

to de vista, no ya de sus componentes, sino de su finalidad, de sus pretensiones de validez, de su función y lugar en el conjunto de las actividades del hombre, en cuanto ser racional, y de sus límites.

Así, toda referencia cognoscitiva de un sujeto a un objeto implica que dicho sujeto pretende obtener un conocimiento auténtico del objeto: persigue una verdad en sentido gnoseológico. Y, a la vez, quiere que esa verdad valga no sólo para él, sino, en principio, para todos. De ahí surgen las diferentes concepciones de la verdad y de la objetividad, así como los diversos intentos por dar con criterios de certeza en los conocimientos, de todo lo cual se hace un recorrido en el libro.

Por otra parte, se expone la relación entre el conocimiento y el concepto de *razón*, a partir de la idea de la unidad estructural de los conocimientos particulares de los sujetos. La integración de cada conocimiento en una estructura, su puesta en relación, su jerarquización, etc., todo esto no es sino un trabajo de racionalización que se produce continuamente.

Pero no se olvida que la intención cognoscitiva del hombre choca con límites. No sólo en un plano individual, sino también si se considera la idea de un límite absoluto para el conocimiento humano, e incluso el problema de si sería posible conocer este límite mismo.

Podría decirse que en este punto, la exposición de la teoría del conocimiento se hace, si cabe, más interesante, ya que el tema del límite conduce al de *lo irracional*. Sin duda, con ello se traspasan las barreras que muy frecuentemente se ha impuesto a sí misma la investigación del conocimiento, así como las que, durante mucho tiempo, se ha impuesto el pensamiento occidental, que se creía centrado exclusivamente en la razón. La importancia que paulatinamente se ha concedido a la voluntad, al deseo, a las pasiones, a las diferentes formas, matices y aspectos de la existencia humana, se orienta en la dirección de integrar otros modos de saber al análisis clásico del conocimiento, e igualmente de hacer ver que el total de la realidad humana, multiforme y diversa, sirve, en cualquier caso, como telón de fondo ineludible del conocer y de la racionalidad, como expone muy bien este libro.

Ricardo ACEBES JIMÉNEZ

SAVATER, F.: *Diccionario filosófico*, Barcelona, Planeta, 1995.

Ignoro qué grado de casualidad haya en que el diccionario filosófico que ahora reseñamos comience con la voz "Alegría" y termine con la entrada "Voltaire". Sea intencionado o no, lo cierto es que el curso entero del libro parece estar encomendado al amparo de tales registros. La actitud general del autor, no sólo en esta obra sino en su peculiar manera de enfrentarse al quehacer filosófico, está presidida por una actitud típicamente voltairiana, al menos si admitimos con Savater como característica idiosincrásica de Arouet y como herencia más duradera de su actitud, su «vocación intelectual de intervención». De otra parte, el propio Savater se ha encargado de insistir en lo que considera el espíritu del que ha querido imbuir buena parte de su reflexión: la alegría. En otra de sus recientes publicaciones (*Misterios Gozosos*) escribe Savater: «al que no le interese especialmente cebrar con minucia el advenimiento de la alegría, puede darme sin pérdida por leí-

do. Seguro que nunca va a echar de menos nada de lo que yo puedo decirle». También al socaire de esos dos vientos despliegan velas las reflexiones contenidas en este diccionario. Un diccionario filosófico nada al uso: inútil como herramienta de consulta puntual, nada profuso en datos objetivos y neutros, nada exhaustivo (baste recordar que entre los escasos nombres de filósofos consignados como registros están ausentes Platón o Kant) y, sin embargo, sí poblado de lo que resulta por lo general precioso -por escaso- entre la literatura filosófica en nuestro país: una excelente prosa. Un diccionario, como admite el propio Savater, no para ser consultado sino para ser leído.

No es esa, desde luego, la única virtud de un diccionario que, en ese caso, no haría justicia al adjetivo de "filosófico" (aunque tampoco acaso la menor). Si la exhaustividad no es la principal cualidad de la selección de las entradas, debería al menos ser la coherencia y su interna relación la que supliera las fallas de aquéllas. No puede haber objeción posible en ese aspecto; todos y cada uno de los registros están sobrehilados con una única aguja, aunque en último término ésta sea la propia subjetividad del autor. A pesar de ello (o precisamente por causa suya), el conjunto permite ver un perfil extraordinariamente preciso de intereses, autores, épocas y actitudes intelectuales que deben ser complementarios de la personalidad del autor o, incluso, indisociables de ella. Porque en buena medida el libro que comentamos puede ser considerado de algún modo una obra de balance dentro de una trayectoria intelectual que hace ya tiempo entró en su madurez. Una suerte de mirada atrás y compendio de más de dos décadas de pensamiento y de filosofía *a sa façon* pues, como el propio Savater nos recuerda, pasan de veinticinco los años que hace de la publicación de su primer libro. Tal vez de ahí provenga el aire de florilegio que tiene la antología. De ahí o de su diversa procedencia, puesto que algunos tuvieron antes la forma de colaboraciones en prensa («Enfermedades», «Ficciones», «Inteligencia», «Opinión»), mientras que otros se ajustan más a la factura clásica de la disciplina («Igualdad», «Ética», «Democracia», «Universalidad», «Naturaleza»).

La selección de los artículos viene precedida por una larga introducción del autor titulada «Lo que tengo por filosofía» que sirve para establecer las coordenadas por las que discurrirá la obra. Es ahí donde Savater expone el espíritu del que se ha servido su aproximación a la filosofía, una tarea asociada esencialmente al vagabundeo intelectual y a la curiosidad cosmopolita más que a la búsqueda de respuestas aproximadamente (ilusoriamente) últimas. Lejos de esa imagen de la filosofía como algo que persigue un final (más aún si ese final aspira a tomar la forma de sistema), las respuestas filosóficas se caracterizan por ser visiones de conjunto, generales pero responsables, omniabarcantes y provisionales pero que, sin embargo, «ni pueden ni quieren renunciar a responder inteligiblemente a las objeciones particulares que se les plantean».

De especial interés resulta que Savater establezca su respuesta en torno a qué es filosofía en relación con la religión y con el humor. No resulta ocioso, ni mucho menos innecesario insistir en que la filosofía sólo puede ser tal una vez que se haya situado de entrada esencialmente frente a la religión. Un «frente a...» que no puede ser identificado *prima facie* en el sentido de «en contra de...»; si se sitúa «en contra de...», como juzgamos que debe ser el caso, será justamente porque consiga reintegrar a la religión dentro de una visión filosófica más amplia, crítica, autónoma, pero siempre posterior al desarrollo de la reflexión y no anterior a ella bajo alguna u otra forma de prejuicio. Sea como fuere, Savater establece la oposición

religión/filosofía como el enfrentamiento entre una visión del mundo que se tiene por *indiscuible* frente a otra cuyo principal estatuto debe ser justo el contrario: como lo que tiene siempre que estar sujeto a discusión. Más aún: me aventuraría a ofrecer el siguiente metro-patrón de las diversas filosofías: estarán tanto más próximas a alguna suerte de soterrada teología cuanto más enfáticamente afirmen sus evidencias, cuanto más irrevocables sean sus principios, cuanta más indignación despierten las opiniones del oponente. Vale aquí el prudente consejo de Montaigne, filósofo al que, por cierto, Savater gusta de citar: «Nadie está libre de decir sandeces; lo único grave es decir las enfáticamente».

De hecho, como señala Savater, «la modernidad filosófica extrae sus mejores resultados del rechazo decidido de toda teología». Es esa modernidad filosófica uno de los trayectos preferidos por Savater en sus excusiones de fin de semana a la historia de la filosofía. Una modernidad cuyos diferentes perfiles, acentos y desarrollos —no todos ellos armoniosos, sino más bien, en ocasiones, con agudas disonancias—, quedan adecuadamente recogidos en la complejidad de sus matices bajo la tríada de autores a la que Savater se remite y nos remite de continuo: Spinoza, Voltaire y Nietzsche.

De Spinoza reivindica Savater la sabiduría como tarea específica del filósofo, vale decir, del hombre en la medida que todo hombre puede y debe aspirar a la liberación subjetiva individual que garantiza llegar a tener conciencia de lo que somos y de lo que no podemos dejar de ser. El horizonte de ese «*amor Dei intellectualis*», no es necesario buscarlo, sin embargo, más allá de los límites de nuestro mundo. Si algo enseña Spinoza es que *este mundo es único* en un doble sentido: por solo y por valioso, y que además se abre ante nosotros mostrándonos su plenitud: «al mundo no le falta nada». Con Spinoza ese horizonte de inmanencia se vive por vez primera con júbilo, con el gozo casi carnal a que invita toda liberación. A partir de entonces al hombre se le habrá revelado su verdadero destino: la búsqueda de la alegría y el contento consigo mismo, haciendo uso de la única arma de que disponemos, nuestra razón. Una razón cuyo único objetivo es blindarnos en ese logro y garantizar su perdurabilidad. Pero sobre todo de Spinoza hereda Savater un modo de entender la tarea ética y el sentido fundamental de lo que deben ser las virtudes de una postura ética auténticamente humana: «la *firmeza*, entendida como el deseo de conservar el propio ser activamente, o sea bajo la guía de la razón, y la *generosidad*, o sea, el deseo del individuo guiado por la razón de esforzarse por secundar a los otros y unirse a ellos con vínculos de amistad».

Lo moderno de Voltaire reside menos en los contenidos de lo que pensó que en el ánimo y el talante con que fue pensado. Y no porque sus contenidos hayan envejecido prematuramente como ocurre con tantos otros pensadores de la época sino por todo lo contrario: porque se han convertido en opiniones abiertamente compartidas en los márgenes de nuestra cultura, tan sensatos y admitidos que ya no sorprenden ni, desde luego, provocan. No. De Voltaire es su actitud lo que todavía nos solicita un guiño de complicidad. Actitud que nos exige tener aún la suficiente capacidad de indignación como para poner en marcha nuestro deseo de cambiar las cosas y una decidida vocación en contra del oscurantismo fanático. Voltaire configura el perfil del intelectual moderno por antonomasia, «un pensamiento firme y pragmático, apasionado y racional», pertrechado con la sola arma de la palabra, pero consciente de su poder; un arma que, como las barricadas, para ser verdaderamente eficaz hay que sacar a la calle.

Es en ese espíritu trazado por Voltaire en el que Savater sitúa a otro de sus pensadores revisitados con más frecuencia y así Nietzsche, frente a la lectura filoheldeggeriana o a la de cuño postmoderno, es interpretado en clave netamente ilustrada, justamente como el encargado de corregir y reorientar la dirección del empeño ilustrado por medio del único instrumento a su alcance: la radicalización de sus valores y, muy en especial, del valor de la autoafirmación humana: «contra aquellos aspectos o derivaciones de la Ilustración que prolongaron el resentimiento cristiano contra la plena inmanencia terrenal de la existencia humana» lo característico del espíritu moderno de Nietzsche consiste en «la afirmación incondicional del complejo vida/mundo, el *amor fati* o, por denominarlo con una categoría que va más allá de lo meramente psicológico, la beatitud inocente o alegría reivindicada por Nietzsche no como punto de llegada de su pensamiento, sino precisamente como exigencia metodológica a partir de la cual pueden llevarse a cabo las experiencias de su pensar». Es en ese gozo vital nietzscheano donde Savater encuentra, como en el caso de Spinoza, la raíz ética última del pensamiento de Nietzsche. La virtud solicita de la felicidad, ciertamente; pero no como Kant suponía -con un concepto en extremo retributivo-, como ajustado pago que corresponde a la satisfacción del contrato -ni siquiera cuando ese contrato ha sido firmado sin imposición alguna y con plena aquiescencia de nuestra razón, como ocurría en Kant. La inversión de todos los valores se opera una vez más por mano de Nietzsche y la relación entre la virtud y la felicidad pasa a ser justo la contraria: «Las personas virtuosas quieren hacernos creer a nosotros (y a veces también a sí mismas) que fueron ellas las que inventaron la felicidad. La verdad es que la virtud fue inventada por las personas felices». Valores a la escala de la vida y no vida sujeta a valores que la niegan, la trascienden o la falsean. Lo intempestivo del pensamiento nietzscheano contra el espíritu de la Ilustración consistirá en alancear lo que todavía quede del resentimiento moral cristiano reciclado bajo la forma de razón ilustrada. Pero es la denuncia de sus carencias las que harán de Nietzsche uno de los herederos de esa tradición. El diagnóstico de Philippe Raynaud también lo sugiere así: «Antídoto del espíritu moderno, el pensamiento de Nietzsche debe ser tomado como un medio privilegiado de autocritica de la modernidad». «E imprescindible —apostilla Savater— para continuar profundizando en ella porque en Nietzsche no se da la abominación trasmundana del *presente* que caracteriza la mayoría de las críticas antimodernas».

Otros temas destacados y que merecerían comentario detallado son los insertos en las voces «Democracia», «Universalidad» o «Naturaleza». Pero a fuerza de detenerme en sólo otro de los registros de este diccionario, permítanme que de entre los restantes rescate y recomiende la lectura del delicioso artículo que Savater dedica a Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, jefe de la censura en Francia en los tiempos de la *Enciclopedia*, devoto del espíritu senequista de la Roma antigua, y cuya pasión más exaltada de la que se tuvo conocimiento fue la de la botánica. Admirador de parte de los personajes que luego han quedado en el recuerdo de la historia y corresponsal de algunos de ellos (Voltaire, D^o Alambert, Helvetius, Diderot), dos anécdotas bastan para convertirlo en un personaje de esas novelas psicológicas que Ortega propugnaba: por su cargo se vio obligado a prohibir y censurar las obras de los autores con quien en privado discutía y a quienes hasta alentaba. «Cuando tuvo que hacer una requisa de documentos en casa de Diderot, le previno primero; y como éste desesperado, gimiese que no sabía donde

esconderlos, Malesherbes le ofreció su propia casa como el lugar más seguro para los papeles comprometedores». Nada le salvó, sin embargo, en el momento en que el terror se impuso en la Revolución. Fue condenado a muerte por contrarrevolucionario. Al salir custodiado hacia el patíbulo, Malesherbes tropezó. Se limitó a emular el empaque moral y la serenidad patricial de los pensadores estoicos y aún tuvo tiempo de bromear a propósito de su incierto destino: «Mal presagio —murmuró. Un romano se hubiera vuelto a casa».

Luis ARENAS

SALAS, Jaime de: *Razón y legitimidad en Leibniz: una interpretación desde Ortega*, Tecnos, Madrid, 1994.

España no ha sido nunca pródiga en libros sobre Leibniz. En los últimos meses, sin embargo, han visto la luz dos de características muy diferentes: el de Ildefonso Murillo en «Ediciones del Orto» y este de Jaime Salas. Aquél es una concisa y lúcida introducción para profanos; éste es, sin duda, la culminación de una dilatada vocación leibniziana. Ambas tienen, no obstante, algo en común. Un rasgo que no puede dejar de saludarse: la ruptura definitiva con una interpretación acartonada, inmanentista y logicista del pensamiento del alemán. Desde este lugar común se nos ha presentado a Leibniz durante mucho tiempo como un Espinosa encubierto, lujurioso y travieso, o como un racionalista de manual cuyo valor específico no sería sino el de prefigurar algunos temas de la Ilustración o de la filosofía analítica. No sorprende pensar que tales interpretaciones hayan podido ser poco menos que «oficiales» en un ambiente académico como el español en el que el interés por la figura y la obra de Leibniz ha sido durante mucho tiempo tan escaso y parcial. Ahora bien, hablar de Leibniz es hablar de sus lecturas. Existe, como nos recuerda Salas, un Leibniz escolástico, un Leibniz barroco y un Leibniz ilustrado. Hay un Leibniz lógico, un Leibniz político y un Leibniz metafísico; y siempre es posible encontrar algún pasaje de su obra que sugiera la primacía definitiva de alguno de ellos sobre los demás y que otorgue a esta primacía un sentido que se percibirá, por parte de los estudiosos del autor, como un sesgo injustificado de su obra. De ahí que quienes creemos que vale la pena ensayar lecturas globales del pensamiento de Leibniz, confiemos cada vez menos en el hallazgo de tal o cual enésimo manuscrito o enmienda, o en la burda apelación a unos escritos de primera y otros de segunda. La hermenéutica de la mónada debe abrir sus ventanas a otros autores y a otras sensibilidades filosóficas para mostrar su grandeza original y genuina. Pidiendo un Leibniz desde fuera es la consigna para la regeneración de sus estudios. En ninguna obra como en la suya podemos y debemos reivindicar la perspectiva histórica como garantía más firme de acierto y provecho hermenéutico. Pues bien, lo que Jaime Salas nos viene a proponer con su trabajo es, ni más ni menos, un Leibniz desde Ortega.

Conviene que entendamos bien lo que significa este emparejamiento. Es muy poco lo que se ha trabajado sobre «lecturas» españolas de Leibniz a pesar de que las hay, y abundantes. Hay, sin ir más lejos, un Leibniz de Azorín y un Leibniz de Machado. Del puño de este último salía la consigna «Leibniz: filósofo del porve-