



# FILHA

## DEL INICIO DE LA SUBVERSIÓN DEL IDEALISMO ESPECULATIVO EN UN SEGMENTO DE LA “CÉLULA ORIGINARIA” DE LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN DE FRANZ ROSENZWEIG

Kuri, Saúl. (2018). Del inicio de la subversión del idealismo especulativo en un segmento de la “célula originaria” de *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. *Revista Digital FILHA*. [en línea]. Diciembre. Número 19. Publicación bianual. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: [www.filha.com.mx](http://www.filha.com.mx). ISSN: 2594-0449.

**Resumen:** *Importa mostrar la fractura de la identidad ser y pensar que Franz Rosenzweig ensaya en la “Célula originaria” de la estrella de la redención, concentrado en un segmento que sigo acorde el orden expositivo del mismo. De la mano del autor judío medito sobre el absoluto, la nóesis nóeseos, la autoconciencia, el  $A=A$  de Fichte y, en general, sobre la relación de los filósofos del idealismo especulativo en torno a la crítica kantiana, al principio de identidad y a la contradicción, etcétera; con miras a elucidar la génesis de un pensamiento que, sin conocer a Husserl, tiende a una reducción eidética que gira hacia una hermenéutica de la facticidad; mostrando algo “en” la razón que el concepto de verdad no capta y que escapa a toda correspondencia, descubriendo en la ecuación  $A=A$  algo extraracional y que escapa a la identidad (el signo de = o la Y de la realidad y la facticidad); poniendo al descubierto en lo que no es igual a sí mismo ( $A \neq A$ ) un factor de signo distinto (B), capaz de revelarse no sólo como fórmula dominante del mundo ( $A=B$ ), sino también –cuestión que puede inferirse del estudio– como ser humano igual a sí mismo ( $B=B$ ). En síntesis, se trata de hacer manifiesto el inicio de la subversión absoluta de las categorías del idealismo especulativo alemán, señalando a un pensamiento que admite otro modo que ser.*

**Palabras clave:** *absoluto, autoconciencia, ser, pensar, Kant, Fichte, Schelling, Hegel.*

**Abstract:** *It is important to show the fracture of identity to be and to think that Franz Rosenzweig rehearses in the "original cell" of the Star of Redemption, concentrated in a segment that I follow according to the expository order of it. From the hand of the Jewish author I meditate on the absolute, the noéseos noesos, the self-consciousness, the  $A = A$  of Fichte and, in general, on the relation of the philosophers of the speculative idealism around the Kantian criticism, the principle of identity and the contradiction, etcetera; with a view to elucidating the genesis of a thought that, without knowing Husserl, tends to an eidetic reduction that turns towards a hermeneutics of facticity; showing something "in" the reason that the concept of truth does not capture and that escapes all correspondence, discovering in the equation  $A = A$  something extrarational and that escapes the identity (the sign of = or the Y of reality and the facticity); uncovering in what is not equal to itself ( $A \neq A$ ) a different sign factor (B), capable of revealing itself not only as the dominant formula of the world ( $A = B$ ), but also -question that can be inferred of the study- as a human being equal to itself ( $B = B$ ). In short, it is about making manifest the beginning of the absolute subversion of the categories of German speculative idealism, pointing to a thought that admits another way than being.*

**Keywords:** *absolute, self-consciousness, being, thinking, Kant, Fichte, Schelling, Hegel.*

## Introducción

Partiendo de un segmento de la epístola a la postre intitulada “*Célula originaria*” de la *estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, en la que éste se refiere a relación en la que el ser humano “tiene” al absoluto, el presente estudio reflexiona sobre lo implicado en el camino por el que Rosenzweig persigue mostrar “algo extra racional” que hay “en” la razón y que el concepto de verdad no capta. Se trata de poner al descubierto lo que está en juego, de relacionar y clarificar cuanto está involucrado: apuntando al modo en el que el pensador se distancia del idealismo alemán; sentando las bases de lo que –más tarde– llevará a pleno desarrollo en *La Estrella de la Redención*. De acuerdo con esto, divido el trabajo en tres partes. 1. Del absoluto y la razón. 2. Ser y pensar. 3. De otro modo de pensar. Estos apartados incluyen sus respectivos subtemas. El primero incluye: 1.1. El absoluto; 1.2. Del ser humano o la razón que “tiene” a lo absoluto; 1.3. De la “realidad” de la creación y la “realidad” de la razón. El segundo incluye: 2.1. De la autoconciencia de Fichte y el idealismo como ser característico de la filosofía; 2.2. A la búsqueda de algo extra racional; 2.3. Punto de vista de la conciencia crítica y punto de vista de la autoconciencia, dialéctica; 2.4. El principio de identidad en el idealismo especulativo; 2.5. Identidad, contradicción y diferencia. El tercero incluye: 3.1. De las “fórmulas” del idealismo a otra manera de pensar; y, por último, 3.2. Realidad y facticidad.

A través de los tres apartados en los que divido el trabajo, busco resaltar el motivo predominante a cada uno, destensar la imbricación de temas que se mezclan en el segmento tratado. En la primera parte sitúo la exposición, el universo en medio del cual medita el pensador, poniendo en la mira lo implicado en la relación del absoluto y la razón. En la segunda parte, que es junto con la tercera la que más valoro, elucido el “núcleo duro” del segmento en los términos del lenguaje del idealismo especulativo, señalando en tales términos a “aquello” capaz de escapar a la identidad entre ser y pensar. Por último, en la tercera parte, llevadas al extremo las “formulas” del idealismo detonan, los factores involucrados en ellas permiten el asomo de otro modo de pensar.

Lo que expongo del principio al “final” del estudio está entrelazado, los temas correspondientes a cada apartado no se limitan al suyo, se encadenan al conjunto, permitiendo bascular –de cara al idealismo alemán– la propuesta de Franz Rosenzweig. Obrado de esta manera, espero mostrar la vitalidad y la fuerza de la especulación que el autor realiza, contribuir en la elucidación de “su pensamiento”, en el significado y el sentido que tienen los puntos que abordo tanto en la génesis especulativa del pensador como en el giro estratégico que éste lleva a cabo en la carta escrita en las trincheras del frente alemán.

## 1. Del absoluto y la razón

### 1.1. El absoluto

La referencia que Franz Rosenzweig hace a la noción de absoluto en la “*Célula originaria*” de la *estrella de la redención*, es importante para comprender el esfuerzo especulativo llevado a cabo por el autor judío con miras a poner de manifiesto “su pensamiento”. Dicha referencia viene a jugar en la epístola un papel decisivo desde el punto de vista estratégico, pues se constituyen en lugar de avanzada desde la que se ensaya una *fractura irrecuperable* en el seno de la identidad entre ser y pensar, capaz de romper con el sistema del pensar idealista. [i] No es resultado de una elección arbitraria, como tampoco lo será –como más adelante intentaré mostrarlo– el acento y el trato que el autor le da a las fórmulas  $A=A$  y  $A=B$  que, se puede deducir del escrito, preponderan en su tiempo (y habrá que ver, por cierto, si se mantienen todavía en el nuestro). Rosenzweig advierte que la noción de absoluto no ha cesado de perdurar, de afectar en la apropiación singular del universo en el que él, pensador judío, se siente más pleno.

En efecto, en el espíritu del pensar idealista que piensa absolutamente la realidad, toda realidad es precedida o explicada por él. Todo cuanto ha sido considerado eterno o creado de la nada, así como que la trascendencia “explique” a la criatura humana, también esto es explicado. “Separada” la criatura humana, no reconoce trascendencia fuera de sus límites. Sólo se admite y se acepta “la verdad” de acuerdo a la subjetividad trascendental (Kant). El sujeto finito, al modo hegeliano, advierte en la finitud la infinitud del saber. Jugándose entre la infinitud del Yo o del absoluto superior, muestra en los límites del Yo la relación con dicho absoluto (Fichte). Superando la distinción entre subjetividad y objetividad (haciendo notar que la naturaleza es a-la-una identidad-absoluta de sujeto-objeto), concibe el absoluto como indiferencia, como indeterminación sólo capaz de alcanzarse por intuición intelectual (Schelling). Resuelve a la “posteridad” que el verdadero infinito anula lo finito. Decide que el concepto es infinito y permite de este modo asir lo real.

En suma, evidenciando al absoluto como *Espíritu*, resultado de un proceso histórico puesto en manos de la razón (Hegel), se advierte que dicho *absoluto* no es una simple noción, pues intima desde su primera concepción con lo divino (hasta el punto de identificar y subordinar todo “aparente exceso de sentido en su sentido”), y ciertamente no con el Dios bíblico, “que a preguntas incontestables responde algo aún más incontestable” (Scholem, 2000, p. 12), sino con el *Uno* de Plotino, para el que el intelecto es “la primera emanación de lo *Uno*” (Scholem, 2000, p. 14). Si Rosenzweig se refiere al absoluto, es porque está tocado por el pensamiento de su tiempo, necesario será intentar salir de su estructura. [ii]

Y es que, en efecto, si el absoluto no es sino totalidad, si la realidad de la totalidad del universo no es sino *Todo*, y toda diferencia es aprehendida, en tanto que identidad como identidad de las diferencias, manteniendo dentro de sí toda oposición; y si este *ser* de todo “lo que es” marca la pauta de múltiples *ismos*, hasta el punto de mantener su “reserva” (incluso ahí donde el pensamiento idealista pareciera abatirse, aunque sólo sea para volver con nuevas fuerzas y de nuevos modos), dando paso a otras maneras de concebir “lo que es”, no es de extrañar que el pensador judío se enfrente a dicho absoluto, y que, lo haga desde el punto mismo en que el ser humano *lo* “tiene”.

## **1.2. Del ser humano o la razón que “tiene” a lo absoluto: auto fundación del pensamiento o juego lógico, y dialéctica hegeliana como infraestructura de la crítica kantiana**

Según Rosenzweig, dos son los tipos de relación que el ser humano tiene con el absoluto: “una en la que lo absoluto lo tiene a él, y otra en la que él *lo* tiene” (Rosenzweig, 2007, p. 60). En el segmento de que aquí trato, el autor expone la relación en que el ser humano “tiene” el absoluto. Esta relación viene a jugar en la epístola de los “núcleos duros” por clarificar con miras a mostrar la manera en que asoma la *facticidad*. Se trata de una clase de relación ante la que el autor intenta un paso que se constituya en salida para, lo que –considero– aparece a sus ojos como *lo Mismo*. [iii] Y es que, en efecto, la relectura de lo escrito hasta el momento le parece “de lo más vocinglero. O sea, ‘otra vez lo mismo’” (Rosenzweig, 2007, p. 60). Decir que “la razón es el fundamento de la realidad”, y que hay “una realidad de la razón *misma*” (Rosenzweig, 2007, p. 60), no es sino seguir moviéndose en el interior de la misma estructura, seguir hablando en el lenguaje de la filosofía que hasta él llega. Ello no sirve para los fines que persigue. Si lo que Rosenzweig quiere es sacudirse el malestar que tiene su mecanismo mental (Cfr., Rosenzweig, 2007, p. 58), es necesario desencadenar las pretensiones fundacionales del pensar. Lo cual sólo podrá realizarse poniendo en evidencia la no-coincidencia entre el pensar y lo pensado. Por el camino en que se busca liberar a la experiencia de *su* estar enfrascada en *lo Mismo*, se hace preciso romper con la presunción de la razón de ser principio autosubsistente, capaz no sólo de fundarse a sí mismo sino también a toda realidad. Preciso es, romper con el pensamiento que piensa bastarse a sí mismo, intentar desatar la amalgama en cuyo nudo se ha tendido a enredar “lo que es”. Y es que:

Que la razón se funda a sí misma (*nóesis noéseos*, [iv] principio de la dialéctica hegeliana) explica por qué es que se pretende fundar la realidad (la dialéctica hegeliana es así la infraestructura necesaria de la crítica kantiana). El pensamiento debe fundarse a sí mismo si quiere fundar el ser; la auto fundamentación del pensamiento sólo es necesaria, entonces, a causa de la pensabilidad del ser; pero queda la sospecha de que *aparte* de esa relación con el ser, la auto fundación del pensamiento es un mero juego lógico. (Rosenzweig, 2007, p. 60).

En efecto, la auto fundamentación del pensamiento da la impresión de no ser sino “mero juego lógico”, pues la pretensión de que el pensamiento se basta a sí mismo, y de que puede por ello explicar al ser, sucede en una partida que arranca ya desde el principio de la simultaneidad del ser con el pensar. Que el pensamiento pueda pretender explicar al ser, no es sino aceptar su adecuación con éste. Si la dialéctica hegeliana puede ser vista como la infraestructura necesaria de la crítica kantiana, es porque las categorías y los razonamientos sobre los que Kant indaga (los límites del conocimiento en el triple nivel de sensibilidad, entendimiento y razón) están ya de suyo, presupuestos en la pretensión de que el pensamiento se basta a sí mismo. Las indagaciones del filósofo de Königsberg pueden vislumbrarse desde Hegel, arrancando de la dialéctica de éste, porque lo que determina la estructura y el desarrollo del sistema de aquél (el conocimiento a priori trascendental, los juicios analíticos y sintéticos, y, en general, toda su estética y analítica trascendental) es la incursión y exposición de algunas de las temáticas que Kant puede aducir precisamente en virtud de asentar su saber en la facultad cognoscitiva del pensar. Y esto que aquí se advierte puede leerse antes de Hegel ya en Fichte, para quien pensar un fundamento presupone la actividad del pensamiento, su estar de suyo fundado. Pues:

Por el mero hecho de pensar un fundamento, éste cae fuera de lo fundado. Ambas cosas, lo fundado y el fundamento, en cuanto son tales cosas, se oponen una u otra, se refieren una a otra, y así es como la primera se explica por la última. (Fichte, 1984, p. 33).

El desentrañamiento del sentido y la verdad de lo real a partir del *subjetivismo trascendental*, al situar al ser humano como fuente primordial y formal de todo saber, es piedra capital de la filosofía. No obstante, y a pesar de su relevancia, dicha filosofía sólo confirma en su esfuerzo el pensar que la pro-mueve, y que, precediéndola la recoge y absorbe. Si en Kant la “evidencia” de que el pensamiento se basta a sí mismo es incierta como principio, y se hace ineludible discurrir sobre los límites de la razón, con miras de alcanzar una certeza incommovible y depurada por la crítica; en Fichte, Schelling y Hegel, en cambio, lo incierto de tal “evidencia” posee su certidumbre indubitable. El señalamiento de Franz Rosenzweig en el sentido de que la dialéctica hegeliana puede ser vista como infraestructura necesaria de la crítica kantiana, puede comenzar a vislumbrarse desde Fichte; para éste las críticas de Kant constituyen una propedéutica de la ciencia y no una exposición de la ciencia como tal. [v] A los ojos de Fichte, los resultados a que Kant conduce son verdaderos, pero parten de un principio que no es lo suficiente sólido para cimentar el camino verdadero de la ciencia. Ahí donde la razón pura de Kant produce las formas y queda limitada por el fenómeno, Fichte sitúa a la autoconciencia como principio fundamental. El *yo* es *sujeto absoluto* y *autoconciencia originaria*, principio de toda realidad y saber. Y la cosa en sí depende de la autodeterminación del pensamiento. [vi]

La confianza de Hegel en el poder de la razón y en el rango que es capaz de alcanzar la filosofía especulativa, si bien encuentra su antecedente inmediato en la crítica kantiana y el idealismo trascendental —que Fichte constata—, no se circunscribe a las postrimerías de ésta, pues volcándose al origen mismo del auto manifestarse del *Espíritu Absoluto*, no sólo explica la actividad pensante del sujeto y de sus condiciones de posibilidad (de todo aquello en que incurren los análisis de Kant),

sino también, y de modo más extenso, el modo mismo en que la verdad se revela en la historia del pensamiento.

Mucho queda aquí por decir e interrogar sobre el sentido general –que no particular– de la *nóesis noéseos* a la que alude el filósofo judío. Lo que aquí está en juego no es sólo el sentido aristotélico, hegeliano o fichteano de la *nóesis noéseos*, lo que aquí está ya presente es la plena conciencia en nuestro autor de eso que llamará –en *La Estrella de la Redención*– el pensamiento de *Jonia a Jena*. [vii]

### **1.3. De la “realidad” de la creación y la “realidad” de la razón: separación del “ser” de Dios de su concepto y separación de la razón de su concepto**

Si la supuesta auto fundación del pensamiento levanta en Rosenzweig la sospecha de no ser sino mero juego lógico, es porque, en efecto, dicha auto fundación sólo parece posible a causa de la pensabilidad del ser. La pretendida auto fundación del pensamiento se sostiene en su inmediatez, gravitando en la simultaneidad de ser y pensar, presintiéndose como “eje sin fisuras” que capta lo manifiesto desde éste, en un presente ajeno al tiempo que discurre y en cuya aprehensión apoteósica sólo se admite cuanto puede integrarse a su “campo visual”, [viii] en un tiempo que, auto subsistente, integra toda exterioridad volcándola a la forma de “su coincidencia”. Pareciera ser que, en efecto, no hay separación entre ser y pensar, que toda dicotomía entre éstos es inadmisibles, que lo mismo “el ser del todo” que de “cada objeto” se reduce al pensar, que es sólo éste el que puede en virtud de su capacidad auto fundacional explicar la realidad y fundar el ser, resolviendo toda oposición en identificación. Pero, afirmar esto equivale a afirmar que el pensamiento es la forma misma de todo “lo que es”, y que, como tal, no puede sino ser así-y-no-de-otro-modo. [ix] No obstante:

Así como a causa de la realidad de la creación hay que suponer, en efecto, un creador, y uno autosuficiente (todopoderoso); pero también para quien cree poder abjurar de la realidad de la creación y tener una vida colorida la omnipotencia del creador es un problema; y de ahí que haya que separar el “ser” de Dios de su concepto (autosuficiencia); así, también, hay que separar la realidad de la razón de su concepto (autoconciencia, *nóesis noéseos*, el A=A de Fichte). (Rosenzweig, 2007, p. 60).

La dimensión que es capaz de adquirir el esbozo que Rosenzweig presenta, el alcance que pueden tener sus palabras, si bien apenas es perceptible, está acentuándose, apuntando no sólo al sentido de lo que persigue (separar la realidad de la razón de su concepto), sino anticipando en el ejemplo mismo al que acude (el problema que supone para quien abjura de la realidad de la creación la omnipotencia divina), la magnitud del “programa” que asoma y habrá de procurar. La búsqueda para encontrar una salida a lo que a sus ojos parece juego lógico, para dar con un “lugar” que no esté “sitiado” o “situado” en la unidad de ser y pensar, que permita hacer expresas las palabras depositadas en la tradición en que se ha sentido y se siente reconfortado, encuentra en el proceder mismo del hombre que duda, señalando al rechazo y a la consecuente predilección de lo que “consta”, de lo “sí puede aceptarse”, una manera de fracturar la presunción de que el pensamiento se basta a sí mismo. [x] Esta manera de abordar la cuestión es acogida en el horizonte de un panorama que cuenta con sus respuestas, y que, sin embargo, aquí sólo puede ser avistado de manera indirecta. La referencia a la “realidad de la creación”, a la de “un creador todopoderoso”, y a la “omnipotencia” misma de éste, permite no sólo mostrar en el cuestionamiento de tales términos el modo en que podría cuestionarse la “realidad de la razón” y la “autoconciencia”, permite vislumbrar también la proximidad temática que une y separa a nuestro autor de la filosofía a que se enfrenta. A

través de las palabras de Franz Rosenzweig, no sólo se refleja el intento de fracturar la unidad de ser y pensar, el ejemplo que cita con miras de mostrar el modo en que dicha ruptura puede acontecer, permite vislumbrar “algo más” –aparte– de lo que expone.

Que el pensador ejemplifique con “la realidad de la creación”, que note que ésta para poder considerarse como tal presupone un creador, y que esto sea problemático para aquel que cree poder abjurar de lo dicho, hasta el punto de hacer preciso separar el “ser” de Dios de su concepto, sirve a Rosenzweig para mostrar el modo en que puede acontecer la ruptura de la relación entre el *pensar* y lo *pensado*. Así como el que abjura de la realidad de la creación precisa separar el “ser” de Dios de su concepto (autosuficiencia), así también se puede separar la realidad de la razón de su concepto (de la autoconciencia de Fichte). Abjurar de la realidad de la creación supone poner en entredicho la omnipotencia del creador, separar al “ser” de Dios de su autosuficiencia: separar la realidad de la razón de la autoconciencia, implica mostrar en ésta aquello que la excede. Si en el primer caso, a título de una “vida colorida” e “independiente” se ha de romper con la “omnipotencia divina que impide tenerla”, apuntando a la separación del “ser” de Dios de su concepto; en el segundo caso, a título del ser humano que sigue existiendo, del ser humano que está antes y después del sistema que lo incluye, se puede separar la realidad de la razón de su concepto. De la misma manera que es preciso para quien abjura de la realidad de la creación romper con la omnipotencia divina, así también se puede apelar a la inadecuación del ser respecto la autoconciencia que lo capta en su inmediatez.

## 2. Ser y pensar

### 2.1. De la autoconciencia de Fichte y el idealismo como ser característico de la filosofía

Franz Rosenzweig se sitúa en las coordenadas del idealismo alemán, y es en el interior de éste que trae a colación la realidad de la creación, con miras de mostrar en la manera de abjurar de ésta, otro modo de proceder que pueda hacerse extensivo a la posición o punto de partida del pensar idealista. Si lo que se pretende no es seguir por el camino en el que la unidad de ser y pensar se constituye en principio de la totalidad, imponiéndose sobre toda alteridad, es ineludible separar la realidad de la razón de su concepto (de la autoconciencia), mostrar aquello que no se presenta en la “forma” misma del pensamiento. Emplazado en las coordenadas del “juego lógico” del pensamiento, y dispuesto a resaltar lo no-idéntico en la posición del *yo en sí* o la *autoconciencia del sujeto*, Rosenzweig se percata de que, entre la realidad de la creación, que para poder sostenerse presupone un creador (todopoderoso), y aquel que asienta su saber en la inmediatez de ser y pensar, es posible resaltar inadecuación, apelar a la no remisión de uno y otro a su concepto. A la autodeterminación del pensamiento, que explica desde su posición toda realidad y saber, habrá de mostrársele aquello que se le escapa. Y esto a pesar de la convicción –bastante difundida en el momento en que el autor medita– de que no hay nada que pueda desvincularse de la posición del sujeto.

La referencia de Franz Rosenzweig a la autoconciencia, a la *nóesis noéseos*, a la  $A=A$  de Fichte, no sólo pone en perspectiva el pensamiento del que Rosenzweig busca distanciarse. Descubre también, a pesar de lo que el idealismo considere superar, una manera de pensar de la filosofía que ha cimentado sus pasos en la identidad de ser y pensar. De acuerdo con esto, el idealismo no sería sólo un sistema opuesto a otro (al dogmatismo si se quiere), sino el ser más característico y propio de la filosofía. Pues difícil resulta negar que, en efecto, la historia de ésta es la de la marcha ininterrumpida de un proceso en cuya actividad la totalidad tiende a rendirse en dicha unidad, conduciendo lo diverso, al todo y al objeto a la aprehensión del pensamiento. La referencia a Fichte, planteada en el contexto de la referencia a la creación y a un Dios todopoderoso es por demás significativa, pues el concepto de un Dios trascendente es impensable en el contexto del idealismo. El *yo soy* de Fichte, la *naturaleza objetiva* de Schelling, o el *Espíritu Absoluto* de Hegel, apuntan a la

identificación de la totalidad de la experiencia, y no admiten –salvo el Schelling que es “grato” a los ojos de Rosenzweig– una heteronomía que pudiese escapar a sus respectivos puntos de partida.

Atendiendo sólo a Fichte, se puede constatar que todo “lo que es”, ha sido o será, es, ha sido y será el Yo quien lo ha producido y lo produce. La conciencia es causa de sí misma. Y las determinaciones de lo real son “fijadas” por *su actividad*. La conciencia se produce a sí misma, o lo que es lo mismo, el yo produce al yo (yo=yo), y este *Yo puro*, a pesar de la oposición que le presenta la cosa en sí (no-yo) viene a fijar la certidumbre de ésta. El yo puro determina lo indeterminado, lo particular y lo diverso toma su sentido y dirección en la actividad del pensamiento. Quien admita una realidad fuera del yo, llámese a ésta trascendente o inmanente al mundo de los objetos, sólo afirma lo que “conoce” en el “olvido” de la actividad autoconsciente, concediéndole mayor importancia al no-yo (o la cosa en sí), poniendo el saber en “lo desconocido”. El ser humano en su “estado pre-filosófico” puede pensar que sabe, pero no sabe: para despertar al “verdadero saber”, signado por el yo puro, es preciso despertar de la “conciencia vulgar”, tomar conciencia de ésta en el ejercicio de la libertad. [xi] El filósofo ha de fijarse en sí mismo, ha de volcarse y ahondar en sí, abandonando toda búsqueda en “lo desconocido”, desprendiéndose de lo fuera de sí. Hasta el grado de poder aducir, en el “despertar de la conciencia”, el sentido verdadero de todo “lo que es”. El yo empírico ha de tornarse filosófico despertando al *requerimiento* que le exige lo “más alto” de sí, [xii] sólo así puede ser capaz de apropiarse de su yo puro, cuya esencia fundamental es su actividad, es decir, su ser yo infinito, capaz de deducir desde sí la totalidad de la cosa. El yo empírico de la “conciencia vulgar”, que tiende a “creer” en lo que su “ignorancia dictamina”, ha de tomar conciencia de su vivir en tinieblas, de que a “su saber” lo precede el yo puro, y de que es éste “lo más alto” a que puede aspirar, el “habitar” mismo a partir del que, puede evidenciarse la realidad toda en su conjunto. El yo como *sujeto absoluto* y *autoconciencia originaria*, cimenta *su* sentido en la actividad pensante del sujeto, que capta o reproduce “lo que es” a partir de la acción del pensamiento, es decir, desde y en la posición del yo puro idealista.

La posición del yo puro idealista prepondera sobre toda oposición (cualquier dato presupone la conciencia), hasta el punto de que el yo no sólo se pone a sí mismo, sino que, pone también al no-yo (pues todo estar consciente de lo opuesto presupone ya identidad en la conciencia), y hasta superarlo. La conciencia produce la conciencia, y haciéndolo se impone a lo que descubre. Que nadie espere aquí metafísica o cosmología alguna. Ser yo es una autodeterminación, algo incondicionado que, absoluto, es condición de determinación. Sujeto absoluto, autoconciencia, son nombres que toma el yo puro. [xiii] La identificación entre ser y pensar está presente, como lo percibe Rosenzweig, desde los orígenes de la filosofía. Y eso, a pesar de la aparente diversidad de caminos que ésta toma. Si el juicio absoluto y principio de identidad del idealismo fichteano  $A=A$ , es referido en el escrito que estudio, no es sólo porque parece constituirse en “señal” característica del idealismo alemán (independientemente de las inconveniencias que sobre dicho principio Hegel sepa advertir), sino porque, en la meditación que hace Rosenzweig sobre tal fórmula se apuntará –como mostraré adelante– otra manera de pensar. En Fichte se anticipa aquella frase temeraria que no puede dejar de marcar a nuestra época, y que Hegel preconizó afectando sin duda a su tiempo y al tiempo porvenir: el fin de la época de la filosofía. [xiv]

Que Fichte pueda considerar la discusión entre idealismo y dogmatismo como una discusión salida de su “primer principio”, del yo=yo que no puede ser “objeto en el pensamiento” (Fichte, 1963, p. 719), precisamente en virtud de que se produce a sí mismo; que todo cuanto el ser humano sea deba “referirse a su yo puro, a su ‘yo-ismo’”, más, tomando en cuenta que “el hombre mismo es finalidad”, que “debe autodeterminarse y no consentir que algo extraño lo determine”, [xv] no es sino indicar en la consecución de una marcha el fin “definitivo” al que se aproxima el pensamiento (la proximidad de Hegel es indudable). La referencia que Franz Rosenzweig hace de Fichte (y con éste del idealismo alemán en general), no tiene como función principal sólo revelar el camino que se intentará romper, sino también, subrayar en el proceder mismo del pensador subjetivo, esa manera de pensar que, aun habiendo podido ser eclipsada a título de las discusiones sobre el ser o la substancia, la esencia o la existencia, no ha cesado de ser y de aparecer desde los comienzos de la filosofía. Al respecto, no es en lo absoluto irrelevante la reflexión de Fichte en torno al contraste entre

idealismo y dogmatismo, muchos menos todavía la decantación del filósofo por el primero. Y es que, este esquema en apariencia simplista, que se opone al dogmatismo (por considerar que éste al afirmar cosas que trascienden al pensamiento priva o niega la libertad del yo), y favorece al idealismo (por considerar que éste al admitir la actividad de la conciencia garantiza la libertad del yo), permite mostrar en su conjunto “cierto atino”. Parábola del pensamiento que admite su bifurcación, encontrar el sentido de “lo que es” “fuera” y “dentro” de sí, pero encontrarlo sin lugar a dudas. El arribo de Hegel es inminente. Rosenzweig es consciente de la resolución que lo precede, lo que está “descubriendo” en las consideraciones de Fichte, no es sino la constatación del pensamiento que se cierra con Hegel. El yo puro de Fichte presupone la superación del dualismo sujeto-objeto en que está atrapado el yo empírico. No debe extrañar que, para el pensador judío, idealismo y realismo no se opongan, que ideal-ismo y real-ismo puedan considerarse como *lo Mismo*. Fichte anticipa la culminación próxima del idealismo alemán, también, el ser más característico de una manera de pensar que, se ha mantenido –según el autor– desde los orígenes de la historia de la filosofía.

Todo lo aquí brevemente expuesto en torno a Fichte, y, con éste, de manera general al idealismo alemán es sólo un paso, y no precisamente para seguir ahondando en el interior del camino de *lo Mismo*, sino para abrir una salida. Estamos ante el esfuerzo de un pensamiento que se esmera en hacerse expreso conquistándose en el terreno del entendimiento, y que, en consecuencia, no puede quedarse en las postrimerías del idealismo que advierte.

## 2.2. A la búsqueda de algo extrarracional

En efecto, para Franz Rosenzweig la filosofía de occidente ha sido por antonomasia idealista. Y esto no porque no haya contado con argumentaciones que se planteasen en una dirección opuesta, sino porque avalándose en la primacía de sus premisas, descartó lo que no se incorporase a su punto de partida. Sin importar si es la actividad cognoscitiva la que prefigura la realidad material o ésta la que precede al pensamiento, la posición desde la que se interroga por el sentido del ser no acepta con facilidad alteridad. Que la realidad sea pensable implica la tentativa de circunscripción de lo pensado. Ello es patente en la resistencia o negativa a aceptar supuestos ajenos a este primado, que, fungiendo como modelo lógico engulle todo lo que excede, integrándolo e identificándolo en el interior de su horizonte sistemático. El conocimiento como totalidad es vislumbrable en la subsunción de lo particular en lo general, en la resolución de lo diferente en identidad, en la constatación de lo singular como *Todo*. La marcha de la filosofía –que va de *Jonia a Jena*– denota con denuedo el afán por comprender la ultimidad de las cosas. Este esfuerzo es según Rosenzweig fundamentalmente idealista y encuentra su ejemplo más fehaciente y depurado en Hegel, pináculo del pensar omniabarcante. [xvi]

Sin duda, en el camino de la carta sobre la que meditamos, es ineludible intentar mostrar “aquello” que escapa a la relación entre el pensador y lo pensado, pues en ello va de por medio el deslinde del mundo *vivo* de la experiencia, en el caso de Rosenzweig, su punto de Arquímedes filosófico. [xvii] Siendo así, Rosenzweig apunta al acontecimiento de ruptura mediante el que se puede desencadenar lo pre sistemático del sistema que todo quiere integrarlo. La tarea de deslindar la realidad de la razón de su concepto busca poner en su pureza lo que se muestra (se trata de una suerte de reducción eidética, cuestión para nada insignificante tomando en cuenta que Rosenzweig no conoció a Husserl). Es que:

Hay “dentro de” (o mejor “en”) la razón algo extrarracional, algo que el concepto de verdad no capta (pues la verdad es siempre “correspondencia de la representación con el objeto”, o dicho con menos presupuestos: correspondencia de entes separados en la cual esos “separados” pueden ser o bien diversos – $A=B$ , punto de vista de la conciencia, crítica– o bien iguales – $A=A$ , punto de vista de la autoconciencia, dialéctica–). Ese algo en la razón más allá (*lógicamente* expresado: “más allá”) de la razón es una unidad que no es unidad de dos: no se le puede formular como ecuación, sino unidad aparte de dualidad, el signo de igualdad de ambas ecuaciones previas, pero a diferencia de cómo se les usara allí, ahora no como



signo de igualdad, sino como realidad, no hipotéticamente (“sí hay una relación entre A y B o entre A y A es la de igualdad”), sino categóricamente (“hay igualdad ‘antes’ de toda otra relación posible”). *Ecce realitas*. (Rosenzweig, 2007, pp. 60-61).

Ubicado en las coordenadas del idealismo alemán, o, de manera más general, en lo que se vislumbra en el lenguaje de la filosofía en su conjunto, Rosenzweig intenta que “veamos en lo visto”, que “hay ‘en’ la razón algo extra racional que el concepto de verdad no capta”. Preciso es intentar clarificar lo que –enseguida– el pensador pone entre paréntesis, elucidar sus afirmaciones, no perder de vista que éstas están cargadas del lenguaje idealismo. Afirmar que la verdad “es siempre correspondencia de la representación con el objeto”, que es “correspondencia de entes separados, en la cual esos “separados” pueden ser diversos  $A=B$ , punto de vista de la conciencia, crítica– o bien iguales  $A=A$ , punto de vista de la autoconciencia, dialéctica–”, no es sino observar la verdad en el seno de una tradición específica. La carga del lenguaje de la filosofía es indudable en las palabras de Rosenzweig: representación, objeto, entes, conciencia, crítica, autoconciencia, dialéctica, son nociones que de inmediato ponen alerta sobre la tradición a que el pensador se enfrenta, invitando a dar con su sentido fundamental. ¿En qué sentido han de ser entendidas dichas nociones, basándonos en quién o en quiénes? ¿Por qué  $A=B$  es el punto de vista de la conciencia crítica, y  $A=A$  el punto de vista de la autoconciencia dialéctica?; ¿no la dialéctica contiene en su despliegue el punto de vista de la conciencia crítica?; ¿no acaso ésta está comprendida en el medio del idealismo especulativo y de la dialéctica que en éste predomina? ¿No el principio de identidad ( $A=A$ ) es puesto en jaque por Hegel en su *Ciencia de la lógica*, hasta el punto de poderse aducir que dicha puesta en jaque impide sostener la proposición  $A=A$  como marca de la autoconciencia dialéctica, es decir, como señal característica del idealismo alemán en su conjunto? [xviii] Son preguntas que piden respuestas que permitan comprender el sentido de lo que Rosenzweig expresa. Y, sin embargo, tales preguntas no pueden ser respondidas aquí de modo exhaustivo, pues, comprender el sentido fundamental lo mismo de cada noción como de las “fórmulas” que cita el autor, supondría una genealogía que lejos de dar prioridad al objetivo que éste persigue, sumergirían en el vórtice del que intenta salir, alejando el objetivo inmediato que aquí se pretende alcanzar. Y, ello, sobre todo, tomando en cuenta la inmadurez conceptual que aquí reconoce el autor. [xix]

La filosofía es una tradición que abraza la totalidad de la experiencia, que involucra por mor de su alcance. Es necesario ponerse en el límite desde el que escribe el pensador (y también en el propio), no olvidar que estamos ante una epístola, que como tal ésta no puede satisfacer del todo.

Toda correspondencia involucra al menos dos elementos: toda representación de un objeto presupone acaecer a un sujeto. Sólo por mediación del pensar podemos considerar si una cosa es igual a sí misma o puede ser tal distinguiéndose de otra. Si la verdad es siempre correspondencia de la representación con el objeto, es porque éste se concibe unido al que lo piensa, coincidiendo en “sentido” y “dirección” con el punto de vista que lo aprecia. Tomar conciencia de una correspondencia implica aguzar la mirada, dirigirla y diferenciar, *mediar ante lo visto*. Toda “cosa” que “es” permite ser aducida en “su identidad”, diferenciándose de lo que no la caracteriza: lo diverso se trasluce detrás de lo idéntico, siendo otro respecto de otro, no siendo igual a lo otro sino otro distinto; lo idéntico, lo que es consigo lo mismo, admite invocar igualdad, en el campo de la representación o de su positividad intrínseca, siendo en sí y para sí en el mundo que la representa o descubre en su resistencia; es lo uno y lo otro lo que puede advertir el que ve, atendiendo a la “luz” que sus ojos pueden captar. Y qué duda cabe también, que lo idéntico puede prescindir de todo signo de igualdad que lo justifique, que permite ser visto como *lo mismo*, como lo que es consigo *lo mismo*, que no se trata de  $A=A$  sino de A. [xx] Si Rosenzweig utiliza el signo de igualdad entre A y B, y A y A, es con miras de mostrar el modo de funcionar del pensamiento europeo occidental. Aquello “dentro de” la razón que el concepto de verdad no capta, no se agota en correspondencia o equivalencia alguna, no puede ser agotado en una ecuación (sea ésta  $A=B$  o  $A=A$ ), es algo que, como *algo*, puede –sin duda– permitir argüir igualdad, pero que sólo permite que ésta acontezca como *su realidad*.

### 2.3. Punto de vista de la conciencia crítica y punto de vista de la autoconciencia, dialéctica

Que Rosenzweig distinga –en torno a la verdad– el punto de vista de la conciencia crítica del punto de vista de la autoconciencia, dialéctica, luego de la referencia hecha a la dialéctica hegeliana y a la autoconciencia de Fichte, no es resultado de algo arbitrario. La distinción refleja –sucintamente– lo que tiene en la mente el pensador, que sabe sobre el idealismo especulativo, sobre las proximidades y distancias en éste. La referencia de Rosenzweig a la autoconciencia no discute sobre la posibilidad de empatar a Fichte con Hegel, no diferencia la autoconciencia del yo de Fichte de la autoconciencia que se piensa a sí misma como vida del Espíritu en Hegel. [xxi] Sólo insinúa o permite presentir la conciencia de Rosenzweig sobre la proximidad y distancia entre Fichte y Hegel, de lo que para ambos significa la autoconciencia, en el límite de esto, la conciencia del debate suscitado en el interior del universo idealista. Más allá de dicho debate, un pensamiento a exaltar: la totalidad del idealismo, y, no, por cierto, sólo del alemán, se caracteriza por la negativa a aceptar una “exterioridad” que escape a su primado, se caracteriza por el modo en que –tarde que temprano– todo ha de ser absorbido en la inmediatez de ser y pensar.

El punto de vista de la conciencia crítica y de la autoconciencia, dialéctica, apuntan a la apropiación de la totalidad de las cosas. Y esto sucede: en el primer caso, asumiendo el sentido contradictorio y diverso de la realidad a la que se enfrenta el pensamiento; en el segundo caso, aprehendiendo el sentido de “lo que es” en la identidad de ser y pensar, ya sea resuelta junto al yo (Fichte) o en el *devenir* del proceso dialéctico (Hegel). Tanto las fórmulas  $A=B$  como  $A=A$  reflejan el funcionamiento del idealismo especulativo. Tanto en Fichte y en Hegel es posible advertir que la totalidad de “lo que es” puede captarse en sus diferencias, volcando a “la forma” la diversidad de las cosas. Y en ambos también, es posible advertir el modo en que se alcanza en la vida de la autoconciencia el principio de identidad ( $A=A$ ), sea que éste pueda entenderse solamente puesto por el yo (o junto al yo), o, evidenciándose –en su contrariedad– como “certeza” del *Espíritu Absoluto*. [xxii]

El camino de la filosofía –desde Jonia hasta Jena– es el de una tradición sentada en la supuesta primacía de un *logos*. Historia de un esfuerzo ininterrumpido en la búsqueda de la apropiación última de todo sentido, de la incorporación de la totalidad a un “Supremo Sentido”. La identidad entre ser y pensar es el resultado consecuente de toda una época, que tiene desde sus orígenes como presupuesto suyo el perenne error de sus respuestas. [xxiii] La referencia a la autoconciencia, dialéctica, hecha sólo de paso y sin matizar la proximidad o distancia entre Fichte y Hegel, acepta como marca suya la fórmula  $A=A$ , y es sólo un puesto más de avanzada en el camino por el que –nuestro pensador– busca salir del camino de *lo Mismo*.

La distinción que Rosenzweig indica entre el punto de vista de la conciencia crítica y el punto de vista de la autoconciencia, dialéctica, no apunta a la separación de dos modos de ser o pensar ajenos el uno del otro, que puedan excluirse entre sí y mostrarse sin relación alguna. Tal distinción apunta a la misma concepción de verdad, pero matizando dos maneras de hacerse con ésta. De acuerdo con esto, la verdad es siempre correspondencia de entes separados, y esos “separados” pueden ser diversos o iguales. Aquéllos, el punto de vista de la conciencia crítica; éstos, el punto de vista de la autoconciencia, dialéctica. El concepto de verdad permite o hace corresponder a entes separados, y el autor entrecorilla “separados”, para de inmediato decir que esos “separados” pueden ser diversos o iguales. El termino ente, referido en plural, ha de entenderse en su acepción más general, como aquello que “es”, “existe” o “puede existir”. Pero, en lo absoluto desvinculado del *punto de vista*. Lo que el concepto de verdad capta, “asegura ‘su ser’” en la inmediatez del pensar y lo pensado, involucrando o haciendo corresponder en el pensar el sentido de lo pensado. Al pensar corresponde algo que se presenta: hay aquí presupuesta una “separación”. Pero ésta acorta su distancia, desaparece. “Lo que es” muestra “ser” en la inmediatez, plegándose al punto de vista que,

de acuerdo al alcance de su agudeza, define y bascula lo que difiere o coincide consigo. Que a todo “algo”, “algo” lo contradiga, o, que todo “algo” sólo pueda ser tal por “el primero” que *lo* permite, parecen ser –respectivamente– el punto de vista de la conciencia crítica y de la autoconciencia, dialéctica. Ningunos de estos puntos de vista implica el rechazo del otro. Tanto el punto de vista de la conciencia crítica como de la autoconciencia, dialéctica, apuntan al saber absoluto, son parte del mismo idealismo contra el que nuestro autor combate.

No obstante, el párrafo analizado exige meditación, intentar comprender el sentido de lo expreso. Y es que, tras haber leído que la dialéctica hegeliana es la infraestructura necesaria de la crítica kantiana, y estar marcados por el peso de los términos conciencia y crítica, parece lícito aducir que el punto de vista de la conciencia crítica puede ser implicado en el punto de vista de la autoconciencia, dialéctica. No sólo esto, el hecho de que el autor diga que  $A=A$  es el punto de vista de la autoconciencia, dialéctica, y que no se refiera a ninguna diferencia en el modo de concebir dicha autoconciencia (en el medio del idealismo especulativo de Fichte, Schelling y Hegel), invita a inquirir si en ésta “omisión” va de por medio una homologación injustificada, o, en realidad, la convicción –apenas insinuada– de que dicho principio es posible de sostenerse en el sentido enunciado. Que Rosenzweig señale al principio de identidad ( $A=A$ ), y a renglón seguido diga que éste es el punto de vista de la “autoconciencia, dialéctica”, y que ponga una coma entre ésta y aquélla, conduce a inquirir si tal “secuencia” puede hacerse extensiva a la totalidad de los filósofos del idealismo especulativo, si los términos utilizados pueden ser comprendidos de manera similar entre sus representantes, si es posible –por ejemplo– fijar en dicha “secuencia” la autoconciencia de Hegel. [xxiv]

## 2.4. El principio de identidad en el idealismo especulativo

El principio de identidad  $A=A$  no es concebido o valorado de la misma manera por los filósofos del idealismo especulativo. Entre éstos es posible advertir diferencias. El principio de identidad en Fichte enuncia un juicio de identidad, y éste no es sólo puesto por el yo, sino que, constituye sólo un primer paso en el camino de la autoconciencia. La autoconciencia del sujeto o del yo en sí de Fichte involucra la identidad de lo ideal y lo real, del sujeto y del objeto. Schelling retoma la teoría del yo de Fichte, con el añadido de que, junto al yo, la naturaleza reluce con igual importancia. La autoconciencia, la autoactividad del yo en Fichte, anticipa el absoluto de Schelling. El absoluto para éste es a la vez naturaleza y yo, y es en el desenvolvimiento de sí mismo como se resuelven las diferentes esferas a las que se ha de enfrentar el pensar, tanto en el orden real como ideal. El principio de identidad en Schelling, es el principio principal sobre el que descansa la verdad. Se trata del absoluto comprendido como su propia autoconciencia, como principio supremo que resuelve a la una lo subjetivo y lo objetivo, la materia y el espíritu. Tanto la unidad trascendental del yo de Fichte como el absoluto de Schelling (en cuya inmediatez asoma la naturaleza y el yo) se encuentran con el principio de identidad, éste es descubierto en el primer caso *en* y *desde* la posición del yo soy o autoconciencia, mientras que, en el segundo caso, dicho principio reverbera como verdad absoluta en virtud de estar en el origen mismo de toda posible certeza (sea ésta de la naturaleza o del yo). Tanto para Fichte como para Schelling el yo se encuentra en el principio de la realidad, sólo que, para el primero, dicho yo es probado como unidad trascendental de la conciencia, en tanto que, para el segundo, la naturaleza y el yo constituyen el absoluto.

El principio de identidad en Fichte se presenta como un principio importante. Sin embargo, decir de él que funge como un principio supremo del pensar exige nuestra reserva. Sin duda, podría decirse que en Fichte se trata de un principio supremo, porque la síntesis enunciada por el yo en el principio de identidad pareciera encerrar en sí las diferencias, ponerse a la base de la totalidad de la experiencia. Pero, para el pensador subjetivo sólo se trata de un primer paso, y a éste sigue el de contradicción y de razón. Para que el principio de identidad pueda ser concebido como principio supremo del pensar, es preciso constituirlo no sólo en paso, sino situarlo a la base de la totalidad, afirmarlo y asegurarlo en su absoluta identidad, es decir, como principio supremo capaz de deducir

desde sí la totalidad de las cosas. La autoconciencia o el yo absoluto de Fichte deduce desde sí el principio de identidad, pero es sólo en referencia al yo que este principio puede ser visto como importante. [xxv] En Schelling, en cambio, el principio de identidad es enunciado como principio supremo del pensar, el absoluto unifica los contrarios, en él está la identidad del objeto y del sujeto, de la naturaleza y el espíritu, y no hay nada fuera de la autoconciencia del absoluto, de la naturaleza y el yo. La filosofía tiene por objeto el conocer, y ha de estar sentada en el punto en el que sujeto y objeto son uno: la identidad existe como su propia autoconciencia, y lo que el pensamiento ha de intentar es ingresar al saber de manera adecuada. Sea desde la autoconciencia del yo puro o absoluto, o de la autoconciencia del absoluto comprendido como naturaleza y yo, aquello a lo que la razón debe abocarse es a la tarea de incursionar de manera adecuada en el camino de la verdad.

Mientras entre la autoconciencia de Fichte y de Schelling es posible notar cercanía, ésta parece eclipsarse respecto de Hegel. El yo de Fichte y de Schelling no es equivalente al *Espíritu Absoluto* de Hegel, se trata de propuestas de comprensión diferentes. Pero, a pesar de esto, el camino de deducción dialéctica que hace frente a las oposiciones del yo y no-yo en Fichte, y del Ser y la Nada en Hegel, permite aducir entre éstos cierta proximidad en la manera en que ambos comprenden la totalidad. Que Fichte se mantenga en el plano de lo subjetivo, y sea en este plano donde aparezca el principio de identidad, no es igual a concebir dicho principio –con Schelling– como absoluto. Es cierto que en la trascendentalidad del yo ser y pensar se identifican, que la autoposición del yo en su actividad y acción permite deducir desde sí la totalidad, mostrando al yo como yo absoluto, hasta el punto de poder mostrar dicho yo absoluto en la apropiación del absoluto entendido a la guisa de Schelling. Sin embargo, el acento en lo subjetivo, en un yo demasiado cargado hacia sí, permite aducir en el “defecto” de su “incompletud” una “reserva” que no soluciona a la una lo que el principio de identidad y absoluto de Schelling parece querer alcanzar. Vista a la distancia, la “reserva” de la propuesta de Fichte es más cercana a Hegel que la de Schelling. Que el principio de identidad sea sólo paso y no base de apropiación para el sentido último de la verdad, acentúa el carácter fundamental que ha de tener la deducción dialéctica por encima de toda supuesta unidad a la base de su desarrollo. La travesía por medio de la cual se constituye el saber como tal, es capital, no ha de prescindir o descartar las oposiciones que se presentan, ha de sobreponerse a toda tentativa de cerrarse, atendiendo en su camino no a una identidad que deduce desde sí toda contradicción, sino atendiendo a una identidad que es ella misma resultado de lo contradictorio. [xxvi] Lo que une a Fichte con Hegel es el camino de la deducción de la verdad, no la concesión apoteósica a un principio a la base de la totalidad (tal y como puede ser el principio de identidad comprendido en el sentido de Schelling), sino la puesta en evidencia de la dialéctica comprendida como proceso a través del cual se hace manifiesta la verdad como totalidad.

En el principio de identidad está pensada una relación, una síntesis que encierra en sí la diferencia. Esto mismo es lo que Aristóteles habría advertido con antelación, con la distinción de que, para éste, probar dicho principio era imposible, a riesgo de incurrir con ello en contradicción. Lo que el idealismo alemán pone al descubierto es que tal principio puede ser deducido. Esto es lo que llevan a cabo tanto Fichte como Hegel. El primero deduciéndolo desde la trascendentalidad del Yo o la autoconciencia, y el segundo mostrándolo a través del proceso dialéctico del Espíritu Absoluto. El Yo en Fichte o el Ser en Hegel, constituyen horizontes de sentido desde los que todo puede explicarse. [xxvii]

## **2.5. Identidad, contradicción y diferencia: de las “fórmulas” del idealismo a aquello “en” la razón que el concepto de verdad no capta (exacerbación de sentido en las fórmulas y punto de vista)**

El yo para Fichte es un principio indemostrable, no puede ser deducido de ningún otro, y puede sin embargo mostrarse intentando comprender cualquier proposición. Todo dato supone la conciencia, y, por ende, al yo. Toda identidad sólo es tal en la medida en que el yo la presupone. No que el yo

esté antes que la identidad, sino que ambos guardan relación necesaria. El punto de vista de la autoconciencia sabe que, si A es, A es. Pero ello *lo sabe* porque el ponerse del yo pone también a *lo idéntico* (a *lo mismo* en nuestra terminología). Es sólo bajo la condición del yo que A existe. El juicio de identidad  $A=A$  implica de manera necesaria la proposición yo soy yo o  $yo=yo$ , que, al ponerse como existente descubre algo necesario, la unidad de sujeto y predicado. En el primer momento de la dialéctica de Fichte, el principio de identidad es establecido por el yo que juzga. El yo “descubre” el principio de identidad y lo pone en su mira. El yo es principio absoluto anterior al juicio más absoluto, que no es otro sino el de identidad. Y este principio sólo puede ser tal a la luz del yo o la autoconciencia.

La trascendentalidad del yo o la autoconciencia en Fichte, deduce desde su posición el principio de identidad. Éste no es sino un hecho de conciencia, una verdad condicionada por el yo. Aquello contra lo que no se puede oponer resistencia es a la forma del yo. El yo pone a A, y nota que A es igual a sí misma, que A es igual a A, que, “si A es, entonces A es”. El yo o la autoconciencia originaria no es sino su propia autoposición, su pura actividad y acción, no hay substrato o sustancia que la anteceda. Ser y pensar se identifican con la trascendentalidad del yo, en la identificación de éste consigo mismo. Si de este acto ideal abstraemos su contenido (es decir al yo), lo que queda no es sino la *forma*, que da lugar al principio de identidad. Dicho principio no está cerrado a lo otro. La autoconciencia trascendental permite incursionar por el saber del modo correcto, pero esto no implica que niegue las diferencias. En el momento que el principio de identidad  $A=A$  se da, algo hay que no es A, es este el segundo momento de la dialéctica de Fichte. Y este, por cierto, un “momento” presente también en la dialéctica de Hegel.

Hegel deduce de manera diferente a la de Fichte el principio de identidad, presente en éste delante de la autoconciencia o del yo. Hegel es consciente de que en la proposición  $A=A$  la identidad no es evidente en sí misma. La segunda A está afuera de la primera. La identidad presupone diferencia. El filósofo de Jena vitaliza la contradicción por encima de la identidad. Y llega a ésta por el camino de la diferencia. En el camino del *Espíritu Absoluto*, todo pensar implica negatividad: incursionar en el conocimiento implica asumir la contradicción. Despertar al conocimiento implica captar la transición de lo contradictorio; superarlo captando cómo es que algo puede ser y devenir en lo otro. La contradicción admite movilidad: lo idéntico se presenta de modo inmediato y estático. La filosofía de Hegel se presenta como dialéctica. No hay ningún contrasentido en el hecho de haber tomado como referencia del idealismo a Fichte y percatarnos ahora de que hay una divergencia en el modo de comprensión en torno al principio de identidad en el seno mismo del idealismo especulativo, o, mejor, en el modo de alcanzar dicho principio. La posición de los factores (A y B) implicados en la “fórmula”  $A=B$ , permite elucidar el párrafo analizado en tal sentido. Que en Hegel se pueda notar una predilección no por el principio de identidad sino por el de contradicción, no impide que pueda probarse –independientemente de dicha predilección– un acuerdo de Hegel con Fichte. Sin duda, la lógica que Hegel propone se basa más en la contradicción que en la identidad. Y, sin embargo, la aventura de un saber que emana de la contradicción, no niega la aprehensión de toda diferencia en identidad, así sea para que ésta se abra a las diferencias. [xxviii] El camino de la elucidación de la verdad no pide ni tiene sólo una dirección, exige abrirse a las diferencias.

Que A es, o que A no es, es una proposición que rechaza la contradicción. Pero que, con ello incurre en ella. A puede ser o no ser, aceptar otro factor que la explique. Ingresar al campo del conocimiento implica no sólo saber de *lo mismo*, sino también de *lo distinto*. El conocimiento precisa de contradicción, una cosa puede ser ella misma y una cosa distinta, ser susceptible de transformación. Que A es igual a B implica aceptar distinción, que algo deje de ser “lo que es” y pueda ser “otra cosa distinta”. Y, claro está, implica también movilidad, que “algo” suceda no sólo por sí, sino por algo que lo contradiga. El “mundo de las cosas”, lo mismo si éstas hacen referencia a “realidades externas” o “intrínsecas en la conciencia”, no se presenta en términos de pura identidad, sino que admite en esta diferencia. “Lo que es” sólo puede captarse atendiendo a los desequilibrios, a los desajustes que ajustan, es decir, poniendo atención en las diferencias que constituyen. La aparente contradicción de una proposición como  $A=B$ , implica la comprensión de un punto de vista crítico, en la medida en que éste es capaz de notar que A puede no ser igual a sí mismo sino a algo opuesto (B). Si la

proposición  $A=B$  puede suponer lo diverso es porque “su ser” involucra una no-coincidencia. Pero, sobre todo, porque esta proposición no puede satisfacerse en *lo idéntico*, pues lo que su camino exige es la marcha por *lo diverso*, que sugerente amplía su horizonte. Que lo que parezca “principio” sólo lo sea al “final”, en un “final” que, sea sólo “principio” de lo subsecuente, es, sin duda, una aseveración abierta a la incesante permutabilidad de todo “lo que es” –por “todas partes” – intercambiable y posible de decirse con “rasgos” o “factores” diferentes.

El “saber más absoluto” no puede contentarse con aceptar una realidad como “es”, requiere de cuanto lo contradiga, y es sólo por esto que su alcance no puede quedar limitado al famoso principio de identidad ( $A=A$ ). Si la verdad, en tanto que correspondencia de entes separados diversos, puede ser formulada como  $A=B$ , y puede decirse que éste es el punto de vista de la conciencia crítica, es porque dichos entes separados no agotan sus relaciones en términos de *identidad*. Lo que el *ente humano* encuentra en el mundo no es sólo entes auto-subsistentes, iguales a sí mismos, sino entes en relación, tanto con aquel que los “mira” como con aquello que en ellos sin verse está, a la espera de ser desocultado. El saber de lo determinado implica el saber de lo indeterminado. Y es un “ente privilegiado” quien esto lo advierte, quien puede “desaparecer” poniéndose al servicio de algo tercero (llámese a esto tercero esencia o *Espíritu Absoluto*). Esto tercero puede explicar y justificar toda relación entre A y B. ¿No es éste el punto de vista de la dialéctica? Y, entonces ¿por qué dice Rosenzweig que  $A=A$  es el punto de vista de la autoconciencia dialéctica, y  $A=B$  el punto de vista de la conciencia crítica? Ambas “fórmulas” son representativas del idealismo, y permiten distinguir –con reservas– lo que nuestro pensador advierte en torno a las diferencias que se sostienen en el interior de tal universo.

En el texto que estudiamos la fórmula  $A=B$  no implica el rechazo de  $A=A$ , que ésta pierda su fuerza por aquélla. Tampoco, de hecho, el rechazo de la “posibilidad” de las fórmulas mismas. El principio de identidad es sólo viabilizado como certeza de la conciencia que *lo piensa*, poniéndolo bien al “principio” o al “final” del proceso. En el primer sentido es Fichte nuestro exponente, en el segundo Hegel (quien puede decirse que, si –acaso– alcanza dicho principio, es sólo después de un arduo camino de oposiciones). El punto de vista crítico presupone como infraestructura suya la dialéctica, la superación de toda antinomia. Se trata de aprehender lo real en su diversidad dinámica, de disolver toda contradicción en resolución. Siguiendo a Fichte, y al idealismo en su conjunto, pero, apuntando hacia su pensamiento, Rosenzweig retoma las fórmulas de lo que considera el punto de vista de la conciencia crítica ( $A=B$ ) y de la autoconciencia dialéctica ( $A=A$ ). La  $A=A$  de Fichte, resuelta a la una como *noésis noéseos* desde el origen mismo de la filosofía seguirá expresando el principio de identidad en Hegel. Éste a pesar de rechazar la supremacía de dicho principio y de abrirse a lo contradictorio, no expulsa de su pensamiento la certidumbre de que todo puede aprehenderse en su ultimidad absoluta. Si bien la comprensión de la verdad –en tanto que resultado de lo contradictorio– implica la puesta en cuestión del principio de identidad, que no puede considerarse más como principio supremo del pensar, lo cierto es que, la reverberación de su “impronta” no deja de latir poderosa en la saga del pensamiento, siendo ejemplo indudable de la tentativa de la filosofía por hacerse con la ultimidad de las cosas.

Sin embargo, es preciso notar que “hay igualdad antes de toda relación posible” (Rosenzweig, 2007, p.60), y que esta igualdad no depende –según parece sugerir Rosenzweig– de una mediación reflexiva, sea que ésta juzgue *lo idéntico* en el principio (junto al yo) o como resultado de un proceso (del espíritu). Que entre los entes separados diversos pueda invertirse el orden de los factores (que A “pueda ser” B), y sea alguno el que “explique” al otro, o, que todo “lo que es” sea “igual a sí mismo”, y sea como tal que “se sobreponga a todo”, no supone la negación de aquello “en” la razón que el concepto de verdad no capta.

Las fórmulas a las que Franz Rosenzweig se refiere, arrancan de su proximidad con el universo idealista. Pero pronto se ve no sólo que tienden a distanciarse de éste, sino que, llevadas a sus límites, se consideran de un modo distinto, dando paso a una nueva manera de abordar las relaciones entre ser y pensar. Las “ecuaciones” sobre las que el pensador judío medita, son avistadas desde el interior del mundo en que se encuentra, sólo desde éste toman su sentido,

tendiendo a la discrepancia, a la ruptura con el cuño en que surgen. El “paso” del sentido de las “fórmulas” –comprendidas en la proximidad del universo idealista– a las suyas propias surge como resultado tanto de lo que el sujeto no puede incluir en su posición (...), como de aquello que habiendo quedado fuera de ésta permite la “sustitución” de sus “factores” (de A por B por ejemplo). La exacerbación de sentido presente en las fórmulas arrebatada la “seguridad” del “lugar” que ocupan los factores; los muestra en *indefensión*, prestos y a la espera de otra manera de pensarlos y nombrarlos. La verdad no depende ni del punto de vista de la conciencia crítica ni del punto de vista de la autoconciencia dialéctica, sino sólo de un punto de vista, *del que sea*. Pero esto parece inadmisibles para el idealismo especulativo, que no parece poder aceptar el “conocimiento vulgar” como fuente manantial del saber.

### 3. De otro modo de pensar

#### 3.1. De las “fórmulas” del idealismo a otra manera de pensar

La filosofía de Fichte se centra en la actividad del sujeto y no del ser o del objeto, obrando en consecuencia con el giro copernicano, toda cosa en sí (no-yo) viene a ser significada por la posición del yo, que fija el sentido de lo que no es igual a éste. Pero, como lo distinto a su forma no puede tener el mismo signo que lo caracteriza (A), parece ser preciso para Rosenzweig subrayar un factor de signo del todo distinto, no +A o –A, sino B. [xxix] Obrando así el pensador judío parece estar haciéndose eco de Hegel, de la oposición de éste al principio de identidad, y también –claro está– de la preferencia de éste por el principio de contradicción. [xxx] No quiero con esto decir que para Hegel el principio de contradicción pueda formularse como  $A=B$ , eso no es lo que subrayo o constato, sí, en cambio, que dicha formulación expresa bien la tentativa de que todo “yo”, “algo”, “ente”, “mismidad” (...) pueda ser comprendido por algo opuesto que lo explique. Y, poniendo ante la forma ( $A=$ ) un signo de carácter indeterminado (B), capaz de ser de tantas maneras como “las caras del mundo”. [xxxi] La ecuación  $A=B$  expresa la permutabilidad de las cosas: todo “lo que es” “puede ser” o “no ser” (por algo dicho, no-dicho, o presto para decirse). B es indeterminación absoluta, a la espera de ser conducida a “la forma” que la explique, o, dispuesta a ausentarse o quedarse vuelta y cerrada sobre sí, sorda y muda.

A B la conciencia de sí le queda detrás, su mismidad es muda y sorda, no comunica su identidad. Pero su estar vuelta y cerrada sobre sí se presta a. *Lo distinto a lo mismo* (A) cuestiona *lo mismo*, pero *lo mismo* se impone a *lo distinto*. [xxxii] *Lo distinto* resiste a *lo mismo*, pero *lo mismo* lucha con todo hasta imponerse. El absoluto como totalidad presupone su mostrarse, *su ser por todas partes*, su darse a la *forma de lo mismo* ( $A=$ ). Ingresar en *lo mismo* presupone ingresar en un saber, en una conciencia de *algo*. Este *algo* puede no tener conciencia de sí, puede ser sólo *ente*, sin referencia a una conciencia sobre su identidad. B puede ser solamente B (“cara del mundo” o *ser-humano*). Pero tiende a ser explicado, a ser considerado en “su identidad”, dando lugar a la forma que lo define como  $A=$ .

La fórmula  $A=B$  expresa el punto de vista crítico de la conciencia que, descubre en su forma y actividad el sentido de lo diverso y las cosas. [xxxiii] Lo particular indeterminado (B) toma su sentido adaptándose a la forma  $A=$ , que, resuelve en su dirección toda oposición. A puede ser B, y B puede ser A. Pero, en cualquier caso, el factor que ocupa el lado izquierdo en esta ecuación, que define y prepondera no puede ser B sino A, pues su característica no es ser indeterminado (B). La unidad de lo idéntico, de lo que “es” a la “forma” del pensamiento, prepondera sobre lo que parece más ajeno, involucra y define “lo que es” por aquello que lo explica.  $A=$  es la forma a la que el ser humano particular (B) que no medita sobre su ser (a riesgo de no ser más B sino A), se eleva en su apetencia de alcanzar el conocimiento “más alto” y “más puro”. Tan pronto el ser humano abandona su indeterminación absoluta, y abandona el *claro* o la estancia de su mudez y su sordera, y se vuelca a la tematización sobre su sentido. Y entonces, su particularidad indeterminada (B) es explicada por

la fórmula que explica el sentido de todo sentido. Es ésta la fórmula  $A=B$ . La fecundidad de “lo que es” presta “su ser” al conocimiento “crítico” que todo alcanza, permutando “lo que es” a una “imagen” a la “altura” de sus “logros”, es decir, de la capacidad propia para satisfacerse con el alcance de *su pensamiento*.

En la fórmula  $A=B$  es posible advertir la conciencia en nuestro autor del “contacto” entre Fichte y Hegel. Se trata de un contacto que atisba la resolución de toda oposición en una ecuación. Ésta absorbe al no-yo o la Nada en el pensar que prepondera, es decir, integra toda alteridad en su concepción. En el plano del entendimiento, en el que se fijan las oposiciones, Fichte esperar superar lo problemático: en el plano del *Espíritu Absoluto*, que es el de su propio automanifestarse, Hegel muestra la resolución de todos los contrarios. Rosenzweig atisba desde la autoconciencia, de la *nóesis noéseos*, del  $A=A$  de Fichte, la identidad de lo que se presenta, bien como iguales ( $A=A$ ) o diverso ( $A=B$ ). Lo que se presenta sin contradicción o con ella no implica sino sólo diferencia en el modo de comprensión de la verdad. La posición de los factores involucrado en la fórmula  $A=B$  no supone contrasentido alguno que no pueda solucionarse. Si en  $A=B$  la A ocupa el lugar izquierdo, es porque la forma de  $A=$  prepondera sobre B. La *indefensión* de B a pesar de su reserva está a merced del juicio que la integra. Tan pronto B es pensado y el predicado se pone en su lugar: algo que coincide consigo como *lo mismo* es puesto *en y por* el pensamiento. Pero, qué duda cabe de que *lo mismo* puede estar “acechado” por lo que no coincide consigo, que todo “lo que es” puede ser integrado o relevado por un nuevo sustituto que justifique y explique. ¿No acaso Nietzsche, la tónica de Freud y de otros tantos lo hará evidente? [xxxiv] La permutabilidad indicada en  $A=B$  no se contradice, todo “lo que es” puede no ser sino otra cosa distinta. Que *lo mismo* se presenta primero al pensamiento que lo opuesto puede sostenerse, y que lo opuesto puede estar en el lugar de *lo mismo* también. A puede ser igual a B. Y, todo cuanto acontece puede mostrar fracturas dispuestas a ser resueltas. El yo en Fichte da prueba de ello: asienta en su forma a la cosa, a la plétora del mundo. Pero, en Hegel, esto no se puede mostrar sino sólo atendiendo “al final”, a un final que, por cierto, es sólo principio de lo subsecuente. En el idealismo la absoluta identidad de ser y pensar tarde que temprano se alcanza. En el idealismo especulativo, la identificación del ser y del pensar llega a su culminación. Los principios del pensar no son leyes del pensar sino leyes que se pone el pensar a sí mismo. Dichos principios se presentan como universales. Pero, para Rosenzweig están limitados al modo en que surgen, y decir que son universales es tanto como anular otros modos de ser y de comprensión. Nuestro pensador es consciente del modo en que funciona el idealismo. Y la exacerbación de las fórmulas que utiliza, permite advertir el asomo de otra manera de pensar, atenta a aceptar la verdad como algo irreducible al espíritu de la filosofía.

En el límite de la exposición que presento, está presente no sólo la atención del autor en una meditación que discurre en la proximidad de la tradición de la filosofía, y, permitiéndose comunicar por ésta, sino también, la apertura de una meditación atenta a dejarse comunicar por los contenidos de la tradición propia, por aquello que asoma desde fuera del universo de *lo Mismo*.

### 3.2. Realidad y facticidad

Franz Rosenzweig está tocado por el idealismo, y desde el interior de éste es que intenta mostrar el modo en que la realidad no se circunscribe en  $A=B$  o en  $A=A$ . Aquello que el concepto de verdad no capta es algo en la razón que está “más allá de la razón”. Se trata de una unidad que no es fruto de una correspondencia, que no puede ser concebida como unidad de dos, que no puede ser formulada como una ecuación, sino como “unidad *aparte* de dualidad”. No correspondencia vinculada por el signo de igualdad, sino por una Y que vincula como *realidad*. [xxxv] En el lugar del signo de igualdad está la *realidad*: no  $A=B$  y  $A=A$  sino A y B, y A y A. [xxxvii]. Igualdad sí, pero no como signo sino como *realidad*. Decir que, “*si* hay una relación entre A y B o entre A y A es la de igualdad” es una suposición, es sólo algo hipotético. Pero, decir que, “*hay* igualdad ‘antes’ de toda relación posible” es “categórico”. Si puede haber relación entre A y B o A y A no es en virtud de ecuación alguna sino gracias a lo que *hay* “antes” de toda relación posible. En el lugar del signo de igualdad está la



realidad, y ello no hipotéticamente sino categóricamente. [xxxvii] La realidad no es resultado de su pensabilidad. La pensabilidad de la realidad es sólo posible gracias a la realidad de lo real. Si hay “en” la razón algo extrarracional, algo en la razón que el concepto de verdad no capta, es porque este *algo* más allá de la razón es independiente de toda ecuación. En contra del idealismo especulativo, para Rosenzweig sólo hay elementos aislados, y, por más que el pensamiento se esmere en reducirlos entre sí, es sólo “*algo*” lo que puede captar. No que “*algo*” pueda ser captado porque sea deducido [xxxviii]: lo captado y deducido es sólo posible por *la realidad que lo permite*. La “reducción” enunciada en el signo de igualdad aquí se vuelve manantial: la realidad permite atisbar. Y hacerla depender de un orden que la explique no implica socavarla, sino a lo mucho desplazarla. Por eso vale la pena abundar y decir que la realidad precede al pensamiento, que precede a la pensabilidad de lo real, y que si esta pensabilidad es posible es sólo gracias a la realidad de lo real. Sin lugar a dudas, para Rosenzweig, la realidad tiene prioridad sobre el pensar. De ahí que –a punto de cerrar el párrafo– escriba: *Ecce realitas*. Los factores A y B, y A y A guardan sus distancias en torno a una *realidad que permite* (a una y que media), evidenciando la irreductibilidad de los factores que *acontecen*.

No es lo mismo pues partir de elementos relacionados –de manera simultánea– en torno al signo de igualdad, que descubrir en el lugar de tal signo a la realidad. Tampoco apostar por el “ordenamiento correcto” de los factores (A y B) que por la “independencia” de éstos. El pensamiento de Rosenzweig acepta la irreductibilidad de los factores implicados en la constitución de las fórmulas ( $A=A$  y  $A=B$ ). La realidad es punto de partida que asegura el aislamiento de los elementos que fluctúan en torno al signo de igualdad. Y el “ser más propio” de los elementos no se resuelve en la “relación” que establece dicho signo, sino en *su propia realidad*. Si en el lugar de la igualdad Rosenzweig “pone” a la realidad, los elementos o factores en torno al signo de igualdad acontecen también aislados, no poseyendo realidad por una relación de correspondencia, sino poseyendo realidad “antes de” toda relación posible. Siendo así, se puede sostener que, A y B no “son” en virtud de la relación que los explica, que no acontecen ni por deducción ni por síntesis, dispuestos en el orden y a la manera en que la razón los descubre, sino que, acontecen teniendo sus respectivas realidades. Si toda correspondencia involucra al menos dos elementos, y el signo que relaciona entre dicha correspondencia se usa no como signo de igualdad sino como realidad, entonces, cabe decir que toda posible correspondencia sólo puede ser tal por la realidad particular que la permite. Si los elementos involucrados en toda correspondencia no dependen ya más de ésta, si no pueden ser explicados por ésta, entonces, cabe sostener también que cuentan con *su* realidad: puesta la realidad en el lugar de la igualdad, los elementos en torno al signo (=) “recuperan” también la suya. Exagerado considerar que el pensamiento se basta a sí mismo, descalificar las respuestas humanas en torno a las facticidades con que convive. Lo humano, lo divino y lo mundano son facticidades reductoras y reductibles. Pero, en lo absoluto sujetas a *una* correspondencia, a *una* relación de equivalencia. Que puedan ser *Todos* que incluyen a todo “lo otro”, que tiendan a hipostasiarse, a constituirse en realidades esenciales, en principios intemporales, no significa que no tengan *su* realidad, que no cuenten con *su* facticidad. Esto es, que no permitan su *nombramiento*. Dichas realidades constituyen los fundamentos “ocultos” del saber, y aceptan ser *algo* y no *Todo*. [xxxix]

## Bibliografía

- Casper, B. (2000). Fenomenalidad trascendental y acaecimiento acaecido. El salto hacia un pensamiento hermenéutico en la vida y la obra de Franz Rosenzweig”. En Garrido Maturano, Á. *La Estrella de la esperanza, Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*. (pp. 111-126), Buenos Aires: Ediciones de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Fichte, J. G. (1984). *Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia. Madrid: Sarpe.

- Fichte, J. G. (1963), El destino del docto (1794). En Marías, J. *La filosofía en sus textos*. (pp 718-722). Barcelona: Editorial Labor.
- Hegel, G. W. F. (2008). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Rivera de Rosales, J. El principio de identidad, Fichte, Hegel y Heidegger.1.- Los principio del pensar. (UNED, Madrid). Artículo bajado de internet.
- Rosenzweig, F. (1997). *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Rosenzweig, F. (2007). "Célula originaria" de la estrella de la redención. En Burello, Marcelo G. (Ed.). *Lo humano, lo divino y lo mundano*. (pp. 55-72). Argentina: Ed. Lilmod.
- Schelling, F.W.J. (2005). *Sistema del idealismo trascendental*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Scholem, G. (2000). *Conceptos básicos del judaísmo*. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación. Madrid: Editorial Trotta.
- Urdanoz. (1995). *Historia de la filosofía*. Tomo IV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

## Notas

[i] Se trata, en efecto, de "un lugar" de avanzada, pero no del único.

[ii] La noción de absoluto tiene desde su primera concepción una relación estrecha con la teología. Esto no es insignificante. Los pensadores del idealismo alemán tuvieron formación teológica. El alcance de sus programas es indisoluble de su formación. Cuanto puedan llegar a signar en su tiempo (y el nuestro) no es irrelevante.

[iii] Esta noción, que Emmanuel Lévinas hace suya refiriéndose con ella al camino que va de *Jonia* a *Jena*, será utilizada en diversos momentos en esta exposición, pues su *sentido general* – que no particular– apenas y parece diferir de lo que Rosenzweig indica. No obstante, es preciso notar que, si aquí hago referencia a un *sentido general*, es porque –salvando las distancias entre Rosenzweig y Lévinas–, no estoy del todo seguro de que, para poner un ejemplo, el trato dado por uno y otro a la Patrística conduzca a ésta a *lo Mismo*. Si es el caso, de que uno y otro pensador hagan la misma "justicia" o valoren de la misma manera a la historia del pensamiento, que incluye – claro está– también a la teología.

[iv] Rosenzweig (2007) se refiere aquí al "‘Pensamiento del pensamiento’, postulación aristotélica de la divinidad como ente que se piensa a sí mismo. En griego original". (p. 60).

[v] Kant "en sus *Críticas*, quiso exponer no la ciencia, sino sólo la propedéutica de la ciencia". (Fichte, *Doctrina de la ciencia*. s/p.).

[vi] Fichte (1984) dice: "La cosa en sí, debe depender, a mi juicio, de mi autodeterminación (...) estoy obligado a pensarme por anticipado como aquello que debe ser determinado por la autodeterminación. Yo mismo soy para mí un objeto cuya constitución depende, en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre" (p. 37).

[vii] Mucho queda aquí para decir, pues, en efecto, tomar la palabra sumergido en las coordenadas del pensamiento de *lo Mismo*, no es salir fuera de su estructura sino seguir hablando en su lenguaje.

[viii] Es de llamar la atención este vínculo establecido —a lo largo de la historia del pensamiento— entre *ver* y *saber*. No es indiferente este vínculo a Fichte (1984), a quien en la presente nota cito sólo con miras de reforzar la exposición que presento: "La inteligencia, como tal, *se ve a sí misma*. Este verse a sí misma se dirige inmediatamente a todo lo que ella es, y en esta unión del ser *inmediata* del ser y del ver consiste la naturaleza de la inteligencia. Lo que en ella es y lo que ella en general es, lo es ella *para sí misma*. Y sólo en cuanto ella lo es para sí misma, lo es ella, como inteligencia. Pienso este o aquel objeto. ¿Qué quiere decir esto y cómo me aparezco a mí mismo en este pensar? No de otra manera que ésta: produzco en mí ciertas determinaciones (...) y *yo veo aquel producir, este ser* (...). Ver y ser están inseparablemente unidos" (p. 48).

[ix] En la introducción a la primera parte de *La Estrella de la Redención*, en el apartado dedicado a lo metalógico, Rosenzweig se refiere a este "así-y-no-de-otro-modo". Tras conceder que "el pensamiento es la forma una y universal del ser", que, "posee (...) un así-y-no-de-otro-modo", y resaltar que esta "especificación suya", que "este ramificarse (...) le da la fuerza para identificarse con el ser", el autor se dirige a mostrar que "la identidad del pensar y el ser supone (...) una íntima no-identidad". (Rosenzweig, 1997, p. 53). Afirmar un así-y-no-de-otro-modo no es sino afirmar la especificación del pensamiento que le da éste no sólo la fuerza para identificarse con el ser, sino también, que le da la fuerza para considerar que puede fundarlo y explicarlo. ¿Hay algo que escape a esta identificación del pensar, que no se remita a este ponerse de suyo como principio? Si la unidad del pensamiento sólo le concierne a sí mismo y no al ser, pareciera que, tal unidad dependiera de una intrínseca no-identidad. Es que, el pensamiento —puesto como principio—, implica un salir hacia fuera del "cosmos ser = pensar" (Rosenzweig, 1997, p. 53), presupone una no-identidad que permite, algo que, precisamente, por no identificarse con su posición permite que ésta acontezca. Sólo en virtud de una no-identidad puede el pensar considerar que puede bastarse a sí mismo, sólo por algo que él mismo no es, puede pensar lo que "es". Pero, qué duda cabe de que esta no-identidad ha sido eclipsada por un pensamiento que se ha decantado de manera central a lo idéntico, que ha cimentado su camino sumergiéndose en la morada del ser y del *Logos*, apuntando al orden que constata y afirma. Esfuerzo ineludible de Rosenzweig es intentar salir adelante de este universo en cuya historia se sumerge la experiencia del individuo singular y de las tradiciones diversas. Nuestro autor se esfuerza por salir fuera de la estructura del pensamiento griego, en cuyo horizonte toda exterioridad ha debido de rendir cuentas al pensamiento filosófico de turno. El pensador judío adelanta de manera sucinta en la *Célula* toda una problemática que habrá de enfrentar en su *Estrella*, de manera central en la primera parte de ésta. (Para abundar más sobre la unidad del pensamiento y su salir fuera del "cosmos ser=pensar" en *La Estrella de la Redención*, Cfr., pp. 45, 52-54, 84).

[x] Esta manera de abordar la cuestión es fruto de una meditación que no se atemoriza ante la filosofía de su tiempo, sino que, acomete la labor de vérselas con ésta. Y si bien no es la única que cabe (como se podrá advertir —preparatoriamente— en los párrafos siguientes), se presenta como algo cercano a la problemática que analiza el autor. Y esto en más de un sentido, pues el mundo que lo rodea (y que en él incide para posicionarse) no sólo está afectado por el "filosofar puro", sino también por el olvido o las omisiones que desembocaron en éste.

[xi] "La conciencia de sí no se impone, ni llega de suyo. Es necesario actuar realmente de un modo libre, y luego abstraer del objeto y fijarse simplemente en sí mismo". (Fichte, 1984, p. 39).

[xii] "¿Cuál es el destino del hombre más elevado, del hombre más auténtico? es el último problema de la investigación filosófica". (Fichte, 1963, p. 719).

[xiii] Y Rosenzweig (1997) dirá que: "El yo, el sujeto, la *apercepción trascendental*, el *espíritu*, la *idea*: todos son nombres que toma el Sí-mismo, este único elemento que aún queda, fuera del Mundo y de Dios, una vez que se ha resuelto a ocupar el lugar del A=A generador" (pp. 181-182).

[xiv] Época de la que Rosenzweig (1997) dice: "El trabajo filosófico de siglos (...) llega a su meta en el momento en que el saber del Todo llega en sí mismo a término". (p. 46).

[xv] Fichte (1963) dice: "El hombre debe de ser lo que es, simplemente porque <>, o sea, todo cuanto él es, ha de referirse a su yo puro, a su << yo-ismo >>; todo lo que él es, ha de serlo absolutamente porque él es un yo; y lo que él no pueda ser porque es un yo, no debe de serlo en lo absoluto (...). El hombre ha de estar siempre de acuerdo consigo mismo, no debe contradecirse nunca. Pues ha de saberse que el yo puro nunca puede estar en antinomia consigo mismo, pues no hay en él heterogeneidad, sino que siempre es una y la misma cosa; pero el yo empírico, determinado y determinable por cosas externas, puede contradecirse –y tantas veces como incurra en antinomia, esto es indicio certero de que no está determinado por la forma del yo puro, o sea, por sí mismo sino por cosas externas. Y no debe ser así; pues el hombre mismo es finalidad, debe autodeterminarse y no consentir que algo lo determine; debe ser lo que es porque quiere serlo y porque debe serlo" (p. 720).

[xvi] Es preciso abandonar los pasos de este saber, contravenir el sistema englobante de Hegel. Que la Razón, el Estado y la Historia se hayan constituido en hitos inexpugnables, consolidándose como modelos de lo Uno, del Todo, involucra la renuencia a aceptar la diversidad y la irreductibilidad de la experiencia humana. Aprehendido lo particular, inscrito lo singular, no hay resistencia que pueda oponerse, diferencia o alteridad que no capitule. Lo que domina engulle, ordena, asegura todo exceso como elemento dependiente.

[xvii] A saber: "si sería posible –y cómo– deslindar la revelación de todo otro conocimiento humano, de manera puramente filosófica o siquiera mediante cualesquiera criterios demostrables". (Rosenzweig, 2007, p. 57).

[xviii] Ya en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* Hegel (2008) arremete contra el principio de identidad tal y como éste ha sido considerado por Schelling: Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que, en lo absoluto, donde A=A, no se dan ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo *absoluto* todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento. (p. 15).

[xix] Pues, como reconocerá al final del escrito refiriéndose a "las primeras páginas" (que es en las que aquí medito), "la terminología aún es muy débil". (Rosenzweig, 2007, p. 72).

[xx] La ecuación A=A *encubre* según Heidegger (1990) lo que el principio de identidad en realidad quiere decir: "A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo" (p. 63). Si me apoyo aquí en Heidegger no es sin propósito. En adelante me referiré a *lo idéntico* como tal y *lo mismo*. No considero con esto contravenir las formulaciones que Rosenzweig realiza en su epístola.

[xxi] Tampoco se ocupa de la "recriminación" que éste último hace al principio de identidad sobre el que Schelling construye su sistema, hasta el punto de favorecer por encima de toda identidad la "certidumbre" de que todo es contradictorio, y de que, el conocimiento sólo puede construirse atendiendo a las diferencias.

[xxii] Que Hegel rechace el principio de identidad "en todo el ámbito de lo real y del campo lógico y epistemológico" (Urdanoz, 1975, p. 321), no impide que pueda mostrarse en su pensar la manera en que éste permite inscribirse al "espíritu del principio de identidad". Es cierto que Hegel rechaza dicho

principio, que su idealismo exige renunciar a éste, que el filósofo de Jena no acepta un saber donde “todo es uno”, para el que, lo *absoluto* puede hacerse pasar “por la noche en la que (...) todos los gatos son pardos”, que, pues, ataca “la ingenuidad del vacío en el conocimiento”. (Hegel, 2008, p. 15). Sin embargo, esto no significa que en la totalidad de la aventura dialéctica no pueda asumirse e insinuarse el sentido expreso de una fórmula tal. Si bien Hegel no tiene como “aliado” principal de su exposición al principio de identidad, y es indudable que tal principio es negado “de una manera explícita o implícita” (Urdanoz, 1975, p 322.), lo cierto es también que la unidad entre ser y pensar permite también aducirlo.

[xxiii] Y en la Estrella de la Redención Rosenzweig (1997) dirá: “Materialismo e idealismo –ambos, no sólo el primero, <>– participan igualmente del supuesto” (p. 46).

[xxiv] En el párrafo analizado, no es baladí que haya una coma entre los términos autoconciencia y dialéctica. La autoconciencia, que tiene su dialéctica en Fichte, es en Hegel un momento de la vida del *Espíritu*, un momento en la vida de la dialéctica del *Espíritu*.

[xxv] La existencia del Yo es principio primero y absoluto, anterior al juicio de identidad  $A=A$ . En Fichte es más correcto considerar al yo absoluto como principio supremo que al principio de identidad.

[xxvi] Si para Schelling el Absoluto aúna en sí a la naturaleza y al Yo, y es su propia autoconciencia la que permite saber, en tanto que acto absoluto y primario en el que se da “la originaria identidad del pensamiento y del objeto, del ser y del fenómeno” (Schelling, 2005, s/p.), para Hegel esto es inaceptable. El Absoluto es ante todo Espíritu, y la vida del Espíritu no es sino la de su propio automanifestarse. La identidad sólo puede hacerse evidente a través de la exposición de la vida del Espíritu, es decir, haciéndose expresa al interior del proceso dialéctico en que toma su “momentáneo sentido”. El principio de identidad sólo puede ser tal en referencia a aquello que lo contradice: en toda identidad está la negación, el camino de la autoconciencia es paso a través del cual reluce también que todo es contradictorio.

[xxvii] La idea de Hegel, que éste identifica con el Absoluto, es equivalente al yo de Fichte, atraviesa todas las determinaciones y diferencias de lo real.

[xxviii] “La filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad”. (Heidegger, 1990, p. 65).

[xxix] En los albores del punto de vista de la conciencia crítica, el yo trascendental circunscribe a su forma la cosa en sí (“La cosa en sí es una mera invención y no tiene absolutamente ninguna realidad”. (Fichte, 1984, p.38). Ésta comprendida desde el yo fichteano se caracteriza como no-yo, no como A sino –A. El ponerse del yo pone un no-yo, A pone –A. La conciencia no puede percibirse sino solamente igual a sí misma, y así también es como vislumbra su mismidad. Pero, lo que no es igual a sí mismo, lo que es opuesto, no puede enunciarse de la misma manera. Rosenzweig se permite hacer una adecuación, cambiar de factor, en el lugar de –A pone a B.

[xxx] Toda afirmación supone una diferencia, toda identidad no es en sí misma evidente sino sólo afirmada, y acepta por tanto otras maneras de decirse.

[xxxi] Más adelante hará notar cómo es que B coincide con las “caras del mundo”, frase muy repetida a lo largo de *La Estrella de la Redención*.

[xxxii] Aquí entiendo *lo distinto* como *lo opuesto*, como aquello que se opone a la *identidad* o *lo mismo*.

[xxxiii] Siguiendo a Fichte, el yo en su puro estar sentado en su posición, en su puro bastarse a sí mismo pone a A; el no-yo (o la cosa en sí), carente de dirección y de centro, sin estar referido a algo que lo determine, acepta ser concebido como B (como un factor de carácter distinto al de A). Lo “real empírico”, que está determinado por aquello que lo piensa, no cuenta consigo con signo de proporción que lo bascule, tal proporción sólo puede imponerse desde A, como A=.

[xxxiv] Pero en Fichte no ocurre así. El yo predomina sobre el no-yo, pues si lo contrario sucediera suprimiría al yo, ¿no es esto lo que advierte Freud, y en el interior mismo del yo? U, ocurre tal vez que, si el yo es simultáneo al no-yo, más, incluso igual, entonces, ¿predomina lo que escapa a la posición del yo soy?; ¿pura impersonalidad? Para evitar estos problemas Fichte precisa encontrar solución. Y es a esta solución a lo que apunta la conciencia en cuya posición habrá de conciliarse todo opuesto. La autoconciencia como forma unitaria de lo múltiple, identidad del ser y del fenómeno, del pensamiento y del objeto. Al segundo momento de la dialéctica de Fichte, sigue la superación en y por la unidad de la conciencia; ésta concilia los opuestos, siendo ella misma producto del primer momento.

[xxxv] Sobre esta Y nada dice aquí el pensador. Si me permito nombrarla es con miras de clarificar la exposición, aprovechando para adelantar la importancia de esta Y en *La Estrella de la Redención*, sobre la que, por cierto, Rosenzweig (1997) dice: “El Y no es el acompañante secreto de la palabra aislada, sino el nexo o contexto lingüístico. Es la clave de bóveda del sótano sobre el que está construido el edificio del Logos”. (p. 73).

[xxxvi] “Sobre el Sí y el No se cierra la Y”. (Rosenzweig, 1997, p. 86). Y esta y permite configuración. No que la y sea algo originario. En la y: No surge ningún Algo; no está inmediato a la Nada, como lo están el Sí y el No, sino que es el proceso que hace crecer la figura acabada entre lo que ha surgido en el Sí y el No. Es, pues, cosa totalmente distinta de la *síntesis* idealista. (Rosenzweig, 1997, p. 278). Para abundar sobre el sentido y la distinción de la Y del primero al segundo volumen. Cfr. Rosenzweig, 1997, pp. 279, 293, 313.

[xxxvii] Cfr., Rosenzweig, 1997, pp. 169, 237, 269, 279, 293.

[xxxviii] Desde el yo o el Espíritu Absoluto.

[xxxix] Y esto Rosenzweig lo habrá de mostrar en el primer volumen de *La Estrella de la Redención*.