

**Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Filosofía**

**POLÍTICA DE LA VACUIDAD
Un ensayo ontológico desde la metanoética de Tanabe
Hajime**

**INFORME ACADÉMICO POR ARTÍCULO
ACADÉMICO**

Que para obtener el título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

ANDRÉS MARQUINA DE HOYOS

Asesora:

DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



**Política de la vacuidad. Un ensayo ontológico desde la metanoética
de Tanabe Hajime**

Copyright © Andrés Marquina de Hoyos, 2012



Esta investigación es del dominio común y se rige bajo una licencia Creative Commons de Reconocimiento y Compartir Igual (CC-BY-SA) lo que significa que se puede reproducir siempre y cuando se reconozca al autor y se preserve la misma licencia.

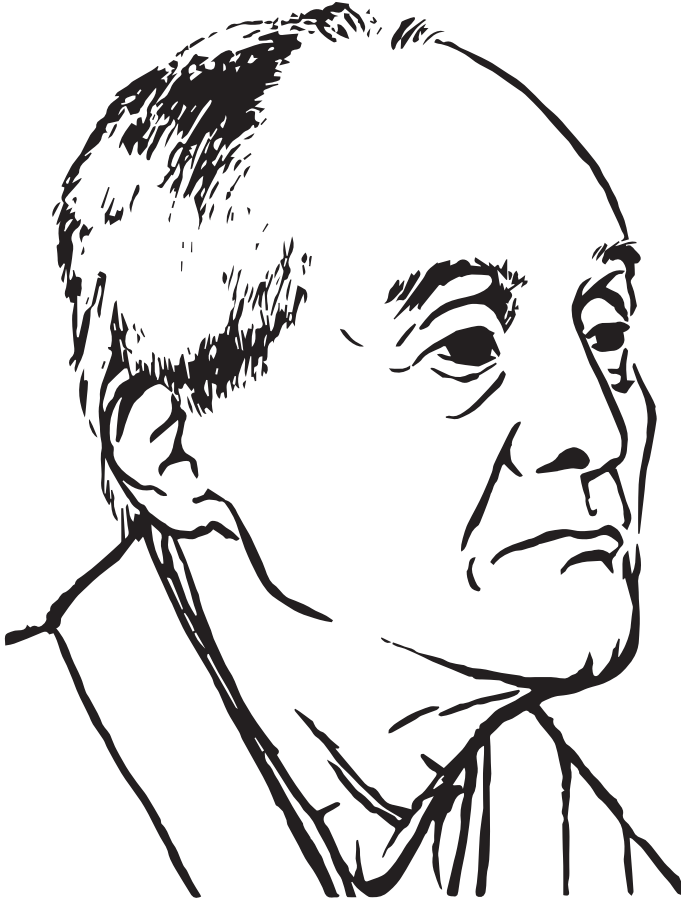
Primera edición 2012

Andrés Marquina de Hoyos

Impreso en México



田
辺
元



In memoriam
Tanabe Hajime
(1885-1962)

Dedico este trabajo y el trabajo de mi vida

A Diego y José Pablo, para que algún día tengan Fe Verdadera, 信心
(shinjin), en su grandeza de espíritu.

A Irene y a Cristina por mostrarme con su vida y ejemplo el camino
de *zange*.

A los grandes maestros, Tanabe Hajime, Nishida Kitarō, y Nishitani
Keiji por quitarle el velo a la filosofía.

Ich widme auch dieses Werk meinem Opa, eine große Geist, die ich
gerne kennen gelernt hätte

Agradezco con profunda sinceridad

A Rebeca, más que por ser mi asesora, por abrir el espectro filosófico en nuestra facultad más allá de occidente, por su manera apasionada de enseñar y hacer filosofía, por darme la enorme oportunidad y confianza de participar en este proyecto y encaminarme en un proyecto filosófico para toda la vida.

A la UNAM, a la Facultad y a mis maestros por su espacio y tiempo.

A Mariana, Oscar, Clemente, Felipe, los dos Manueles, Abu, Abraham, Ian, Nayeli, Luis y Frank, por las risas, discusiones y el valioso tiempo que pasamos juntos, tiempo que nos enseña más de la vida de lo que podemos aprender en el aula.

A Andrus, sin cuyo cariño, paciencia, consejos y aliento, jamás hubiese podido terminar este trabajo.

A Sebas, Clau, Alicia, Delfi, Ana, Doris, Puquis, y Chália, por estar ahí siempre.

A mis hermanos Eric y Romina por enseñarme qué es eso de “dejar la vida fluir.”

A Ale y Ulises, por abrirme su hogar y su corazón.

A Marce, Adri y Fernando, por todo y por ser el ejemplo a seguir de la práctica que impartimos día a día.

A Andrea por los años inolvidables, su apoyo y todo lo que aprendí de la vida.

A Cristy en especial y a los Serna por enseñarme el valor de sembrar y cosechar y el significado de la generosidad y la familia.

Finalmente y no por ello menos, a Irene, José Pablo y Diego, a mis abuelos y a toda mi familia por hacerlo todo posible.

Y a Laila por re-encender el fuego en mi corazón, por las montañas, y por una nueva vida.

«[...]οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὲ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος.»¹

—Ἐπίκουρος

1 ([...]también es inútil toda filosofía si no erradica el sufrimiento del alma—Epicuro.) Hermann Usner, ed., *Epicurea* (Leipzig: 1887). §221 p. 168 = Porph. Ad. Marc. 31 p. 209. Cita tomada de Martha C. Nussbaum. *The Therapy of Desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 13 para su traducción al español véase Martha C. Nussbaum. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel, Paidós Básica. Barcelona: Editorial Paidós, 2003. p. 33

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
MARCO TEÓRICO	13
1. Del proyecto en general	13
2. De mi investigación particular	14
2.1 Contexto Histótico-filosófico.	15
ARTÍCULO ACADÉMICO: <i>Política de la vacuidad: un ensayo ontológico desde la metanoética de Tanabe Hajime</i>	22
Introducción: De la vacuidad y el horizonte ontológico	22
<i>a. El significado filosófico de la vacuidad</i>	23
<i>b. El horizonte ontológico.</i>	25
II. El lugar de la nada	26
III. El horizonte espiritual	28
IV. La vacuidad como política y el horizonte de lo político	39
<i>a. La política de jiriki o el ocultamiento de lo político</i>	40
<i>b. La política de la vacuidad</i>	40
<i>c. De lo espiritual a lo político</i>	42
<i>d. El horizonte político.</i>	43
V. Conclusiones	45
Obras Citadas	48
ANÁLISIS CRÍTICO	51
CONCLUSIONES	55
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	56
APÉNDICE: Proyecto de Investigación PIFFyL	59

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se elaboró dentro del PIFFyL *Pensar occidente: Ontologías del siglo XX*, No. 2009 020 coordinado por la Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, y que aparecerá en el libro *Pensar occidente: Ontologías del siglo XX*. Este ensayo ofrece perfiles de transformación ético-políticos desde el pensamiento de Tanabe Hajime, cuyo objetivo principal es inspirar un giro en el pensar y en el vivir.

Al leer con atención y no sólo entender la escuela de Kioto, es posible identificar en la propia vida aquellos momentos límite de duda, de impotencia e incertidumbre, de ignorancia y desgaste; al volver a ellos desde esta lectura reconocerá que el camino de la metanoética es inminente. Hace no mucho tuve una discusión en la que se argumentaba que el punto de vista de la vergüenza en Martha Nussbaum¹, análogo filosóficamente al de la metanoética, supone una grandeza de espíritu, y que los débiles están condenados a la arrogancia. Es cierto que sostenerse en el punto de vista de la vergüenza, es decir, aceptar los propios errores abiertamente, y con ello abrir el campo de la propia subjetividad al escrutinio e interpretación, es algo difícil. No obstante, no es tan inaccesible como el punto de vista del ascetismo o la santidad. Tanto la vergüenza como el arrepentimiento filosófico, duelen en la subjetividad; duelen porque abren la subjetividad a lo desconocido, a lo insondable, a todo aquello que está fuera de nuestro poder. Pero es justo ahí donde se abre el espacio de lo verdaderamente político, de lo humano y donde yace la esperanza de una mejor vida.

Una de las filosofías que investigamos en el proyecto *Pensar Occidente*, la filosofía de la escuela de Kioto, es una manera accesible para enfrentar

1 Este tema se encuentra en Martha C. Nussbaum. *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Katz Editores, 2006. traducción de Martha C. Nussbaum. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

el absurdo existencialista, la angustia nihilista, el fisicalismo, o cualquier radicalismo idealista. Lo que investigamos no se agota en las concepciones tradicionales y en la supremacía del hombre en el mundo, sino que se adentra en la condición humana misma para mostrar sus modos de ser. En el sentido de la filosofía helenista, que no acepta una filosofía que no extirpe los sufrimientos que padece el alma, nuestra filosofía dismantela, desdobra, des-oculta lo humano para plantar una semilla, un germen que, nutrido por una reflexión fecunda, hará florecer una nueva alma sin los padecimientos filosóficos de la antigüedad y la modernidad. Siempre pensé que nuestro objetivo como grupo de investigación crítico y era implantar la mayor cantidad de semillas posibles que hagan brotar nuevas mentes abiertas al diálogo filosófico entre oriente y occidente (así como entre norte y sur) y que contribuyan al desarrollo espiritual de la humanidad, empezando por encontrar en ellos mismos aquella espiritualidad perdida que no sólo pertenece a las sociedades orientales budistas e hinduistas. La espiritualidad no está reservada para una cultura, está oculta para toda cultura que busque dominar el ente y le de preeminencia sobre el ser. En mi artículo digo

‘espiritual’ como aquella parte de nuestra propia existencia que exige un sentido que no se agota en el mundo mismo, no porque haya algo más allá del mundo en el sentido ontológico, sino porque el mundo en sí no puede efectuar el cambio necesario para acceder al punto de vista de la vacuidad; es necesario la metánoia del propio yo²

El regreso a lo espiritual y por consecuencia a lo verdaderamente político, es una responsabilidad que tenemos por haber optado por el camino antropocentrista. Es la responsabilidad de regresar a nuestro terruño donde cada cosa es ‘tal y como es’, en su ‘naturalidad.’ Ese lugar es el lugar de la horizontalidad absoluta de todo lo relativo, donde se puede construir, en las ruinas del edificio metafísico, una “filosofía que no es filosofía”³ verdaderamente abierta.

2 Véase p. 29 del presente informe

3 Hajime Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. Traducción de Takeuchi Yoshinori. Editado por James W. Heisig, *Nazan Studies in Religion and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 1.

Este ensayo no agota la riqueza interpretativa de la temática, tema del cual en occidente todos somos aún jóvenes arqueólogos paseándonos por encima de un inmenso tesoro filosófico sin precedentes. Si pensemos en la sistematicidad y la rigurosidad alemana, el escepticismo agudo francés, la claridad analítica, y la riqueza espiritual de la antigüedad, no encontramos con una filosofía que no ha sido contaminada por occidente sino que ha sido observadora del acontecimiento de la modernidad desde fuera. Es una filosofía verdaderamente descolonizada conceptualmente⁴ de Europa que toma prestada unas categorías y pone a jugar a la filosofía occidental a un juego que apenas logra entender, como si un gran maestro Zen diera su primer *kōan* a un joven monje recién ingresado en el monasterio. De alguna manera u otra, todo occidente estamos tratando de descifrar el *kōan* de la filosofía de oriente a la vez que ellos descifran el *kōan* que es la vida.

4 Véase Kwasi Wiredu. “The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy” en *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective.*, 136-44. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

MARCO TEÓRICO

1. Del proyecto en general

Según el oficio dado a conocer por la Dra. Maldonado, el Proyecto de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras (PIFFyL) NO. 2009 020 intitulado *Pensar Occidente: ontologías del siglo XX* tiene como marco lo siguiente:

[Este es un grupo de investigación] dedicado a pensar los fundamentos ontológicos de occidente y de su historia. Formados todos en la línea de la filosofía alemana y la crítica a la metafísica de occidente y unidos por temas afines como el problema del nihilismo, de la subjetividad y sus críticas, por el problema de la nada, las críticas al idealismo, estamos interesados en integrar una visión crítica y problemática de las ontologías del siglo XX desde la crítica al racionalismo, al hombre y al subjetivismo en cuanto fundamento de nuestras prácticas y nuestra historia. ¿Qué significa ser hombre? ¿Por qué desde el siglo XIX se empezó a pensar en este ente en términos de enfermedad? ¿En algo que tiene que morir? E incluso ¿en su fin? Y ¿cuáles son los límites del paradigma hombre tal y cómo se ha constituido durante los últimos siglos en el devenir histórico de occidente? El recuento y la revisión crítica de las propias críticas al paradigma hombre en occidente, partiendo de Nietzsche, ha constituido una necesidad, una urgencia, ya que la amplitud y revisión de este problema ha permitido crear críticas cada vez más concienzudas, amplias y complejas de la subjetividad tanto en Heidegger, Deleuze, Foucault, Derrida, la Escuela de Kioto, etc, como para que los filósofos de la segunda década del siglo XXI ofrezcamos una visión de conjunto de esa polémica sobre la posibilidad no de un hombre, sino de un más allá del hombre sustentado en la desapropiación y el desalojo y sus consecuencias ético-políticas. Dichas propuestas se revisarán y se estudiarán en nuestro seminario sin olvidar los replanteamientos y encallamientos reactivos en la subjetividad, que no son otra cosa más que recaídas en la metafísica: Paul Ricoeur (identidad narrativa) y Habermas (razón comunicativa).

Pensar Occidente desde la ontología del XX, significa pensar la razón, al hombre, la necesidad de su transformación y el sentido de esa transformación, sin embargo, este problema solicita de nosotros concentración la más tenaz y duradera, para no perderse en investigaciones

particulares, intereses particulares que se diseminan y nos disgreguen a su vez.¹

Los métodos de trabajo en general consisten en

Integrar a los seminarios semanales de ontología y metafísica que actualmente se imparten en torno a Deleuze y Heidegger tanto en el nivel de licenciatura y de posgrado al eje de este proyecto: *Pensar occidente: ontologías del siglo XX*. Hacer una revisión detallada de textos claves de la filosofía del siglo XX, actualmente se revisa *Acercas del evento* de Heidegger en un seminario de posgrado así como *Philosophy as Metanoetics* en licenciatura.

Los objetivos filosóficos del proyecto en general, consisten en

- Ofrecer un cuestionamiento de fondo del antropocentrismo occidental y del paradigma del homo-centrismo
- Ofrecer una revisión profunda autor por autor de la enfermedad hombre y su trasfondo ontológico.
- Ofrecer perfiles de transformación ético-políticos como resultado de esa revisión.
- Buscar otros modos de ser humano desde la crítica al homocentrismo desde la tarea de crear otra historia.
- Ofrecer un panorama sistemático y a la vez problemático de la filosofía del siglo XX desde la perspectiva de la subjetividad y sus transformaciones.

2. De mi investigación particular

El marco teórico de mi investigación particular es la escuela de Kioto. Mi participación en el proyecto se dio gracias a que se incorporaron a éste los grupos de metafísica y ontología que impartía la Dra. Maldonado a nivel licenciatura. En estos cursos, se abordaron temas seminales de la metafísica como la pregunta por el ser, la esencia, etc, pero también se dieron como un acercamiento a las críticas de la metafísica. En el primer semestre se vio la crítica particular de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger. En el segundo semestre se comenzó una crítica a la metafísica tradicional y un acercamiento a la filosofía de la religión a través de textos místicos de Pseudo Dionisio, el Maestro Eckhart y Margaret Porette. Denuedo

¹ Véase el apéndice pp. 71-2 del presente informe para ésta y las siguientes 2 citas.

se abordaron a Schopenhauer y a Heidegger y finalmente para entrar propiamente en materia de la escuela de Kioto, se vio una introducción a textos Budistas Mahayanas y Zen. El seminario culminó con un análisis de la obra de Nishida Kitarō y de Keiji Nishitani, dos de los exponentes más grandes de la escuela de Kioto.

Fue en ese momento en el que mi involucramiento en el seminario se tornó en un involucramiento en el PIFFYL. El tercero de los tres exponentes más grandes de la escuela de Kioto, Tanabe Hajime, no estaba en el curso de metafísica, no por su irrelevancia, sino porque no hay material disponible en español. Fue entonces cuando nos propusimos a traducir al español su obra más importante *La Filosofía Como Metanoética*. Conforme se iba traduciendo, también se iba discutiendo el contenido en diferentes seminarios y la lectura detallada, comparada y reflexionada de este texto me dio como resultado la noción de que el lugar de lo político debe aparecer a través de ese camino de la metanoética. Así mismo empecé a leer más sobre Tanabe y otros textos importantes como la *Lógica de la Especie* y descubrí que mi intuición no era errada. La filosofía de la escuela de Kioto está llena de política tanto en su aparición como en su contenido. Tanabe era el director del departamento de Filosofía en la Universidad Imperial de Kioto cuando estalló la segunda guerra y esta posición tuvo una importancia ineludible en su filosofía.

Mi investigación está centrada en la filosofía de la escuela de Kioto y en un diálogo constante con occidente, en veces explícito, en especial con Heidegger y Kant, para quien resulta ser una gran crítica. Debido a que el marco central de la investigación es la escuela de Kioto y en específico Tanabe, Nishida y Nishitani, me tomaré la libertad de dar un contexto histórico del surgimiento de esta escuela filosófica antes de seguir.

2.1 Contexto Histórico-filosófico

La escuela de Kioto surge de la Restauración Meiji en 1868, al terminarse el shogunato Tokugawa que había reinado Japón los últimos tres siglos. Con la caída del poder militar se abrieron las fronteras culturales, económica y por supuesto, filosóficas, de Japón. A principios del siglo XX

Nishida Kitarō² 西田 幾多郎(1870-1945), entonces profesor de filosofía de la Universidad de Kioto, empezó a hacer una crítica de la filosofía occidental basada en un análisis del Budismo Zen, tomando de éste el rol central de 無 (*mu*) o gran nada. De acuerdo con Nishida, la nada es principio ontológico. En la lógica del ser, la lógica binaria se rige por opuestos, que se manifiestan en la experiencia humana como el temor a la muerte y la creación de categorías que excluyen y sectorizan. Este razonamiento trae sufrimiento y destrucción. En el Zen se practica activamente vivir de modo tal que no se vea al mundo a través de los ojos de la razón sino en una lógica de la nada donde conviven los auto-contradictorios. La reflexión filosófica lleva a ver que la experiencia de *mu* se da en el hombre al enfrentarse con su propia muerte:

La muerte es algo que traemos con nosotros en el momento que nacemos. Nuestra vida se enfrenta a la muerte en cada paso; mantenemos un pie en el valle de la muerte. Nuestra vida se posa al borde del abismo de la nihilidad al cual puede regresar en cualquier instante.³

Para habitar en este lugar de la nada, de la confluencia de los contradictorios, dice Nishida, el yo debe morir a si mismo.

[se debe volver problemática la misma existencia] y el Yo, al enfrentar su muerte, enfrenta la infinitud absoluta, la negación absoluta [...] Realizar la propia muerte es realizar simultáneamente el sentido fundamental de la propia existencia. Sólo un ser que conoce su propia muerte eterna puede conocer su verdadera individualidad. Sólo un individuo, una persona verdadera, puede lograr la realización de la inherente contradicción de la existencia del Yo (*self-existence*)⁴

Este enfrentamiento con la muerte, este poner en duda la unidad de la existencia, es decir, el Yo, es lo que concibe Nishitani como la religiosidad

2 En japonés se pone siempre primero el apellido y después el nombre de pila, siendo en este caso, Nishida, el apellido y Kitarō el nombre.

3 Keiji Nishitani. *Religion and Nothingness*. Traducción de Jan Van Bragt, Nazan Studies in Religion and Culture. Berkeley: University Of California Press, 1983. p. 4.

4 Kitarō Nishida. “The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview” Traducción de David A. Dilworth en *Last Writings: Nothingness and The Religious Worldview*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. pp. 66-67.

en el hombre:

Ser *yo (self)* en el no ser *yo (self)* significa que el ser del *Yo* como personal, consciente, humanamente corpóreo y la existencia del *Yo* como sujeto son apariencias esencialmente ilusorias [...] más aún, aquellos fenómenos de cuerpo y mente humanas, y el conocimiento reflexivo donde el *Yo* se conoce a sí mismo y a los objetos son apariencias esencialmente ilusorias”⁵

Tanabe Hajime 田辺 元 (1885-1962), alumno directo de Nishida y de Husserl y Heidegger, toma una vía un poco diferente para acercarse al mismo problema de la nada. Recupera de Nishida el lugar central de *mu*, y la pregunta fundamental religiosa acerca del sentido de la existencia, pero las lleva más allá de la lógica de los auto-contradictorios. Tanabe opta por hacer el análisis desde el Budismo Shin, y el texto central de Shinran, el 「教行信証」 (*Kyōgyōshinshō*), *Doctrina de la acción fe atestiguamiento*. Nishida y Nishitani, por el contrario, optan más por el Zen. Esto no quiere decir que Tanabe no estudie Zen, sino que dice, el Zen es un camino del propio poder.⁶ Es a través del estudio del budismo Shin, del *Kyōgyōshinshō*, que Tanabe le da un nuevo sentido al concepto de *zange*. Para él, el superar la lógica del ser no puede partir de una acción afirmadora del sí mismo o propio poder, 自力 (*jiriki*) sino que éste debe resignarse a su imposibilidad de aprehender el mundo poniéndose a sí mismo como punto de partida, y debe asumirse a sí como un ser relativo, un mediador de la gran nada, un *ūpaya*, medio hábil, para que, a través de él, la nada aparezca como ser. Esta resignación Tanabe la llama 懺悔道 (*Zangedō*) o “camino de *zange*.”⁷ o Μετανοητική (*metanoética*) que viene del Japonés 懺悔 (*zange*), “arrepentimiento,” y 道 (*dō*) “camino” o del griego μετάνοια, “arrepentimiento”, pero también de μετανόησις, literalmente, “más allá” (μετα) del “pensar” (νόησις)⁸.

En términos filosóficos, *zange* significa “rendirse honestamente a la humildad de [la] propia inhabilidad [...]resignarse honestamente a [la] debilidad, examinarse a uno mismo con humildad y explorar las

5 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 157.

6 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 113.

7 *Ibid.* p. 1.

8 *Ibid.* p. 3.

profundidades de la propia impotencia y carencia de libertad.”⁹ *Zange* no significa resignarse a no poder hacer nada por el curso de nuestras vidas: ¡no! *Zange* es soltar todo aquello de lo que no se tiene control: “dejar ir en la desesperanza[...] la habilidad de decidir voluntariamente si hemos de vivir o de morir”¹⁰, al hacer esto, como acto de negación total del yo—negación honesta del poder y fortaleza de sí mismo—se vuelve un acto realizado por otro poder. “Ese Otro-poder, 他力(*tariki*), trae consigo la conversión y me apunta hacia una nueva dirección y sobre un camino desconocido para mí.”¹¹ En la tradición del budismo Shin, esto se le denomina, realizar *nembutsu*, es decir, acogerse al poder del buda, 南無阿弥陀仏 (*Namu Amida Butsu*). Cuando uno muere a sí mismo y se acoge al poder del Buda, regresa al mundo, en una especie de resurrección o re-nacer, pero no del mismo yo, sino de un yo sin *sí mismo*. Un Yo vacío de sí. De este modo se explican, filosóficamente, los componentes de la doctrina Shin, *gyōshinshō* (行信証), a saber: acción, *gyō* (行), a medida que se realiza *zange*; fe, *shin* (信), en el poder transformador de la nada, atestiguamiento, *shō* (証), cuando se re-nace en el mundo de modo que la vida misma es testimonio del poder transformador de la nada y de *zange*. Como se dijo anteriormente, *Zangedō* quiere decir camino del arrepentimiento, por lo que una *Filosofía como Metanoética*, propiamente, quiere decir una filosofía de quién realiza *zange* a cada instante. Es una Ontología del Otro-poder, del vaciamiento de sí, de dejar de afirmarme y negar al otro.

En el centro de esta ontología, está la gran nada, entre la nada y el ser están los seres relativos, es decir, nosotros, que para conservar nuestra condición de *ūpaya* debemos vaciarnos de nosotros mismos mediante un *zange* constante. Aquellos que tengan más fortaleza para realizar *nembutsu* y sean salvados de la contradicción por el gran poder del Buda, es decir, recorran el camino hacia la salvación (*ōsō*) deberán regresar al mundo (*gensō*) para contribuir al vaciamiento de los demás. Así, los últimos sirven de medio de unos para hacer *osō*, mientras que los que hacen *osō* sirven de medio para que los que ya alcanzaron la salvación, regresen y hagan *gensō*. Este ir y venir de *ōsō* y *gensō* es posible sólo a través de la sociedad o lo que

9 *Ibid.*

10 *Ibid.* p. 30.

11 *Ibid.* p. li.

el ente.

Nishitani Keiji 西谷 啓治 (1900-1990) no sucedió a Tanabe como director del programa de Filosofía. Nishitani estudió bajo tutela de tanto Nishida como Tanabe, pero optó por seguir más al primero que al segundo. Su filosofía versa sobre el nihilismo en occidente y en oriente. Para esta diferenciación echa mano del concepto budista de Śūnyatā o vacuidad, 空(*kū*), en japonés, para diferenciarlo de la nada occidental *mu*. Esta diferenciación es importantísima para entender de qué va la filosofía de la escuela de Kioto y la crítica a occidente. En muy resumidas cuentas se puede decir que la nada occidental, *mu*, está en oposición al ser, mientras que la vacuidad o *kū* se deshace—se vacía— de la determinación de ser una ‘cosa’ que es la ‘nada’ y de que hay una ‘cosa’ opuesta que es ‘el ser’. La nada que subyace como el abismo de la vida existencial que provoca angustia, es aún una nada metafísica. En este sentido, el nihilismo de occidente, es un nihilismo metafísico que no escapa las determinaciones que ostenta derrumbar. Echamos mano de las agudas precisiones y caracterizaciones de Nishitani acerca de *kū* para hablar de aquello que Tanabe refiere como Nada Absoluta.¹

Nishida es el eje alrededor del cual giran Tanabe y Nishitani, no obstante en direcciones diferentes. Esto es no sólo porque sus filosofías responden como crítica a la de Nishida, sino porque ver la existencia religiosa, la subjetividad, la nada absoluta—cuestiones planteadas por los tres filósofos— desde la óptica de la filosofía, propiamente, y no desde el Budismo u otro pensamiento anterior, fue inaugurado por Nishida y, en ese sentido, se le concede el título de fundador de la ‘escuela’ de Kioto, aunque dice Maraldo que él no tenía la menor intención de fundar una ‘escuela’.² La ‘escuela’ de Kioto está compuesta por los alumnos de Nishida y Tanabe y, en general, se divide entre ambas corrientes. Algunos de los filósofos de la ‘escuela’ siguen vivos, pero esto no significa que la ‘escuela’ en sí misma sigue viva. Lo que sí sigue vivo es la interpretación y el estudio de los textos, sobre todo en el mundo occidental, ya que apenas en las últimas décadas,

1 Véase la entrada del Glosario ‘(absolute) nothingness’ en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook, Nanzan Library of Asian Religion and Culture* (Honolulu: University of Hawai’i, 2011). p. 1259.

2 *Ibid.* p. 640.

él llama especie. La sociedad de seres relativos es el medio para que éstos últimos realicen *zange* (*ōsō* y *gensō*) y sirvan de *ūpaya* para que acontezca el ente.

Nishitani Keiji 西谷 啓治 (1900-1990) sucedió a Tanabe como director del programa de Filosofía. Nishitani estudió bajo tutela de tanto Nishida como Tanabe, pero optó por seguir más al primero que al segundo. Su filosofía versa sobre el nihilismo en occidente y en oriente. Para esta diferenciación echa mano del concepto budista de *Sūnyatā* o vacuidad, 空 (*kū*), en japonés, para diferenciarlo de la nada occidental *mu*. Esta diferenciación es importantísima para entender de qué va la filosofía de la escuela de Kioto y la crítica a occidente. En muy resumidas cuentas se puede decir que la nada occidental, *mu*, está en oposición al ser, mientras que la vacuidad o *kū* se deshace—se vacía— de la determinación de ser una ‘cosa’ que es la ‘nada’ y de que hay una ‘cosa’ opuesta que es ‘el ser’. La nada que subyace como el abismo de la vida existencial que provoca angustia, es aún una nada metafísica. En este sentido, el nihilismo de occidente, es un nihilismo metafísico que no escapa las determinaciones que ostenta derrumbar. Echamos mano de las agudas precisiones y caracterizaciones de Nishitani acerca de *kū* para hablar de aquello que Tanabe refiere como Nada Absoluta.¹²

Nishida es el eje alrededor del cual giran Tanabe y Nishitani, no obstante en direcciones diferentes. Esto es no sólo porque sus filosofías responden como crítica a la de Nishida, sino porque ver la existencia religiosa, la subjetividad, la nada absoluta—cuestiones planteadas por los tres filósofos— desde la óptica de la filosofía, propiamente, y no desde el Budismo u otro pensamiento anterior, fue inaugurado por Nishida y, en ese sentido, se le concede el título de fundador de la ‘escuela’ de Kioto, aunque dice Maraldo que él no tenía la menor intención de fundar una ‘escuela’.¹³ La ‘escuela’ de Kioto está compuesta por los alumnos de Nishida y Tanabe y, en general, se divide entre ambas corrientes. Algunos de los filósofos de la ‘escuela’ siguen vivos, pero esto no significa que la ‘escuela’ en sí misma

12 Véase la entrada del Glosario ‘(absolute) nothingness’ en James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook, Nanzan Library of Asian Religion and Culture* (Honolulu: University of Hawai‘i, 2011). p. 1259.

13 *Ibid.* p. 640.

sigue viva. Lo que sí sigue vivo es la interpretación y el estudio de los textos, sobre todo en el mundo occidental, ya que apenas en las últimas décadas, se empiezan a traducir y publicar. Investigadores como David Dilworth, James Heisig, John C. Maraldo, o Agustín Jacinto Zavala, mantienen vivo este esfuerzo y coordinan traducciones y colaboraciones sobre diferentes temas relacionados con la 'escuela'. Su alcance en el mundo occidental de la filosofía académica aún deja mucho que desear y por ello este trabajo se considera, con sus debidas reservas y proporciones, pionero en nuestro país. Además del Dr. Jacinto Zavala, la Dra. Maldonado es de las únicas personas que trabaja estos temas en México y por ello consideramos ser la primera generación de un diálogo, que esperamos, tenga resonancia durante muchos años más.

ARTÍCULO ACADÉMICO:

Política de la vacuidad: un ensayo ontológico desde la metanoética de Tanabe Hajime

Abstract: En este trabajo, al seguir el camino de lo que llamamos metanoética, entendida como el camino filosófico del arrepentimiento, aparecerá la vacuidad, que para este ensayo es el lugar de lo verdaderamente político y lo espiritual. Este texto parte de las siguientes preguntas: *¿Qué es ser? ¿Qué soy? ¿Cuál es el sentido de mi existencia? y ¿Cuál es mi relación con lo demás que es?* Al tratar de responderlas se vio que lo ontológico, lo espiritual y lo político, coexisten propiamente en la vacuidad, manifestándose como condiciones del verdadero modo de ser de lo humano.

Introducción: De la vacuidad y el horizonte ontológico

Hace mucho que la filosofía dejó de ser una genuina preocupación por el modo de vivir y el cómo desenvolverse, tanto en el ámbito intelectual, como en el moral, como en el meramente pragmático. De lo que aquí se hablará a continuación no es de un método, ni una doctrina, ni un sistema ajeno a occidente, pues el desarrollo de la metanoética como filosofía debe ser vivido—antes que entendido¹. Para ello no basta meramente leer la literatura correspondiente, como podría ser este artículo, sino ponerse cara a cara con las limitaciones de nuestro modo de existir en el mundo, es decir,

1 Tanabe Hajime nos comenta en el prefacio a *La filosofía como metanoética*, 「懺悔道としての哲学」 (*Zangedō to shite no tetsugaku*), que publicó en 1945, que se encontraba disyuntiva moral y filosófica: por un lado, como filósofo, mentor y referente moral de sus alumnos, debía criticar la política ultra nacionalista e imperialista de Japón en la segunda guerra mundial, política que estaba llevando a cientos de japoneses a morir por los ideales erróneos; y por otro lado, como buen ciudadano del imperio japonés, no quería deshonrar a su patria fomentando movimientos críticos de secesión que dividieran a un país, ya de por sí en crisis. Así pues, ante su incapacidad de sobreponerse a los requerimientos morales de tal circunstancia, renunció a su título de director del departamento de filosofía y a su título de maestro y partió hacia las montañas para reflexionar sobre su impotencia. De esta experiencia nace la *metanoética* como filosofía. Véase Tanabe, Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Traducción de Takeuchi Yoshinori, James W. Heisig y Valdo Viglielmo. Editado por James W. Heisig, *Nazan Studies in Religion and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986. pp. xlix-lxii.

nuestra condición humana.

a. El significado filosófico de la vacuidad

Aquello que nos determina como seres humanos está más allá de ser algo que trasciende barreras culturales, étnicas, religiosas o sexuales. Al decir esto, buscamos una condición que no tiene primera persona. Una teoría de las pasiones humanas, por ejemplo, necesita que las pasiones—por más universales que sean—estén atadas o unidas a un *sí mismo* que las identifique como tales, que las sostenga a través del tiempo y que tenga la capacidad de organizarlas espaciotemporalmente. De este modo conforman una auto-identidad que perdura y que siempre tiene una posición de supremacía. Esta auto-identidad se llama *ego*, *yo* o *sí mismo* (*self*, en inglés) y tiene el carácter de sustancia. El *sí mismo* como sustancia se entiende como “un modo de ser que se preserva a sí auto-idénticamente”². Buscamos aquello que no refiere a uno u a otro ser humano en particular, ni siquiera al sujeto en general en tanto que estructura trascendental³ sino a un modo de ser de lo humano sin la aprehensión del sujeto⁴. A este modo de ser que trasciende la subjetividad como sustancia, el pensamiento budista le ha llamado *vacuidad* (*śūnyatā*, en sánscrito, 空 *kū* en japonés)⁵. Sin embargo, debemos entender primero qué es *śūnyatā*, dice Nishitani: “la vacuidad en

2 Keiji Nishitani. *Religion and Nothingness*. Traducción de Jan Van Bragt, Nazan Studies in Religion and Culture. Berkeley: University Of California Press, 1983. p. 112.

3 “[Al] *yo pienso* [...] como la forma de cualquier juicio del entendimiento como tal, y que acompaña a todas las categorías como vehículo.” Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984. (*KrV*), A 348 de la edición de la academia.

4 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 107.

5 Es importante que notar que *śūnyatā* (*kū*), vacuidad, no es lo mismo que 無 (*mu*), nada. El último, según el glosario de Van Bragt, hace alusión a la nada occidental de Heidegger y Sartre (Nichts, néant) como una nada relativa (al ser). Mientras que sólo cuando se habla de una nada absoluta 絶対無 (*zettai mu*) es que se puede identificar con la vacuidad. Tanabe prefiere usar el término ‘nada absoluta’ mientras que Nishitani ‘vacuidad’. De acuerdo con nuestra argumentación, nada absoluta y vacuidad refieren al mismo vacío. Véase las entradas “Emptiness [空 *kū*]” y “Nothingness [無 *mu*]” en los glosarios de *ibid.* pp. 296 y 300 respectivamente, y de James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture (Honolulu: University of Hawai’i, 2011). pp. 1252 y 1259, respectivamente y además “absolute nothingness” p. 1249.

el sentido de śūnyatā sólo es cuando se ha vaciado a sí misma del punto de vista que la representa sólo como una ‘cosa’⁶. Y por eso mismo sólo desde la perspectiva del “nos hacemos manifiestos en nuestra *talidad*” como seres humanos concretos, como individuos tanto con cuerpo y personalidad. Al mismo tiempo, es el punto en el que todo a nuestro alrededor se hace manifiesto en su *talidad*.⁸ Si la vacuidad es la *talidad* del hombre (y de todo) y vacuidad es, también, “en el sentido Budista, lo ‘sin-ego,’ 無我 (*muga*)”⁹ entonces podremos concluir que la ‘naturalidad’(*jinen hōnen*) o verdadera naturaleza del hombre, no acontece desde el punto de vista de la subjetividad tal y como la conocemos hasta ahora, sino acaso desde una subjetividad a-subjetiva. En el mismo sentido en que Nishitani habla de una impersonalidad personal¹⁰. O en el sentido en que Masao Abe dice que la inaprehensibilidad es el yo.¹¹

6 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 96. El sujeto, recordemos a Kant, sólo tiene la capacidad de representarse objetos a través de las intuiciones puras *a priori* del tiempo y el espacio (Kant. *Crítica de la Razón Pura.*, B73); no tiene la capacidad de representarse aquello que no esté ubicado en un tiempo y un espacio. El sujeto sólo podría representarse la vacuidad como una ‘cosa’, la cosa ‘vacío’. Para Kant el vacío como cosa no es representable, ya que esto significaría tener la intuición pura del espacio en sí misma.

7 如実 (*nyojitsu*) en japonés, que viene de *nyo*, que significa “tal”, o “como”, y *jitsu*, que significa “verdad”. *nyojitsu* se traduciría literalmente como ‘la verdad de cómo es’ o ‘tal-y-como-es-idad’. La traducción al inglés es muy afortunada en su capacidad de sustantivar el adjetivo *such* dando la palabra *suchness*. Aunque la traductora utiliza el término en sánscrito la nueva convención es traducirlo por el término *talidad*. Esta convención aparecerá en la próxima traducción al español en Editorial Herder de Heisig, Kasulis, and Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook.*; traducción de la cuál el autor de este artículo es contribuidor y por ello tiene acceso a este conocimiento. Para la traducción al inglés véase Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 304.

8 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 90.

9 *Ibid.* pp. 33, 300. En la traducción al español, el no-yo.

10 Explica Nishitani que no se refiere a impersonal como el antónimo de personal, en el sentido coloquial sino, a “algo elemental, más básico que lo ‘personal’[...] está implícita una cualidad de *transpersonalidad*, o *impersonalidad*.” Más adelante dice, “nos formamos una idea de la impersonalidad personal del amor indiferenciador que hace salir el sol sobre buenos y malos, a la lluvia caer sobre justos e injustos.” El término para esta impersonalidad personal, lo sin-ego, o no-yo, en sánscrito es *anātman*, o como veíamos, 無我 (*muga*) en japonés. véase Keiji Nishitani. *La religión y la nada*. Traducción de Raquel Bouso García. Editado por Jacobo Stuart, Victorica Cirlot y Amador Vega. 2ª ed. Madrid: Ediciones Siruela, 2003. p. 110. y Nishitani. *Religion and Nothingness*. pp. 40, 59-60.

11 Masao Abe. *Zen And Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985. p. 12.

No es gratuita la implicación locativa que hace Nishitani al decir “el punto de vista de *sūnyatā*”. La vacuidad no debe ser entendida como una ‘cosa’, sino como un lugar 場所 (*basho*).¹² Así Heisig explica lo que Nishida entiende por *basho*: “Lugar hace referencia tanto a de dónde viene uno, como a dónde uno va.”¹³ Esto sugiere que el hombre, por un lado, ‘proviene’ de un *lugar* distinto a este punto de vista homocéntrico, al cual quiere regresar y, por otro lado, está atado a este ‘punto de vista’ de la subjetividad. El no poder habitar el *lugar* de la vacuidad, el no poder regresar a nuestro terruño,¹⁴ a nuestra ‘naturalidad’¹⁵, debido al auto-apego; esa incapacidad de trascender nuestro *sí mismo*, eso es, pues, la condición humana.

b. El horizonte ontológico.

El *lugar* de la vacuidad es un lugar donde el yo es continuamente desplazado. En cambio, el no poder acceder a *lugar* de la vacuidad pertenece al *horizonte ontológico* que siempre está determinando nuestra existencia. Esto es porque es percibido por la subjetividad auto-centrada, únicamente a la lejanía, ya que es ajeno a su ‘punto de vista’. En la tradición metafísica, a

12 De la traducción Véase Nishida Kitaro. “Lógica del Topos y Cosmovisión Religiosa” Traducción de Agustín Jacinto Zavala en *Textos de La Filosofía Japonesa Moderna. Antología* Vol. 1 Editado por Agustín Jacinto Zavala. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, CONACULTA, 1995. Véase también la entrada en “**place** (*basho*)” en el glosario de Heisig, Kasulis, and Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. p. 1260.

13 James W. Heisig. “The Religious Philosophy of The Kyoto School” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe. The Metanoetic Imperative* Editado por James Heisig y Taitetsu Unno. Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1990. p. 29.

14 El término japonés もと (*moto*) se puede traducir, literalmente, como origen. Tanto el traductor al inglés como la traductora al español optaron por no traducir directamente *moto* por origen, sino por *home-ground* y *terruño*, respectivamente, ya que en nuestros idiomas occidentales el término ‘origen’ tiene connotaciones muy diferentes que el término *moto*, que apunta más hacia aquel ‘lugar donde uno es lo que es, donde uno está en su ‘naturalidad’]. Para efectos de la traducción véase Nishitani. *La religión y la nada*. y Nishitani. *Religion and Nothingness*. pp. 297-8.

15 “Literalmente siendo lo que uno es en virtud del Dharma que hace a las cosas ser lo que son” Tanabe, *Philosophy as Metanoetics*. p. 299 n. 2 Esto también está relacionado con el término 本来無一物 (*honrai-muichimotsu*) que significa “no tener cosa alguna por naturaleza”, si pensamos que las cualidades se otorgan a los objetos por el sujeto pensante, pues sin sujeto no hay cualidades. En este caso, el hombre no tendría nada por naturaleza pensado aparte de este esquema representacional de la subjetividad.

eso que aparece iluminando el horizonte, esa presencia, es a lo que se le ha llamado *ser*, y la oscuridad delimitadora o aquello que está “detrás” de esa línea, la *nada*. Sin embargo, la luz que va desvaneciéndose no desaparece por completo, sino que acontece como amanecer detrás del horizonte. Nuestra condición humana implica no poder ver la totalidad de lo ente,¹⁶ significa estar parados en la orilla viendo hacia ese horizonte y distinguiendo los diferentes entes de la oscuridad de la nada. En primera instancia, el mundo aparece bajo el esquema de la representación, es decir, como objetos en un tiempo y un espacio; objetos ya acontecidos en un mundo regido por el principio de razón suficiente. La naturaleza-egoica inclina al yo a verterse hacia el ente mismo¹⁷. “Ese aplanar e igualar propios del conocer todo y sólo conocer acaban nivelando el carácter abierto de lo ente y hasta reducirlo a una nada aparente”¹⁸. Nuestras preguntas van más allá del ente mismo, más allá de la representación, como Heidegger en ¿Qué es metafísica? nos preguntamos por una nada originaria¹⁹, a la cual llamamos nada absoluta o vacuidad. A eso nos dedicaremos en el siguiente apartado.

II. El lugar de la nada

De acuerdo con ¿Qué es metafísica?, en el preguntar científico “reina una relación con el mundo que obliga a buscar a lo ente mismo para convertirlo en objeto de una investigación y determinación fundamentadora.”²⁰ A la ciencia—dice Heidegger más adelante—“lo único que le importa es lo

16 Esta noción aparece también en Martin Heidegger. “De la esencia de la verdad” Traducción de Helena Cortés Gabuadan y Arturo Leyte Coello en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. “La «totalidad» aparece en el horizonte del cálculo y el afán cotidiano como lo incalculable o inaprehensible. Nunca se puede comprender a partir de eso ente que se manifiesta en cada caso[...]” p. 163 § 193 de la paginación original de sus obras completas: Martin Heidegger. *Wegmarken*. Editado por Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Martin Heidegger Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (HGA 9)

17 Nos apoyamos para esta distinción de Heidegger. “¿Qué es metafísica?”. pp. 94 y sigs. HGA 9 § 104 y sigs.

18 Heidegger. “De la esencia de la verdad”. p. 163 HGA 9 § 193

19 la nada que antecede, o es origen de la negación misma, donde “la «lógica» se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario.” Heidegger. “¿Qué es metafísica?”. pp. 103-4. HGA 9 § 117.

20 *Ibid.* p. 94. HGA 9 § 104.

ente [...] no quiere saber nada de la nada.”²¹ Nishitani dice lo siguiente al respecto:

La ‘nada,’ generalmente se ve forzada a entrar en una relación con el ‘ser’ y es obligada a servir como su negación, llevando a una concepción de algo que ‘es’ la nada porque ‘no es’ el ser. Esto parece ser especialmente evidente en el pensamiento Occidental, incluso en la nihilidad del nihilismo.²²

Dejemos claro, entonces, de acuerdo con esta postura: la nada es sólo en contraposición con el ser. Es decir, es el complemento del conjunto binario ente/nada, es “lo absolutamente no-ente”²³, o “la completa negación de la totalidad de lo ente”²⁴ de la cual la ciencia no quiere saber nada porque sólo le interesa lo ente, y sin embargo, pregunta Heidegger “al despreciar de este modo la nada, ¿no estamos precisamente admiténdola?”²⁵ En Heidegger, la nada aparece como aquella fuerza que irrumpe la tranquilidad y el sentido de la existencia; como una angustia sin objeto ante qué o por qué estar angustiado; una angustia que es “la imposibilidad esencial de una determinabilidad”²⁶. “Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia.[...] El apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime. No nos queda ningún apoyo.”²⁷ Sin embargo, Nishitani comenta esta descripción de la nada de Heidegger: “es una nada que parece estar fuera de la ‘existencia’ del yo, y por ende [...] algo distinto de ella. [...] su noción de ‘abismo’ nos dice suficiente. [Allí] aparecen vestigios de la representación de la nada como una ‘cosa.’”²⁸

Heidegger hace un esfuerzo por salirse de esta determinación, en primer lugar al decir que la nada es “la que hace posible el carácter manifiesto de

21 *Ibid.* p. 95. HGA 9 §106.

22 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 70.

23 Heidegger. “¿Qué es metafísica?”. p. 96. HGA 9 § 108

24 *Ibid.* p. 97. HGA 9 § 109.

25 *Ibid.* p. 95. HGA 9 §106.

26 *Ibid.* p. 99. HGA 9 § 111.

27 *Ibid.* p. 100. HGA 9 § 112.

28 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 96.

lo ente en general.”²⁹ Y, en segundo lugar porque al ver al “hombre como el lugarteniente de la nada” para Heidegger “el Dasein está inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta.”³⁰ Es decir la nada no es algo diferente del Dasein. Por su parte, para Tanabe, aunque Heidegger logre captar el lugar capital de la nada, reducido a un tomar responsabilidad en la existencia o a una resolución, tiene el lugar de un tomar conciencia, pero no ha logrado captar su poder conversor: “Heidegger –piensa Tanabe— aún no está consciente de que sólo la nada absoluta puede afirmar el ser y transformarlo en el libre proyecto del yo por medio de una conversión en la acción”³¹ y por lo mismo “Heidegger permanece en el reino de la hermenéutica y no alcanza una autoconciencia basada por completo en la acción o en la práctica.”³²

La escuela de Kioto se plantea la posibilidad de manera constante de realizar en sí la nada absoluta para situarse ahí en esa vacuidad y experimentarla de manera pura—para usar la terminología de Nishida— es decir, “tal y como es, sin la añadidura de la discriminación deliberativa.”³³ ¿Cómo situarnos ahí, cómo deshacernos de la aprehensión egótica? Estas son las preguntas por medio de las cuales el horizonte ontológico se torna espiritual.

III. El horizonte espiritual

Sostenemos que la búsqueda de habitar el *lugar* de la vacuidad, es decir, la posibilidad de hacer real la realidad en nosotros,³⁴ es plantearse la posibilidad de salir del horizonte ontológico para situarse propiamente en el terruño de lo humano. El horizonte espiritual es *aquello que aparece cuando nos planteamos la posibilidad de salir del horizonte ontológico de la*

29 Heidegger. “¿Qué es metafísica?”. p. 102. *HGA* 9 § 114.

30 *Ibid.* p. 105. *HGA* 9 § 118.

31 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 79.

32 *Ibid.* p. 78.

33 Kitarō Nishida. *An Inquiry Into The Good*. Traducción de Masao Abe y Christopher Ives. New Haven: Yale University Press, 1990. p. 3.

34 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 5.

representación buscando acceder a la vacuidad.

Advierto aquí que el término ‘espiritual’ tiene muchas connotaciones indeseadas, de las cuales buscaremos deshacernos. Para empezar, entendemos ‘espiritual’ como aquella parte de nuestra propia existencia que exige un sentido que no se agota en el mundo mismo, no porque haya algo más allá del mundo³⁵ en el sentido ontológico, sino porque el mundo en sí no puede efectuar el cambio necesario para acceder al punto de vista de la vacuidad; es necesario la metánoia del propio yo.³⁶ El mundo, para que aparezca como mundo, es decir, objetos diferenciados y nombrados, acontece desde el horizonte ontológico. El conocimiento de la composición material del mundo, incluso de nuestro propio cuerpo, no cambia en absoluto el querer buscar regresar a nuestro terruño. El sentido ‘espiritual’ de lo humano no es escapar al mundo mismo, como supondría una interpretación poco afortunada de la religiosidad; no tiene nada que ver con lo sobre-natural, lo ultra-mundano, lo trascendente, lo divino. Lo ‘espiritual’ es una empresa enteramente humana que busca sobreponerse a sus propios condicionamientos ontológicos.³⁷ ‘Espiritual’ no es ni esotérico, ni supersticioso, ni nada que requiera contradecir el uso pleno de las facultades racionales. En *el Topos de la Nada y Cosmovisión Religiosa*, Nishida recuerda que Suzuki en *La espiritualidad Japonesa* 「日本の靈性」 piensa que la ‘espiritualidad’ es “el punto de vista de un sí mismo que ha

35 Como dice Mutai Risaku, otra figura de la escuela de Kioto que estudió bajo la tutela de Nishida y Tanabe, “Entiendo el mundo real (*actual world*) como el principio y el fin de todo lo que existe. Nada existe fuera de él, todo pertenece al mundo real (*actual world*) y está localizado en él.” Risaku Mutai. “Social Ontology” en *Japanese Philosophy: A Sourcebook* Editado por James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai’i, 2011.

36 y como veremos después, en la interrelación con los demás seres.

37 Es por eso que prefiero usar ‘espiritual’ que ‘religioso’, aunque Nishitani lo prefiera usar, incluso cuando la palabra ‘religión’ en japonés, 宗教 (*shūkyō*) esté compuesta por los kanjis 宗 (*shū*), que significa “secta”, y 教 (*kyō*) que significa “doctrina”, cosa que limita severamente una interpretación más amplia y fructífera del término. De cualquier modo, utilizaremos ‘espiritual’ para denominar aquello que ellos refieren por *shūkyō*, a menos que nos refiramos específicamente al significado coloquial contemporáneo de la palabra ‘religión’. Debo decir que para argumentar una ontología política, es difícil rechazar la palabra ‘religión’ ya que ella conlleva un fuerte significado de unión, congregación, y obligación, sobre todo en el sentido que le da Hegel en la *Fenomenología*. Y la palabra ‘espiritual’, de primera instancia, parece netamente individualista, cosa que pretendemos desechar también.

trascendido al sí mismo consciente.[...] Suzki-Daisetz llama espiritualidad a esto”³⁸ Entonces, el horizonte espiritual es aquel que aparece cuando la razón experimenta su insuficiencia para guiar la acción y el conocimiento, desatando así la acción de la auto-negación.

Pero, ¿será posible para todos³⁹ habitar el lugar de la vacuidad? Para la escuela de Kioto, esto es, Nishida, Tanabe y Nishitani, se trata de una posibilidad, en tanto que un esfuerzo, una práctica y un camino de trascender el punto de vista de la subjetividad, que es lo propio de la experiencia religiosa. Por lo cual, dice Nishida, “no hay religión en la que no sea necesario el esfuerzo de auto-negación”⁴⁰ y despertar o iluminación, piensa, es “mirar penetrantemente hasta la base de la nada del sí mismo.”⁴¹ Para Hajime Tanabe, a este esfuerzo y este trabajo de auto-negación le llama *metanoética* o camino del arrepentimiento (懺悔道, *zangedō*). El término en japonés viene de *zange* (懺悔), que significa “arrepentimiento” y *dō* (道), que significa “camino”. El término *metanoética* (Μετανοητική) es un neologismo que viene del griego *μετάνοια*, que significa “arrepentimiento” a la vez que “cambio de mente”. Pero también de *metanoesis* (μετανόησις) que según Tanabe literalmente significa, “más allá” (μετα) del “pensar” (νόησις) o “trascender la filosofía contemplativa o especulativa de la intuición intelectual”⁴². La terminación ητική sugiere un observación constante de un modo de vivir, un carácter, ya que proviene del término ήθική o ηθικα, que significa “carácter” en griego, lo cual está en estrecha relación con camino (*dō*) que aparece en el título original, “La filosofía como el camino del arrepentimiento (懺悔道としての哲学)”. A Tanabe le interesa resaltar que no se trata meramente de un acto único de arrepentimiento sino,

38 Kitaro. “Lógica del Topos y Cosmovisión Religiosa”. p. 192.

39 Remarcamos lo de ‘accesible para todos’ ya que desde que hay religiones institucionalizadas, siempre ha habido maneras de acceder a la iluminación, pero estas maneras están reservadas para los santos y los sabios “en comunión con lo divino [y no para] seres humanos ordinarios envueltos en nosotros mismos, [que] permanecemos atados a la auto-satisfacción y la arrogancia, por más que intentemos asumir el punto de vista de la razón” Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 26.

40 Kitaro. “Lógica del Topos y Cosmovisión Religiosa”. p. 187.

41 *Ibid.*

42 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 3.

como veremos, de una acción constante. *Metanoética* debe ser entendido simultáneamente como el camino o el carácter del constante cambio de mente más allá del intelecto, pensando más allá como *Durchbruch*.⁴³ Lo que implicaría que metanoética es, entonces, el camino del atravesamiento del ámbito del *sí mismo* a través del constante arrepentimiento o cambio de mente.

Zange no puede ser algo que efectúe el sí mismo con su propio-poder (自力, *jirki*)⁴⁴ sino algo que debe “dejar ir en la desesperanza” puesto que ha perdido “la habilidad de decidir voluntariamente si [ha] de vivir o de morir.”⁴⁵, es decir, debe “rendirse honestamente a la humildad de [la] propia inhabilidad, [resignarse] honestamente a [la] debilidad, examinarse a [sí] mismo con humildad y explorar las profundidades de [su] propia impotencia y carencia de libertad.”⁴⁶ Esto se reduce a tres limitaciones infranqueables a las que nos enfrentamos: la primera de índole cognoscitivo, se caracteriza por la imposibilidad de asir lo absoluto; la segunda, de índole existencial, es la imposibilidad de evitar la muerte, la tercera, de índole ético, la de estar acechados incesantemente por el mal radical.

El sí mismo se engaña, se olvida de su propia finitud y relatividad, se confunde a sí mismo por existencia absoluta, haciendo absoluta la finitud de su existencia [...] muestra una tendencia innata a apegarse a ese delirio

43 “(breaking-through)” *ibid.* p. 4. Literalmente significa “atravesamiento” en alemán. Este es un concepto que Tanabe retoma de Eckhart. Véase el sermón 32 *Los Pobres de espíritu. Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Traducción de Joseph Quint, Diogenes Taschenbuch. Zürich: Diogenes Verlag AG, 1979. p. 308 l 30.* Del cual Ueda Shizuteru dice lo siguiente, “el «atravesar» es el retorno del alma más allá de Dios hacia el fondo de Dios.” Ueda Shizuteru. *Zen Y Filosofía.* Traducción de Raquel Buoso García y Illana Giner Comín. Barcelona: Herder, 2002. p. 71 Decidimos preservar el término eckhartiano porque resuena en varios autores de la escuela de Kioto. Esto es evidente en Nishitani cuando dice “[...] más bien necesitamos un punto de vista que abarque más, que pase a través, más bien *atraviése (breaks through)*, el campo de la consciencias para que nos de una nueva perspectiva.” Nishitani. *Religion and Nothingness.* p. 13 ‘*Break through*’ está resaltado en itálicas para remarcar su semejanza con *durchbrechen*, atravesar, en alemán. *Durchbruch* es una sustantivación del verbo *durchbrechen*.

44 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics.* p. li.

45 *Ibid.* p. 30.

46 *Ibid.* p. l.

[...] esto es a lo que llamamos mal radical: a la auto-afirmación y rebeldía de lo relativo en tanto que absoluto.⁴⁷

En el segundo apartado, habíamos mencionado que no queda otra opción que la de afirmar una negación absoluta como aquello que es lo más originario, una negación que se niega a sí misma, y a la subjetividad. De esta manera, el ser es manifestación de la nada,⁴⁸ es un momento de negación de la nada, “[su] principio es la nada y [éste] existe sólo como un momento mediador de la nada absoluta.”⁴⁹

Con respecto a la muerte, Nishitani nos dice

La muerte es algo que traemos con nosotros en el momento que nacemos. Nuestra vida se enfrenta a la muerte en cada paso; mantenemos un pie en el valle de la muerte. Nuestra vida se posa al borde del abismo de la nihilidad al cual puede regresar en cualquier instante.⁵⁰

Incluso el nihilismo existencial es posible sólo porque existe una nada más absoluta, en la que esta experiencia es posible. Si tomamos consciencia de que el sí mismo es sólo un momento mediador de la nada absoluta, lo que resulta es una afirmación distinta de la pretensión de ser lo absoluto; se trataría de una auto-consciencia que ha experimentado una “muerte y resurrección”⁵¹ atravesando (*durchbrechen*) las determinaciones de la subjetividad.⁵² Careceremos de la capacidad de superar la angustia de la nihilidad siempre y cuando estemos localizados en el punto de vista del sujeto: por más que éste busque una sustancialidad en sí mismo, encontrará que no es nada más que sus representaciones, nada más que una estructura trascendental.⁵³

47 *Ibid.* p. 23. Mal radical debe entenderse siempre tanto como pecaminosidad como el acto de proclamar absoluto al sí mismo. Ambos van de lo mismo, ya que el poner al yo como absoluto, necesariamente se incurre en una reducción del otro a las determinaciones de una subjetividad como no-yo y por ende a una violencia contra su alteridad.

48 *Ibid.* p. 96.

49 *Ibid.* p. 68.

50 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 4.

51 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. pp. 12, 30.

52 *Ibid.* p. 69.

53 Véase los “Paralogismos de la Razón Pura” en Kant. *Crítica de la Razón Pura*. A341/B399 y sigs. esp. A380.

La limitación cognoscitiva pone en tela de juicio la indagación científica acerca del mundo, y revela la nada absoluta como lo más originario, al ser como el resultado de la mediación. La segunda limitación, la limitación existencial, pone a temblar el sentido de la existencia, pero a su vez da una fuerza que nos obliga a tomar conciencia de nuestra finitud y darle sentido a nuestra acción. La limitación ética nos impulsa, por un lado, a ser la fuente del sentido del bien y por otro lado, nos dice que estamos condenados a fallar en esta empresa.⁵⁴ No necesitamos a Kant para que nos lo diga, nosotros somos testimonio de la incapacidad de realizar siempre el bien. Todos hemos sido partícipes de una acción que no sea buena. No hace falta ir muy lejos para ver que todo el tiempo fallamos en las exigencias que nos piden las morales tanto religiosas como sociales. Esa falla no es sino parte de nuestra condición humana, no tenemos por qué sorprendernos de ello. Las exigencias dadas por la moral religiosa y social—ya decíamos— son sólo para santos y sabios. Nosotros como entes pasionales tendemos a no seguir esas imposiciones, ya sean de la razón o la religión. Aquella libertad que tiende o bien a la virtud o a la pecaminosidad no es, propiamente, una libertad absoluta, sino una limitación a la acción: es la propensión al mal radical, y esta absolutización de nuestra condición de sí mismos, no trae consigo otra cosa que el sufrimiento propio y el ajeno. Esta limitación se nos presenta como imposible de ser atravesada por el propio-poder. Como dice Nishitani,

[La aprehensión del sí mismo por el sí mismo] no es un acto meramente de la voluntad, que podamos cesar arbitrariamente [...] es un acto que

54 Aquí nos referimos específicamente a una ética como la Kantiana en donde la razón, es decir, la buena voluntad, es la fuente del bien [AK. IV, 343]. Ésta está regida por máximas *a priori* que sigan los requerimientos del imperativo categórico en sus múltiples formulaciones [Ak. IV, 402, 421, 27 y sigs.]. Sin embargo, no hay argumento contundente que nos diga por qué debemos seguir esta razón (más que la apelación kantiana-pietista de origen aristotélico [EN, 1094^a 1] a que queremos hacer el bien) y más bien hay clara evidencia de que como seres imperfectamente racionales tendemos, incluso habiéndonos formulado principios racionales de acción, a no seguir las exigencias de la razón [Ak. IV, 413]. véase para efectos de esta argumentación Immanuel Kant. *Groundwork Of The Metaphysics of Morals*. Traducción de Mary Gregor. Editado por Karl Ameriks y Desmond M. Clarke, Cambridge Texts in The History of Philosophy. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998. las citas corresponden a la paginación de la edición de la academia (Ak.) Vol. IV.

siempre realizamos nosotros, al ser seres poseídos de cuerpo y mente [...] nos aprehendemos [así] y nos quedamos atrapados en nuestra razón y personalidad⁵⁵

Las tres limitaciones arriba señaladas nos han mostrado que el *sí mismo* ordinario no puede atravesarse a sí por medio de su propio-poder. El atravesamiento del *yo* para habitar la vacuidad debe realizarse mediante Otro-poder que no sea el del *sí mismo*. A esto es a lo que llamamos la *revelación metanoética*: A la realización profunda de la propia incapacidad de superar nuestra condición humana. El camino de la *metanoética* es una manera de evocar ese Otro-poder, distinto del propio-poder. Es por eso que Tanabe llama a la *metanoética*, “la filosofía del Otro-poder (他力 [*tarikiki*])”⁵⁶

La Filosofía—dice Tanabe—comienza de una conciencia del *sí mismo* conforme a la autonomía de la razón, y de ahí, se extiende, a través de las limitaciones y determinaciones del mundo, a ser consciente del hecho de que el *sí mismo* existe sólo a través de la mediación de la nada absoluta, que establece una relación de mutua transformación entre *sí mismo* y mundo.⁵⁷

La limitación del horizonte ontológico nos ha reducido a ser un medio de la nada absoluta. Esta sentencia es problemática para nuestra existencia, ya que tenemos la experiencia de la voluntad y la autonomía de la razón. De esta experiencia podemos inferir que nuestra existencia no se puede reducir meramente a una mediación de la nada absoluta sin volición. Como dice Nishida, “la cuestión religiosa siempre es una cuestión del ser volitivo, del individuo conscientemente activo.”⁵⁸ “La nada absoluta,— dice Tanabe— es [tanto] negación [como] transformación—es decir, conversión.”⁵⁹ Por ende

55 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 103. Lo dice también Heidegger, “Tan finitos somos que precisamente no somos capaces de trasladarnos originariamente delante de la nada mediante una decisión y voluntad propias.” Heidegger. “¿Qué es metafísica?”. p. 105. *HGA* 9 § 118.

56 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. li.

57 *Ibid.* pp. 17-18.

58 Kitarō Nishida. “The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview” Traducción de David A. Dilworth en *Last Writings: Nothingness and The Religious Worldview*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. p. 94.

59 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. *passim*.

la conversión es “la negatividad transformada de la metanoesis convertida en afirmación a través del acto transformador del absoluto.”⁶⁰ En este sentido, en la ontología que proponemos, el *sí mismo* ahora es una negación de la nada absoluta, donde se encuentra en sus limitaciones, se rinde a la incapacidad de superarlas desde el punto de vista de *jiriki* encomendándose al poder transformador de la nada absoluta, que mediante una muerte y resurrección se vacía a sí mismo y se afirma ahora como “*ūpaya*”⁶¹, esto es, como un mediador de la nada.”⁶²

Ahora, cada uno de los seres volitivos que renuncia al propio-poder es un momento de transformación de la nada al cual Tanabe le llama eje de transformación. De modo tal que no se puede reducir de manera abstracta la existencia de todos los seres relativos a una nihilidad absoluta, dado que cada uno ha de experimentar el poder de la nada absoluta en su propio proceso de *zange*. Dice Tanabe: “[el absoluto] requiere de la auto-negación del propio-poder [...] rechazando así la no-diferenciación, [esto] constituye un momento esencial sin el cual la metanoética no sería lo que es.”⁶³ Dice además que a través de es poder de negatización del propio poder “cada ser relativo [...] se vuelve el eje temporal de la rotación transformadora que llamamos conversión por el absoluto.”⁶⁴ y funge como eje alrededor del cual rota, o se da el movimiento del absoluto, En pocas palabras, cada ser relativo es distinto, y se encuentra en el mismo plano como mediador. La transformación de la que hablamos es ir de un *sí mismo* como sustancia, es decir, absoluto, a ser un momento de mediación de la nada, un eje relativo.

El movimiento de transformación en cada ser relativo se da, según las etapas del budismo Shin⁶⁵, como acción (行, *gyō*), fe (信, *shin*), y

60 *Ibid.* p. 6.

61 “Medios hábiles” *ibid.* p. 22. o “medio de liberación”. Juan Arnau. *Antropología del Budismo*: Editorial Kairós, 2006. p. 179.

62 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 109, 10, 120-21.

63 *Ibid.* pp. 155-156.

64 *Ibid.* p. 10.

65 El budismo Shin, o budismo de la Tierra Pura Verdadera, 淨土真宗 (*Jōdo Shinshū*) o simplemente budismo de la Tierra Pura, 真宗 (*Shinshū*) es una secta del budismo de la Tierra Pura fundado por Shinran (1173-1263) cuya obra principal es el 「顯淨土真実教行証文類」

(Kenjōdo Shinjitsu Kyōgyōshō Monrui) “Conjunto de pasajes que revelan la verdadera enseñanza, práctica y realización de la vía de la Tierra Pura” generalmente abreviado como 「教行信証」 (*Kyōgyōshinshō*) “Doctrina de la acción-fe-atestiguamiento. Véase la sección de

atestiguamiento (証正, *shō*). Acción se entiende en el sentido de “acción de la no-acción” es decir, no una acción de *jiriki* como afirmación del *yo*, sino de *jiriki-qua-tariki* en donde la propia acción es una acción de negación del propio-poder. El “dejar ir” de la acción metanoética no puede ser un dejar ir enteramente volitivo, pero tampoco enteramente a-volitivo. Es una acción en la que co-existen ambos poderes. La rendición o la renuncia—el desistir, diría Heidegger⁶⁶—que implica la metanoética son acciones que se efectúan (*are brought about*)⁶⁷ por las limitaciones de la subjetividad derrotada, por ese otro que no es ella, por el poder transformador de la nada absoluta. “Cuando hablamos del Otro-poder, el Otro es absoluto precisamente porque es nada, es decir, nada en el sentido de transformación absoluta. Es *absoluto* sólo porque actúa a través de la mediación del propio-poder del relativo que lo confronta como otro.”⁶⁸

La acción metanoética en el sentido de *gyō* es la acción de la renuncia al punto de vista del sí mismo, que no puede darse sino en los límites de la subjetividad, es decir, cuando ésta es enfrentada con sus incapacidades esenciales; es la transformación del sí mismo⁶⁹. Ya decía Nishitani que el sujeto no puede meramente renunciar a su aprehensión, debe tener fe en ese Otro-poder transformador de la nada absoluta. Por eso dice Tanabe

Justo como la acción no es un mero hacer, sino una obediencia a la nada absoluta que significa la conversión del sí mismo a una nueva consciencia (*realization*), así también la fe no es meramente auto-consciencia en el sentido ordinario de una afirmación inmediata del *sí mismo*, sino una auto-consciencia de la aniquilación del sí mismo.⁷⁰

Podríamos pensar que *zange* es la consciencia de tener que aniquilarse

‘Shinran’ en Heisig, Kasulis, and Maraldo, eds., *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. pp. 249-61. Para una traducción del *Kyōgyōshinshō* al inglés véase. Jusho Shinran. *The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran’s Kyōgyōshinshō*. Traducción de Dennis Hirota, et al. Kioto: Hongwanji International Center, 1985.

66 Heidegger. “¿Qué es metafísica?”. p. 101. *HGA* 9 § 114. «Die Nichtung» véase la n. 24

67 Se remarca con el inglés la impersonalidad de la acción, la forma impersonal ‘se’ no tiene la misma fuerza.

68 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 18.

69 *Ibid.* p. 235.

70 *Ibid.* p. 81.

a uno mismo. En este sentido, la fe es activa, no puede separarse de la acción que es realizada por gracia del Otro-poder, que es auto-aniquilación. Y esta “auto-consciencia de la aniquilación del sí mismo” no puede hacerse desde el punto de vista de la subjetividad; no es una aniquilación del cuerpo o una negación de la capacidad de la subjetividad, sino la certeza de que uno debe vivir ya como un ūpayā, como un eje de transformación de la nada absoluta. El término 信 (*shin*) también puede traducirse como ‘encomendación’⁷¹ porque que la fe activa (*gyō-shin*) de la que hablamos, en la tradición del budismo Shin, es propiamente el *nembutsu* o ‘acogerse al poder del Buda.’⁷² En este caso la fe activa es encomendarse al poder transformador de la nada absoluta, y al hacerlo, uno es testigo de su salvación;⁷³ para eso ya debe haberse realizado *zange*. Por ello el último momento de *zange* es el del atestiguamiento de la vacuidad como ese lugar del no-yo, es decir la ‘iluminación’⁷⁴. En este sentido *zange* es *gyō-shin-shō* o acción-fe-atestiguamiento de la nada absoluta.⁷⁵

A ese camino metanoético de acción-fe-atestiguamiento de la nada absoluta, es decir, al camino de atravesar el horizonte ontológico de la subjetividad, y convertirse en un eje metanoético de la transformación; o si se quiere, el vector espiritual hacia la vacuidad, le denominamos *ōsō* (往相).⁷⁶ No obstante dice Tanabe

71 Véase Anna Mierzejewska, “The Buddhist Inspiration of The Concept of Faith in The Philosophy of Hajime Tanabe,” *SILVA IAPONICARUM* Fasc. VI (Invierno) (2005). p. 30

72 南無阿彌陀仏 (*Namu Amida Butsu*) Concepto central del budismo Shin que consiste en recitar el nombre de Amida Buda con plena convicción, corazón abierto y mente serena, así confiando en Gran Compasión expresada en sus votos, en especial el 18, 19 y 20, se aspira a renacer en la ‘Tierra Pura’. Véase Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. Cap. 6 *passim* esp. pp. 201-202.

73 *Ibid.* p. 247.

74 Véase Mierzejewska, “The Buddhist Inspiration of The Concept of Faith in The Philosophy of Hajime Tanabe.” p. 30.

75 Cabe notar que *zange* no es algo que se realiza una vez. En tanto que es transformación y media la transformación absoluta, debe realizarse constantemente. He aquí el sentido de *dō*: *Zangedō* es la realización infinita de la muerte y resurrección del sí mismo por gracia de la nada absoluta.

76 Este es el término usado en el Budismo Shin para denotar el camino hacia la tierra Pura por medio del *nembutsu* y es el término usado por Tanabe para denotar el movimiento de transformación metanoética.

El relativo no puede ser relativo meramente porque se encuentra en contraposición con el absoluto. El absoluto, como mediación absoluta, no sólo tiene que mediar al relativo que se encuentra en oposición a él, sino también tiene que mediar entre un relativo y otro relativo. Lo relativo se contrapone al absoluto sólo en virtud del hecho de que un relativo se contrapone a otro relativo; y lo relativo es llamado relativo sólo en la medida en la que se opone a otro relativo. La dependencia mutua de relativos trae consigo la existencia del absoluto para mediar su correlación.⁷⁷

Dado que el camino de *ōsō*, de acuerdo con el voto de Amida Buda, no puede realizarse sino hasta que todos los seres hayan alcanzado la salvación,⁷⁸ esto significa que Buda debe hacer el camino de regreso al mundo, *gensō* (還相)⁷⁹, para salvar a todos los seres de las diez direcciones. ¿Qué quiere decir esto? Que Buda necesita de la mediación de los otros seres para lograr completar *ōsō*. Es decir, no hay transformación del *sí mismo*, *ōsō*, sin *gensō* y no hay *gensō* sin los demás seres que están en su camino de *ōsō*. Por eso mismo, aún hablamos de un horizonte espiritual, porque la vacuidad es inalcanzable si se pretende que somos el único eje de transformación de la nada absoluta. El camino espiritual de la metanoética no puede completarse sino hasta que se revele la interrelación de los seres relativos, y la acción-fe-atestiguamiento de dicha interrelación efectuará el lugar de la vacuidad.

Con base en lo anterior, si pregunto: “¿Qué soy?” contestaría, “un **ūpaya**, un medio hábil, un eje de transformación de la nada absoluta que debe realizar *zange* constantemente”. Si pregunto “¿Cuál es el sentido de mi existencia?” Contestaría, “Efectuar *ōsō-qua-gensō*, atravesar el horizonte espiritual, que pareciera ser individual, hacia el lugar de lo político”. Será ahí donde se vuelve pertinente la pregunta **¿cuál es mi relación con lo demás que es?**

77 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 18.

78 *Ibid.* p. 202.

79 *Ibid.* p. 3.

IV. La vacuidad como política y el horizonte de lo político

Apoyémonos por una vez en un autor más actual a Hajime Tanabe, Claude Lefort, para aclarar lo que debemos entender por político.

[Lo político es] un doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición en el sentido en que emerge a lo visible el proceso por el cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento, en el sentido en que un sitio de la política (sitio donde se ejerce la competencia entre partidos y se forma y renueva la instancia general del poder) es designado como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto.⁸⁰

Para Tanabe, este horizonte político des-oculta la sociedad en su modo de ser como especie:

El individuo presupone [la sociedad] específica (*the specific*) y está fundado (*grounded*) en la vida de la especie (*specific*) como su matriz directamente determinante. El *sí mismo* se encuentra en oposición a la matriz que la rodea, fuente de su vitalidad, y expropia las determinaciones de la especie y las monopoliza para sí. [Al hacerlo] se establece como un 'otro' y se separa del suelo de la especie. [Aquí] sucede la irracionalidad de la 'existencia individual'. El individuo es necesariamente un individuo dentro de la especie, no hay tal cosa como individuo amputado de la especie.⁸¹

Esa matriz directamente determinante es la interrelación que tiene cada individuo con los demás ejes de transformación; es la relación de los 'otros' consigo mismos. A veces, como indica Lefort, esta relación divide, estratifica y discrimina a unos 'otros' sobre los demás. Para Tanabe esto sería la absolutización de un *sí mismo* que no ha realizado *zange*, esto es, la negatización del yo para convertirse en aquella matriz de interrelación. Decía Tanabe que el individuo no existe fuera de su sociedad específica, y

80 Lefort, Claude. "La cuestión de la democracia" Traducción de Esteban Molina en *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos, 2004. p. 39.

81 Hajime Tanabe. "The Logic of The Specific" en *Japanese Philosophy: A Sourcebook* Editado por James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i, 2011. pp. 671.

por ello es que se des-oculta su condición sólo a través de la especie. Esto se relaciona con lo dicho por otra autora contemporánea, Chantal Mouffe, “Lo político debe ser concebido como una dimensión inherente a toda sociedad humana y que determina nuestra condición ontológica.”⁸² Podemos pensar que lo político como condición ontológica es lo que está tratando de pensar Tanabe, sin embargo, su condición y realización pende de la negatización del yo y de su muerte, lo cual significa que deja de ser el absoluto.

a. La política de jiriki o el ocultamiento de lo político

Ahora bien, para Lefort, el ocultamiento de lo político como condición ontológica tiene que ver con su reducción a la acción de partidos políticos como unidades auto-idénticas de ideologías que proclaman poder organizar y determinar la sociedad por sus propios medios. Para Tanabe, lo que esconde tal reducción es el punto de vista de la vacuidad. Es natural que lo escondan pues fomentan el punto de vista de la subjetividad, la individualidad independiente de la especie, el camino de salvación (ya sea como la institución de un Estado de derecho, o como salvación espiritual) como uno del propio poder y el lugar de lo político como un derecho de representación otorgado por los miembros de la sociedad a actores políticos. Todo esto pensado en términos de Tanabe, sería una *política del propio-poder*, la cual tiene consecuencias catastróficas en el mundo actual.

b. La política de la vacuidad

El ámbito de lo político para cualquier individuo que ha realizado *zange* (negatización del yo) es un modo de ser que no puede ser obviado. pues como eje de transformación en virtud de la nada, atraviesa el horizonte de la representación hacia el punto de vista de la vacuidad, pero el único modo de “llegar” al otro lado, al lado de la vacuidad, es atravesando al sujeto que está puesto como centro absoluto. Lo único absoluto es la vacuidad, y ésta no puede ser nada, ni siquiera un centro. La única manera de que el centro sea un punto relativo es si hablamos de un círculo infinito⁸³. Así el centro

82 Chantal Mouffe. *The Return of The Political*, Radical Thinkers. London: Verso, 2005. p. 3.

83 De nuevo, para las religiones budista e hinduista, esto no se reduce a los seres humanos,

no sólo puede ser cualquier punto, sino que es absolutamente cualquier punto. De esto se sigue que, cada individuo es un centro que es atravesado por los demás y a la vez atraviesa a los demás. Ese es el esquema ontológico-político de la interrelación a la vez que de la horizontalidad:

La verdad redentora de que el absoluto puede funcionar sólo como el poder de mediación absoluta alcanza la auto-conciencia por medio de la actividad recíproca mediadora entre los seres relativos. En este sentido, la transformación a través de la mediación vertical entre el absoluto y el relativo también debe ser realizada en relaciones sociales horizontales entre mi *sí mismo* y el de los otros.⁸⁴

Así vemos que cada individuo como eje de transformación es mediador de todos los demás. En esta interrelación el modo en que el mundo aparece para otro yo, el modo en que yo aparezco como *siendo* para otro yo no está en relación valorativa con el modo en el que yo me aparezco a mi mismo y como me aparece lo que *es*. Eso no quiere decir que los modos en los que el *ser* aparece sean iguales. Al contrario, el reconocerse como un medio relativo es condición de posibilidad necesaria para que lo demás aparezca como un medio genuinamente diferente, y no meramente una parte de lo que *es* para mí. Lo otro aparece como otro en virtud de sí mismo (*en sí*)⁸⁵ porque es absolutamente necesario para la transformación absoluta. Es decir, el otro aparece como otro en absoluta relación bilateral conmigo y con otros seres relativos. Nishitani piensa la estructura de la vacuidad planteada por Tanabe como el lugar del encuentro:

La vacuidad es el campo en el que un encuentro esencial puede suceder entre entidades que normalmente están distantemente relacionadas, incluso en enemistad, como en las que están más íntimamente relacionadas [porque] sucede en la fuente de existencia común a uno y

todos los seres sintientes son parte del eterno ciclo de nacimiento-muerte-resurrección (*Sāmsarā*); y aunque la vida no es infinita hacia el pasado, pues tiene un comienzo, hacia el futuro no hay indicio de que se agote, al contrario, es la fuente inagotable de seres que hacen que Amida Buda tenga un propósito en la tierra.

84 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. lviii.

85 y no como una negación de lo mío, como una negación de mi individualidad y una amenaza a ella, como en la dialéctica Hegeliana del amo y el esclavo. Véase G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Rocés. México: FCE, 1966. p. 117.

al otro [como] una auto-identidad absoluta en donde el uno y el otro son verdaderamente sí mismos, y en un movimiento separados y unidos de nuevo. Son absolutamente *dos* y al mismo tiempo absolutamente *uno*.⁸⁶

Uno es sí mismo no desde la perspectiva del yo en su aislamiento, sino cuando uno ha llegado a ese lugar de encuentro que nosotros pensamos como el ámbito de lo político. Podríamos completar, el uno y el otro son “verdaderamente sí mismos” en la especie, en la vacuidad como ese lugar de lo político.

c. De lo espiritual a lo político

La dimensión espiritual del horizonte político de la interrelación se ve expresada más claramente en el movimiento de *ōsō* y *gensō* que mencionábamos anteriormente. El camino espiritual que busca liberarse de las determinaciones del horizonte ontológico-subjetivo, *ōsō*, se muestra como un vector unidireccional inalterable e individual al pertenecer al punto de vista de la subjetividad o de *jiriki*. Es una perspectiva insuficiente. Es necesario *gensō*, esto es, hacer el camino de regreso al mundo para ayudar a los demás a realizar *ōsō*⁸⁷ porque la propia salvación está mediada por la salvación de los otros. En todo este movimiento de *ōsō-qua-gensō*, uno no puede regresar al mismo punto de donde partió, porque ese punto, que es la perspectiva de la auto-identidad, ha desaparecido, pues ya se ha efectuado una “muerte y resurrección” en la que se trasciende al sí mismo y se vive como si estuviese muerto.⁸⁸ *Gensō* es darse cuenta, a través de *zange*, que el punto de partida, ese origen, es un eje temporal relativo que necesita de los otros para realizarse completamente. Sin el otro no puedo hacer *gensō* y sin *gensō* no puedo realizar el ciclo completo de la metanoética. La especie es la condición de posibilidad de *gensō* y su salvación la condición de posibilidad de mi propia salvación. Así también puede verse que el “camino” de *ōsō-*

86 Nishitani. *Religion and Nothingness*. p. 102.

87 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. pp. xlvi y 3.

88 *Ibid.* p. 55. “situado en un punto que no es ni la ‘muerte’ ni ‘la vida’—el punto de ‘no tener nada por naturaleza— y libre de entrar tanto la muerte como la vida sin estar apegados a ninguno, muerte o vida, pasado o futuro.”

qua-gensō no es uno espacial, en el sentido de que se traslada de un lugar a otro, sino es el la práctica del vaciamiento del sujeto donde propio-poder es Otro-poder, donde so *ōsō* es *gensō*. Por lo cual en Tanabe, la dimensión ética de praxis cotidiana ha de ser siempre una dimensión política.

d. El horizonte político.

El horizonte ontológico de la representación conlleva a una crisis insuperable y a la experiencia de su limitación, en el sentido que el yo, no puede auto-fundarse, por lo cual el rasgo fundamental de la metanoética es la crisis sufrida por la razón que desata una búsqueda del vaciamiento del sí mismo, convirtiéndose el horizonte ontológico-subjetivo en uno espiritual. El camino de vaciamiento a través de la metanoética despliega la dimensión política de la espiritualidad, es decir, muestra la necesidad de la especie para realizar la salvación como *ōsō-qua-gensō* y *gensō-qua-ōsō*. Esto nos lleva a entender que la vacuidad como el lugar de lo verdaderamente político, es ahora la ausencia de toda determinación y de identidad; un lugar del encuentro esencial entre uno y otro donde uno y otro no existen cada uno por sí mismo sino en interrelación.

Sin embargo, en un sentido aparente, lo individual se muestra como la negación de la especie y la especie como la negación de lo individual. Esta oposición es la oposición política del último siglo donde el liberalismo o el enaltecimiento del individuo se muestra como el máximo exponente político y fundamento de la sociedad, o el comunismo o el enaltecimiento de la sociedad en su conjunto, como el máximo exponente político y fundamento de todo acto. En la metanoética lo que desaparece es su poder opositor como contradictorios. Lo que queda es el esquema de mutua transformación y mediación por gracia de la nada absoluta. Ninguno puede ser separado del otro.

Pero aún queda una pregunta, ¿por qué si lo político ya está vacío de determinaciones cósmicas y la especie se vio como la matriz de la interrelación entre los seres relativos que permite la realización de la metanoética, por qué sigue existiendo algo que aún limita nuestra existencia? Esto es muy sencillo de responder: Hablamos de horizonte político porque la metanoética no

existe solamente a nivel de un individuo dentro de la sociedad específica. *Zange* es un camino que la humanidad debe realizar en su conjunto. Dice Tanabe, “La unidad absoluta del [género humano], no obstante, niega este tipo de libertad individual [la de la separación rebelde de la especie] y como su mediador, subsume la unidad primordial de la especie al estatus de negación absoluta.”⁸⁹ No estamos diciendo que el *género* sustituye a la especie, ¡no! El *género* es un elemento más de mediación entre el ser relativo, la especie, y la nada absoluta. El *género* no puede sustituir a la especie porque la humanidad como unidad no funciona aún como la matriz determinante. Todavía se necesita la sociedad específica para extraerle la cultura, las tradiciones, la moral, lo que llamaría Appiah, “guiones: narrativas que la gente usa para formar sus planes de vida y contar sus historias de vida.”⁹⁰ Pero el proceso metanoético no puede detenerse a nivel específico de la sociedad nacional o familiar. Lo político concilia incluso a los enemigos—decía Nishitani en la última cita. La nueva sentencia según Tanabe es que

uno sólo puede alcanzar la libertad auténtica en la medida en la que uno se niegue en las propias profundidades por el mundo, de modo que a través de este auto-abandono de los *sí mismos*—el propio *yo* así como el de los demás— regresen de sus particularidades a una universalidad donde se reconozcan los unos a los otros y se reconcilien los unos con los otros en solidaridad social.⁹¹

La lógica del género, o la mediación que éste juega con respecto de la especie, es el modo en el cual se alcanza la “mutualidad en la equidad”⁹² de la negación absoluta. Cuando decimos *Política de la Vacuidad*, o lo político como vacuidad, queremos decir que cada especie, que a su vez conforman los individuos relativos, es igualmente parte de la mutua transformación de todos los seres relativos. Incluso no se habla de una transferencia de la transformación del individuo a la especie, sino que el individuo como individuo *en sí* afecta a los demás individuos del *género* como tales. La

89 Tanabe. “The Logic of The Specific”. p. 672.

90 Kwame Anthony Appiah. “Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction” en *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Editado por Amy Gutmann, 149-63. Princeton: Princeton University Press, 1994. pp.159-60.

91 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 140.

92 *Ibid.* p. 19.

especie hace al individuo lo que es, y viceversa, por eso, la interrelación es absoluta: todos los individuos se median a los otros a través de las especies, el género y la nada absoluta, en lo que parecen tres niveles pero sólo es uno de transformación absoluta. Esta transformación, no podemos olvidar, es una transformación ontológico-espiritual.

Así pues concluimos esta sección con una afirmación que Tanabe siempre intuyó desde el principio, a saber, “que la metanoética involucra una solidaridad social pues estamos obligados a practicar metanoesis mientras seamos conscientes de nuestra responsabilidad colectiva de cada evento que suceda en nuestra sociedad”⁹³ Debemos vaciarnos como individuos auto-idénticos en calidad de sustancia, pues “es algo que no se puede pedir a los demás si no se ha realizado por sí mismo”, y después fomentar, con los actos que este proceso metanoético conlleva, que todos los individuos emprendan una metanoesis colectiva (祖讎悔 *sō-zange*), ya que la metanoética no es una “filosofía privada, sino un camino filosófico que una nación entera [y el mundo] deben seguir.”⁹⁴

V. Conclusiones

Después de este recorrido por la filosofía metanoética de Tanabe Hajime, atisbaremos algunas conclusiones: Estaremos condenados a un horizonte político, válgase decir también subjetivo, donde persiste la ilusión de que las naciones deben ser soberanas e independientes unas de las otras, como sujetos absolutos separados los unos de los otros siempre y cuando no realicemos *zange* como especies y como *género* humano. Pensar así lo político es igual que permanecer en el horizonte de la representación donde la vacuidad de lo político nos es ajena. Esto no significa sentarse y esperar a que los demás tomen conciencia. Por ello se hace ineludible la pregunta ¿cuál es mi relación con lo demás que es? Es una relación de responsabilidad para con los demás seres relativos de ir por el camino de *zange*, que no es un camino propiamente, pues para caminarlo hay que dejar atrás todo, vaciarse de todo, incluso del saber caminar. La acción-fe-atestiguamiento de la nada

93 *Ibid.* p. liv.

94 *Ibid.* p. lx.

absoluta no puede ser transmitida por medio de la razón y el intelecto, debe ser vivida en carne propia, como vuelco repentino de la intuición que afecta el corazón de la filosofía misma. En las palabras del propio Heidegger.

Por eso, la prueba más dura, pero también la más infalible de la fuerza y la autenticidad pensante de un filósofo es la de sí en el ser del ente experimenta de inmediato y desde su fundamento la cercanía con la nada. Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía.⁹⁵

Esencialmente, este trabajo habla de un proceso de transformación del *sí mismo*, de la sociedad en su conjunto, y de la especie humana en su totalidad. Es un proceso que busca atravesar la auto-identidad que yace en el centro y que se presume absoluta. La tríada de acción-fe-atestiguamiento se puede expresar en la política internacional como un nuevo *cosmopolitismo radical*. Es decir, un cosmopolitismo que no se comprometa con solamente ser moral, sino también realmente político; que sea un sistema en el que las barreras políticas no trunquen la cooperación, la impartición de justicia, no permitan la violación de derechos humanos y laborales, los paraísos legales y fiscales para las transnacionales y el crimen organizado. El discurso cosmopolitista debe dar un giro desde otra realidad, para que se comprometa ontológicamente con aquello que la hace diferente, radicalmente diferente de cualquier postura política. Porque el cosmopolitismo, como política de la vacuidad, es un modo de ser, no una inclinación política; es una ontología de lo otro, es el cruce de caminos del absoluto y lo relativo donde lo humano aparece como siendo en su totalidad. Lo político permanecerá siendo limitado, relativo, en la medida en la que no encontremos

un camino medio que no es ni democracia (liberalismo) ni socialismo, sino se mueve libremente entre ambas [...] y en la medida en la que la filosofía como metanoética se vuelva no sólo una filosofía de Japón, y no sólo una filosofía, sino un modo de existir de la humanidad en su totalidad.⁹⁶

La metanoética no puede ser forzada en los pueblos. Cada individuo,

95 Martin Heidegger. *Nietzsche I*. Traducción de Juan Luis Vermal, Áncora y Delfín 887. Barcelona: Ediciones Destino, 2000. p. 370.

96 Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. lxii.

cada sociedad y la humanidad en su conjunto debe enfrentarse, debe llegar por sus propios medios a realizar esta resignación y arrepentimiento. La filosofía sólo puede indicar y alentar este proceso, y por eso exhortamos al lector a ponerse cara a cara con sus limitaciones, con su modo de ser relativo. Finalmente, creo que la humanidad en su totalidad se está enfrentando con sus propias limitaciones, y dará el vuelco necesario para realizar *zange* como *género* (*sō-zange*) y así reconocer su lugar relativo en el universo de seres sensibles que también fungen como ejes de transformación del absoluto. Sólo después de hacer esto, encontrándose en una política de la vacuidad, habrá alcanzado su verdadera libertad.

Obras citadas

- Abe, Masao. *Zen And Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Appiah, Kwame Anthony. “Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction” en *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Editado por Amy Gutmann, 149-63. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Arnau, Juan. *Antropología del Budismo*: Editorial Kairós, 2006.
- Eckhart, Meister. *Deutsche Predigten und Traktate*. Traducción de Joseph Quint, *Diogenes Taschenbuch*. Zürich: Diogenes Verlag AG, 1979.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Rocés. México: FCE, 1966.
- Heidegger, Martin. “De la esencia de la verdad” Traducción de Helena Cortés Gabuadan y Arturo Leyte Coello en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Nietzsche I*. Traducción de Juan Luis Vermal, Áncora y Delfín 887. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- . “¿Qué es metafísica?” Traducción de Helena Cortés Gabuadan y Arturo Leyte Coello en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Wegmarken*. Editado por Fiedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Martin Heidegger Gesamtausabe* Band 9. Frankfort Am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heisig, James W. “The Religious Philosophy of The Kyoto School” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe. The Metanoetic Imperative* Editado por James Heisig y Taitetsu Unno. Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1990.
- Heisig, James W., et al., eds. *Japanese Philosophy: A Sourcebook, Nanzan Library of Asian Reilgion and Culture*. Honolulu: University of Hawai’i, 2011.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984.
- . *Groundwork Of The Metaphysics of Morals*. Traducción de Mary

- Gregor. Editado por Karl Ameriks y Desmond M. Clarke, *Cambridge Texts in The History of Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
- Kitaro, Nishida. “Lógica del Topos y Cosmovisión Religiosa” Traducción de Agustín Jacinto Zavala en *Textos de La Filosofía Japonesa Moderna. Antología* Vol. 1 Editado por Agustín Jacinto Zavala. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, CONACULTA, 1995.
- Lefort, Claude. “La cuestión de la democracia” en *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*. Traducción de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Mierzejewska, Anna. “The Buddhist Inspiration of The Concept of Faith in The Philosophy of Hajime Tanabe.” *SILVA IAPONICARUM* Fasc. VI (Invierno) (2005).
- Mouffe, Chantal. *The Return of The Political, Radical Thinkers*. London: Verso, 2005.
- Mutai, Risaku. “Social Ontology” en *Japanese Philosophy: A Sourcebook* Editado por James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai’i, 2011.
- Nishida, Kitarō. *An Inquiry Into The Good*. Traducción de Masao Abe y Christopher Ives. New Haven: Yale University Press, 1990.
- . “The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview” Traducción de David A. Dilworth en *Last Writings: Nothingness and The Religious Worldview*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Traducción de Raquel Bouso García. Editado por Jacobo Stuart, Victorica Cirlot y Amador Vega. 2ª ed. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- . *Religion and Nothingness*. Traducción de Jan Van Bragt, *Nazan Studies in Religion and Culture*. Berkeley: University Of California Press, 1983.
- Shinran, Jusho. *The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran’s Kyōgyōshinshō*. Traducción de Dennis Hirota, Isao Inagaki, Michio Tokunaga, Taitetsu Unno, Ryushin Uryuzu y Fuminaro Watanabe. Kioto: Hongwanji

International Center, 1985.

Shizuteru, Ueda. *Zen Y Filosofía*. Traducción de Raquel Buoso García y Illana Giner Comín. Barcelona: Herder, 2002.

Tanabe, Hajime. “The Logic of The Specific” en *Japanese Philosophy: A Sourcebook* Editado por James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai’i, 2011.

———. *Philosophy as Metanoetics*. Traducción de Takeuchi Yoshinori, James W. Heisig y Valdo Viglielmo. Editado por James W. Heisig, Nazan Studies in Religion and Culture. Berkeley: University of California Press, 1986.

ANÁLISIS CRÍTICO

Más o menos hace un año decidí que haría mi tesis sobre el aspecto político de la filosofía como metanoética. Las intuiciones originales perduraron pero el contenido del trabajo final resultó ser diferente a lo que pensé. La investigación se centró en tres momentos de la transformación: tres horizontes que el hombre debe atravesar superar para deshacerse de la herencia moderna de una subjetividad absoluta y volver a su terruño. Estos tres horizontes están relacionados con preguntas ontológicas que considero ‘fundamentales’ o ‘esenciales.’ Estas preguntas no surgieron como guía de argumentación sino hasta hace poco. Eso resultó enriquecedor y eficiente el desarrollo del trabajo, ya que al contestarlas, se darían argumentos suficientes para sostener la tesis planteada.

Al poco tiempo de empezar con el trabajo de tesis, recibí la invitación de Dra. Maldonado de participar en el libro a publicarse con un artículo sobre Tanabe y la crítica a la subjetividad. Naturalmente accedí, y en el re-estructurar mi trabajo para reducirlo a 30 cuartillas encontré puntos clave para ligar la argumentación. Muchos de ellos vinieron de releer a Nishitani y su diferenciación entre nihilismo y vacuidad. La tesis comenzaba con nociones de un horizonte ontológico que aún no quedaban bien definidas, y con la lectura de Nishitani, aclaré que aquello que el horizonte limita o no deja ver, esa ‘totalidad de lo ente’ era lo que el llamaba vacuidad. Con ello tuve herramientas suficientes para poner en juego a Tanabe, que ya manejaba mucho mejor debido al trabajo de traducción y de lectura en los seminarios, y así parsimoniosamente llegar a las conclusiones deseadas.

El nombre del artículo sólo lleva la referencia a Tanabe, por su preeminencia filosófica, pero en realidad puede leerse como una reconciliación entre las filosofías no sólo de Nishitani y Tanabe, sino también de Tanabe y Nishida y su concepto de ‘lugar’ que resultaba problemático a Tanabe.¹ El artículo también puede verse como un sondeo y análisis general de la filosofía de la escuela de Kioto, esto es debido a que se requirió de

¹ Cf. Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 277 esp. n. 1 (p. 302).

introducción a conceptos ajenos al bagaje cotidiano de la filosofía. En mi opinión, sacrifiqué un poco de profundidad por una introducción más amena a la ontología de la vacuidad. No por eso hay que descartar este artículo, pero si alguien es estudioso de estos temas, entenderá a qué me refiero. Debido a la poca disponibilidad de comentaristas en idiomas occidentales, también puede pecar de permanecer muy cercano a las fuentes primarias y no ostentar un debate interpretativo académico. Esto se debe a que las posiciones no difieren mucho entre sí, y de nuevo, a que los comentarios fuertes a estos textos siguen estando en japonés, o poco disponibles aquí en México.

Por lo demás, el artículo me parece novedoso, diferente y que contribuye al diálogo filosófico no sólo de la escuela de Kioto, sino también de la ontología, la política, y la ética en general. Definitivamente pienso que quien tiene más riqueza por descubrir e innovación filosófica es Tanabe, mucha de la cual fue pasada de largo en las críticas a su filosofía como nacionalista y racista. Esta interpretación de la *lógica de la especie*, me parece poco afortunada y de visión muy cerrada, como bien lo comenta Heisig.² En vez de abordar esta discusión, como lo hicieron en un congreso en honor a Tanabe³, decidí aclarar el significado filosófico de la lógica de la especie, el cuál me parece, además, excelente intuición.

En cuanto a los objetivos del proyecto, creo que mi artículo contribuye a la realización de la mayoría. “Ofrece un cuestionamiento de fondo del antropocentrismo occidental y del paradigma del homo-centrismo”, en la medida en que muestra que la metanoética, como filosofía del Otro-poder, como *Durchbruch* y vaciamiento del sujeto, y la compara con el idealismo y existencialismo. No podría decir que “Ofrece una revisión profunda autor por autor de la enfermedad hombre y su trasfondo ontológico” pero sí una revisión general de los tres autores más importantes de la escuela de Kioto y definitivamente indaga acerca del trasfondo ontológico de la ‘enfermedad’ como un horizonte que debe ser atravesado. Definitivamente

2 James W. Heisig. “Tanabe’s Logic of the Specific and The Spirit of Nationalism” en *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* Editado por James W. Heisig y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1995.

3 Cuyas aportaciones pueden leerse en James W. Heisig y Taitetsu Unno, eds., *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe. The Metanoetic Imperative*, Nazan Studies in Religion and Culture (Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1990).

me parece que “ofrece perfiles de transformación ético-políticos como resultado de esa revisión” en la medida en la que propone una metanoética para toda la humanidad como género (Cap. IV). Si bien esta proposición no está sistemáticamente explicada, se puede hacer la extrapolación del propio proceso de arrepentimiento y vaciamiento de sí, hacia la disolución o vaciamiento de las identidades nacionales, étnicas y raciales, como unidades absolutas de significación. El camino es arduo y difícil, pero claro.

En mi artículo se “buscan otros modos de ser humano desde la crítica al homocentrismo” proponiendo el camino de la metanoética como crítica absoluta de toda historia y de todo humanismo. El hombre verdaderamente metanoético es aquel que está en su terruño, en su *talidad* en su ‘naturalidad,’ y estos son los modos de ser humano que se buscan.

Finalmente creo “ofrecer un panorama problemático [más que] sistemático de la filosofía del siglo XX desde la perspectiva de la subjetividad y sus transformaciones” en la medida en la que se ve el camino del sujeto en su disolución atravesando los tres horizontes y su constante apelación a filosofía contemporánea y de relevancia histórica. Mi objetivo personal de este artículo es presentar a la escuela de Kioto como parte imprescindible del “panorama de la filosofía del siglo XX” y no como un apéndice. La aportación filosófica de la escuela de Kioto, y en particular de Tanabe, no pueden pasarse por alto. Y si eso queda claro de mi artículo—más que mi propia argumentación—me siento más que satisfecho: la semilla ha sido plantada.

El trabajo de tesis original tenía como último capítulo una comparación entre Tanabe y filósofos políticos contemporáneos como Badiou, Laclau, Mouffe, e incluso Lefort. Yo lo veía no sólo como un proyecto de filosofía política, sino de hacer más estrecho y más contemporáneo el diálogo entre la escuela de Kioto y la filosofía actual de occidente. Por cuestiones de espacio no se abordó en el artículo, pero en lo breve que se mencionaron algunos de estos autores en la última sección, me parece, se dejó ver que hay un amplio campo de indagación y bastante correlación. Esto me lleva pensar que como dice aquel dicho, ‘las mentes brillantes piensan de manera similar,’ es decir, las nociones de lo que es detrimental y desfavorable y lo que es constructivo y fructífero para la sociedad y la filosofía, no pueden ser

tan diferentes, más bien, como se pretendía investigar, son dos nombres de una misma cosa. También descubrí aquel texto de la vergüenza de Martha C. Nussbaum, el cual tendré que leer más a fondo y poner a dialogar con la metanoética.

CONCLUSIONES

Es evidente que aún queda muchísimo por investigar entorno a la escuela de Kioto. Incluso, en lo acotado de mi investigación, quedaron muchos cabos sueltos por anudar. El artículo que escribí es muy teórico y pudo haber abordado temas más sucintos y tangibles, sin embargo, no había mucho lugar para ejemplos concretos. Queda sin más decir que la investigación continúa, la traducción del texto de Tanabe continúa y afortunadamente, y gracias a este proyecto, fui invitado por James Heisig, y Raquel Buoso, la traductora al español de Nishitani, a participar en la traducción del *Sourcebook*, al español; colaborando en la sección de Tanabe.

Haber escrito esto y participar en este proyecto me han dado la posibilidad y la claridad de saber qué quiero seguir estudiando y qué líneas de investigación seguir. Creo que merece la pena llevar hasta el fondo y a todo el mundo la filosofía de Tanabe. La traducción al español ha contribuido, los seminarios han contribuido, pero el trabajo de difusión apenas comienza. Espero que con este trabajo el acercamiento serio de más y más alumnos, académicos y público en general, sea un hecho. Porque como dice la sentencia final. “*Zange* es una tarea que impone la historia universal a las personas de nuestro tiempo [...] la historia exhorta a las personas de todas las naciones a practicar *zange* para construir sociedades en comunidad.”¹ Eso fue escrito en 1945 pero hoy es más vigente que nunca.

¹ Tanabe. *Philosophy as Metanoetics*. p. 296.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abe, Masao. *Zen And Western Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- Appiah, Kwame Anthony. “Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction” en *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Editado por Amy Gutmann, 149-63. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Arnau, Juan. *Antropología del Budismo*: Editorial Kairós, 2006.
- Eckhart, Meister. *Deutsche Predigten und Traktate*. Traducción de Joseph Quint, *Diogenes Taschenbuch*. Zürich: Diogenes Verlag AG, 1979.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Rocés. México: FCE, 1966.
- Heidegger, Martin. “De la esencia de la verdad” Traducción de Helena Cortés Gabuadan y Arturo Leyte Coello en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Nietzsche I*. Traducción de Juan Luis Vermal, Áncora y Delfín 887. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- . “¿Qué es metafísica?” Traducción de Helena Cortés Gabuadan y Arturo Leyte Coello en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Wegmarken*. Editado por Fiedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Martin Heidegger Gesamtausabe* Band 9. Frankfort Am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heisig, James W. “The Religious Philosophy of The Kyoto School” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe. The Metanoetic Imperative* Editado por James Heisig y Taitetsu Unno. Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1990.
- . “Tanabe’s Logic of the Specific and The Spirit of Nationalism” en *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism* Editado por James W. Heisig y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1995.
- Heisig, James W., et al., eds. *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, Nanzan

- Library of Asian Religion and Culture*. Honolulu: University of Hawai'i, 2011.
- Heisig, James W. y Unno, Taitetsu, eds. *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe. The Metanoetic Imperative*. Edited by James Heisig, *Nazan Studies in Religion and Culture*. Fremont, CA: Asian Humanities Press, 1990.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1984.
- . *Groundwork Of The Metaphysics of Morals*. Traducción de Mary Gregor. Editado por Karl Ameriks y Desmond M. Clarke, *Cambridge Texts in The History of Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
- Kitaro, Nishida. “Lógica del Topos y Cosmovisión Religiosa” Traducción de Agustín Jacinto Zavala en *Textos de La Filosofía Japonesa Moderna. Antología* Vol. 1 Editado por Agustín Jacinto Zavala. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, CONACULTA, 1995.
- Lefort, Claude. “La cuestión de la democracia” en *La incertidumbre democrática: Ensayos sobre lo político*. Traducción de Esteban Molina. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Mierzejewska, Anna. “The Buddhist Inspiration of The Concept of Faith in The Philosophy of Hajime Tanabe.” *SILVA IAPONICARUM* Fasc. VI (Invierno) (2005).
- Mouffe, Chantal. *The Return of The Political, Radical Thinkers*. London: Verso, 2005.
- Mutai, Risaku. “Social Ontology” en *Japanese Philosophy: A Sourcebook* Editado por James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i, 2011.
- Nishida, Kitarō. *An Inquiry Into The Good*. Traducción de Masao Abe y Christopher Ives. New Haven: Yale University Press, 1990.
- . “The Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview” Traducción de David A. Dilworth en *Last Writings: Nothingness and The Religious Worldview*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Nishitani, Keiji. *La religión y la nada*. Traducción de Raquel Bouso Gar-

- cía. Editado por Jacobo Stuart, Victorica Cirlot y Amador Vega. 2ª ed. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- . *Religion and Nothingness*. Traducción de Jan Van Bragt, *Nazan Studies in Religion and Culture*. Berkeley: University Of California Press, 1983.
- Nussbaum, Martha C. *El ocultamiento de lo humano: Repugnancia, vergüenza y ley*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- . *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- . *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel, *Paidós Básica*. Barcelona: Editorial Paidós, 2003.
- . *The Therapy of Desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Shinran, Jusho. *The True Teaching, Practice and Realization of the Pure Land Way. A Translation of Shinran's Kyōgyōshinhō*. Traducción de Dennis Hirota, Isao Inagaki, Michio Tokunaga, Taitetsu Unno, Ryushin Uryuzu y Fuminaro Watanabe. Kioto: Hongwanji International Center, 1985.
- Shizuteru, Ueda. *Zen Y Filosofía*. Traducción de Raquel Buoso García y Illana Giner Comín. Barcelona: Herder, 2002.
- Tanabe, Hajime. “The Logic of The Specific” en *Japanese Philosophy: A Sourcebook* Editado por James W. Heisig, Thomas P. Kasulis y John C. Maraldo. Honolulu: University of Hawai'i, 2011.
- . *Philosophy as Metanoetics*. Traducción de Takeuchi Yoshinori, James W. Heisig y Valdo Viglielmo. Editado por James W. Heisig, *Nazan Studies in Religion and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Usner, Hermann, ed. *Epicurea*. Lepizig, 1887.
- Wiredu, Kwasi. “The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy” en *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective.*, 136-44. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

APÉNDICE: Proyecto de Investigación PIFFyL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CENTRO DE APOYO A LA INVESTIGACIÓN

REGISTRO DE PROYECTO

Fecha: 8 de octubre de 2009

No. de registro: PIFFyL 2009 020

I.- DATOS GENERALES DEL PROYECTO:

Título: *Pensar occidente: ontologías del siglo XX.*

Tipo de proyecto:

Individual	()	Colectivo	(X)
------------	-----	-----------	-------

Tipo de investigación:

Interdisciplinaria	()
Disciplinaria	()
Para la docencia	()
Seminario	(X)

Duración:

Fecha de inicio: agosto de 2009.

Fecha probable de conclusión: no se contempla

¿El proyecto cuenta con financiamiento? Sí () No (X)

En caso afirmativo ¿De qué dependencia?

Registrado como proyecto colectivo

Centro de Apoyo a la Investigación

Datos generales del responsable (Incluir currículum abreviado):

Currículum abreviado de Rebeca Maldonado

Rebeca Maldonado Rodriguera (1962) es doctora en Filosofía por la UNAM y profesor asociado “C” de tiempo completo del área de Ontología y Metafísica en el Colegio de Filosofía de la FFyL de la UNAM donde actualmente imparte las materias de Metafísica, Problemas de Ontología y metafísica y dirige seminarios de metafísica tanto en la licenciatura y en el posgrado. Ha publicado en libros conjuntos (*Entre hermenéuticas, Vocación por la sombra, Perspectivas nietzscheanas, Gadamer y las humanidades I, Itinerarios del nihilismo, Entre nos-Otras, Alteridad y amistad. Homenaje a Carlos Gutiérrez, Interpretando la experiencia de la tolerancia*, entre otros), en revistas especializadas (*Dikayosine, Teoría, Signos Filosóficos, Intersticios, Diánoia, El cotidiano, Nueva revista de filología hispánica, Estudios Nietzsche, La Lámpara de Diógenes, Revista Observaciones Filosóficas, Iatrós*) y en revistas literarias y de difusión (*Luvina y Voices of México*). Es coautora del *Diccionario usual del español de México* publicado por el Colegio México (2009). Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales. Las áreas de su especialidad son filosofía alemana, filosofía japonesa del siglo XX, metafísica y ontología. Ha publicado el libro *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*, México, Ediciones Sin nombre, 2008 y *De la moderación. Ensayos de hermenéutica analógica* en *Revista de Analogía*, México, 2008. Próximamente publicará en FFyL-UNAM *La razón estremecida. Ensayo sobre Kant*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el 2002 y recibió la Medalla al Mérito Académico Alfonso Caso en el 2003 por su tesis doctoral. Desde 1994 hasta 2007 fue miembro del equipo lexicográfico del Proyecto del Diccionario del español de México en el Colegio de México. Es miembro del Consejo Asesor del Colegio de filosofía desde 2006. Fue becaria del Programa de Formación e Incorporación de Profesores de Carrera en Facultades y Escuelas para el Fortalecimiento de la Investigación (PROFIP) del Departamento General de Apoyo al Personal Académico (DGAPA) de la UNAM desde marzo 2007 a marzo de 2009. Es asesora del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la FFyL de

la UNAM.

Nombre completo: Rebeca Maldonado Rodriguera

Grado académico: Doctora

Colegio: Filosofía/Programa de Maestría y doctorado en filosofía.

Nombramiento en la Facultad: Profesor asociado “C” de tiempo completo.

Asignaturas que imparte:

Seminario de Metafísica	Colegio de Filosofía
Seminario de Metafísica	Posgrado en Filosofía
Metafísica 1 y 2	Licenciatura en Filosofía
Problemas de ontología y metafísica	Licenciatura en Filosofía

Domicilio particular:

Tzinal MZ 230 LT 14

Colonia Héroes de Padierna

Delegación Tlalpan

México DF

Teléfono particular: 55-26154222

14200

rebeca.maldo@gmail.com

Datos generales de cada uno de los participantes (En caso de proyectos colectivos):

PROFESORES:

Nombre completo: Sonia Torres Ornelas

Grado académico: Doctora.

Colegio: Filosofía

Nombramiento en la Facultad: Profesor de Asignatura A

Asignaturas que imparte:

Metafísica 1 y 2	Colegio de Filosofía
Seminario de Metafísica/ Coimparte con Dra. Rebeca Maldonado	Colegio de Filosofía

Domicilio:

Manuel López Cotilla 1851-101

Colonia Acacias 03240

Delegación Benito Juárez.

México DF

dyonysonia@yahoo.com

ESTUDIANTES:

Nombre completo: José Eleazar Navarro Rivera. (Doctorado Segundo año de Doctorado)

Número de cuenta: 863000861

Carrera: Doctorado en Filosofía

Semestre: Primer año de doctorado

Domicilio Particular: 19-pte 4305, Col. Belisario Domínguez, Puebla, CP. 7200.

Tel: 01(222)2493501

Nombre completo: Armando Haro Marquez (Doctorado/ Cuarto Año)

Número de cuenta: 507008325

Carrera: Doctorado en Filosofía

Semestre: Cuarto año de doctorado.

Condominios SCOP Edif. 34 Int. C,
Av. Universidad y Cumbres de Acultzingo,
Col. Narvarte,
Delegación Benito Juárez,
México, DF., CP. 03020.
Tel: (55) 56-82-43-58

Jesús Carlos Hernández Moreno

No. de cuenta: 402010290

No. de trabajador UNAM: 840141

Dirección: Alpino alud manzana 65 lote 809, colonia Lázaro Cárdenas,
Tlalnepantla, Estado de México.

Teléfono: 57180268, 0445532460778

Correo electrónico: jchm_petm@yahoo.es

Mario Alberto Sandoval Martínez

Número de cuenta: 9220128-2

Dirección Particular: Andador 8, edificio 8C, departamento 44.
Colonia Alianza Popular Revolucionaria, Coyoacán. C.P. 04800

Título de la tesis para alcanzar el grado de maestría: Nietzsche y
Heidegger: consideraciones ontológicas sobre el nihilismo.

Myriam Constantino Castillo (Licenciatura/ Elaboración de tesis y
créditos terminados)

Número de cuenta 406058719

Xicotencatl 132 interior C11 Del Carmen Coyoacán c.p.04100

tel. 55-46-20-99

cel 044-55-39-48-16-60

Pablo Veraza Tonda (Licenciatura, elaboración de tesis)

No. de cuenta: 3012533556

pavelveraza@yahoo.com.mx

Andrés Marquina de Hoyos (Licenciatura)

No. Cta. 407003327

Dirección. Av. José vasconcelos 300 Depto. 710

Col. Hipódromo condesa. C. P. 06140

Del. Cuauhtémoc. México, D. F.

marquinoide@me.com

Tel. (55) 26147436

Cel. 5543490712

PARTICIPANTES EXTERNOS:

Nombre completo: Dr. Luis Sáez Rueda

Institución de procedencia: U. de Granada

Disciplina: Corrientes filosóficas actuales

Profesor () Estudiante ()

Domicilio particular:

Alminares del Genil, 6, 5º D 18006, Granada

Correo electrónico: lsaez@ugr.es

PROTOCOLO DE INVESTIGACIÓN

NOMBRE DEL PROYECTO: *Pensar occidente: ontologías del siglo XX.*

Considero que el grupo de estudio integrado por Carlos Jesús Hernández Moreno, José Eleazar Navarro Rivera, Armando Haro, Mario Sandoval, posteriormente, Miriam Constantino y Pablo Veraza, junto con los profesores Luis Sáez Rueda y Sonia Torres Ornelas por su afinidad en temas y problemas está en condiciones de integrar un grupo de investigación dedicado a pensar los fundamentos ontológicos de occidente y de su historia. Formados todos en la línea de la filosofía alemana y la crítica a la metafísica de occidente y unidos por temas afines el problema del nihilismo, de la subjetividad y sus críticas, por el problema de la nada, las críticas al idealismo, estamos interesados en integrar una visión crítica y problemática de las ontologías del siglo XX desde la crítica al racionalismo, al hombre y al subjetivismo en cuanto fundamento de nuestras prácticas y nuestra historia. ¿Qué significa ser hombre? ¿Por qué desde el siglo XIX se empezó a pensar en este ente en términos de enfermedad? ¿En algo que tiene que morir? E incluso ¿en su fin? Y ¿cuáles son los límites del paradigma hombre tal y como se ha constituido durante los últimos siglos en el devenir histórico de occidente? El recuento y la revisión crítica de las propias críticas al paradigma hombre en occidente, partiendo de Nietzsche, ha constituido una necesidad, una urgencia, ya que la amplitud y revisión de este problema ha permitido crear críticas cada vez más concienzudas, amplias y complejas de la subjetividad tanto en Heidegger, Deleuze, Foucault, Derridá, la Escuela de Kyoto, etc, como para que los filósofos de la segunda década del siglo XXI ofrezcamos una visión de conjunto de esa polémica sobre la posibilidad no de un hombre, sino de un más allá del hombre sustentado en la desappropriación y el desalojo y sus consecuencias ético-políticas. Dichas propuestas se revisarán y se estudiarán en nuestro seminario sin olvidar los replanteamientos y encallamientos reactivos en la subjetividad, que no son otra cosa más que recaídas en la metafísica: Paul Ricoeur (identidad narrativa) y Habermas (razón comunicativa).

Pensar Occidente desde la ontología del XX, significa pensar la razón, al hombre, la necesidad de su transformación y el sentido de esa transformación, sin embargo, este problema solicita de nosotros concentración la más tenaz y duradera, para no perderse en investigaciones particulares, intereses particulares que se diseminan y nos disgreguen a su vez.

BIBLIOGRAFÍA:

- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Paidós, Barcelona 1992.
----- *El último hombre*, Paidós, Barcelona 1994.
----- *El diálogo inconcluso*, Mone Ávila, Caracas 1996.
----- *Thomas el oscuro*, Valencia, Pre-textos 2002.
- Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de Don Juan*, México, FCE 1974.
- Colli, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, México, Folios Ediciones, 1983.
- Cioran, E.M., *La tentación de existir*, Madrid, Taurus 1979.
----- *El aciago demiurgo*, Madrid, Taurus 1979.
----- *Adiós a la filosofía*, Madrid, Alianza 1980.
----- *Ese maldito yo*, Madrid, Tusquets, 2005.
- Cragolini, Mónica B., (ed. al), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos 2005
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1971.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza, Kant y Nietzsche*, Barcelona, Ed. Labor, 1974.
----- *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama 2009.
----- *El pliegue*, Barcelona, Paidós 1989.
----- *Diálogos con Claire Parnet*, Valencia, Pre-textos 2004.
- *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik 1975.
----- *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós 1989.
----- *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu

2006.

----- *Nietzsche*, Madrid, Arena 2006.

----- *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa 1981.

----- *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*,

Buenos Aires, Cactus

2006.

----- *Rizoma*, Valencia, Pre-textos 2005.

----- *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, Madrid,

Arena 2002.

Eribon, D., *Michael Foucault*, Barcelona, Anagrama 2004.

Deleuze, G. y Guattari, F., *El Anti-edipo*, Barcelona, Paidós 1985.

----- *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos 2008.

Derridá, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra 1989.

----- *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos 1989.

Dostoyevsky, Fiodor, *Memorias del subsuelo*, Madrid, Jucar 1974.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad,

1969.

Foucault, M., *Nietzsche, Marx y Freud*, Barcelona, Cuadernos Anagrama,

1981.

----- *Historia de la locura en la época clásica Vol. I y II*,

México, FCE 1981.

----- *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI 1981.

----- *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI 1976.

----- *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa

1983.

----- *El discurso del poder*, México, Folios 1984.

----- *La arqueología del saber*, México, Siglo XII 1970.

----- *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos 2004.

Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*,
Barcelona, Del Serbal, 1994.

Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus 1995.

Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial
Nova, 1977.

----- “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid,

Alianza Editorial,

2001.

----- “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, en
Conferencias y artículos,

Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

----- *Acerca del evento. Aportes a la filosofía*. Biblos,
Madrid 2005.

----- *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

----- *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

----- *Nietzsche*. Destino, Madrid 200.

----- *Hitos*. Alianza, Madrid 2000.

----- *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 1995.

----- *Serenidad*, Madrid, Del Serbal, 1989.

----- *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones
del ochenta, 1981.

----- *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada,
Comares, 2008.

Kierkegaard, Soren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Madrid,
Trotta 2006.

----- *La enfermedad mortal*, Madrid, Trotta 2008.

Levi, Primo, (et. al) *Trilogía de Auschwitz*, México, Océano 2005.

Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, México, FCE,
2006.

----- *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona,
Herder 1988.

Lyotard, Jean-Francois, *Lo inhumano*, Buenos Aires, Manantial 1988.

----- *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra 1994.

Sáez, Luis (et. al) *Pensar la nada, Ensayos sobre filosofía y nihilismo*,
Madrid, Biblioteca

Nueva, 2007.

----- *Ser errático, ontología crítica de la sociedad*, Madrid,
Trotta, 2009.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Berlin/ New York, de Gruyter,
Estudio y notas de

Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 1988.

----- *El nacimiento de la tragedia*, México, Alianza Editorial, 1988.

----- *Sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.

----- *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, 1980.

----- *Aurora*, Barcelona, José J. de Olañeta, Editor, 1978.

----- *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Avila, 1992.

----- *Así habló Zaratustra*, México, Madrid, 1985.

----- *Más Allá del bien y del mal*, México, Alianza Editorial, 1986.

----- *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

----- *Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

----- *Epistolario inédito*, Trad. Luis López Ballesteros, Madrid, Gráfica

excelsior. Sin fecha.

----- *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje, "Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral"*, Madrid, Taurus, 1974.

----- *Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Siruela, 2002.

----- *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

----- *Fragmentos Póstumos I, II y IV*, Madrid, Tecnos, 2005-8.

----- *Humano demasiado humano Vol. I y II*, Madrid, Akal 2001.

Nancy, Jean-Luc, 58 indicios sobre el cuerpo, Buenos Aires, La Cebra 2007.

----- *El peso de un pensamiento*, Pontevedra, Ellago 2007.

----- *Ego sum*, Barcelona, Anthropos 2007.

- *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca 1993.
- Reboul, O. *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI 1996.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur 1978.
- *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada 1983.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCE/Círculo de Lectores, 2003.
- Sloterdijk, Peter, *Venir al mundo, venir al lenguaje*, Valencia, Pre-textos 2006.
- *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos 2000.
- Vattimo, Gianni. *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Editorial Península, 1989.
- *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península-Nexos.
- *El fin de la modernidad*, México, Gedisa, 1986.
- *et al, El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990.
- *et al, La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós 1989.
- Vermal. Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos, 1987.

OBJETIVOS, TEMAS PRINCIPALES Y METAS

Señalar la línea de investigación y los temas específicos que se abordarán.

- ofrecer un cuestionamiento de fondo del antropocentrismo occidental y del paradigma del homo-centrismo

- ofrecer una revisión profunda autor por autor de la enfermedad hombre y su trasfondo ontológico.

- ofrecer perfiles de transformación ético-políticos como resultado de esa revisión.

- Buscar otros modos de ser humano desde la crítica al homocentrismo desde la tarea de crear otra historia.

- Ofrecer un panorama sistemático y a la vez problemático de la filosofía del siglo XX desde la perspectiva de la subjetividad y sus transformaciones.

Establecer metas a corto, mediano y largo plazo.

- consolidar un grupo de investigadores capaces de pensar filosóficamente problemas más amplios y globales.

- ofrecer un esbozo crítico de las ontologías del XX desde la perspectiva de crítica a occidente y al humanismo.

- convertir una vez consolidado el seminario en un espacio interdisciplinario donde puedan integrarse psicólogos y antropólogos que trabajen perspectivas críticas al ethos de occidente y de las sociedades occidentales y transformarlo en un seminario con recursos.

Señalar los productos que se espera obtener a través del proyecto (publicaciones [libros, CD Rom, páginas Web], seminarios, tutorías, cursos, asesorías, participación en congresos, etcétera)

- Establecer y consolidar un congreso o coloquio donde puedan participar los integrantes del seminario y otros colegas de dentro y fuera de la facultad con el título *Ontologías del presente: pensar occidente*.

- Después de dos años, escribir un libro colectivo junto con los alumnos de posgrado de interpretación del libro de Heidegger *Acerca del evento*.

-Después de cuatro años, escribir un libro colectivo que organice y difunda el tema de la crítica a la subjetividad en el siglo XX y su actualidad.

-Integrar un grupo asesor colectivo y participativo de tesis de ontología bajo mi dirección.

METODOLOGÍA DEL PROYECTO

Plan de trabajo general y estrategias para su desarrollo y cumplimiento.

-Integrar a este proyecto los seminarios semanales de Metafísica de ontología y metafísica que actualmente se imparten en torno a Deleuze y Heidegger tanto en el nivel de licenciatura y de posgrado al eje de este proyecto: pensar occidente: ontologías del siglo XX.

-Reunión mensual con los miembros del seminario para congregar los esfuerzos de investigación en torno al problema global planteado.

-Trabajar a través de skype con colegas del extranjero como el Dr. Luis Sáez Rueda.

-Revisión detallada de textos claves de la filosofía del siglo XX, actualmente se revisa *Acerca del evento* de Heidegger.

CALENDARIZACIÓN DE ACTIVIDADES

Establecer un programa de actividades y sus tiempos tentativos de realización.

-Congreso Ontologías del Presente/Pensar Occidente para primavera del año entrante.

-Sesiones mensuales con el grupo.

-Dos años después entrega del libro **Sobre *Acerca del evento. Aportes a la filosofía***. Texto que se escribirá de manera colectiva como resultado de la revisión de la obra de Heidegger *Acerca del evento* cuya lectura y revisión minuciosa se realiza en el Seminario de Metafísica del posgrado con los miembros del Proyecto semanalmente.

-A los cuatro años, entrega del libro sobre la problemática planteada: *La disolución de la subjetividad en el siglo XX*.

