

niales entre dos de los más importantes estados de la Alemania del momento. En la primera carta Leibniz ofrece sus servicios como intermediario entre madre e hija, puesto que “la comunicación por cartas está expuesta a accidentes”. La alianza entre las dos casas conduce a tratar de reforzar el denominador común, la pertenencia de ambas casas al protestantismo. Hannover era luterana mientras que Berlín era calvinista. Las negociaciones toman la forma de buscar un documento común desde el que se pudiera entablar negociaciones. Jablonsky predicador en Berlin había redactado en el año anterior una *Pequeña exposición sobre la unidad y diferencia en la fe*, sobre el que Leibniz y Molano en Hannover, y Fabricio y Schmidt en Helmstedt preparaban sendos comentarios. Leibniz al mismo tiempo entendió que no se trataba de reforzar la alianza de las dos cortes sino de trabajar para un entendimiento con otras cortes protestantes, la de Inglaterra regida por Guillermo III y la de Suecia.

Pero al mismo tiempo, los trabajos se reanudan en lo que respecta a las discusiones entre católicos y protestantes. La iniciativa de Cristóbal de Rojas Spinola, en la que había participado Leibniz, se reanuda a pesar de la muerte de éste. De nuevo los teólogos de la Facultad de Teología son los interlocutores de Leibniz. Se trata de una iniciativa que tiene sentido político dentro de la búsqueda de una alianza en Alemania contra el enemigo común Francia, por mucho que el curso de las negociaciones le llevará hasta Bossuet. Todos estos proyectos fracasarán entre otras razones porque la elección futura del elector de Hannover como rey de Inglaterra se hace sobre la base de su condición de rey protestante. No obstante el irenismo de Leibniz, justamente porque tuvo una envergadura teórica, no se limita a las condiciones del lugar y del momento sino que constituye un precedente muy importante para los esfuerzos que se está realizando en nuestro tiempo. Es cierto que al estar asignada la religión al dominio privado y no público el problema del irenismo ha perdido en muchos casos sus connotaciones estrictamente políticas, pero en este tema como en otros la concepción general que le animaba a Leibniz de una religión católica constituye un punto de referencia.

Jaime de Salas

GABILONDO, Ángel: *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*. Madrid, Trotta, 2001, 227 pp.

DIFERENCIA.– «Tú no sabes quién soy yo, y nunca lo sabrás, tendrías que dejar de ser *tú misma* para conocerme, y eso es precisamente lo que no puedes hacer».

IDENTIDAD.– «Te equivocas, yo sólo soy quien soy *porque te conozco*, necesito conocerte para poder ser yo misma, que es lo mismo que *diferir* de ti. Eres tú, en cambio, quien no me conoce, ¿o acaso tú eres idéntica a ti misma?».

DIF.– «Del todo».

ID.– «Entonces no eres pura, no eres *pura* diferencia».

DIF.– «No, como tú tampoco eres *pura* identidad».

ID.– «Sin embargo, ¿por qué no puedo recordar *cuándo* nos conocimos?»

- DIF.– «Porque, al poco de conocernos, tú me anulaste, me convertiste en *negación*...».
 ID.–«¡Y tú *me* negaste!».
 DIF.– «Pero fue sólo para que te *afirmaras* mejor. Así me reconociste, sólo como *negada*».
 ID.– «¡Ahora lo recuerdo! Fue entonces cuando tú *renegaste* de mí y te marchaste *afuera*».
 DIF.–«Pero he *vuelto*».
 ID.– «Sin embargo, estás *desconocida*...».

Recorrer el campo entero de lo que en Occidente se ha dado en llamar –con todas sus connotaciones y desde todas las orillas– *metafísica* no solamente es una tarea desmesurada, sino destinada a provocar inquietud e insatisfacción, si metafísica es, al decir de Heidegger, «el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia». Pero, al decir de Hegel, hacer filosofía sin relacionarse con esa totalidad es renunciar a la insatisfacción y la inquietud a cambio de la seguridad del fracaso. Por todo ello, quizá el único modo aceptable de correr los riesgos que la empresa comporta es decidirse a hacer el viaje por una ruta (a sabiendas de que las montañas no pueden escalararse por todas sus caras al mismo tiempo), aunque haya otras, con la esperanza de que esas otras rutas puedan al menos avistarse en las vueltas del camino. No se lo pone uno precisamente fácil si, como hace Ángel Gabilondo, elige hacer la expedición tomando desde el principio *el otro camino*, el camino del otro, el que no conduce a ninguna parte (sino quizá al todo, a la relación con la totalidad de la esencia del pensamiento occidental), porque por ese camino siempre se está *de ida*. Aunque las regiones que se atravesasen tengan nombres relativamente familiares –*Platón, Hegel, Heidegger, Nietzsche, Deleuze, Derrida, Levinas*... esas regiones de las cuales a menudo tenemos la impresión de estar *de vuelta*–, abordadas por este camino se presentan tan desconocidas como ese “país extranjero” que, parafraseando un célebre *dictum*, podría llamarse “porvenir” («Pero mañana temprano, Teodoro, volveremos aquí»).

Y, seguramente, no es por casualidad (o sea, por respetar el orden meramente cronológico) que la primera etapa de esta caminata tiene lugar cuando Sócrates, asediado ya por el no-ser –amenazado por la acusación que Meleto ha presentado contra él–, cede la palabra a un *Extranjero* en una insólita conversación *sobre el otro*, el otro del filósofo, el sofista; no podrá, el filósofo, pescar pieza semejante (“semejante” porque el filósofo se asemeja tanto al sofista que hasta los jueces parecen confundirle con él cuando le condenan por “hacer fuerte el argumento más débil”) si no es a costa de añadir a los “grandes géneros” y, específicamente, a Lo Mismo, esa extraña categoría que parece pensada para acoger lo que las demás rechazan (el no-ser), Lo Otro, *lo diferente*. «El no-ser existe y *no es* lo contrario del ser, lo que no significa que lo mismo es diferente, sino que el no-ser se muestra como un cierto género, la forma de “lo diferente”, que está “disperso por sobre todas las cosas”» (p. 21). El no-ser no es lo contrario del ser (nada absoluta), pero tampoco lo mismo que él (presencia plena): al abrirse camino entre el Uno –Parménides– y el Otro –Heráclito–, el no-ser de lo diferente dice un *no* diferente; quien afirma dice algo (no

todo) de algo (no de todo), pero quien niega no es que no diga nada, es que niega *algo* (no todo) de algo (no de todo), dice un *diferir*. Al tomar a Platón por este *camino diferente* (distinto de lo ente), el viajero adopta la figura que, según el Wittgenstein tardío, mejor resume el quehacer del filósofo: la de un explorador que visita una tierra extraña intentando comprender el juego al que juegan los nativos, en este caso, ese juego llamado “metafísica” al que juegan los occidentales («Algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos. Por esta razón, y si ello le agrada, me gustaría preguntarle al extranjero cómo los conciben y los llaman entre los suyos», seguía diciendo Platón en el *Sofista*).

El sentirse de esta manera extraño al juego, el sentir el juego como extraño o el extrañarse del juego (un juego al que frecuentemente se acusa de excluir lo extraño) podría equivaler a ese momento, también desarrollado en el símil de Wittgenstein, en que el explorador descubre (quizá con cierta amargura) que el juego descrito en sus notas de trabajo y aquel otro al que juegan los nativos son *diferentes* juegos, que el juego de los otros (el juego que *le* es otro) se le escapa justamente cuando con más obstinación intenta atraparlo. La cuestión es: ¿hasta qué punto el no-ser-iguales-el-uno-al-otro excluye que los dos juegos sean –como, según Parménides, el juego de pensar y el juego de ser– *lo mismo*? ¿Hasta qué punto la diferencia con el otro no forma parte de la identidad de cada uno de los juegos, que desde ese mismo momento es una identidad quebrada, perturbada por lo que la impugna? ¿Hasta qué punto no es esa misma impugnación la que *pone en movimiento* al explorador o al viajero y, en suma, a la filosofía? «Por eso, el automovimiento propiamente dicho no es sino que el que algo sea en sí mismo y su falta, lo negativo de sí mismo, sean en uno y el mismo respecto» (p. 74). A estas alturas del trayecto, el viajero tiene como algo ganado que la identidad no es nunca identidad “abstracta” o “lógica” (formal), sino siempre abierta por lo negativo de ella, y por eso mismo queda por preguntar si eso negativo, si esa falta, debe concebirse al modo de la contradicción o al modo de la diferencia, al modo de la “conexión” o al modo de la “pertenencia”. Y preguntar tal cosa es verse «en la necesidad de que Hegel y Heidegger intercambien algunas palabras» (p.100)., para medir la distancia, no ya entre identidad y diferencia, sino entre lo agónico y lo antagónico, entre el conflicto y la contradicción.

Pero quizá la distancia no estaría del todo bien medida si no considerase también aquella zona del camino, la más escarpada y espinosa, en la que no basta solamente con “tener unas palabras” con Hegel, sino que se intenta llegar más allá de él, a la cima desde la cual ni siquiera fuera preciso dirigirle la palabra. La zona en la cual la diferencia ya no esté presa de la identidad sino liberada de la obligación de expresarse sólo en cuanto negación (por mucho que esa negación sea uno de sus momentos “constitutivos”) y aspira a desplegarse como *afirmación*, una afirmación de la cual la identidad sólo sería un residuo, acaso el más pobre y vacío de todos. Esta zona, cuyo descubrimiento se debe a Nietzsche (aunque probablemente sin Heidegger este descubrimiento no habría sido advertido en todas sus dimensiones), la explora el viajero con la ayuda de Deleuze, ese *terrible* compañero de viaje que

dice haber hecho habitable la tierra que el dedo de Nietzsche señalaba cuando enloqueció: allí donde el pensamiento es sólo afirmación, la tierra del pensamiento sin negación, la tierra de la felicidad y la desdicha *sin otro*. Pero el viajero descubre que esta tierra *no es tierra* sino cruce de caminos: Nietzsche está *a la vuelta de Hegel*, como Deleuze está *a la vuelta de Heidegger* (de ahí la dificultad para “intercambiar algunas palabras”), sólo que la vuelta es ahora un retorno: «si insistimos con Deleuze en que el ser se dice en un solo y mismo sentido, ahora puede señalarse que ese sentido es el del eterno retorno como retorno o repetición de lo que se dice» (p. 151), y que no puede decirse sin acontecer. ¿Por qué será, entonces, que Deleuze se obstina tanto (sobre todo en su *Lógica del sentido*) en sostener que el acontecimiento se dice siempre como infinitivo, y que para decirlo valen todos los verbos *menos uno*, el verbo “ser”? ¿Es que, acaso, “ser” no es un acontecimiento real? ¿Es que el acontecimiento se dice de otro modo que ser, o simplemente se dice unívocamente del devenir?

Es como si, por fin, aunque el viajero arriesgue en este “fin” la legibilidad de su propio diario de campo, estuviéramos viendo a los otros jugar entre ellos al otro juego, el juego buscado, ese que la escritura del explorador parecía hurtarle cuando justamente intentaba registrarlo, reflejarlo como un espejo (pero, ¿se puede ser *el mismo* después de haberse mirado al espejo, después de haberse visto como otro, como a uno le ven los otros?), donde “lo diferente se relaciona con lo diferente mediante la diferencia en cuanto tal” (¿cuánto esfuerzo verbal para no decir “misma”!). Y, justo en ese momento, el explorador recibe los beneficios de su airado combate deleuziano contra la “dialéctica”, es decir, contra todos los nombres de la mala conciencia: ¿por qué pensar siempre que no podemos captar *el juego de los otros* porque, al intentar capturarlo, ya lo hemos arruinado y colonizado, emponzoñado con el veneno de la identidad, que le impediría volver si no es como *resto negado*? ¿por qué no pensar, más bien, que ese *otro juego* contamina desde el origen *este* que creemos “el mismo”, y que es la huella de esa penetración lo que nos hace percibir la metafísica como un juego en ruinas? Si esta apreciación “positiva” de la ruina pudiera traducir la idea de “deconstrucción” (deshacer, no devastar), sería posible que, cuando el explorador cree estar perdiendo el juego por el hecho de *escribir* sus reglas (mientras que los nativos jugarían “oralmente”), está precisamente trazando con su escritura –de ahí, de esa insistencia en el escribir, la resistencia de Derrida a “intercambiar algunas palabras” con Gadamer, como si en el intercambio pudiera surgir “el verdadero sentido” del juego– el *diferir* de la presencia, el signo que *es* aquello mismo que se dice, que se dice de otro modo que presencia. Al alterar de esa forma la conciencia (la buena y la mala) del explorador, el margen abierto por las manchas que deja la escritura –ese modo de diferir (de) la presencia– es también el margen que se abre al otro desplazando al mismo (al mismísimo Hegel): «De lo que se trata es de la *experiencia viva* y de la *existencia del otro*... la alteridad como “esencia del ser”, ya que el cara-a-cara sería la relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piensa ese concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor» (p. 203), la metafísica que precede, según

Levinas, a la ontología fundamental, y que es la raíz de toda ética. Entonces, la diferencia, ese *no* que no aniquila, que a veces reconoce y a veces afirma, *se da la vuelta* de repente y se descubre como no-indiferencia hacia el otro, como imposibilidad de reducirle en la re-flexión del sí mismo sobre sí mismo. El explorador recapitula su aventura:

«De este modo retorna, invertida y desplazada, aquella experiencia decisiva con la que comienza en cada ocasión la filosofía... La experiencia es la de ser extranjero en la propia lengua. Ahora, la lengua es desconocida para cualquier sí mismo» (p. 209).

La tierra que el explorador recorría *no* era su *propia* tierra, pero tampoco recorría *otra* tierra para apropiársela, era sólo *una* tierra sin propiedad, una tierra que hay que *saber*. Habrá quien piense, quizá, que por ello mismo regiones como “Kant” o “Aristóteles” deberían ocupar más espacio en ese mapa. Es cierto. Pero, ¿no sería entonces *otro* mapa (el mismo)?

José Luis Pardo

GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María: *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, Colección Razón y Sociedad, 2000. ¡Error! No se encuentra la fuente de la referencia.

¿Qué es la *vida* cotidiana? ¿Existe realmente algo con consistencia propia que podamos denominar así? ¿O se trata sólo de un concepto puramente expresivo, en el que late la nostalgia de un mundo menos *administrado* que ese en el que por fuerza tenemos que ingresar conforme nos hacemos adultos?

Del *territorio* de la vida cotidiana ha tratado con asiduidad la literatura moderna y contemporánea, presentándolo habitualmente como espacio de la concurrencia de todos los problemas existenciales y de los rasgos distintivos de la intimidad. Puede que la *vida cotidiana* no sea sino una figura literaria. Sin embargo, también ha alcanzado un tratamiento teórico específico en épocas recientes, y entonces ha ejercido el papel de *contracategoría*, o “concepto-revulsivo”, desde el que articular un discurso con sentido crítico. Éste ha sido el caso de la Sociología del Conocimiento, donde la referencia a la vida cotidiana sirve como espejo que refleja la cosubstancialidad a toda manifestación práctica humana, de las formas de vida sociales. En este sentido, el concepto contiene toda una propuesta teórica crítica frente a las corrientes sociológicas (sociobiología, funcionalismo, utilitarismo o pragmatismo) que convierten las estructuras de la vida en sociedad en objetos relativos a otros condicionantes previos: *naturaleza en general, naturaleza humana en particular, cuota de beneficio, principios de orden y eficacia hipostasiados*, etc. Es paradigmático en este sentido el tratamiento de la *vida cotidiana* que se puede hallar en *La construcción social de la realidad*, de Berger y Luckmann.