, todo aquello que le hace en verdad invencible (¡no hay quien pueda albardarlo!), es un negativismo que no se dirige hacia el Saber propiamente dicho, sino hacia los que lo detentan y administran. Evidentemente, hay intersecciones entre los procedimientos del Sabio y el Sofista, y no en vano Aristóteles, el comediógrafo, consideraba Sofista a Sócrates, pero la cosa es casi opuesta. Mientras que el Sofista, el desafectado Señor de las Doctrinas, se siente cómodo en el tránsito de discursos, se siente verdaderamente a sus anchas refutando, matizando, ilustrando, el Sabio se malquista —Ortega y Gasset especulaba con buen seso acerca del necesario mal genio de los presocráticos (cfr. 1981, 83 y ss.)<sup>15</sup>— debido a la insistencia con que lo que dice acerca de lo que saben los demás no se entiende como debería, es decir, en tanto que no ha de afectarlos más que como portavoces de un Saber en continua errancia, el cual les es exterior. En fin, como si la negatividad del Sofista fuera táctica y la del Sabio estratégica (por eso sus victorias son siempre pírricas). Es por eso que, a pesar de las apariencias, el Sofista, más que Sabio, es resabiado, y el refrán que dice «al que quiera saber, poco y al revés» le conviene sobremanera, pues que esa suele ser su forma de tratar con el mismo. En cierto sentido, se encuentra preso del centrifugado del discurso, tan veloz que no tiene literalmente tiempo para atender a lo que las palabras dicen más allá de sí mismas. Y no lo hace porque parte de un convencimiento; a saber: el de que el sentido depende completamente de la intención inmediata del locutor, sentido que se agota en ésta. Anclarse en esta intención comunicativa es amarrar tan poderosamente el discurso a un sujeto que ello implica al cabo que el mero discurrir no pueda sino confirmar la posición del que discurre en vez de comenzar a desacreditarla. El procedimiento adolece con todo de cierta perversión en tanto en cuanto las doctrinas en cuestión son consideradas trasuntos de la posición del que las profiere. Vencer doctrinalmente es para el Sofista el objetivo último, pues que hace abstracción de la posición (en este sentido es de los más cuidadosos a la hora de utilizar argumentos *ad hominem*). Pero es que, para el Sabio, tal vez no se trate de eso, tal vez no se trate de levar anclas a toda prisa, sino de convertirse en delfín.

## 5

El caso es que estas cuatro Figuras son todas coetáneas, comparten un ámbito en el cual se enfrentan. La modalidad de enfrentamiento es *discursiva*, claro está, y la forma de reconocerla allende las doctrinas que defienden son las denegaciones con que se afectan. Es decir, que se relacionan bajo forma de denegación (amistosa, como en el caso del Filósofo respecto al Sabio, o polémica, en todos los otros casos). El concepto de 'Denegación' habrá de recordar necesariamente a Freud y su artículo «Die Verneinung». La forma en que lo leo es algo oblicua, pero puede que tenga algún valor. En efecto, se trata de vincular las denegaciones en que incurren estas Figuras con una instancia que escaparía al control doctrinal, a la intención consciente de los autores, como si en estas Figuras se reconociera una potencia afectiva, cuyo rastro fuera la propia denegación. Como, no obstante, aquí no se está tratando de tipos psicológicos y lo fenomenológico del asunto quiere ser compensado con la red de relaciones que trenzan necesariamente las distintas Figuras (pues son compresentes), aquello sobre lo que hay que insistir es en que lo que me interesa especialmente es la presencia de asertos, de frases, de sentencias, que sólo pueden ser entendidos

<sup>15</sup> José Ortega y Gasset, *Origen y epítogo de la filosofía*, Madrid, Alianza Ed., 1981, p.83 y ss.

si se supone que van dirigidos contra una o unas Figuras en particular desde la singularidad de otra. En otras palabras, lugares en los que aparezcan consideraciones relativas o al *peligro* o a la *transcendencia* o a la *limitación* de la posición ajena respecto de la propia (o viceversa). Y aun: el que se pueda observar en algún momento que estas Figuras defienden sus discursos respectivos no ya doctrinalmente, es decir, positivamente (haciendo ver racional y argumentativamente la valía de la doctrina en cuestión), sino posicionalmente o bajo forma de denegación, esto es: en tanto que no pueden ser ocupados por las demás Figuras. San Juan de la Cruz da un ejemplo de ello en otra de sus coplas: «*Este saber no sabiendo / es de tan alto poder, / que los sabios arguyendo / jamás le pueden vencer, / que no llega su saber / a no entender entendiendo, / toda ciencia trascendiendo*»<sup>16</sup>. Pero es que esta lectura oblicua del texto freudiano tiene otro aval, y es que la determinación de la Figura no puede venir de sí misma. En otras palabras: que precisa de la confrontación con las otras para, en el mejor de los casos, saber que es esto o lo otro. A este fenómeno lo llamaré «opacidad de la posición». Y con cierta razón, pues que ésta sólo se puede llegar a conocer o, mejor, a sospechar, a partir del examen detenido de las denegaciones que uno comete en determinado momento, lo cual ya se ve que resulta poco menos que imposible, pues para que ese examen fuera riguroso habría que renunciar a pensar que se están ejerciendo sobre él denegaciones de ningún tipo (lo que se excluye por hipótesis). Pero, en fin, siguiendo con esta suerte de razonamiento apagógico. Lo que este examen riguroso alcanzaría sería un discurso del siguiente sesgo: que es que el responsable del mismo sería estrictamente un sujeto desfigurado, es decir, no identificable ni con el Sabio, ni con el Gymnosofista, ni con el Filósofo, ni siquiera con el Sofista. Un discurso, el de este singular sujeto, completamente exterior, carente de la interferencia de una subjetividad. Este sería, por cierto, el ideal de una Figura que quizá se haya empezado a echar en falta: la del Científico<sup>17</sup>, aquí excluida en virtud de su negativa a conceder que el trato con el Saber está determinado por las instancias especulativas en que se encarna, es decir, por su negativa a conceder que entre el Saber y su Sujeto hay un hiato constitutivo y no trivial. Es decir, que lo que define a estas Figuras no habrá de conseguirse a partir de indagaciones acerca del Saber tras el que se encuentran, pues lo que las define no es el Saber por el que andan disputándose entre ellas, sino la red de denegaciones que establecen cuando batallan por el mismo. De ahí que la calidad doctrinal que posean sus discursos (ésta o aquella) no nos va a permitir su reconocimiento (posicional): no, no es algo del orden de un logro epistemológico lo que las identifica, sino exclusivamente el lugar en el que se encuentran las unas con respecto a las otras. Por eso es preciso que las relaciones sean coetáneas, porque la ausencia de una (o más) de esta(s) Figura(s) conseguiría malbaratar la determinación de todo el conjunto.

## 6

A lo largo de estas páginas he venido empleando dos términos sin llegar a ofrecer su concepto en la confianza de que los ejemplos aducidos funcionarían a la manera de adecuados introductores para estos. Me refiero a los de 'Doctrina' y 'Posición'. Me parece que toda la gracia de este trabajo depende de la justicia de esta distinción. Trataré por ello de relatar, siquiera torpemente, el modo en que los distingo y aun opongo. Me interesa menos su génesis (sospecho alguna sugerencia heideggeriana difícil de determinar) que su funcionamiento. El caso es que vinculo 'Posición' a denegación y 'Doctrina' a algo del orden de una cierta positividad (en el doble sentido de puesto y afirmativo). Durante mucho tiempo le he dado vueltas a una definición de Leibniz acerca de la

<sup>16</sup> San Juan de la Cruz, I, 4, estrofa 6, 71.

<sup>17</sup> Acerca de la extraña forma del término «Científico», cfr. el interesante artículo «Genèse du terme 'scientifique'» (E. Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale*, Gallimard, Paris, 1974, vol. II, pp. 247-53).

Filosofía. Dice así: «*PHILOSOPHIA est complexus Doctrinarum universalium*» (C, 524)<sup>18</sup>, es decir, algo como esto: «La Filosofía es el vínculo [el abrazo, la conexión] de las Doctrinas universales [de lo universal]». Dejo para otra ocasión examinar qué significa ese intrigante «complexus», aunque quizá se pueda ver en él una cierta reivindicación del concepto de 'Sistema'. No entro tampoco a analizar esa mención de lo universal. Tan sólo, tal vez, adjuntar que, a renglón seguido, Leibniz opone la Filosofía a la Historia en el sentido de que ésta se ocuparía de las doctrinas de lo singular. Lo que me interesa es sobre todo el término 'Doctrina'. En este sentido, Fichant ha demostrado el férreo vínculo con la escritura que el concepto de 'Doctrina' acarrea en Leibniz<sup>19</sup>. Es decir, que Doctrina sería algo en principio que se muestra bajo forma de escritura. En otros términos, que quedarían excluidas de su ámbito cosas como pensamientos no proferidos, imaginaciones y sueños. En definitiva, todo aquello que no se ha hecho público, que no ha traspasado la esfera de las soledades del individuo. Filosofía sería, por tanto, aquello que se las ve (y se las desea) con cierto tipo de Doctrinas. Sería un mecanismo de vinculación entre ellas. Hasta aquí, ningún problema. Y, en efecto, ningún problema salvo que lo que aquí se defiende es que Filosofía es lo que el Filósofo hace, y el Filósofo lo es en tanto que no es ni el Sabio, ni el Sofista, ni el Gymnosofista. Es decir, que no se define a partir del Saber que persigue, ni siquiera por cómo lo logra (de ahí la legitimidad de la cantidad de géneros filosóficos: tratado, diálogo, poema, etc.), sino a partir de las relaciones que entabla con esas tres Figuras. De alguna manera, todo esto puede que no sea sino una trasnochada vindicación de la categoría de sujeto. Ahora bien, la cosa puede verse amejorada, como se decía hace tiempo, si recuerdo que estas Figuras lo son en función de las denegaciones que cometen, y que éstas escapan al control significativo de los que las profieren, que escapan a la intención impresa; que poseen, en fin, un plus de sentido. Si esto es así, resultaría que *no se elige* la posición especulativa, sino que va construyéndose, que va dándose. En definitiva, que el sujeto aquí defendido no sería por completo dueño de su discurso, sino *resultado* en todo caso del mismo. La posición sería entonces como el lugar que se consigue a costa de alejarse de lo que le rodea, una suerte de vacío en movimiento, como un barco que quisiera navegar al margen de cualquier corriente o brisa o, visto desde otro lado, como un naufrago que intentara determinar su propia deriva o derrota. Por eso las denegaciones son mecanismos de alguna manera inconscientes, porque escapan en buena medida al control de la representación que cada Figura se hace de su propia práctica teórica, esto es, que estas Figuras no llegan a controlar ni el sentido de todas las denegaciones que cometen ni, claro está, todas las consecuencias que se desprenden de su comisión, no consistiendo la más importante de todas ellas sino en la incommensurabilidad entre posiciones de distinta naturaleza (lo cual no quita para que desde posiciones distintas se puedan defender doctrinas equivalentes). Y ello porque ocupan lugares estrictamente no superponibles, pues que se vinculan entre sí sólo a partir de relaciones de denegación, las cuales, por lo demás, como se ha dicho antes, pueden ser o polémicas o amistosas, pero denegaciones al cabo. Resumiendo: que estas cuatro Figuras mantienen posiciones irreductibles pero relativas, y que su identidad respectiva proviene del hecho de que mantienen relaciones coetáneas entre sí: un espacio de compresencia surgido de las denegaciones (polémicas o amistosas) que cometen las unas respecto de las otras. Pero si 'Posición' remite a un vacío, ¿a qué lo hace 'Doctrina'? Naturalmente, a un lleno, a la positividad de un Saber cualquiera, al lleno de la posición especulativa mediante un discurso articulado (sistemático o no), cualquiera que éste sea. El concepto de 'Doctrina' viene a

<sup>18</sup> En L. Couturat, *Opusculer et fragments inédits. Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, París, 1903, reimpr. Hildesheim, Olms, 1988, p.524.

<sup>19</sup> Asimismo: «*C'est pourquoy j'ay voulu appeller cette estime du nom de l'Horizon de la doctrine humaine, et non pas de la pensée ou de l'esprit humain, car tout ce qui appartient à la doctrine est énonçable. J'entends les énonciations qu'on peut mettre par écrit; et je distingue entre énonçable et prononçable*» (G. W. Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine*, ed. de M. Fichant, Vrin, París, 1991, p. 41).

explicar el hecho de que un discurso no se agote en sus denegaciones, el hecho de que no pueda dejar de construir, de que efectivamente sea positivo y posea un contenido; el hecho, en fin, de que el discurso no pueda conseguir ser del todo lo que su propio nombre indica: un mero vacío discurriendo, una crítica perpetuada. Destruir es difícil, decía Voltaire. Efectivamente, destruir es lo más difícil; por eso hay tan pocos sabios, cabría añadir. Pero, en fin, ya se ve cómo el juego entre 'Posición' y 'Doctrina' ha de relativizar, entre otras, cuestiones como la de la coherencia del discurso, pues esto último afecta solamente al ámbito de la Doctrina, a la calidad de los argumentos y a la pertinencia de los ejemplos aducidos a la hora de ilustrarlo, pero no al de la Posición, que se basa más bien en el privilegio cualitativo concedido a ciertas instancias (las que sean), no necesariamente compartidas por las demás Figuras. Es decir, que los discursos ofrecen Doctrinas al mismo tiempo que revelan Posiciones. Identificar lo que pertenece a uno y otro ámbito es lo que me parece que se logra mediante la observación de las denegaciones cometidas.

## 7

Dicho lo anterior, avisaré de lo que vengo suponiendo desde el principio: que es que saber es algo que a todos los hombres incumbe, algo por lo que se sienten atravesados sin remedio, como si fuera una disposición genuina e irreductible que los calificara («el no saber es como el que no ve», dice un refrán). Con todo, este suponer cuenta con ilustres defensores. Aristóteles, por ejemplo, comenzaba su llamada *Metafísica* apelando a esta necesidad, que mueve a los hombres. La tetrapartición que vengo efectuando a la hora de dar cuenta de las modalidades en que cabe situarse en este asunto se pretende exhaustiva, esto es, que no habría otras formas legítimas de *ponerse a saber* al margen de estas cuatro sobredichas. En consecuencia, que serían como las cuatro formas elementales de una disposición especulativa: los modos singulares en que cabe situarse ante el Saber. Atendiendo ahora a lo recién expuesto, cabría afirmar de cada una de las Figuras en cuestión lo siguiente; a saber: que todas ellas se abren a las otras. Lo que esta *apertura* sugiere es que el Saber constituye un exterior no monopolizable desde ninguna de las posiciones. Indicio para esta exterioridad es el hecho mismo de la inevitabilidad de las relaciones de denegación entre las Figuras, las cuales, por lo demás, hay que distinguirlas de las meras controversias, que serían ora intra ora interdoctrinales<sup>20</sup>. La dirección en que esto se encamina es la de una suerte de negativa a conceder concepto a una especie de Saber Absoluto, pues el Sujeto del mismo no precisaría de relaciones de ningún tipo (=sujeto absolutamente desligado), y no sería, por tanto, identificable con ninguna de las posiciones aquí relatadas. No obstante, tampoco deja de estar claro que la tentación del Saber Absoluto permanece. Y, en cierto sentido, es lógico que así suceda, pues no es hacedero condenar ese sano dogmatismo que lleva a cada una de las Figuras a confiar en el privilegio de su posición respectiva (en la medida en que haya conseguido ubicarla, e incluso si anda equivocada acerca de esta peculiar ubicación). Dogmatismo, por otra parte, perfectamente compatible con una sospecha: la de que la posición no está del todo asegurada. De ahí la apertura hacia las otras, pues es la manera en que se aquilatan, en que prueban la potencia del lugar desde el que hablan, en que comprueban si lo merecen. Aun a riesgo de olvidar ciertas cosas, que merecerán en todo caso continuación en lugar más reposado, haré por último una consideración más. Que es que el examen del juego entre los conceptos de 'Posición' y 'Doctrina' es a la postre aquello que permite determinar el carácter final de cada una de las Figuras aquí propuestas (lo que no significa, por cierto, que estemos condenados a permanecer en tal o cual posición). El debate que aquí me

<sup>20</sup> Cfr. los trabajos de M. Dascal, especialmente «Controversias as quasi-dialogues» en *Dialoganalyse* II, 1 (1989), pp. 147-59 y «The controversy about ideas and the ideas about controversy» en F. Gil (coord.), *Controvérsias Científicas e Filosóficas. Actas do Colóquio organizado pelo Gabinete de Filosofia do Conhecimento na Universidade de Evora (2-7 de Dezembro de 1985)*, Ed. Fragmentos, Lisboa, 1990, pp. 61-100.



gustaría estimular querría que sirviera para comprobar si la legitimidad de antemano concedida a estas cuatro maneras de ponerse a saber lo es en verdad (pues que mis propias denegaciones sólo desde un exterior puedo empezar a percibir las), si es que en rigor se puede defender que estas cuatro maneras de ponerse a saber son equipotentes. Y si es que lo son, ¿con respecto a qué? Por ahora, acaso baste con un quizá<sup>21</sup>.

\* \* \*

Francisco J. Fernández  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educa-  
ción  
Apartado 1249  
San Sebastián

---

<sup>21</sup> «QUIZA, S. XIII. Reducción del antiguo quiçab, b. 1140, y quiçabe, S. XIII, que es alteración de qui sabe 'quién sabe'» (J. Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Gredos, Madrid, 1973, 3ª ed., p. 488).