

ARTURO LEYTE, *El paso imposible*, Madrid / México D. F., Plaza y Valdés, 2013, 288 págs.

El paso imposible, como su autor, catedrático de historia de la filosofía, pertenece al ámbito de la filosofía, dicho en términos académicos. Y sin embargo creo que su lectura es recomendable para cualquier estudioso de la literatura al menos por tres razones. La primera es que la encrucijada idealismo / hermenéutica, surgida en sentido moderno a partir de Kant, subyace mucha si no toda la teoría literaria contemporánea, en cuyo trasfondo está Kant, aun ignorándolo la teoría literaria misma. La segunda, que se tematizan en los estudios que aquí se recogen no pocos autores y problemas que aparecen muchas veces expresamente en la ya mencionada teoría: así Kant, Hölderlin, Schelling, Heidegger... imprescindibles para quien se acerque al pensamiento romántico y actual. Y la tercera, que se ilumina el sentido de algunos términos que parecen naturales y distan mucho de serlo. Dicho está que nos vamos a encontrar aquí con la tradición de la gran filosofía, no con escritura ensayística: es un libro para el estudio, no para la lectura cursiva, y quien crea que puede despacharlo en diagonal será mejor que no lo empiece, o que no se excuse con un cómodo *no se entiende*. Porque sí se entiende... esforzándose. Y en ese caso ofrece ricas sugerencias para la lingüística, para la hermenéutica literaria, para la estética, en una palabra, para el ámbito entero de las humanidades. La presente reseña pretende, más allá de dar una idea del contenido, constituirse en guía de lectura, en itinerario posible para quien se decida a entrar en sus páginas.

La estructura del libro es lo primero que hay que tener en cuenta. No es un tratado, pero tampoco una reunión más o menos oportunista de estudios dispares, porque a través de todos ellos hay unos cuantos núcleos de contenido que se repiten, y en particular se aborda desde distintos ángulos el contraste o la diferencia entre idealismo y hermenéutica que se expone ya en la introducción. Conviene por ello fijarse bien en esta: dado el territorio común que es la filosofía, ese discurso imposible por ocuparse de algo que no es ninguna cosa, ¿en qué se diferencian idealismo y hermenéutica, si ambos se ocupan de ese ser que posibilita hablar de cualquier cosa sin ser ninguna de ellas? El idealismo tendrá que ver con el absoluto; para la hermenéutica el punto de vista será siempre el de la finitud. Por eso para la hermenéutica el paso, por ejemplo, al pasado, solo es posible como reconocimiento, cuya verdad se produce al reconocerse falible. Ahora bien, con este

punto de partida no es casual que el de llegada lleve por título «Heidegger: una nota sincrónica» y presente al pensador como autor de una tarea imposible: exponer algo, el *ser*, que no es algo y además se ve invalidado por la propia exposición. Y ello con una escenificación «fragmentaria, imprevisible e incidental» (p. 284) –después de *Ser y tiempo*, obra inacabada– inseparable del propio intento, lo que facilita mucho el despiste. En el análisis de Heidegger el *Dasein* aparece como una falla constitutiva que acaba por perderse en el *hombre sin atributos*. A la vez esa incertidumbre constitutiva posibilitaría –no determinaría– la respuesta místico-poética, profética y reaccionaria, de la que tanto supo el siglo XX y que hoy sigue abierta. Pues bien, en ese arco entre la demarcación inicial de territorio y la advertencia final se inscribe el conjunto de los estudios.

Es verdad que «El paso imposible del sujeto al predicado» hace explícita la posición de partida, pero como es privilegio del lector encontrar su propio camino, y como además mi lectura no está ligada por «ser de filosofía», me permito aconsejar que se comience por «¿Hermenéutica del texto o hermenéutica de la cosa?». No es un capricho, es que al tratarse de la transcripción de una conferencia hay en ella un auténtico esfuerzo por simplificar lo que técnicamente y con superior densidad se expone en el estudio que da título al libro. El autor como urbanizador... de sí mismo. En la conferencia se contrastan hermenéutica entendida como teoría de la interpretación y hermenéutica entendida como filosofía; se aclara el significado de fenómeno, que se vincula con el análisis de la proposición y este, a su vez, con la temporalidad, que se diferencia del tiempo sustantivo. Y ya hay un primer asedio al «imposible tránsito»: cada sujeto-singular queda ensombrecido por el predicado que enlazamos con él y a través del cual lo conocemos; en lo dicho desaparece el decir; el predicado es el presente porque para cuando se llega a él el singular ya ha quedado atrás; la filosofía, la hermenéutica, no es más que volver relevante eso que siempre ya está ocurriendo. Y lo que se ha planteado en la conferencia de forma simplificada se aborda en «El paso imposible del sujeto al predicado» con muy superior amplitud y desarrollo técnico. La contraposición es ahora entre verdad metodológica –la de la teoría de la interpretación– y fenomenológica, pero a partir de ella se enfrenta la hermenéutica con el cuadro general de la filosofía y las ciencias humanas en el presente; y sobre todo, y me parece lo esencial, se relee a Descartes, Kant y Hegel, que no figuran habitualmente como nombres

de la hermenéutica, de un modo que permite rescatarlos para esta perspectiva, en tanto que de diferentes formas los tres se han enfrentado con la diferencia constitutiva arriba señalada. Relectura al hilo de la cual aparece repetidamente la perspectiva idealista como contraste. Una segunda parte vuelve sobre la relación entre fenómeno y proposición, pero ahora apoyándose en el *Perí hermeneias* aristotélico. Y en un epílogo, Saussure, Husserl y Freud –y Heidegger– permiten notar que lo que se está jugando no es mera especulación sino que está en el corazón mismo de las ciencias humanas y del presente.

Con lo que se ha delimitado un espacio, cronológico, de Kant a Heidegger, y de pensamiento, cuyo centro es la diferencia: la dualidad que esta implica y que se expresa, entre otras formas, en sujeto y predicado, explica bien la proliferación del número dos a lo largo del libro.

Precisamente, de los dos estudios siguientes, consagrados a Kant y a Kant frente al idealismo, el primero lleva un título expresivo: «Dos en Kant». No es una exposición de ningún aspecto particular de la filosofía kantiana, sino que persigue precisamente eso, la dualidad que aparece de forma múltiple en él, pero que se retrotrae en último término a la primera, entre sensibilidad y entendimiento, para la que no hay sino una «desconocida raíz común». En la que se lee la misma ya mencionada arriba y que permite aclarar el sentido de ‘finitud’; pero justamente ese, el de la finitud, es el punto de vista de la hermenéutica. Por cierto que este camino aclara también el lugar de la estética y del arte mediante el bello símil final con la pintura clásica, de Velázquez y Rembrandt. El arte dice lo mismo que la filosofía: ellos también interpretaban y en su pintura solo las sombras, que no son nada en sí, permiten la aparición de la figura, pero sin ellas no hay cuadro (como sin *ser*, que no es nada, no hay juicio ni conocimiento, pero este siempre ya ha dejado atrás algo). Por eso hoy, sin sombras ni silencio, cuando todo es exposición y voces, todo es intercambiable y nada vale nada. En el estudio siguiente se sitúa a Kant, por esa diferencia central a su filosofía, como continuador de Grecia, en el sentido de que esta sabe de límites y finitud, y a Hölderlin como el primero consciente, frente al idealismo, de que Grecia solo puede decirnos algo si la pensamos como irremisiblemente perdida. Y lo que podemos llamar la diferencia histórica es otra clave también válida para la hermenéutica como teoría de la interpretación.

A los dos trabajos mencionados cuyo centro es Kant siguen cinco, hasta «¿Hermenéutica del texto o hermenéutica de la cosa?», dedicados al idealismo. Y en ellos el arte y la estética, de una u otra forma, vuelven a aparecer. Siguiendo con nuestra propuesta de lectura también alcanzada por la obsesión del dos, veremos ahora cómo se complementan «Arte y sistema» y «Una nota sobre la tragedia», que enmarcan los demás estudios sobre el idealismo. En el primero la piedra de toque es una vez más Kant: en el juicio de gusto, «sin concepto», no podía haber doctrina de lo bello; en el idealismo el arte ocupa el centro del sistema: aporta el elemento sensible y reúne en sí los dos extremos, naturaleza y libertad, sin cuya síntesis no hay sistema absoluto. Se trata entonces de explicar cómo es posible que en el idealismo el arte ocupe el espacio que antes correspondió a la lógica; que posición le corresponde a lo largo de los tres momentos que se distingue en la filosofía de Schelling; qué significa que arte se identifique con identidad en vez de ocuparse de las obras de arte; el porqué del relieve romántico del concepto de ‘genio’... En este estudio se encontrará una exposición técnica de eso que todo el que ha estudiado el Romanticismo se ha encontrado alguna vez: el absoluto. Y también el problema de la valoración de la tragedia. El joven F. Schlegel, en el fragmento 116 de *Athenäum* consideraba que el futuro es de la novela, pero sabemos que esa lucidez duró un momento, y que se vería desplazada del centro del sistema de los géneros. Pues bien, eso es lo que se aclara en «Arte y sistema» y se desarrolla en «Una nota sobre la tragedia». No es la tragedia en sentido histórico-literario, claro está, sino su posición en el desarrollo del idealismo y en el sistema de Schelling, con especial atención a la décima de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. La tragedia como expresión de la diferencia irreconciliable entre el horror de lo objetivo y la libertad del sujeto. Claro que la tal diferencia se verá superada en el segundo momento de la filosofía de Schelling, con lo cual pasa a haber filosofía del arte, una más. Y de nuevo, como contraste, Hölderlin, para quien no habrá más salvación que la traducción del *Edipo* –por cierto, recién editado por el mismo autor en *LaOficina*– y que sabría ver que el horror está en el propio sujeto. Sería, como tan bien sabemos, profético.

El conjunto de los tres estudios siguientes, con el idealismo post-kantiano como eje, a juzgar por los títulos serían puramente técnico en sentido filosófico. Y sin embargo, también en ellos vamos a encontrar cuestiones relevantes, ahora para las humanidades en general. En el

primero, «Sistema idealista y sistemas no idealistas», se aclara el significado de la proliferación actual de ‘sistema’, ‘lo sistémico’, ‘sistemáticamente’, y eso en una época que se pretende científica en ruptura con el idealismo, al que entiende como especulativo. Y es que la propia pretensión idealista de extender el sistema a la totalidad convertirá el sistema del saber en el saber sobre sistemas. Lo que se persigue a través de la lingüística y la antropología estructurales – especialmente relevantes para nosotros los análisis de Saussure y Lévi-Strauss–, y de la cibernética. En «Naturaleza y materia: Aristóteles *versus* Schelling» se combate la tendencia historiográfica a encontrar semejanzas entre ambos filósofos a propósito de la concepción de la naturaleza, dado que lo pertinente es, más bien, subrayar el corte radical – de nuevo Hölderlin– entre Grecia y la Modernidad. Schelling entiende la naturaleza como historia, esto es, como proceso, lo cual es impensable en el Mundo Antiguo. Pero ¿no es ver las cosas como procesos, procesos por todas partes, uno de los rasgos del presente? Justamente, la hermenéutica es incompatible con esa visión de la historia como un *continuum* en el que el pasado es recuperable si se respeta el método adecuado. Así el estudio ilumina a partir de una cuestión filosófica el pensar hermenéutico. Finalmente, en «*Timeo*: de Schelling a Platón» la relevancia para nosotros es algo diferente. Vuelve el enérgico subrayado del corte o desencuentro entre Grecia y lo que algunos historiadores pretenden continuidades modernas, pero lo que más puede interesarnos es cómo el análisis descende esta vez a la lectura muy de cerca del texto, a algo así como una especie de *close reading*. Una lectura que se fija en el léxico platónico para inferir de él la radical diferencia respecto de la versión de Schelling.

Llegados a este punto, yo aconsejaría releer «¿Hermenéutica del texto o hermenéutica de la cosa?», que ya conocemos, pero con especial atención a su último apartado, «La dualidad y el tiempo», ese en que se contrastan dos formas de abordar el tiempo, *diacrónica* y *sincrónica*. La primera parece más fiel, pero si bien se piensa no nos da el tiempo, sino una *idea* del tiempo, que no es lo mismo. Mientras que la segunda surge en relación con la visión fenomenológica de la proposición: P es el presente y S el pasado que siempre queda atrás, porque no es algo exponible ni del todo inexponible, sino que acompaña siempre sin revelarse nunca del todo. Pero lo que importa ahora es que abrimos así el paso a los tres últimos estudios que, centrados en el problema del tiempo, enfrentan sucesivamente a Schelling y a Hegel con Heidegger,

para rematar el libro, como ya sabemos, con «Heidegger: una nota sincrónica», cuyo último término ahora se entenderá mejor.

En «El tiempo en Schelling y Heidegger», este se enfrenta con el primero porque mientras que en Schelling se entiende el ser desde una dualidad que aspira a la unidad, en Heidegger la tal dualidad es insalvable. Contraposición que permite dar otra vuelta a la que abrió el libro entre idealismo y hermenéutica. Digamos, simplificando mucho, que en Schelling ‘pensar’ supondría un yo que pensando produce una filosofía del tiempo, mientras que en Heidegger se accede al tiempo desde la situación en la que se está en cada caso y no conceptualmente, por lo que ‘pensar’ desde luego significa otra cosa. Esa diferencia es la que se persigue en Schelling, a través de las nociones de sucesión y continuidad, de su malentender a Aristóteles, de su intento de convertir el tiempo en pensamiento y narración, frente a Heidegger. En cambio, en «Fenomenología del espíritu y fenomenología del tiempo», la pregunta es en qué sentido se puede afirmar que *Ser y tiempo*, más allá de la mera sucesión cronológica, tenga como punto de partida la *Fenomenología del espíritu*. Y para ello el camino, en otro ejemplo de lectura ceñida al texto aunque ahora de otro modo, consiste en examinar de cerca la estructura de las dos obras, de qué manera la imposibilidad de acabamiento en uno y otro caso remite a la cuestión de fondo. Así, en Hegel hay sucesión pero el tiempo desaparece porque lo que se muestra es una idea de tiempo, mientras que en Heidegger lo que hay es la destrucción paso por paso de esa idea y de cualquier ilusión vinculada con ella. En Heidegger, el fenómeno es lo que, dada la distancia irrebasable entre sujeto y predicado, no aparece, y el *Dasein* la distancia entre el ser que somos y ese otro ser irrecuperable del enunciado. Con lo que la filosofía renuncia a cualquier pretensión de saber y solo expresa la aspiración a saber, aunque con el presentimiento de que es imposible. Pero aparece así el *sentido* como verdadero fenómeno en relación con esa distancia irrebasable que no puede expresarse conceptualmente, y se muestra en *Ser y tiempo* un «nihilismo de la finitud», donde por finitud puede entenderse la temporalidad –distinta del tiempo– o la distancia. Así se entiende mejor que cuando hay diacronía, como en Hegel, desaparece el tiempo, y que para que este aparezca, o mejor para que aparezca cómo se escapa y solo puede escaparse, paradójicamente, hay que hablar de sincronía. Ahora bien, de los peligros de la interpretación reaccionaria de esa

posición, aludidos en «Heidegger: una nota sincrónica» ya hemos hablado.

Nos habíamos propuesto dar una idea del contenido del libro al hilo de una propuesta de lectura, y, llegados al final, se nos ocurren un par de comentarios finales. El primero nos lleva a llamar la atención sobre su arquitectura. En efecto, la fuente son estudios diversos, pero habrá quedado claro que están dispuestos en un orden preciso que, a partir de una delimitación inicial del ámbito, nos invita a un recorrido desde la ruptura del idealismo con Kant, hasta la ruptura de Heidegger con el idealismo como término de llegada. A través del cual recorrido algunas figuras y puntos se reiteran, abordados desde diferentes ángulos: Grecia, Hölderlin, las ciencias humanas, el sentido de ‘proceso’ o ‘sistema’... y sobre todo, a partir de «¿Hermenéutica del texto, hermenéutica de la cosa?», la temporalidad en el Heidegger hermenéutico frente a ‘tiempo’ en el idealismo, con un final nihilista. Pero con advertencia acerca de los peligros de esta etiqueta.

De esta consideración de la estructura y los contenidos se desprende mi segundo comentario. En un cierto sentido este es un libro de historia de la filosofía. No se parece en nada a las historias sistemáticas que parten de que lo que viene después se explica por lo que fue antes. Aquí se subraya, más bien, el desencuentro, el malentendido, como fuente de filosofía; el problema de servirse de nociones aprendidas *a posteriori* para explicar los orígenes –que es también, en el fondo, el problema de una filología consciente de sí misma–; se parte de la imposibilidad de alcanzar la versión definitiva de cualquier texto; se rechaza la idea de tradición como mera continuidad de lo heredado: «Es como si la verdad resultara no de la complacencia en la herencia, sino de su radical transformación y destrucción» (p. 260). Se dice a propósito del trabajo de Heidegger, pero ¿no vale también y de múltiples maneras para el intérprete y para el historiador de la literatura o del arte? De donde resulta una historia de la filosofía no normativa, por así decir, que establece vínculos antes no pensados o desmonta otros habituales. Y tal vez incluso un programa para el cual el futuro de la filosofía sería... más historia de la filosofía. Puesto que ella no mira solo al pasado, sino que ilumina igualmente aspectos no epidérmicos del presente.

FERNANDO ROMO FEITO
Universidade de Vigo