



La crítica absoluta y la nada absoluta

Una interpretación desde Kant, Hegel y Tanabe

For philosophy to criticize the concept of reality requires self-criticism. Throughout history many thinkers that have systematized a critique of both reality and philosophy. In this article we will analyze the Kantian and Hegelian systems by showing the failure in their respective critique to exercise sufficient self-criticism, resulting in unfinished critiques. Going a step further, Tanabe's proposal was to plunge philosophy into a kind of «absolute disruption» that would drive thought beyond itself by means of an absolute critique in which being and nothingness are seen to interpenetrate each other, thus opening up the possibility of positing absolute nothingness as «a foundation that is not a foundation.»

KEYWORDS: Otro-poder—propio-poder—metanoética—negatividad—*ser-qua-nada*—afirmación-*qua*-negación—nada absoluta—disrupción absoluta—dialéctica—antinomias

Llevar a cabo de nueva cuenta la crítica de la razón puede parecer una labor fútil en tanto que esta ha sido realizada a lo largo de la historia en innumerables ocasiones. Se puede decir que efectuar una crítica a la razón parece un eterno retorno de lo mismo en el cual no hay un posible escape a la circularidad del pensamiento que no alcanza nunca su completud. Así, parece que pensar de nueva cuenta la crítica de la razón no es sino actualizar el mito de Sísifo, en el cual el ser humano se condena a sí mismo a repetir incesantemente el mismo trabajo una y otra vez, un trabajo estéril que condena al hombre al sufrimiento. Sin embargo, si extendemos esta analogía del pensamiento y traemos a la discusión la imagen propuesta por Camus en la que se pone atención a Sísifo cuando desciende del monte para tomar de nueva cuenta la piedra cuesta arriba, el momento en que Sísifo es consciente de que la labor ha de comenzar de nueva cuenta es el instante en que se devela el Ser como disrupción absoluta. Cuando Sísifo culmina el ascenso y la piedra rueda nuevamente cuesta abajo lo que acontece es una disrupción, una ruptura momentánea de su destino trágico, es un acontecimiento efímero en el cual se adquiere libertad. Asimismo, cuando se realiza eficazmente una nueva crítica a la razón acontece ese instante de liberación en el cual la razón adquiere consciencia de sí. Es en este sentido que efectuar la crítica del pensamiento nunca puede ser una labor acabada, pues efectuar la crítica es lo que posibilita la liberación de la razón.

En este artículo se llevará a cabo un recorrido por las críticas a la razón efectuadas por Kant, Hegel y Tanabe. Se pondrá especial atención a la propuesta realizada por Tanabe Hajime, en la cual se afirma que la filosofía debe ser llevada hasta su propio quebrantamiento mediante el ejercicio de una crítica absoluta. Primero, se realizará un recorrido sintético por los planteamientos kantianos encontrados en la *Crítica de la razón pura*, referentes a las antinomias de la razón pura. Luego se planteará cómo el pensamiento dia-

léctico hegeliano en la *Fenomenología del espíritu* puede ser entendido como una superación del conflicto de la razón enunciado por Kant. Para ello se revisará el proceso dialéctico enunciado por Hegel. Luego, se planteará la crítica efectuada por Tanabe a ambos autores y finalmente se analizarán los alcances de la crítica absoluta propuesta por Tanabe.

Para Tanabe, la *Crítica de la razón pura* —efectuado por Kant— es una labor incompleta por dos motivos: primero, el sujeto que efectúa la crítica nunca es él mismo criticado, por lo que este siempre se mantiene como una suerte de punto fijo desde el cual se realiza una autoafirmación de la razón; segundo, de acuerdo con Tanabe, la crítica kantiana no es capaz de dar una solución al conflicto de la razón que acontece dentro de las antinomias. Por el otro lado, Tanabe afirmará que la propuesta dialéctica de Hegel permite pensar un fundamento dinámico para la razón, con lo cual, en efecto, acontece una superación de las antinomias. Sin embargo, para Tanabe, el error hegeliano se encuentra en la autoafirmación de la razón que se establece a sí misma como *telos* del proceso dialéctico. De acuerdo con Tanabe, la crítica de la razón ha de ser tan profunda que ha de ir más allá de los límites establecidos por Kant y Hegel, es necesario efectuar una crítica absoluta en la cual la razón se sumerja a sí misma en la disrupción absoluta de modo que se llegue a un nuevo planteamiento sobre la forma en que se puede pensar el mundo.

EL ESCOLLO DE LAS ANTINOMIAS

De acuerdo con Maldonado, para Kant las antinomias consisten en que «en nuestra razón se hallan principios que contraponen a toda posición extensiva acerca de esos objetos otra proposición igual de bien fundada, con lo que es la razón la que reduce a nada sus propios intentos.»¹ Es decir, las antinomias presentan una doble posibilidad de pensar el objeto, y ambas posibilidades se muestran como lógicamente válidas. Así, las antinomias dan paso al conflicto de la razón consigo misma, ya que para esta no es posible hallar una solución a la doble posibilidad. En este sentido las antinomias buscan dar un fundamento condicionado a lo incondicionado y esta es una tendencia propia de la razón que, de acuerdo con Kant, es irrenunciable. Para Hegel, la antinomia es:

1. Citado en MALDONADO 2009, 116.

La contradicción de la idea racional de lo incondicionado, aplicada al universo para representarlo como un conjunto íntegro de condiciones. En efecto, en los fenómenos dados la razón exige la integridad absoluta de las condiciones de su posibilidad, en tanto formen una serie, de tal modo que el universo mismo es algo incondicionado.²

Lo que se puede ver aquí es precisamente la contradicción interna de la razón al intentar determinar mediante lo incondicionado la totalidad de los objetos cognoscibles. En la antinomia descansa una búsqueda de fundamento para la razón. Sin embargo, este se muestra como inalcanzable. De acuerdo con Copleston, Kant habla de las antinomias cuando aborda el tema de la cosmología especulativa, es decir, cuando se intenta pensar el fundamento causal del mundo. Lo que sucede en este intento de la razón es que «se produce una antinomia cuando es posible demostrar dos proposiciones contradictorias a la vez.»³ El conflicto de las antinomias reside en que plantean una ruptura al principio lógico de no contradicción.

Para Kant las antinomias son:

Una cuestión con la cual debe tropezar necesariamente la razón humana en su camino; y, en segundo lugar, que este teorema así como su opuesto, lleva consigo no sólo una apariencia artificial que desaparece no bien es conocida, sino una apariencia natural e inevitable que, sin inducir a error, sigue produciéndonos una ilusión y, por consiguiente, nunca logramos borrarla aunque podamos reducirla a la impotencia.⁴

Lo que se puede apreciar aquí es que, de acuerdo con Kant, no es posible llegar a una solución final de las antinomias, pues estas constituyen una tendencia natural de la razón. Un poco más adelante veremos cómo Tanabe criticará a Kant por su imposibilidad de resolver este conflicto. Por su parte, Hegel critica a Kant diciendo:

Es esta una muy grande ternura para el mundo, querer alejar de él toda contradicción, para transportarla en cambio y dejarla subsistir sin solución en el espíritu, en la razón. En realidad es el espíritu el que es tan fuerte como para soportar la contradicción, pero también es el espíritu el que la resuelve.⁵

2. HEGEL 2005, 436.

3. COPLESTON 2004, 272.

4. CRP 2004, 509.

5. HEGEL 2010, 86.

Hegel buscará resolver el conflicto de las antinomias mediante la conciliación de los contradictorios en su propuesta dialéctica. Más adelante se observará también como Tanabe critica la solución hegeliana debido a su teleología.

Las antinomias presentan una doble posibilidad para pensar el mundo y para ambas opciones se puede proporcionar argumentos válidos, es por esto que las antinomias dejan ver el conflicto de la razón consigo misma. A mi parecer, las antinomias tienen una doble función: límite y apertura. Las antinomias como límite ponen un freno a la razón en su búsqueda de lo incondicionado, ya que el sujeto que se enfrenta a ellas encuentra una doble posibilidad de determinación, lo cual no puede sino detener el avance del entendimiento. El principio lógico de no contradicción obliga al entendimiento a detenerse frente al dilema de las antinomias, ya que no es posible que una cosa sea de un modo y al mismo tiempo sea de modo contrario en el mismo sentido. Así, el entendimiento se ve obligado a utilizar una lógica bivalente en la que solo es posible elegir *o lo uno o lo otro*. La posible validez tanto de la tesis como de la antítesis en las antinomias conduce al entendimiento al límite de sí mismo en el cual no se puede elegir *ni lo uno ni lo otro*. En ese sentido, las antinomias funcionan como un límite, dado que la validez de la doble posibilidad no puede evitar quebrantar los principios aristotélicos de identidad, no contradicción y tercero excluido. De este modo, el enfrentamiento de la razón con las antinomias pone de manifiesto la frontera insuperable del pensamiento. Ir más allá del límite de la razón implica llevar a cabo un quebrantamiento irrevocable de la misma.

Por el otro lado, las antinomias pueden ser consideradas como una apertura, ya que cuando el entendimiento pregunta por el fundamento empírico de la existencia, lo que acontece es una imposibilidad de determinación. En este caso las antinomias abren una fisura en el horizonte del conocimiento, la cual funciona como una ventana que permite asomar la vista a lo incondicionado, en la ruptura del límite se enuncia un conflicto: no es *ni lo uno ni lo otro*. Pensar lo incondicionado conlleva una contradicción ya que, como diría Heidegger, al pensarlo deja de ser incondicionado pues entra ya del lado del ser, de modo que sería mejor ni siquiera mentarlo. Sin embargo frente a la imposibilidad de evitar la pregunta por lo incondicionado, más vale enfrentar con valentía la visión de la nada que se abre frente a la pregunta misma. Así, existe en la interrogante irresoluble de las antinomias una

apertura para pensar el ser desde «otro» lugar, el cual como veremos más adelante es la nada absoluta.

Maldonado resalta que las antinomias representan el conflicto de la razón consigo misma. Este conflicto surge a partir de la doble posibilidad que existe para pensar el ser del mundo. Ambas posibilidades presentan argumentos lógicamente válidos, pero la verificación final escapa a los límites de la experiencia, por lo que el conflicto no puede ser resuelto. La imposibilidad de la resolución del conflicto de la razón consigo misma representa una aporía para el pensamiento que no puede ser simplemente abandonada. Apunta Maldonado que en la dialéctica trascendental kantiana:

Se tiene la sensación de que el genio maligno emerge en cada proposición, es un lugar en que la razón se consume en paradojas, antinomias, antítesis, un lugar en que las dudas y los engaños, contrariamente a lo que pensaba Descartes, no cejan. Esto es, vuelven a plantearse y a replantearse cuando ya las creíamos resueltas.⁶

Las antinomias deben ser entendidas como un conflicto inherente a la propia naturaleza de la razón, al examinar el mundo mediante la razón no se puede evitar el escollo de las antinomias, son estas un destino insalvable. Por eso dirá Tanabe que debemos sumergirnos en la profundidad de esta duda que ha de rasgar el velo de la razón para hacerla caer en cuenta de su propia impotencia. Solo mediante esta autoderrota de la razón por la razón misma será posible superar el conflicto. En Tanabe, la superación del conflicto de la razón solo puede acontecer desde el autoabandono en el Otro-poder. Solo desde el devenir atravesado por la nada es posible superar las antinomias.

Más adelante Maldonado dice:

No hay manera de acceder a lo incondicionado (*Unbedingt*): a la totalidad de la síntesis de los fenómenos. Esto sólo existe en la idea y, por definición, carece de objeto que le corresponda. Ninguna experiencia «permitirá conocer en concreto el objeto de vuestras ideas». Para ello se requeriría una intuición completa, una síntesis completa y la conciencia de la absoluta totalidad, y nuestro conocimiento, siempre sensible, está imposibilitado para ello.⁷

Al llegar al punto en que las antinomias se presentan a la razón, la crítica

6. MALDONADO 2009, 124.

7. MALDONADO 2009, 131-2.

kantiana no tiene otra solución sino suspender el juicio, lo cual por un lado permite avanzar las investigaciones hacia el terreno de la razón práctica y el juicio estético pero, por el otro lado, no resuelve la angustia de la razón generada por el escollo de las antinomias. La solución que ofrecerá Tanabe es la de abandonarse voluntariamente en el conflicto de las antinomias de modo que la lógica bivalente de la razón sea llevada hasta su extenuación y de paso a una lógica de *ni lo uno ni lo otro*.

Así, la confrontación de la razón con las antinomias implica un desgarramiento del lienzo mediante el que se piensa el ser, abriendo paso a lo indeterminado en donde yace la nada. En este sentido, las antinomias al obligar al entendimiento a suspender el juicio, dejan entrever que el pensamiento acerca del ser, como lo dice Heidegger, sobrenada la nada. Pensar el ser es nombrar lo determinado, frente a lo determinado es un destino insalvable mentar lo indeterminado, ahí subyace una apertura al pensamiento acerca de la nada. Frente a las antinomias, la razón debe efectuar una crítica profunda, en la cual encuentre la fisura en lo real y se abandone en el abismo de la nada. En la labor filosófica del pensamiento acerca del ser permanece un escollo insalvable que nos impele constantemente a continuar la labor crítica. Es en este sentido que la crítica de la razón que tiene como punto de partida la autoafirmación no puede alcanzar su completud. Para que la crítica de la razón trascienda sus propios límites es necesario volver la mirada a un horizonte distinto en el cual el destino insalvable de pensar la nada de paso a pensar esta desde una interdependencia con el ser.

LA DIALÉCTICA HEGELIANA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

La dialéctica hegeliana propone el movimiento de la conciliación de los contradictorios como una posibilidad de solución al escollo de las antinomias kantianas. En este sentido, la doble posibilidad de las antinomias no conduce ya a una suspensión del juicio, sino que pone de manifiesto el movimiento y despliegue del espíritu. Hegel critica a Kant afirmando:

La filosofía kantiana hace que la esencialidad recaiga de nuevo en la conciencia de sí, pero no es capaz de infundir realidad alguna a esta esencia de la conciencia de sí o a esta conciencia pura de sí, ni es capaz tampoco de poner de manifiesto en ella misma el ser; concibe el pensamiento simple como lo que

lleva en sí mismo la distinción, pero no comprende todavía que toda realidad consiste precisamente en esta distinción; no acierta a dominar el detalle de la conciencia de sí; describe muy bien la razón, pero lo hace sin pensar, de un modo empírico, que se despoja de nuevo a sí mismo de su verdad.⁸

En la propuesta hegeliana hay un movimiento histórico del espíritu que va de la conciencia a la autoconciencia y de ahí a la razón que conduce al espíritu absoluto. En el momento de la conciencia, se manifiesta el conocimiento *como el más verdadero*. Sin embargo, al mismo tiempo esta *verdad* es la más abstracta y más pobre.⁹ El modo de pensar el ser en este momento se limita a poder decir *esto* o *aquello*. Este momento es el estado más puro del espíritu en el cual el ser se ve como una unidad totalmente reconciliada consigo misma. Sin embargo, esta unidad pura no puede mantenerse en la simplicidad; es por eso que se puede afirmar que el objeto, al ser determinado por el sujeto, da paso a su propia aniquilación. En este sentido, Hegel afirma: «el *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición».¹⁰ Así, se puede observar que en la actividad determinante del sujeto existe una tensión constante que desgarrar al objeto.

La actividad del conocer implica que tanto el objeto como el sujeto sean negados, alienados y expulsados de sí mismos, se les transforma en una alteridad que ha de ser aprehendida. En la alienación se da una determinación negativa del ser, misma que conduce a una multiplicidad de determinaciones, con lo cual el ser se configura como múltiple, de modo que ya no se da aquí la *condición de posibilidad* del conocimiento como un concepto puro del entendimiento, sino que la posibilidad de determinación de lo real es un movimiento de salida y regreso a sí mismo. Por eso, Hegel afirma:

La conciencia encuentra que no sólo su captar lo verdadero tiene en sí la diversidad de la aprehensión y del retorno a sí misma, sino más bien que lo verdadero mismo, la cosa se muestra de este doble modo. Se da así la experiencia de que la cosa se presenta para la conciencia que la aprehende de un determinado modo, pero, al mismo tiempo es fuera del modo como se ofrece y reflejado en sí o tiene en sí una verdad opuesta.¹¹

8. HEGEL 2005, 420.

9. Cfr. FE, 63.

10. FE, 65.

11. FE, 77.

Aquí se ve que el modo de pensar el ser se da desde la multiplicidad y en un movimiento de extrañamiento y retorno. De este modo, la tensión de las antinomias ya no se muestra como límite para el entendimiento, sino como actividad necesaria para el despliegue del espíritu. Así, Hegel asevera: «una determinación constantemente cambiante de lo verdadero y la superación de esta determinación, es lo que en rigor constituye la vida y la acción diaria y constante de la conciencia percipiente y que supone moverse en la verdad».¹² El momento de la conciencia se enfoca en la determinación de lo real desde la pura sensibilidad. El espíritu hegeliano lleva la transformación de la determinación sensible a la acción del sujeto en el mundo. La autoconciencia es el momento en que el sujeto vuelve la mirada hacia sí para efectuar sobre sí mismo el movimiento transformador del espíritu.

En la conciencia se tiene un saber sensible del objeto, mientras que para la autoconciencia el saber de la conciencia es un momento que debe ser superado. Por ello se realiza un movimiento que va de la sensibilidad pura al sujeto de la autoconciencia. Ahora el sujeto se transforma en el objeto de las indagaciones del espíritu; de este modo, el sujeto deviene un objeto para sí que ha de ser negado para continuar en la labor de determinación de lo real. Mientras la conciencia se encarga de lo sensible, la autoconciencia se vuelca sobre el sujeto mismo. Para efectuar este viraje, la autoconciencia se niega a sí misma, se transforma en un objeto para sí, se puede decir que la autoconciencia se aniquila, se arroja a la negatividad. De este modo, la autoconciencia se desdobra y se ve a sí misma desde una alteridad. Por eso Hegel afirma: «la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido es esencialmente el retorno desde el ser otro».¹³

La alteridad, lo otro, la antítesis, lo incondicionado son necesarios para el movimiento de la autoconciencia. Sin la actividad de la negatividad no puede darse el giro sobre sí mismo que impele a la superación de las contradicciones. De este modo, en la tensión de lo negativo se encuentra el fundamento dinámico del desarrollo del espíritu. La conciencia se niega a sí misma, deviene otra y desde su otredad efectúa el retorno sobre sí. Este es el movimiento de la autoconciencia.

En el movimiento de negación y afirmación yace la vida del espíritu, es

12. FE, 81.

13. FE, 108.

un movimiento infinito en el que la vida se refleja como «la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta.» Así, el escollo de las antinomias que detiene el progreso en el modo de pensar el ser se ve superado, ya que la contraposición se torna un movimiento que refleja la vida del espíritu. En la autoconciencia el movimiento negativo es tan radical que se alcanza una perfecta libertad e independencia por medio de la contraposición de modo tal que *el yo es el nosotros y el nosotros es el yo*.¹⁴

El movimiento del espíritu hegeliano supone quitar el freno a la razón. El sujeto trascendental deviene sujeto universal con múltiples determinaciones. Los momentos del siervo y el amo son contraposiciones de la misma conciencia que se desdobra y evoluciona históricamente. La propuesta hegeliana pone como foco la vivacidad del espíritu que se manifiesta a través del movimiento de determinación e indeterminación. De este modo, Hegel propone una conciencia histórica que evoluciona desde el universal abstracto de la conciencia hacia el sujeto universal de la autoconciencia y finalmente llega al universal concreto que se da en el momento de la razón y que conduce al espíritu absoluto.

En el momento de la razón, la actividad negativa de la autoconciencia deviene positiva. A partir de aquí la autoconciencia se pone en paz con el mundo, existe así de nueva cuenta una unidad en el espíritu, la cual ya no es abstracta y simple como lo era en el momento de la conciencia, sino que se presenta como una unidad concreta que tiene conciencia de las determinaciones históricas por las que ha atravesado. En este momento, «la razón es la certeza de ser toda la realidad.»¹⁵ Es decir, la razón vuelve la mirada sobre sí y se reconoce en cada uno de los momentos por los cuales ha atravesado. Así, se puede ver un movimiento en el que el devenir del espíritu se devela, a la vez que se patentiza el movimiento de negación y afirmación que conducen al despliegue del espíritu.

Mediante el movimiento de la dialéctica hegeliana se supera definitivamente el escollo de las antinomias, ya que frente a la tensión de la contraposición surge siempre una nueva postura en la cual existe una superación (*Aufhebung*). Así, asegura Hegel: «el espíritu [que] reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza

14. FE, 109, 113.

15. FE, 143, 145.

al mismo tiempo una etapa más alta.» De este modo, la *Fenomenología del espíritu* parece plantear un movimiento *ad infinitum* que se puede interpretar como un eterno volver de lo mismo, ya que la meta del saber absoluto «tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino.» En este sentido, parece que la obra de Hegel propone un cierre absoluto al desarrollo de la historia, ya que el saber absoluto se manifiesta como un recuerdo. Sin embargo, la cita de Schiller anotada al final de la *Fenomenología del espíritu* permite dar una interpretación en la cual la clausura es, al mismo tiempo, un nuevo comienzo:

del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su infinitud.¹⁶

Lo que Hegel plantea aquí es un movimiento circular del espíritu que no se cierra sobre sí mismo, sino que se mantiene como apertura. El concepto de infinitud que plantea aquí Hegel no puede recaer simplemente en el volver sobre sí del espíritu sin prestar atención al cambio, de hacerlo así sería un desarrollo que iría de un modo de pensar el ser a otro, lo cual clausuraría de inmediato toda evolución del espíritu. A mi parecer, la infinitud que se presenta aquí es una puerta entreabierta en la que asoma de nueva cuenta la nada. La nada de que se habla aquí es la nada originaria enunciada por Heidegger en su escrito *¿Qué es metafísica?*. Se habla pues del concepto de una nada que posibilita de nueva cuenta el despliegue del espíritu en una multiplicidad de manifestaciones. Veremos más adelante cómo Tanabe criticará a Hegel por hacer de su *Fenomenología del espíritu* un eterno retorno de la razón sobre sí misma que no puede escapar a la autoafirmación. Por ahora vale apuntar que Hegel no clausura el despliegue del espíritu ni suspende el juicio frente al escollo de la contradicción como lo hace Kant, sino que deja abierta la puerta para un desarrollo posterior. Es en este sentido que se puede observar que las ideas de Hegel mantienen abierta, como se indicó arriba respecto de Kant, la posibilidad de pensar el ser desde la nada.¹⁷

16. FE, 473.

17. La exposición que se ha hecho aquí sobre la obra hegeliana tiene como objetivo proporcionar al lector una aproximación general a los conceptos necesarios para poder entender la discusión que hace Tanabe con Hegel. Si el lector desea hacer una lectura más profunda de la obra hegeliana se recomienda la lectura de las siguientes obras: HYPPOLITE (1971) presenta un

LA CRÍTICA ABSOLUTA

Para Tanabe, la crítica de la razón —ya sea desde el entendimiento kantiano o desde el movimiento del espíritu hegeliano— se presenta como labores incompletas, ya que en ambas permanece un elemento inaprehendido. En la propuesta kantiana, las antinomias conducen a la suspensión del juicio; sin embargo, de acuerdo con Tanabe, estas deberían conducir a la destrucción de la razón. En la propuesta hegeliana, según Tanabe, lo negativo es un elemento interior que debe exteriorizarse y que está en un movimiento incesante de extrañamiento y retorno que conduce a una teleología que no pone énfasis en el movimiento del espíritu, sino en el momento en que este alcanza su completud como espíritu absoluto.

Para Tanabe, la crítica kantiana y la dialéctica hegeliana son proyectos que no alcanzan su acabamiento debido a que, por un lado, ambas propuestas tienen como punto de partida el propio-poder y, por el otro, la crítica nunca es tan radical como para criticar al sujeto que efectúa la crítica. A continuación se presentará la crítica que realiza Tanabe a Kant y Hegel, y así se dará paso al planteamiento de la crítica absoluta.

La crítica de Tanabe a Kant

Para Tanabe, la crítica kantiana dibuja claramente el límite que la razón se ha impuesto a sí misma. Este límite no solo se debe a la condición humana que nos conduce inevitablemente a las antinomias, sino a una distinción entre el espacio del conocimiento y el espacio de la fe, sin advertir que el conocimiento está mediado por la fe. En este sentido, Tanabe afirma lo siguiente:

Como es sabido, Kant argumenta que el conocimiento humano debe estar confinado dentro de límites bien definidos para dejar espacio a la fe, cuya validez cae fuera de los límites del conocimiento. De este modo, el conocimiento y la fe coexisten en la filosofía trascendental de Kant con una línea

análisis detallado de toda la estructura de la fenomenología del espíritu. En mi opinión, es una de las obras mejor logradas para explicar detalladamente el pensamiento hegeliano. También se puede consultar KOJÈVE (1975), en donde se puede observar un tratamiento original de cómo la dialéctica del amo y el esclavo sirve para entender el modo de ser del hombre. Asimismo, recomiendo la lectura de NANCY (1997), en donde se puede observar claramente el papel de la dialéctica y el concepto de lo negativo e indeterminado en la conformación del espíritu. Finalmente, la lectura de HEIDEGGER (2007) es una aproximación crítica al pensamiento hegeliano que ayuda a entender el problema de la dialéctica a la luz de la filosofía del siglo XX.

divisoria trazada entre ambos, de manera que cada uno tiene su ámbito asignado en el cual el otro no interfiere. En otras palabras, mantienen una relación externa, en la que cada parte se distingue por su contenido: uno absoluto, el otro relativo. Más aún, Kant afirma que la fe trasciende al conocimiento y asegura su validez solo en un plano trascendente inaccesible al conocimiento humano.¹⁸

En la propuesta kantiana no existe una interrelación entre el espacio del conocimiento y el de la fe, entre estas áreas se mantiene una separación infranqueable. Kant suspende el juicio frente a las propuestas trascendentales que surgen en las antinomias; así, en la actividad de la razón existe siempre un elemento que permanece como inaprehendido. Veremos un poco más adelante que esto inaprehendido es la nada absoluta.

Para Tanabe, la crítica kantiana no alcanza a ser absoluta, una verdadera crítica de la razón no puede detenerse frente a lo incognoscible como sucede en el escollo de las antinomias, ya que la crítica absoluta debe tener la posibilidad de aprehender lo absoluto y lo relativo, lo condicionado y lo incondicionado, la fe y el conocimiento. La propuesta de Tanabe plantea una crítica más radical que la kantiana, ya que la metanoética consiste en efectuar una mediación recíproca entre ambos elementos, es decir, entre lo absoluto y lo relativo, de modo tal que la crítica pueda alcanzar su acabamiento. De acuerdo con Tanabe, en la propuesta kantiana:

No hay ninguna mediación recíproca; ahí no hay ningún proceso de transformación intrínseco a la mediación mutua de términos en el cual el uno alcance su propio límite y se transforme en el otro —en el que, a pesar de ser independientes el uno respecto del otro, ambos se estimulen y desarrollen recíprocamente—. Una tal mediación recíproca veo como característica de la metanoética.¹⁹

La mediación recíproca establece un vínculo entre lo absoluto y lo relativo. Según Tanabe, cuando acontece esta mediación recíproca se establece una relación de interdependencia entre el ser y la nada. Así, mientras la crítica kantiana se detiene frente al escollo de las antinomias, la crítica de Tanabe efectúa un movimiento que va más allá de la crítica kantiana, es en este sen-

18. FM, III.

19. FM, III.

tido que la propuesta filosófica de Tanabe efectúa una metánoia del pensamiento.

En la actividad del sujeto metanoético que se abandona en el Otro-poder hay un movimiento hacia la nada, y al mismo tiempo acontece también un movimiento de regreso al mundo desde la nada o el Otro-poder, es por medio del movimiento de abandono en el Otro-poder (*ōsō*) y regreso al mundo desde el Otro-poder (*gensō*), mediante la gracia de la nada absoluta, que el sujeto metanoético deviene un medio para la iluminación y salvación de los otros.

La metanoética como crítica absoluta establece: «es a través del mundo de la mediación que una semejante transformación recíproca permite a los seres relativos moverse hacia la nada y regresar al mundo para servir como medio de iluminación y salvación de los otros.»²⁰ En la crítica absoluta no hay separación entre lo absoluto y lo relativo, por el contrario, esta se efectúa como un medio en el cual se quebranta la razón en el escollo de las antinomias y se mantiene una correlación entre las contradicciones sin ser nunca una unidad, de este modo se observará más adelante como la crítica absoluta planteada por Tanabe constituye una superación de las propuestas kantiana y hegeliana.

En la metanoética, la crítica es tan radical que el sujeto que efectúa la crítica es él mismo criticado de modo tal que se transforma en un medio (*upāya*) para la realización de la crítica absoluta. Para Tanabe, el error fundamental de Kant es que la razón que realiza la crítica no es ella misma criticada. En este sentido, anota:

Parecería que [Kant] estaba convencido de que si el criticismo era la tarea propia de la razón, como él creía que lo era, la filosofía solo era posible cuando presuponia y admitía el criticismo; más aún, que la posibilidad del criticismo no podía ponerse en cuestión sin negar la razón y abandonar la filosofía. En este punto Kant fue siempre un filósofo de la razón.²¹

Lo que se puede ver aquí es que la crítica kantiana no alcanza a ir más allá de sí misma, es decir, tiene como punto de partida la razón, pero esta se encuentra limitada en tanto que no alcanza a ir más allá de sí misma para

20. FM, 100.

21. FM, 117.

efectuar una autocrítica; no alcanza a efectuar una metánoia. Si se desea efectuar una crítica absoluta es necesario que la razón sea superada, en otras palabras, debemos ir más allá de la razón y esta labor no puede ser llevada a cabo mediante una lógica de la autoidentidad de la razón. Es por eso que Tanabe propone que la razón debe destruirse a sí misma en el conflicto de las antinomias con el fin de poder efectuar la transformación absoluta de la metanoética.

Tanabe critica también el proyecto kantiano al sostener que este parece conducirnos a un atolladero en el cual el sujeto que ejerce la crítica toma distancia respecto de la razón que es criticada. Sin embargo, el sujeto criticante queda excluido de la crítica manteniéndose así como un elemento inaprehendido. En la lógica kantiana, para criticar a este sujeto que queda como inaprehendido es necesario proponer otro sujeto que critique al primer sujeto, de ese modo parece plantearse un movimiento circular del que no hay escapatoria. Tanabe hace notar este problema kantiano del siguiente modo:

Quando la razón critica a la razón, ¿queda la razón en cuanto sujeto crítico que ejerce el criticismo fuera de la crítica sin volverse objeto de la crítica? Si este es el caso, la crítica de la razón no puede ser una crítica profunda de la razón en su totalidad. Pero, si este no es el caso, y la razón y el sujeto crítico han de volverse posteriormente el objeto de la crítica, entonces caemos en una regresión infinita, en la que cada crítica da pie a una crítica de sí misma. Entonces, nos veríamos forzados a concluir que es imposible llevar a cabo la crítica de la razón en su totalidad, puesto que implica una contradicción que no puede resolver la lógica analítica, debido a las antinomias en las que se hunde el proceso infinito del autodespertar.²²

Lo que se ve aquí es que, de acuerdo con Tanabe, aun cuando el sujeto de la crítica atraviese posteriormente por esta, la crítica siempre se efectúa desde la exterioridad, es decir, el sujeto toma una distancia desde la cual realiza la crítica y así escapa a la misma. En esta exteriorización del sujeto surge un movimiento *ad infinitum* en el que la crítica nunca alcanza su completud. El único modo de realizar una crítica absoluta es mediante la propuesta metanoética, en la que la razón es llevada más allá de sus propios límites al efectuar por un lado una crítica de sí misma y, por el otro, atravesando por

22. FM, 117.

una autodisrupción al sumergirse en las antinomias. Así, anota Tanabe, «la crítica no tiene otra alternativa que entregarse a esta crisis autodestructiva y superarla al permitirse a sí misma el quedar reducida a pedazos.»²³

La crítica absoluta implica un desgarramiento de la razón en el cual ésta ha de trascenderse a sí misma y devenir atravesada por la nada. Sin embargo, se plantea aquí un cuestionamiento: ¿Es la propuesta de Tanabe simplemente desgarrar la razón y arrojarnos a la nada? Se puede preguntar también: ¿Qué hay más allá del quebrantamiento de la razón? ¿Qué hay más allá de la disrupción absoluta? Si la propuesta de Tanabe se detiene en este punto podríamos clasificarla de un escepticismo radical, que si bien es un acicate para el desarrollo del pensamiento no puede sino hundirnos en discursos estériles. Sin embargo, la propuesta de la crítica absoluta efectuada por Tanabe no es un mero criticismo, sino que propone un desarrollo posterior del pensamiento, es decir, una metánoia de la razón.

Pero, ¿dónde la razón, deshecha y hundida en la pura nada, puede encontrar un punto de apoyo para salir de su crisis, superarse a sí misma y así ser transformada y resucitada desde la nada en un nuevo ser? Solo en la autocrítica de la razón. Pues, [...] las profundidades de la estructura de la realidad solo pueden sondearse cuando nos convencemos de que lo absoluto consiste únicamente en el poder transformador de la nada absoluta.²⁴

Lo que se puede ver aquí es que la autocrítica de la razón lleva a cabo el hundimiento, abandono y muerte en la nada de la razón. Sin embargo, este movimiento de autoaniquilación es, al mismo tiempo, sinónimo de resurrección, rencuentro y salvaguarda, es este el poder transformador de la metanoética y la acción salvífica del Otro-poder. De acuerdo con Tanabe, la acción de la razón que se sumerge en la nada es una acción genuina (*gyōteki-ji*) en tanto que se plantea como una *acción de la no-acción*, es decir, una acción sin sujeto actuante.

Solo en la medida en que la razón haya sido destruida en la experiencia de atravesar la razón, sin que aún se haya dado cuenta formalmente de esta crisis, podemos hablar del «hecho-*qua*-acto», es decir, del hecho como acción auténtica (行の事) que ha resurgido de la nada. Este hecho-*qua*-acto (事)

23. FM, 117.

24. FM, 118.

se basa en una razón más alta (理) que trasciende a la razón en su sentido anterior. En términos concretos, esto significa que somos convertidos por completo en una «existencia upāya» a través del poder transformador de la nada absoluta. Así puede realizarse esa acción que es una «acción de la no-acción» —o «acción sin un yo actuante»— puesto que nuestra actividad ni nos pertenece más solo a nosotros ni puede basarse en la autonomía de la razón.²⁵

Así, se puede observar que es solo mediante una acción genuina en la cual el sujeto está atravesado por la nada que se puede salvar el movimiento *ad infinitum* de la crítica kantiana enunciado por Tanabe y llegar a una crítica absoluta en la cual «la estructura dinámica del ser-*qua*-nada o del ser vacío (空有) representa el lugar donde la razón resucita al atravesarse a sí misma.»²⁶ Así, la crítica de la razón no se efectúa desde la acción del sujeto sino desde el vaciamiento del mismo, es decir, desde un devenir atravesado por la nada.

El sujeto que atraviesa por la crítica absoluta reconoce su autodisrupción. Así esta es una disrupción absoluta, es decir, es una ruptura de todas las determinaciones del ser mediante las que se abre paso a la nada absoluta. Para Tanabe, la crítica kantiana se supera mediante la disrupción absoluta. La crítica de la razón no se puede detener frente a la contradicción de las antinomias, es necesario que la labor crítica sea tan profunda que el sujeto que critica ha de ser el mismo criticado. Atravesar por la crítica significa aquí ser atravesado por la nada. Así el sujeto deviene trastrocado y no es ya la autoafirmación, sino la afirmación desde el ser otro, es decir, una afirmación-*qua*-negación la que efectúa la crítica. Es desde la nada que se piensa de nueva cuenta el ser como un ser-*qua*-nada. De este modo, la crítica absoluta propuesta por Tanabe supera la crítica kantiana en tanto que no se detiene frente al escollo de las antinomias y el desvelamiento de la posibilidad de pensar la nada, por el contrario, la crítica absoluta de Tanabe propone no solo desgarrar el lienzo de lo real y abrir paso a la nada, sino abandonarse en la nada y desde este movimiento de extrañamiento atreverse a pensar de nueva cuenta el ser. El destino insalvable de la razón que se quebranta a sí misma frente a las antinomias conduce a la razón misma a efectuar un aban-

25. FM, 118.

26. FM, 118.

dono del ser en la nada con lo cual el ser deviene ser-*qua*-nada. Así las antinomias kantianas vistas a la luz del pensamiento de Tanabe son el puente que conecta ser y nada.

La crítica de Tanabe a Hegel

La *Fenomenología del espíritu* constituye un movimiento continuo de negación y afirmación mediante el que se puede efectuar una superación del límite de las antinomias expuesto por Kant. Para Hegel, el movimiento dialéctico consiste en el autoextrañamiento efectuado por la conciencia y el posterior retorno a sí misma. En este movimiento es la inquietud de lo negativo lo que funciona como un acicate para el desarrollo del espíritu. Hasta aquí, se puede observar la similitud de la crítica absoluta hecha por Tanabe y la propuesta hegeliana. Sin embargo, Tanabe indica que la crítica absoluta va más allá de la de la dialéctica hegeliana en tanto que supera la lógica de la autoidentidad de la razón en la que finalmente cae la dialéctica hegeliana. En este sentido, Tanabe apunta:

La razón, que había caído en la absoluta destrucción, ahora es devuelta a la salvación en, y mediante, la acción basada en el Otro-poder absoluto que trasciende a la razón. Sin embargo, esto no significa que la razón, habiéndose recuperado de su abatimiento, sea restablecida a su unidad original, idea a la cual el concepto de la razón de Hegel permanece adherida.²⁷

Para Tanabe, la propuesta hegeliana es un gran acierto en tanto que lleva la crítica kantiana hasta sus últimas consecuencias llegando a una disrupción absoluta. En este sentido afirma Tanabe lo siguiente:

En particular, no puedo sino admirar la teoría de la dialéctica basada en la nada absoluta que se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*. Por supuesto, la cualidad distintiva de este trabajo y su original contribución provienen del hecho de que Hegel desarrolla una aproximación histórica al problema: al lidiar con una crítica absoluta basada en la conciencia individual, toma en cuenta el desarrollo concreto del espíritu en la historia. Puesto que la historia envuelve aspectos sociales y humanos además del criticismo racional, es inevitable que la *Fenomenología* de Hegel se haya visto afectada por tendencias de pensamiento que no se relacionan con la crítica de la razón y que se viera envuelta en asuntos secundarios respecto del desarrollo lógico de la crítica

27. FM, 123–4.

absoluta. Aun así, la esencia del trabajo recae en la crítica absoluta y, en mi opinión, en una crítica absoluta cuyo desarrollo histórico corre paralelo a las etapas concretas del desarrollo de la historia del pensamiento occidental. Es un gran mérito de Hegel el no haber considerado la crítica absoluta como algo que pueda llevarse a cabo de una vez y para siempre (a-históricamente), sino haber seguido el proceso autoahondante de la conciencia de las contradicciones. Moviéndose sucesivamente desde la etapa más abstracta de la «certeza sensible» hasta la etapa concreta del punto de vista ético, que culmina en el «alma bella», esclarece el proceso del despliegue del espíritu, describiendo cómo cae en su propia destrucción (negación) y se levanta restaurándose a una nueva vida. La *Fenomenología* puede llamarse el desarrollo histórico de la crítica absoluta.²⁸

Sin embargo, no se puede evitar notar, de acuerdo con Tanabe, un error en la propuesta hegeliana. Este es la adherencia a la autoidentidad de la razón en la cual, al parecer, el despliegue del espíritu no es sino una vuelta sobre sí mismo en la que no hay transformación. La propuesta hegeliana sigue una cierta teleología en la cual la razón es el estado de desarrollo más elevado del espíritu. A continuación se mostrará de modo sintético cómo es que se desarrolla la conciencia histórica en Hegel con la finalidad de apoyar las ideas de Tanabe.

Hegel señala que la *evolución* del espíritu «empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí.» En este sentido parece que la transformación del espíritu no es sino un movimiento de extrañamiento y retorno sobre sí que puede ser entendido como una circularidad abstracta. Sin embargo, para Hegel, el espíritu de la filosofía no puede mantenerse en la abstracción pura del entendimiento, sino que debe moverse hacia lo *concreto*, es decir, hacia las determinaciones sensibles. En este sentido, la labor filosófica «consiste precisamente en demostrar que la verdad, la idea, no se cifra en vacuas generalidades, sino en un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado.»

De este modo, la filosofía hegeliana plantea un *movimiento de lo concreto* que indica una transformación constante de la razón. Se puede decir que existe en la filosofía una contradicción interna que funciona como motor del desarrollo, en este sentido, la aparente contradicción y superación de

28. FM, 131.

los momentos de la conciencia es solo un acicate de la evolución. Es decir, los momentos de la conciencia se superan para volver a ellos, de modo que nunca quedan olvidados sino están siempre presentes.

La *evolución de lo concreto* que propone Hegel indica que en la filosofía se desarrolla «un sistema orgánico, una totalidad que encierra una riqueza de fases y de momentos». Lo que se puede observar en el sistema hegeliano es que los diferentes momentos de la conciencia conforman un absoluto que es la unidad que tiene dentro de sí la multiplicidad de todos los momentos del espíritu. En este sentido, el absoluto hegeliano efectúa una superación de las contradicciones propias del espíritu y propone el saber absoluto como aquel que se sabe a sí mismo, es decir, contiene dentro de sí todas las determinaciones previas. Podemos decir que el saber absoluto es una razón en la que el modo de pensar el ser se da tanto de un modo positivo como de un modo negativo. Es el saber absoluto el que reconcilia dentro de sí estas contradicciones. Finalmente, el saber absoluto en Hegel debe ser entendido como «un centro que es, a la vez periferia, un foco luminoso que en todas sus expansiones no sale fuera de sí.»²⁹ Con lo que se ha expuesto hasta aquí, se puede observar que la crítica hecha por Tanabe al pensamiento hegeliano mencionada anteriormente se sostiene, ya que se puede observar que la propuesta hegeliana del desarrollo del espíritu se adhiere finalmente a la autoidentidad de la razón. En este sentido, Tanabe dice sobre la dialéctica hegeliana que esta:

Al argumentar que la razón posee un aspecto positivo dado por la razón especulativa, la cual es también el punto máximo de su desarrollo, hace de su filosofía un sistema completo. Al mismo tiempo, no puede evitar caer en una filosofía no-dialéctica y autoidéntica, lo cual constituye simplemente un regreso a la razón kantiana [...] El punto de vista de la razón intelectual que se basa en el principio de identidad es una desviación de la dialéctica auténtica.³⁰

Lo que se puede observar hasta aquí es que la propuesta de Hegel implica una teleología con la cual se adhiere finalmente a la razón. Para Tanabe, la razón que se conoce a sí misma no puede ser el fin del desarrollo del espíritu,

29. *Ibid.*, 28–9, 32–3.

30. *FM*, 131–2.

sino que debe existir una crítica absoluta en la cual acontezca una mediación recíproca entre lo absoluto y lo relativo, es decir, entre ser y nada.

El proyecto de la crítica absoluta consiste en llevar la crítica kantiana y la dialéctica hegeliana hasta sus últimas consecuencias. Para Tanabe:

La metanoética es el resultado inevitable de llevar la filosofía hasta la crítica de la razón. De acuerdo con esto, me refiero a la metanoética como *crítica absoluta*. La crítica absoluta constituye el aspecto teórico de la metanoética, y por lo tanto debe ser mentada como la lógica de la metanoética.³¹

En este sentido, hablar de la crítica absoluta es hablar directamente del proyecto metanoético. La crítica absoluta consiste en efectuar una disrupción de la razón en la cual se efectúa la *gran muerte* de la filosofía. Es decir, la filosofía atraviesa por una negación radical en la cual se rompe todo límite autoimpuesto por la razón. En la crítica absoluta los diferentes momentos históricos del desarrollo del espíritu hegeliano se disuelven, así como también se disuelve la distinción entre sujeto y objeto. El sujeto atraviesa por una negación radical en la cual es desgarrado y deviene un sujeto vaciado. En ese sentido es un ser como medio (*upāya*) de la nada. Así, el sujeto se transforma en un ser vacío, es decir, en un *ser-qua-nada*.

La crítica absoluta propuesta por Tanabe supera los planteamientos de Kant y Hegel en tanto que para estos el desarrollo de la razón conduce únicamente a mirar de reojo el concepto de la nada, pero para Tanabe es necesario abandonarse valientemente a la nada. Mediante la crítica absoluta ser y nada no son conceptos separados entre sí, por el contrario la suya es una relación bicondicional en la que uno no puede tener existencia separada del otro. La crítica absoluta actualiza el devenir nada del ser y viceversa dando paso de este modo al concepto de la nada absoluta. La nada absoluta puede ser llamada así sólo en tanto que supera el ser y la nada relativos. La crítica absoluta da paso a la nada absoluta en tanto que su propuesta es tan radical que sobrepasa todo límite entre nada y ser y así sobrepasa los límites del entendimiento mismo.

31. FM, 115.

LA NADA ABSOLUTA COMO UN FUNDAMENTO
QUE NO ES FUNDAMENTO

Al disolver el límite entre ser y nada, la lógica bivalente de *lo uno o lo otro* se transforma en una lógica de *ni lo uno ni lo otro*. Mediante la crítica absoluta, la actividad de la razón no se desarrolla ni desde el ser ni desde la nada; lo que sucede es que la razón es consciente de efectuar un movimiento continuo e irrefrenable en el que el ser deviene nada y viceversa, es decir, ser y nada se interpenetran. La lógica de la metanoética implica un constante dejar de ser, en el cual la crítica absoluta de la razón apunta a «reconocer su absoluta autodestrucción».³² De este modo acontece una autodisrupción en la cual la razón se abandona a sí misma en el abismo de la nada.

Finalmente, la propuesta de Tanabe conduce la crítica de la razón a su completud al efectuar una transformación del ser en un ser vaciado o un ser atravesado por la nada. La labor crítica del entendimiento deviene un movimiento continuo de negación y afirmación en el que se adquiere conciencia de un modo de pensamiento orgánico cuyo sustrato negativo funge como acicate para la transformación. El proyecto crítico kantiano cuya consecuencia lógica es la dialéctica hegeliana deviene, para Tanabe, la antesala de la lógica metanoética.

La crítica absoluta es una negación radical en la que la razón es desgarrada y llevada a su disrupción absoluta. El estado de contradicción y ruptura de la razón que plantea la crítica absoluta se mantiene como una disrupción constante. La vuelta al mundo (還相) que efectúa el sujeto atravesado por la nada se manifiesta como un *estar en el mundo como alguien que ha muerto*, es decir, un sujeto cuya acción en el mundo tiene como sustrato la nada. El desgarramiento del sujeto es un abandono en el Otro-poder, y esta autodisrupción «es una acción basada en la nada, y en esa medida contiene en su interior «aperturas» a la nada, a través de las cuales el ser y la nada, como el derecho y el revés, o el interior y el exterior, se interpenetran incesantemente.»³³

De este modo, la metanoética y su crítica absoluta conducen a una apertura a un modo de pensar el ser desde la nada o, más bien dicho, el ser mediado por la nada y al mismo tiempo interrelacionado con la nada. La

32. FM, 122.

33. FM, 125.

nada de que se habla aquí no es la nada relativa que se halla en una relación necesaria con el ser relativo, sino una nada absoluta que puede ser pensada como un concepto dinámico. En este sentido, la negatividad inquieta de la nada abre, de nueva cuenta, la pregunta por el modo de pensar el ser. Es así que la crítica absoluta llevada a cabo por Tanabe en su propuesta metanoética puede ser interpretada como un punto de partida para pensar la nada absoluta como un fundamento que no es fundamento.

BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

- CRP Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de José del Perojo y José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2004.
- FE G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. del alemán por Wenceslao Roces, 15ª edición, México, FCE, 2004.
- FM Tanabe Hajime, *Filosofía como metanoética*. Trad. del inglés por Rebeca Maldonado, Sasha Espinosa (et. al), Barcelona, Herder, 2014.

COPLESTON, Frederick

- 2004 *Historia de la filosofía. De Wolff a Kant*. Trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, vol. 6.

HEGEL, G. W. F.

- 2005 *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de José Gaos, México, FCE.

HEIDEGGER, Martin

- 2005 *Hegel*. Trad. de Dina Picotti, Buenos Aires, Prometeo Libros.

HYPPOLITE, Jean

- 1991 *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Ediciones Península.

MALDONADO, Rebeca

- 2009 *Kant. La razón estremecida*. México, UNAM.

NANCY, Jean-Luc

- 2005 *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. de Juan Manuel Garrido, Madrid, Arena Libros.

