



Universidad Nacional Autónoma de México  
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

## La filosofía como interrupción absoluta en Hajime Tanabe. Una aproximación a la filosofía desde la nada absoluta

---

Tesis que para optar por el grado de maestro en filosofía

Presenta

Sasha Jair Espinosa de Alba

Tutora: Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Facultad de Filosofía y Letras.

México, D.F., Junio 2015.

Esta investigación fue realizada dentro del marco del proyecto PAPIIT IN405114 Ontología e historia: indagación sobre las vías para otra historia desde la ontología del siglo XX de la DGAPA de la UNAM





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.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## Índice

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>5</b>
<b>LA FILOSOFÍA COMO METANOÉTICA</b>	<b>12</b>
1.1 CONTEXTO HISTÓRICO DE LA <i>FILOSOFÍA COMO METANOÉTICA</i>	13
1.2 CONCEPTOS FUNDAMENTALES EN <i>FILOSOFÍA COMO METANOÉTICA</i>	17
1.2.1 <i>TARIKI Y JIRIKI</i>	17
1.2.2 <i>ŌSŌ Y GENSŌ</i>	19
1.2.3 AMIDA BUDA Y EL <i>NENBUTSU</i>	19
1.3 METANOESIS ( <i>ZANGE</i> )	20
1.3 METANOÉTICA: LA FILOSOFÍA COMO CAMINO DEL ARREPENTIMIENTO ( <i>ZANGEDŌ</i> )	27
<b>DESDE EL CRITICISMO KANTIANO Y LA DIALÉCTICA HEGELIANA A LA CRÍTICA ABSOLUTA DE TANABE</b>	<b>33</b>
2.1 EL ESCOLLO DE LAS ANTINOMIAS	34
2.2 LA DIALÉCTICA HEGELIANA EN LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i>	38
2.3 LA CRÍTICA ABSOLUTA	42
2.3.1 LA CRÍTICA DE TANABE A KANT	43
2.3.2 LA CRÍTICA DE TANABE A HEGEL	47
<b>DE LA CRÍTICA ABSOLUTA A LA NADA ABSOLUTA. UN FUNDAMENTO QUE NO ES FUNDAMENTO</b>	<b>52</b>
3.1 LA DOBLE PREGUNTA POR LA NADA: ORIENTE Y OCCIDENTE	53
3.2 LA NADA ABSOLUTA EN LA FILOSOFÍA DE HAJIME TANABE	57
3.2.1 LA RELACIÓN ENTRE TARIKI Y NADA ABSOLUTA	62
3.2.2 LA RELACIÓN ENTRE LA NADA ABSOLUTA Y EL AMOR	65
<b>CONCLUSIONES. LA NADA ABSOLUTA COMO NO FUNDAMENTO</b>	<b>72</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA</b>	<b>81</b>

## Agradecimientos

Todo trabajo de investigación es siempre un trabajo colectivo. El individuo por sí mismo que toma como punto de partida su propio poder no es capaz de alcanzar grandes metas. Al investigar tenemos que efectuar un abandono de nuestro yo, no es el individuo quien habla sino la alteridad, o podemos decir que es el Otro poder. Así, esta investigación no puede darse por terminada sin antes reconocer la otredad que influyó en su creación. De esta manera quiero externar mi profundo agradecimiento a la Dra. Rebeca Maldonado cuya guía incansable me llevó a entender el verdadero corazón de la metanoética, mismo que fue esencial para que pudiese concluir este trabajo. En esta misma línea de reconocimiento y agradecimiento quiero manifestar mi deuda intelectual a la Dra. María Antonia González Valerio quien siempre ha sido para mi fuente de inspiración y estrella polar en mi vida filosófica. Asimismo agradezco al Dr. Manuel Lavaniegos Espejo con quien tuve amplias discusiones filosóficas que arrojaron como fruto un mayor entendimiento del corazón de la investigación filosófica.

Ha sido una gran fortuna para mi contar con la lectura crítica y la discusión filosófica de grandes compañeros y amigos del saber entre los cuales merecen especial mención el Dr. John Maraldo, el Dr. James Heisig y la Dra. Raquel Bouso especialistas en el pensamiento de la escuela de Kioto cuya guía fue muy valiosa para el desarrollo de esta investigación. También merecen una mención especial los alumnos del grupo de orientalistas liderado por la Dra. Rebeca Maldonado en la Facultad de Filosofía y Letras a quienes agradezco sus comentarios y ánimo para continuar en esta aventura del saber. En estos mismos términos agradezco Rogelio Laguna quien siempre aportó a mi investigación una lectura distinta que me permitió profundizar en la misma.

En términos personales debo expresar mi profundo agradecimiento a mi familia sin cuyo ánimo no habría podido concluir este periodo de mi vida. A mis padres Jorge Espinosa y Minerva de Alba agradezco su ejemplo de vida que me ha mostrado como salir avante frente a las adversidades de la vida. A mis hermanos Iván Espinosa y Bruno Espinosa, del primero aprendí el don del humor para reír constantemente agradeciendo los retos que la vida nos pone, del segundo aprendí a seguir la pasión de mi vida y que ésta

ilumine mi corazón. A mi abuelos (QEPD) Antonio de Alba quien orientó mi pasión poética y Justino Espinosa quien implantó en mi el valor de la familia, el trabajo duro y el agradecimiento a lo divino. A mi abuela Minerva Galindo cuyo ánimo incansable es un ejemplo de vida.

También soy afortunado al contar con la guía de maestros de vida que me han orientado siempre en la dirección correcta y me han enseñado a perseverar y no extinguir la luz de mi corazón. Un especial agradecimiento para Alejandro Mosqueda quien siempre ha visto en mi un brillo que ha de ser cultivado para que ilumine a la comunidad.

Finalmente agradezco a todos mis amigos quienes han apoyado de múltiples modos a terminar este periodo en mi andar filosófico, nombrarlos a todos sería una labor interminable. Mi corazón está tejido por sus palabras y enseñanzas.

## Introducción

La otra mirada siempre nos es ajena, existe en la visión del otro, intriga y deseo. El deseo insondable de conocer aquello que no nos pertenece, el vacío incognoscible de lo otro es una metáfora de lo que llamamos filosofía. Así, podemos afirmar que la interrogante filosófica es siempre un intento de conocer la alteridad y, en última instancia, de determinar la realidad. Cuando Leibniz y más tarde Heidegger hacen la pregunta “¿Por qué hay ente y no más bien la nada?” se abre de nueva cuenta el camino hacia la alteridad tan largamente olvidada. La filosofía occidental clausuró en su albor la interrogante por la nada, en este sentido la afirmación parmenídea que sostiene que *la nada no es y es necesario que no sea* pone una traba casi infranqueable para el pensamiento. Podemos decir que la finalidad de ésta limitante es la de ocupar a la razón en dar cuenta de aquello que es y evitar el ocio inquisidor acerca de aquello que no es.

El principal problema del pensamiento occidental frente al concepto de la nada es que ésta es definida como un vacío de contenido. Definir la nada implica poner en ella una determinación con lo cual se le quita ya su nihilidad, es por eso que la lógica occidental sostiene el imperativo *ex nihilo, nihil*. La nada se presenta como aquello que se nos escapa, si se quiere mantener la idea de una nada pura que no implique una contradicción a la lógica bivalente del pensamiento, entonces es necesario no hablar de la nada. El mero hecho de mentarla le pone ya un contenido, de modo que esa nada se torna en algo. Así, no se puede decir nada de la nada y mejor sería ni siquiera volver la mirada hacia ella. Sin embargo, Platón en el *Sofista* adelanta una pauta para pensar tanto el ser como el no-ser o la nada. Así, se puede pensar tanto la diferencia y la identidad, como el movimiento y el reposo, de modo tal que aunque no se hable de la nada ya se hace referencia a ella.<sup>1</sup>

La nada abruma a la razón con su indeterminabilidad, y a la vez es ésta la que permite que la razón misma progrese en su intento por pensar el ser. En este sentido, Hegel

---

<sup>1</sup> Platón afirma que el no-ser “no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y a su vez, lo no-grande era no-grande, y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser” (Platón, “El Sofista”, en *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988, p. 452/258c.) Para una discusión mayor al respecto Cfr. *Infra*. Cap. IV.

puede afirmar que la determinación de un objeto lleva en sí su propia indeterminación, es decir, la actividad determinante de la razón implica un modo de pensar el ser desde el concepto de lo negativo. Así, la alteridad, lo otro, lo negativo y la nada necesitan tener una suerte de existencia con el fin de que la razón pueda llevar a cabo otro modo de pensar el ser. Por eso, Heidegger puede llegar a la afirmación de que la nada es originaria, de modo tal que se puede decir que sin nada no hay nada, ni discurso, ni pensamiento, ni ser, ni comportamiento. Es decir, si negamos la existencia de la nada, ni conocimiento ni ente alguno son posibles.<sup>2</sup> Para Heidegger, la nada es aquello que nos sale al encuentro en todo momento, así al preguntar por el ser no es sino la nada lo que se nos presenta como lo más originario; por lo tanto, al interrogar por el ser se interroga también por la nada. De este modo al interrogar por lo determinado y lo indeterminado, por lo claro y distinto, junto con lo desconocido, es imposible evitar una cierta angustia existencial generada por la indeterminabilidad. Contrario a la tradición occidental donde la nada se mantiene siempre un tabú, es decir, como aquello de lo que no se puede hablar, para Heidegger, la nada es la posibilidad de patencia del ente:

La nada no es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola, ni junto con el ente, al cual, por así decirlo, adheriría. *La nada es la posibilidad de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana.* La nada no nos proporciona el contraconcepto del *ente*, sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.<sup>3</sup>

Así, pensar la nada abre la posibilidad de volver sobre el pensamiento y plantearlo de un modo distinto, esto a la vez hace posible explorar otro modo de ser. Por el lado de la filosofía occidental el texto heideggeriano *¿Qué es metafísica?* abre la posibilidad de reinaugurar la pregunta por la nada. Por el otro lado los filósofos de la Escuela de Kioto<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Dice Heidegger: “La nada desiste permanentemente, sin que nosotros, con el saber en el que nos movemos cotidianamente, sepamos verdaderamente de este acontecimiento” (M. Heidegger, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p.103, en el original 116) “El hecho de que el Dasein esté completamente atravesado por una conducta que consiste en desistir da testimonio del permanente carácter manifiesto, aunque desde luego oscurecido de la nada, la cual originariamente sólo se desvela en la angustia” (Ibíd., p. 104, en el original 117). Para más detalle acerca de esta discusión V. *Infra*. Cap. IV.

<sup>3</sup> Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?*, trad. del alemán por Xavier Zubiri, Escuela de filosofía, universidad ARCIS p. 7

<sup>4</sup> Los principales exponentes de la escuela de Kioto son Kitaro Nishida (1870-1945), Hajime Tanabe (1885-1962) y Keiji Nishitani (1900-1990). El término de escuela de Kioto es acuñado por primera vez por Tosaka Jun, quien en 1932 utiliza el término para designar a una serie de pensadores que se reunían en la universidad imperial de Kioto. Se puede decir que Nishida es el fundador de esta escuela ya que es él quien da los primeros pasos para desarrollar un pensamiento filosófico propiamente japonés con su libro indagación sobre



nos ofrecen una visión de la nada totalmente emancipada de la visión occidental. La visión de éstos filósofos proviene no sólo desde otra geografía y otra historia, sino también desde un lugar distinto del pensamiento. Es así que la Escuela de Kioto plantea una mirada distinta acerca del concepto de la nada, ya que para éstos filósofos, conceder preeminencia a la nada no parece problemático. A lo largo de esta investigación se explorará el pensamiento de Hajime Tanabe en la obra *Filosofía como metanoética*, y se podrá observar como el concepto de la nada absoluta debe ser entendido desde una interrelación de ser y nada. Lo que se verá en esta obra es la transformación absoluta del pensamiento mediante el acontecimiento de *zange* o arrepentimiento, mediante el cual se llega un ser atravesado por la nada.

Tanto para Heidegger como para Tanabe la nada y el ser se corresponden entre sí, es decir, son la misma cosa. De este modo hablar del ser es hablar al mismo tiempo de la nada, es por eso que la nada no se debe entender como un vacío de contenido sino como una plenitud. Pensar en simultaneidad el ser y la nada es algo que ha escapado al pensamiento, por lo cual esta investigación se torna pertinente. Para pensar la interdependencia de ser y nada es necesario examinar la afirmación heideggeriana sobre Hegel,

«El ser puro y la pura nada son lo mismo». Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, pág. 94) es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación –como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar–, sino que el *ser* es, por esencia, *finito*, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada.<sup>5</sup>

De este modo la tarea actual del pensamiento es andar de nuevo el camino por la historia del ser, sólo que ahora el camino debe ser extensivo a su contradictorio, es decir al pensar el ser se ha de pensar la nada. De este modo, se debe interrogar de nueva cuenta por la determinación del ser y la nada. Como se mencionó arriba, los filósofos de la escuela de Kioto, y en particular la filosofía de Hajime Tanabe, han comenzado ya este sendero y han sido acompañados por Heidegger en el segundo trayecto de su pensamiento.

---

el bien. Sin embargo de no haber sido por el modo en que Tanabe sucedió a Nishida haciendo una crítica seria, sistemática y formal, la escuela de Kioto no se hubiera conformado como tal. Más adelante, es el estilo abierto y provocador de Nishitani el que da una proyección global a los filósofos de la escuela de Kioto.

<sup>5</sup> Heidegger, Martin. *Op. Cit.* P. 10

La mirada de los filósofos de la escuela de Kioto se presenta como algo totalmente distinto debido a la historia de su surgimiento. En 1854, tras un largo autoencierro, Japón abre abruptamente sus puertas al mundo occidental. Al incorporarse a este nuevo mundo hay una generación que se ve sumergida en un torbellino de ideas nuevas que exigen una transformación absoluta en el pensamiento y la cultura. Se presenta ahí un choque entre el Japón tradicional y el capitalismo. En medio de este enfrentamiento caótico surge el pensamiento de los filósofos de la escuela de Kioto.

Mientras la filosofía occidental tuvo un desarrollo paulatino que va desde el pensamiento simbólico hasta la madurez y crisis de la razón, los filósofos de la Escuela de Kioto ingresaron a la filosofía occidental directamente en la crisis de la razón de la modernidad. Así, su pensamiento nace en medio de una transformación absoluta, lo cual genera un modo de hacer filosofía revolucionario y sin precedentes.<sup>6</sup> Este alumbramiento de una nueva filosofía en medio de la crisis es lo que posibilita la generación de un pensamiento totalmente distinto.

Para los filósofos de la escuela de Kioto y, de modo muy particular para Tanabe, no hay transformación del pensamiento sin transformación del sujeto. La labor filosófica que desarrollan es una transformación absoluta que trastrueca al sujeto, a la razón y al pensamiento, es por eso que Yoshinori afirma: “la filosofía no es ni especulación ni contemplación metafísica, sino más bien, una metanoia, una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala un regreso al yo auténtico [...] es una filosofía que trasciende y vence los presupuestos de la metafísica.”<sup>7</sup> En este sentido, dentro del pensamiento de la Escuela de Kioto, en especial la filosofía de Tanabe, se apunta a realizar una transformación absoluta tanto del pensamiento como de la subjetividad. De modo que, trascender la metafísica conduce al desarrollo de una crítica absoluta en la cual se llega a un modo de pensamiento cuyo fundamento es inmanente.

La mirada desde oriente a los problemas de la filosofía abre una nueva posibilidad de pensamiento. Esta mirada distinta es la que demanda Heidegger como nueva tarea del saber filosófico, un horizonte desde el cual es posible mirar de nuevo aquello que ya había

---

<sup>6</sup> Cfr. Heisig, James. *Filósofos de la nada*, 1ªed, Herder, Barcelona, 2002, Pp. 36-41 passim.

<sup>7</sup> Takeuchi, Yoshinori cit. por Heisig, James en *Filósofos de la nada*, 1ªed, Herder, Barcelona, 2002, p. 38

sido pensado. Sin embargo desde esta nueva visión nos sale ahora al encuentro aquello que siempre se nos había escapado, es decir, se corre el velo que mantenía la nada en la penumbra. Para Heisig “éstos filósofos se acercan a la pregunta desde el otro extremo: en vez de enfocar las distorsiones que cada individuo lleva a su percepción del mundo, buscan una vía a través de los desperfectos generales que son parte de nuestro destino común como humanos.”<sup>8</sup> Así es la vía de la alteridad, de lo distinto y lo otro, la vía de la nada la que nos sale al encuentro mediante la filosofía de la Escuela de Kioto, específicamente en la *Filosofía como metanoética*.

La otra vía inaugurada por la escuela de Kioto muestra cómo andar por un sendero clausurado para occidente, de modo tal que se abre de nueva cuenta la pregunta por la nada. En la lógica occidental se debe escoger entre *el ser o la nada*, es decir, se tiene una lógica de *o lo uno o lo otro*, sin embargo para oriente se desarrolla una lógica de *ni lo uno ni lo otro*. Así, se abre paso a una lógica que podemos llamar multívoca.<sup>9</sup> Sin embargo, es necesario notar que en cierto sentido, puede parecer que un planteamiento de *ni lo uno ni lo otro* conduce a la suspensión del juicio, o a la indeterminación absoluta. Pero, como se explicará a lo largo de esta investigación, esta visión genera una apertura del pensamiento que conduce al mismo a una transformación radical. Para la Escuela de Kioto, una lógica en la cual acontece la unión de contradictorios no se presenta como problemática. Una lógica de este tipo nos conduce a una reinterpretación del pensamiento en la cual se puede invertir la pregunta por el ser, de modo que al interrogar por éste se interroga directamente por la nada. En una lógica multívoca en la cual se renuncia a la determinación específica del ser, es decir, se opta por un pensamiento que sostiene la tesis de *ni lo uno ni lo otro*, o dicho de otro modo, ni el ser ni la nada, lo que se tendrá como resultado es la posibilidad de plantear la coincidencia entre ser y nada. Así, el modo de pensar el ser adquiere un nuevo significado en el cual el mundo que habitamos deviene un espacio pleno y dinámico.

El modo de pensar de la Escuela de Kioto y de la *Filosofía como metanoética* planteada por Tanabe tienen como eje el concepto de la nada absoluta la cual no se presenta aquí como un vacío de contenido o como contradicción lingüística, sino como la posibilidad de repensar el ser. El concepto de la nada absoluta, o vacuidad de larga

---

<sup>8</sup> Heisig, James. *Op. Cit.*. p. 40

<sup>9</sup> Cfr. *Infra*. Conclusiones

tradición en el pensamiento budista (*śūnyatā*, en sánscrito y *kū* en japonés), representa un concepto dinámico que interconecta al ser y la nada. Así, se puede observar que para éstos filósofos, es desde la nada y no desde el ser que acontece una metánoia<sup>10</sup> de la filosofía.

La transformación de la filosofía efectuada en el horizonte de pensamiento de la *Filosofía como metanoética* es tan radical que el concepto del sujeto occidental que se halla unido a la autoafirmación deviene aquí carente de sentido ya que el sujeto es atravesado por la nada para devenir un sujeto vacío o un yo vacío que puede ser llamado no-yo (*muga*). Éste sujeto vacío es transformado al punto de devenir a una pura actividad sin sujeto actuante que Tanabe expresa con la palabra de Shinran *jinen honi* o naturalidad sin esfuerzo. Para Tanabe, el sujeto se transforma en un medio de acción de la nada y sólo este sujeto vacío puede ser llamado yo verdadero: “no se trata simplemente de sacrificarse a sí mismo para el otro. Todo lo contrario, *es una restauración del yo al yo verdadero*. Es por eso que la autonegación se convierte en una autoafirmación y la totalidad se reúne en el individuo.”<sup>11</sup>

Con lo que se ha expuesto hasta aquí, se puede observar que la propuesta de la Escuela de Kioto y el particular la *Filosofía como metanoética* plantea llevar a cabo una metánoia del pensamiento tan radical que incluso el sujeto mismo es llevado a su autorendición. El sujeto vaciado tiene lugar desde un cuestionamiento radical de sí mismo y de la realidad. De este modo se puede inferir que la pregunta por el modo particular de pensar el ser, se debe efectuar ahora desde la nada del yo, por lo cual la misma pregunta ha de remitir, finalmente, a la nada de todas las cosas, es decir a una vacuidad absoluta. La nada es aquí una realidad vaciada en la que se han rasgado todos los límites de las determinaciones del ser. Es la nada la que configura al ser mediante un sujeto vacío (no-yo) cuyo verdadero centro interior tiene como fundamento una dinamicidad absoluta. El autovaciamiento del sujeto es una aniquilación de sí mismo, que conduce a una reformulación dinámica en la que todo el contenido del ser se mantiene como una constante determinación indeterminada.

---

<sup>10</sup> El término griego metanoia se refiere un cambio de pensamiento, es una transformación del individuo que implica confesión y arrepentimiento.

<sup>11</sup> Cfr. Heisig, Op. Cit. P. 219

La pregunta por la nada que había sido clausurada por el pensamiento occidental, excepto para la mística, resurge en la filosofía de Hajime Tanabe y la Escuela de Kioto. El aparecer de ésta corriente de pensamiento en el horizonte de la filosofía sirve como contrapunto a la propuesta occidental cuyo fundamento es el ser, de modo que es posible explorar la formulación de un modo de pensamiento cuya base es la nada. Este planteamiento sirve también como el punto de apoyo de Arquímedes para traer a cuento tanto la disertación tanto de Platón del no-ser como la de la nada de Heidegger. De este modo, se puede concluir que la pregunta por el ser remite directamente a la pregunta por la nada, asimismo se debe tener en cuenta que desde la perspectiva de la Escuela de Kioto y de la *Filosofía como metanoética* la interrogante por la nada sólo puede darse desde la interdependencia entre ser y nada, lo cual implica una problematización radical del pensamiento. Mediante la propuesta de la Escuela de Kioto es posible abordar de nueva cuenta el problema de la Nada con el fin de tener un nuevo modo de pensar el ser cuyo eje es una alteridad absoluta la cual también puede ser llamada nada absoluta. Finalmente se verá a lo largo de esta investigación que este nuevo modo de ser determinado por un sujeto que se ha vaciado a sí mismo deviene al mismo tiempo vacío. Con lo que se ha expuesto hasta aquí se puede entrever que el desarrollo de la presente investigación nos llevará a poder afirmar, de acuerdo con la filosofía de Hajime Tanabe y la Escuela de Kioto, una interpenetración entre el ser y la nada relativos, a la cual llamarán nada absoluta. Como veremos hay muchas perspectivas de esta idea, como que el verdadero yo no es aquél que se afirma a sí mismo sino quién se ha abandonado a sí mismo hasta alcanzar la naturalidad sin esfuerzo y ha abandonado todo cálculo. Es la nada absoluta la que efectúa una metánoia del pensamiento, es decir una transformación radical, mediante la cual el ser se actualiza de un nuevo modo en el cual deviene dinámico y lleno de vitalidad.

## La filosofía como metanoética

En este trabajo nos adentraremos en la obra de Hajime Tanabe *Filosofía como metanoética*, y se pondrá especial atención en el concepto de la nada absoluta. Para entender el pensamiento de Tanabe y poder dar claridad a esta investigación es necesario hacer un recorrido por los conceptos fundamentales de este autor. En este capítulo se expondrá primero, una semblanza de la obra *Filosofía como metanoética*; segundo, se abordarán los conceptos fundamentales del pensamiento de Tanabe, los cuales son metanoesis, metánoia (*zange*), metanoética (*zangedō*), *tarik*i (Otro-poder), *jiriki* (propio-poder), *ōsō* (ir hacia la Tierra Pura), *gensō* (regreso al mundo desde la Tierra Pura) y una aproximación la narración mítica de Amida Buda, mismos que son esenciales para entender el modo en que opera la dialéctica de la transformación absoluta realizada por nuestro autor. Finalmente se explicará la propuesta de Tanabe que es la de generar una metánoia o transformación en la filosofía en la cual el eje de acción del pensamiento no es ya el sujeto que se afirma a sí mismo, sino un sujeto atravesado por la nada.

La filosofía de Tanabe no es una filosofía de la autoafirmación sino una filosofía de la negación absoluta o nada absoluta. La autoafirmación será entendida aquí como propio-poder o *jiriki*, y su contraparte que es el Otro-poder o *tarik*i será entendido como la nada absoluta. Tanabe afirma que su propuesta es la de dar paso a una filosofía que no es filosofía pues en ella desaparece el sujeto autoafirmado y autoafirmante y se da paso al acontecimiento de una filosofía del arrepentimiento cuyo origen es el atravesamiento del sujeto por la nada, de este modo se tiene una filosofía sin sujeto actuante que bien puede ser denominada una filosofía que no es filosofía. Si acaso la propuesta metanoética puede ser llamada filosofía, entonces ésta se debe entender como una filosofía del Otro-poder o de la nada absoluta. Dice Tanabe: “La llamo una filosofía que no es filosofía porque, por un lado, emerge desde los vestigios de una filosofía que yo había abandonado en la desesperación y, por otro lado, mantiene el propósito de funcionar como una reflexión sobre lo que es último

y como una autoconciencia radical, las cuales son las metas propias de la filosofía.”<sup>12</sup> En la propuesta de Tanabe, lo primero que debe acontecer es el quebrantamiento de toda filosofía, para él, el saber de los filósofos se muestra como insuficiente pues siempre queda en esos sistemas algún elemento inaprehendido e inaprehensible. Así pues, esas filosofías deben ser llevadas hasta el límite de su propia extenuación y desgarrarse frente a su impotencia, sólo de este modo se puede llevar a cabo una transformación radical de la filosofía. En la filosofía como metanoética propuesta por Tanabe se ha de ir más allá de todo pensamiento basado en la autoafirmación, dando paso a una filosofía cuyo eje de acción es el arrepentimiento y el ser atravesado por la nada.

### 1.1 Contexto histórico de la *Filosofía como metanoética*

Hajime Tanabe nace el 3 de febrero de 1885 en Tokio, no se tiene noticia de su juventud sino hasta el año 1908 cuando se gradúa de la universidad imperial de Tokio. Más adelante, en 1910 realiza su primer publicación sobre el juicio thético o impersonal, posteriormente en 1913 da conferencias en la facultad de ciencias de la universidad imperial de Tohoku. En 1918, después de haber estado en contacto con el filósofo Kitaro Nishida, éste convence a Tanabe de que presente su escrito “Investigaciones sobre la filosofía de las matemáticas” como disertación doctoral, con lo cual Tanabe recibe el grado de doctor en letras por la universidad imperial de Kioto. En 1919, Tanabe es nombrado profesor de la universidad imperial de Kioto e imparte cursos que tienen como punto de partida el estudio de la *Crítica de la razón pura*. En marzo de 1922 recibe una beca como investigador por parte del gobierno de Japón para viajar a Europa. Durante este viaje académico estudia con Alois Riehl en la ciudad de Berlín, en Friburgo con Edmund Husserl y también desarrolla una relación amistosa con el entonces joven Martín Heidegger. En 1924 regresa a Japón, y continúa su investigación y publicación sobre temas relacionados con la filosofía occidental. En 1925, su disertación doctoral es publicada como un libro. Más adelante, en 1927 es nombrado profesor del departamento de letras en la universidad imperial de Kioto, nombramiento en el cual es sucesor de su maestro Nishida.

---

<sup>12</sup> Tanabe, Hajime. *Filosofía como metanoética*. Trad. Del Inglés por Rebeca Maldonado (et. Al), Herder, Barcelona, 2014, P. 63

En 1925, Tanabe participa en un seminario organizado por Ishikawa Koji a raíz del cual se interesa por la dialéctica propuesta por el idealismo alemán, en particular se enfoca al estudio de la *Fenomenología del espíritu*. Este interés de Tanabe suscitó muchas discusiones con Nishida, las cuales terminan en una ruptura de la relación académica y amistosa que existía entre ambos. En 1927 Tanabe comienza a desarrollar su investigación basada en el romanticismo alemán y se enfoca en la dialéctica hegeliana. En 1928 publica una crítica contra Nishida titulada “*Respetar la enseñanza del maestro Nishida*” a partir de la cual la relación entre ambos filósofos atraviesa por una ruptura tan radical que ninguno de los dos volverá a mencionar el nombre del otro en público o en sus escritos. Sin embargo se puede observar en la obra de ambos filósofos una discusión implícita constante del uno con el otro. En 1934-1935 publica “*La lógica de la existencia social*”, escrito a partir del cual se vincula a Tanabe como afín a las tendencias del gobierno nacionalista en Japón. En 1935 publica el primer artículo en que expone propiamente su pensamiento llamado “*La lógica de la especie y el esquema del mundo*”. En este período, de acuerdo con Heisig, el pensamiento de Tanabe privilegia la idea del estado sobre la del individuo, en lo cual se puede observar una fuerte tendencia hegeliana. De acuerdo con Heisig, Hajime Tanabe apoyó la ideología militarista desde 1937 hasta 1943, sin embargo en este periodo tuvo múltiples enfrentamientos ideológicos con grupos de la derecha japonesa. En 1943 pronuncia un discurso llamado “*Muerte y vida*” en el cual exhorta a los jóvenes japoneses a asumir un rol activo en el movimiento militarista que la nación está emprendiendo y así dice en la víspera de la partida de estos jóvenes a la campaña militar “que entre Dios y el hombre entra el país, es una realidad. [...] El país trasciende al carácter de país particular y viene a ser manifestación de Dios.”<sup>13</sup> En 1944 Tanabe dicta un curso sobre “*El camino del arrepentimiento (metanoïesis)*”<sup>14</sup>. En 1945 se retira de la universidad y en 1946 publica su libro *La filosofía como camino del arrepentimiento o La filosofía como metanoética*, en ese mismo año publica “*La estructura praxica de la lógica de las especies*”. A partir de 1945 Tanabe se dedica exclusivamente a la escritura de sus obras. El 29 de Abril de 1962 fallece.

---

<sup>13</sup> Zavala, Jacinto. *Textos de la filosofía Japonesa moderna. Antología*. CONACULTA y el colegio de Michoacán, México, 1995. P. 239

<sup>14</sup> cfr. *Ibid.* P. 240. En la traducción al castellano en que colaboro con la Dra. Rebeca Maldonado hemos optado por utilizar el término “metanoética” siguiendo la traducción al inglés de James Heisig quien usa el término “metanoetics”. El término japonés que usa Tanabe es Zangedō que literalmente significa el camino de la confesión o el camino del arrepentimiento.



De acuerdo con Jacinto Zavala podemos dividir el pensamiento de Tanabe en tres periodos. El primero al cual él llama inicial y abarca los años 1910-1927 en el que se organiza de modo paulatino el pensamiento de Tanabe. El segundo es el periodo intermedio que va de los años 1930 -1944, en el cual nuestro autor elabora la lógica de la especie, sin embargo ésta es desarrollada en un sentido estatista, es decir, privilegia al estado sobre el individuo. El tercer periodo es el de madurez y va de los años 1946-1962, en este tiempo nuestro autor da forma a su lógica de la especie y añade el concepto del arrepentimiento en su idea de *Filosofía como metanoética*.<sup>15</sup> Zavala afirma que el pensamiento de Tanabe experimentó una transformación radical durante la posguerra en la cual escribe varios artículos en los cuales ataca el resurgimiento del marxismo y el socialismo. También en esta época Tanabe se vuelve a interesar por el estudio de cuestiones de filosofía de la ciencia, retoma la investigación en filosofía del arte y desarrolla su metanoética en la cual plantea una estrecha relación entre budismo y cristianismo. Estos cambios conducen finalmente a Tanabe a tener las bases para plantear su filosofía de la muerte o dialéctica de la muerte (Todesdialektik).<sup>16</sup> Lo que se puede observar en este breve análisis de la obra de Tanabe es desarrollo intelectual de un autor quien ha sido estremecido profundamente por la guerra y ha dado un giro radical a su pensamiento. Hay una transformación radical en la que se va de pensar al estado por encima del individuo a pensar al individuo como mediador de la nada absoluta y es a partir de esta mediación surge una comunidad (*sō-zange*) atravesada por el arrepentimiento

El trabajo sobre el cual discutiremos en esta investigación es *Filosofía como metanoética* y se puede decir que éste es una de las obras cumbres de la filosofía japonesa del siglo XX y de la Escuela de Kioto. Fue escrita en medio de la profunda conmoción provocada por la guerra en la cual los sentimientos otrora nacionalistas japoneses se vieron transformados en arrepentimiento en la voz filosófica de Hajime Tanabe. Los sentimientos de desolación, abandono y arrepentimiento producidos por la guerra dieron lugar a un nuevo modo de entender el mundo, tras la devastación de los sucesos mundiales en aquel entonces, el pensamiento no podía permanecer extático. Era pues necesaria una transformación radical del ser humano y su historia, y con ello se hace patente también la

---

<sup>15</sup> Cfr. Zavala. *Op. Cit.* p. 241

<sup>16</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 243

necesidad de llevar a cabo una transformación radical de la filosofía. Para Tanabe, fue la idea de la autoafirmación de la subjetividad la que llevó a la nación japonesa al deseo de conquistar al otro. Y fue así mismo esta autoafirmación la que sumió a la nación japonesa en la desesperación, abandono y desgarramiento. Es por ello que este pensamiento autoafirmante debía transformarse en desapego y abandono a través del arrepentimiento para dar paso a una nueva filosofía.

La intención de Tanabe en *Filosofía como metanoética* es dar a luz a una filosofía que tenga dos puntos de apoyo, por un lado, el arrepentimiento (*zange*) y, por el otro, un cambio radical de pensamiento (*metanoia*). Mediante éstos procurará hacer una crítica que conduzca a una transformación absoluta de la filosofía, para así llegar a lo que él llama “una filosofía que no es filosofía” en la cual se efectúa un movimiento que lleva a la filosofía más allá de sí misma. Se puede decir que esta transformación implica romper con todos los límites que el pensamiento autoafirmante se ha impuesto a sí mismo; es mediante un movimiento de extrañamiento y abandono de sí que es posible realizar una superación de la filosofía. Para ello es necesario que el yo se abandone a sí mismo y devenga absolutamente otro. Afirma Tanabe: “En mi práctica de la metanoesis es la propia metanoesis la que busca su realización. Tal es la no filosófica filosofía que renace de la negación de la filosofía como la había entendido anteriormente.”<sup>17</sup> La idea de filosofía propuesta por Tanabe implica una negación de la misma, sin embargo no se trata de un movimiento inmediato hacia la pura negación, pues ésta podría derivar en un escepticismo radical y sin sentido. En la negación de la idea de la filosofía hecha por Tanabe hay un movimiento de salida en el cual se trascienden los límites de la filosofía basada en la autoafirmación, sin embargo este movimiento siempre va acompañado de la idea de regreso. La idea de salida de sí de la filosofía en Tanabe es un abandono en el Otro-poder y la idea de regreso es un volver desde el Otro-poder. Valga decir pues que se retorna desde la negación o desde el ser otro al sí mismo de modo que esta filosofía ya no puede tener el sujeto autoafirmante como su eje de acción. La transformación absoluta de la filosofía hecha por Tanabe se puede entender como una dialéctica de negación y afirmación mediante la cual se puede llevar a cabo una filosofía atravesada por el arrepentimiento o la

---

<sup>17</sup> *Ídem.*

negación. La transformación absoluta y radical del pensamiento inicia, para Tanabe, mediante la negación del sujeto la cual se realiza mediante el arrepentimiento o metanoesis.

## 1.2 Conceptos fundamentales en *Filosofía como metanoética*

El estudio de la *Filosofía como metanoética* que aquí se presenta constituye una de las primeras investigaciones realizadas en México sobre este campo, por lo cual es pertinente realizar una aclaración de los términos que serán utilizados por el autor dentro de la obra. Es necesario aclarar que muchos de estos términos provienen de la secta Verdadera de la Tierra Pura del budismo, sin embargo esta filiación terminológica no debe ser interpretada como filiación religiosa sino como un medio para expresar la propuesta filosófica de Tanabe. De acuerdo con Heisig, el pensamiento de Tanabe y los filósofos de la Escuela de Kioto “ayuda a hacer más accesible la filosofía oriental a muchos occidentales que todavía no se encuentran preparados para pensar en términos de una filosofía mundial que incorpore elementos tanto de oriente como de occidente.”<sup>18</sup> Es este entrecruzamiento de oriente y occidente el que permite a Tanabe hacer uso de términos religiosos dentro de una propuesta filosófica pues su compromiso es con un lenguaje universal que pueda llevar a cabo una transformación absoluta en la filosofía. Para Heisig “el pensar es, al fin y al cabo, un ver, y el *ver claramente* es la satisfacción del pensar. La transformación de la conciencia de las cosas de la vida es lo que elimina la necesidad de una distinción entre la filosofía y la religión como distintos modos de pensamiento.”<sup>19</sup> Así pues, el hecho de que dentro de la propuesta filosófica de Tanabe se utilice el lenguaje religioso no debe ser entendido como un equívoco del pensamiento sino como el uso de un lenguaje metafórico con el cual se busca sobrepasar los límites que la filosofía occidental se ha impuesto a sí misma.

### 1.2.1 *Tariki y Jiriki*

Tanabe utilizará a lo largo de su obra *Filosofía como metanoética* los conceptos del Otro-poder y propio-poder para referir al eje de acción desde el cual se desarrollará la filosofía. El Otro-poder se refiere a la filosofía que es llevada a cabo desde el atravesamiento del

---

<sup>18</sup> Heisig. *Op. Cit.* P. 32

<sup>19</sup> *Ibíd.* P. 38

sujeto por la nada; mientras que el propio-poder se refiere a la filosofía que es llevada a cabo desde la autoafirmación de la razón. De acuerdo con Tanabe, la filosofía occidental tiene como punto de partida el propio-poder en tanto que su propuesta filosófica comienza desde el Otro-poder.

El término que utiliza Tanabe para hablar del Otro-poder es «*tariki*» (他力). El primer kanji 他 «Ta» significa «otro»; el segundo kanji «Riki» significa fuerza o poder. El concepto *tariki* proviene de la secta budista de la Tierra Pura y se refiere a la fuerza en la cual se abandona el individuo en medio de la desesperación y el arrepentimiento, es desde *tariki* que se puede volver al mundo para funcionar como un medio para la liberación de los seres sintientes. Taitetsu Unno define el Otro-poder como el trabajo de la compasión infinita de Amida Buda, la cual nulifica todas las ideas dualistas, incluidos los constructos del yo y lo otro. Mientras que para Shinran, el Otro-poder significa estar libre de cualquier tipo de cálculos (*harakai*).<sup>20</sup>

El término que utiliza Tanabe para hablar del propio-poder es «*jiriki*» (自力). El primer kanji 自 significa «yo», «si mismo», «propio»; el segundo kanji significa «fuerza», «poder». De acuerdo con Tanabe el propio-poder se refiere al orgullo de la razón que se autoafirma constantemente, es también la arrogancia que conduce al sujeto a considerarse como idéntico al absoluto. De acuerdo con Maldonado el propio-poder refiere de modo directo a la relatividad de nuestra propia existencia.<sup>21</sup> Por otro lado, el propio-poder también se refiere a la idea de se alcanza la Iluminación a través del propio esfuerzo. En la secta budista de la Tierra Pura se le considera un entendimiento ilusorio de la verdadera naturaleza de la práctica y la fe, las cuales son soportadas y posibilitadas a través de la compasión de Amida Buda.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Cfr. Bloom, Alfred (edit.). *Living in Amida's Universal Vow*. World Wisdom, Canadá, 2004, p. 294

<sup>21</sup> Cfr. Maldonado, Rebeca "Filosofía como metanoética de Hajime Tanabe, una filosofía de la nada absoluta" en *Reflexiones marginales* (México, D.F.), 1:2014, núm. 22

<sup>22</sup> Cfr. Bloom, Alfred. *Op. Cit.* P. 292

### 1.2.2 *Ōsō* y *Gensō*

Los conceptos de *Ōsō* y *Gensō* provienen de la secta del budismo Shin de la Tierra pura. *Ōsō* significa «ir hacia» la Tierra pura; *gensō* significa «regresar a» este mundo desde la Tierra pura.<sup>23</sup> Dentro de los votos pronunciados por Amida Buda el décimo octavo<sup>24</sup> es el que establece los movimientos de *ōsō* y *gensō*. En éste voto Amida Buda renuncia a la iluminación y vuelve al mundo para funcionar como un medio para iluminación de todos los seres sintientes. Para estos efectos declara que todo aquel que se haya acogido al poder de Amida Buda y no haya cometido los cinco grandes pecados podrá renacer en la Tierra pura. Acogerse al poder de Amida Buda significa entregarse voluntariamente al Otro-poder manteniendo un estado libre de deseo. Es decir, mediante la recitación del *Namu Amida Butsu* (nenbutsu) el sujeto atraviesa por un vaciamiento en el cual deviene atravesado por la nada absoluta.

### 1.2.3 Amida Buda y el *nenbutsu*

La narración mítica de Amida Buda comienza con la historia de Dharmākara Bodhisattva y es presentada en Sutra mayor de la vida eterna. Ahí se dice que hace innumerables eones atrás Dipankara Buda apareció y cuando liberó a muchas personas abandonó el mundo. Después de Dipankara Buda hubo cincuenta y tres budas que aparecieron en los eones sucesivos. Después apareció Lokeshvararāja Buda quien influyó de un modo tan profundo a un rey de aquél entonces que éste decidió abandonar su patria y su realeza para convertirse en un buscador de la iluminación, este “buscador del camino” (*srāmana*) se llamó a sí mismo Dharmākara (depósito del Dharma) de quien se dice que tenía firme resolución y superior sabiduría a todos los seres mortales de aquél entonces.

En una ocasión Dharmākara se encontró con Lokeshvararāja y después de saludarlo respetuosamente le expresó su deseo de convertirse en Buda para poder ser un medio para la liberación de todos los seres sintientes para lo cual Dharmākara deseaba crear una tierra

---

<sup>23</sup> V. Tanabe. *Op. cit.* P. 79

<sup>24</sup> V. *Infra.* Cap. 3

pura y pacífica. Después de eso meditó por cinco kalpas hasta que cayó en cuenta que no había forma de alcanzar esta tierra sino por la enseñanza del “Namu Amida Butsu”: refugiarse en el buda de la luz infinita (sabiduría) y de la vida eterna (compasión) para que todos y cada uno de los seres sintientes sean liberados. Después de decir esto Dharmākara expresó su enseñanza del *nenbutsu* en cuarenta y ocho votos. Cuando Dharmākara terminó de expresar su votos la tierra se sacudió en seis direcciones, los pétalos de las flores divinas se agitaron y una música celestial llenó el aire. Después se escuchó una voz que decía “Bhiksu Dharmākara ten por seguro que obtendrás la iluminación suprema.” Entonces Dharmākara meditó por innumerables kalpas hasta cumplir su Voto Original y así ser llamado Amida Buda, el buda de la sabiduría y compasión infinitas.<sup>25</sup>

### 1.3 Metanoesis (*Zange*)

Efectuar una transformación del pensamiento con el fin de llevarlo más allá de sí mismo implica realizar una labor de autocrítica y abandono. Para Tanabe sí existe un proceso de transformación del pensamiento en la filosofía occidental, sin embargo éste no es llevado a su completud, es decir, a la transformación absoluta.<sup>26</sup> La propuesta de Tanabe busca efectuar una transformación radical del pensamiento por medio del arrepentimiento. Se puede afirmar que el gran aporte del pensamiento de Tanabe es generar una filosofía que es capaz de trascender sus propios límites hasta el punto en el que se supera la metafísica y la lógica de la identidad. La transformación de la filosofía propuesta por Tanabe es tan radical que se efectuará, a la vez, una transformación en el sujeto común y ordinario de la vida cotidiana. Es una filosofía que pretende trastocar toda idea de fundamento ontológico llevándola hasta la extenuación y renuncia a la idea de fundamento, esto sólo es posible, de acuerdo con Tanabe, por medio de un movimiento de autovaciamiento y afirmación desde

---

<sup>25</sup> Cfr. Franck, Frederick (edit.). *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries*. World Wisdom, Indiana, 2004. Pp. 229-240

<sup>26</sup> A mi parecer, la filosofía hegeliana es la que anota de modo más claro el proceso dialéctico de alienación y retorno que apuntan hacia la transformación del pensamiento. La propuesta de la *Fenomenología del espíritu* es realizar una negación de la razón desde la cual ésta deviene una alteridad, y desde esta otredad se vuelve a efectuar una autoafirmación de modo que se puede observar un proceso de afirmación y negación que conduce a la superación (*Aufhebung*). Sin embargo, hay una crítica a la filosofía hegeliana en la propuesta hecha por Tanabe, en *Filosofía como metanoética* afirma: “la unidad dialéctica es tanto una unidad como una oposición. No es la clase de unidad que trae las contradicciones a una síntesis por la vía de la superación (*Aufhebung*), sino una unidad que deja las contradicciones justo como ellas son.”

el ser otro. Así es una filosofía que rebasa los límites de la abstracción pura y efectúa un movimiento de transformación absoluta en el cual, el sujeto se transforma a la par del pensamiento. Para realizar un trastocamiento de la razón es necesario atravesar por una negación radical, llevar al pensamiento a través de los escollos de la confesión y el arrepentimiento. De acuerdo con Tanabe, la filosofía ha caído presa del orgullo y la arrogancia, por ello es necesario que se entregue a una confesión penitente mediante la cual ha de transformarse a sí misma. La metanoesis es el medio por el cual la filosofía puede efectuar esta transformación.

El concepto de metanoesis tiene un doble significado, por un lado, se refiere a la confesión y arrepentimiento, por el otro, a un cambio de mente. La confesión debe ser entendida como caer en cuenta de los errores cometidos y la imposibilidad de enmendarlos, en lo cual acontece un sentimiento de desesperación y arrepentimiento tan profundos que conducen al sujeto a abandonarse a sí mismo. El sujeto debe abandonarse a sí mismo en su confesión penitente y retornar desde ésta autonegación al mundo ordinario. Para Tanabe, el abandono del sujeto no se efectúa desde la interioridad de sí mismo, sino desde un autoextrañamiento en el cual actúa el Otro-poder (*tariki*),

Para Tanabe,

Metanoesis (*zange*) significa arrepentimiento por los errores cometidos, acompañado por el tormento de saber que no hay manera de reparar mis faltas. Significa también vergüenza por la impotencia e incapacidad que me condujeron a la desesperación y a la claudicación. Aun cuando, hasta cierto punto, esto ocasiona una negación del sí mismo, apunta hacia una paradoja: aunque sea mi propio acto, no puede ser mi propio acto. Ha sido promovido por un poder que está fuera de mí. Este Otro-poder trae consigo una conversión que me conduce por un nuevo rumbo hasta ahora desconocido por mí.<sup>27</sup>

La transformación radical de la razón que propone Tanabe mediante la metanoesis (*zange*) no es un mero ideal abstracto, sino que procura un cambio que afecte al sujeto y a la razón que buscan autosustentarse, de modo que se efectúa aquí un movimiento en el cual existe una correspondencia directa entre lo que sucede a ambos. Así la confesión penitente del sujeto es al mismo tiempo la confesión de la impotencia de la razón; la transformación del sujeto por medio del Otro-poder es la misma que la de la razón. El propio-poder del sujeto y la razón es llevado desde la desesperación a una confesión de su debilidad e

---

<sup>27</sup> Tanabe, *Op. Cit.* p. 63.

impotencia a efectuar una negación radical de sí mismo y abandonarse al Otro-poder de la nada absoluta. Sólo mediante este autoabandono tiene lugar la metanoética. Es mediante el autoextrañamiento que la razón puede salvarse del orgullo y la arrogancia que conducen, como se verá más adelante, de modo necesario a las antinomias.

*Jiriki* o el propio-poder es el reino de la autoafirmación de la razón donde el acto del conocimiento tiene como principio la visión instrumental del mundo en la cual el objeto ha de ser determinado de un modo claro y distinto. Para afirmar la existencia de un objeto es necesario interrogar y determinar al objeto mismo con el fin de conocer cada una de sus cualidades particulares. La actividad de *jiriki* sola, establece la duda como método de conocimiento del mundo. Así, la duda realiza la determinación constante del ser. Esta determinación es tan exhaustiva que busca dar cuenta de todo contenido de la conciencia, incluso de la conciencia misma. De este modo surge la duda metódica de Descartes que determina al sujeto y termina por condenarlo al solipsismo. La actividad determinante de *jiriki* es tan aguda que condena al sujeto a su interioridad. Para Tanabe,

El escepticismo metódico realizado por Descartes representa una transformación formal de la razón, aun cuando su verdadera intención con la dubito era ganar suficiente evidencia para adoptar un nuevo punto de partida para la filosofía. El método no está todavía libre de subjetividad en cuanto su dubito es un mero postulado que carece de contenido y fuerza propia. A fin de proveer de contenido real a la transformación formal implicada en el «cogito ergo sum», y así establecerlo como el verdadero fundamento de su filosofía, Descartes tuvo que recurrir a motivos provistos por su propia fe en Dios.<sup>28</sup>

De acuerdo con Tanabe, en la crítica kantiana se cae en cuenta de la imposibilidad que tiene el sujeto de sustentarse a sí mismo dado que los conceptos necesitan de las intuiciones. Así, al realizar la crítica kantiana se posibilita la superación del solipsismo cartesiano. Sin embargo, la crítica kantiana arroja a la razón a la disyuntiva aporética de las antinomias. Las antinomias, entendidas como el desarrollo del conflicto propio de la razón consigo misma surgen de la doble posibilidad que plantea la razón ya que ambas se presentan como igualmente válidas. Para Tanabe, el único modo de salvar el destino erístico de la razón que actúa sólo desde el propio-poder, es mediante la crítica absoluta y el vaciamiento del sujeto. Pues si el sujeto no puede afirmar ni una ni otra posibilidad, entonces el sujeto debe devenir uno con la nada. Dice Tanabe,

---

<sup>28</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 88



La filosofía basada en la razón puede ser, con buenas razones, descrita como una filosofía del propio-poder: en su base la razón está determinada a caer en antinomias al encuentro con la realidad efectiva. El remedio propuesto por Kant en la Crítica de la razón pura fue limitar el campo de la razón y abrir sitio a la fe. La solución es claramente incompleta. En el radical autodespertar, al ser llevado al extremo, la razón solo puede convertirse en pedazos en la destrucción absoluta, después de la cual una razón autoafirmativa semejante ya no nos sirve de nada.<sup>29</sup>

Frente a la contradicción interna de la razón surge la propuesta de Hegel que realiza un movimiento de negación y afirmación e intenta alcanzar la unidad entre lo absoluto y lo relativo. Sin embargo, la identidad de los contradictorios que se alcanza en la *Fenomenología del espíritu* se mantiene en un nivel abstracto y no genera una transformación verdadera en el sujeto. Aún con la dialéctica hegeliana, la razón se mantiene inquieta, anhelante siempre de una determinación ulterior. La razón insatisfecha no tiene otra salida sino la confesión penitente y transformación de la metanoesis. Dice Tanabe,

Hegel mantuvo que la disrupción y contradicción absolutas en la razón podrían ser superadas por la unidad de la razón, que el estado anterior a las antinomias de la razón podría ser recobrado en su simple autoidentidad, porque la razón es capaz de abarcar en la autoconciencia su propia muerte y resurrección a través del pensamiento infinito en la forma del concepto (Begriff). Esto lo conduce a descuidar el hecho importante de que la vida resucitada de la razón no es la misma que el primer estado de la razón anterior a la negación, sino que viene solo a través de la actividad de la absoluta transformación — que es a través de la actividad de la absoluta nada, la cual no es ni vida ni muerte.<sup>30</sup>

Para Tanabe, la actividad de *jiriki* ha llegado a un punto de estancamiento frente al cual el único camino posible es efectuar una negación de sí misma. La razón debe abandonarse en *tariki*. Mediante este autoabandono la razón sale de sí misma y se transforma de un modo radical. Ya no es la actividad de *jiriki* la que piensa de un modo particular el ser, sino que la actividad de *tariki* en cuanto nada absoluta y otredad absoluta piensa el ser.

La propuesta de Tanabe no se mantiene en un movimiento en el cual se escoja *o lo uno o lo otro*, sino que ambos se han de interpenetrar. Para Tanabe, se debe dar una dinámica en la cual el movimiento consiste en *ni lo uno ni lo otro*, generando así una relación entre *tariki* y *jiriki*. Así, la metanoesis pone en acción la interpenetración entre *tariki* y *jiriki*. Desde *tariki* se retorna a *jiriki*, sin dejar *jiriki* de ser afectado por *tariki*, así, Tanabe propone una dialéctica de *tariki – qua – jiriki*. “No solo es que zange (acción de *jiriki*) medie la salvación (acción de *tariki*), sino que también es mediado por ella. Así, la

---

<sup>29</sup> *Ibíd.* P. 69

<sup>30</sup> *Ídem.*

vía de la mutua transformación e interpenetración recíproca de *tariki* y *zange* pertenece a un autodespertar práctico de *jiriki-qua-tariki*.<sup>31</sup> De este modo, se efectúa una autonegación de la razón, misma que conlleva una dinámica en la cual el yo y lo otro se interpenetran mutuamente. Se puede decir que en la actividad de la metanoesis la nada absoluta y el ser se aproximan: “lo que caracteriza a la metanoesis es el hecho de que aun cuando sea mi propia acción, al mismo tiempo no es mi acción; o, a la inversa, que la absoluta transformación que no es mi acción, sin embargo, es mi acción.”<sup>32</sup> La metanoesis efectúa una negación del propio-poder y lo arroja al Otro-poder, a la vez que el Otro-poder actúa mediante la actividad del propio-poder. Lo que se ve aquí es una acción en la que ambos tienen una relación de interdependencia.

La confesión y arrepentimiento que se efectúa en la metanoesis es un movimiento de *ōsō*, el sujeto se niega a sí mismo y se abandona en el Otro-poder, se puede decir que este autoabandono es un movimiento de salida de sí. Una confesión que se efectúa desde la pura interioridad corre el riesgo de ser un autoengaño, por eso es necesario que el sujeto que realiza la metanoesis se aliene a sí mismo. El sujeto debe abandonarse en el Otro-poder y hacer así, un movimiento de «ir hacia» una alteridad absoluta. En el movimiento de *ōsō* realizado en la actividad de la metanoesis opera una negación radical del sujeto, en la cual éste se vacía totalmente. El vaciamiento que se realiza es tan radical que la subjetividad misma se transforma en un sujeto vaciado. Para Tanabe, una vez que se ha realizado el movimiento de *ōsō* es necesario que el sujeto efectúe el camino de regreso al mundo (*gensō*).

En el movimiento de *ōsō*, el sujeto escapa en dirección a lo trascendente. Para poder llevar a cabo la transformación del pensamiento es necesario que el sujeto vuelva desde lo trascendente hacia lo inmanente, de este modo se realiza el movimiento de *gensō*. El sujeto que se ha arrojado a una alteridad absoluta regresa al mundo concreto por medio de la metanoesis. Este movimiento de regreso planteado por Tanabe tiene un símil en la filosofía occidental en la alegoría de la caverna platónica.<sup>33</sup> En ambos casos el sujeto efectúa un movimiento de salida y regreso mediante el cual acontece una transformación o metanoesis

---

<sup>31</sup> *Ibíd.* P. 82

<sup>32</sup> *Ibíd.* P. 86

<sup>33</sup> Platón. *República*. Trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2000. (514a-517a)

del sujeto. De acuerdo con Tanabe en la dialéctica de salida y regreso opera una transformación radical en la cual el sujeto que se ha negado a sí mismo por medio de la metanoesis deviene atravesado por el vacío. En este autoabandono opera una suerte de muerte de la subjetividad y en la acción del regreso al mundo opera una suerte de resurrección. Así, el sujeto metanoético está en el mundo «como alguien que ha muerto.» Tanabe utiliza el poema del maestro Zen japonés Bunan (1602-1676) para referirse a este estado de *estar en el mundo como alguien que ha muerto* en el cual opera una transformación absoluta de la subjetividad,

Si uno puede morir por completo a sí mismo  
mientras sigue vivo,  
uno puede destacar  
en cualquier cosa que quiera hacer.<sup>34</sup>

Para Tanabe, los movimientos de *ōsō* y *gensō* no pueden darse de modo independiente. Un puro movimiento de *ōsō* arrojaría al sujeto a la iluminación mística y lo separaría del mundo. El sujeto de la metanoesis no puede mantenerse en la pura otredad, por el contrario, debe efectuar necesariamente el camino de regreso. Mediante el movimiento de *gensō* se evita un solipsismo, pues el retorno lleva como finalidad la transformación del sujeto y la sociedad.<sup>35</sup> Lo que se ve aquí es que el movimiento de *ōsō* implica el de *gensō* y viceversa, de este modo hay una dialéctica entre ambos, pues todo movimiento de salida implica un movimiento de regreso. Esto es lo que Tanabe llama *ōsō – qua – gensō*.<sup>36</sup>

La metanoesis no es un concepto abstracto que se manifieste desde el puro uso de la razón, por el contrario, está ligada a una experiencia. Es necesario que la confesión y el arrepentimiento acontezcan constantemente en el sujeto, sólo mediante esta práctica se puede evitar el encierro de la razón en sí misma. Para efectuar la transformación continua mediante la metanoesis no es suficiente el abandono en el Otro-poder, es necesario que

---

<sup>34</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 129.

<sup>35</sup> El alcance de la transformación social mediante la metanoética se puede observar en la propuesta de realizar una metanoesis colectiva, Tanabe afirma lo siguiente “dado que soy uno de aquellos que creen en la responsabilidad colectiva de una nación, estoy convencido de que todos deberíamos enrolarnos en una metanoesis colectiva (*sō-zange*).” V. Tanabe. *Op. Cit.*, P. 73.

<sup>36</sup> V. Tanabe. *Op. Cit.* P. 310 *passim*

opere una transformación radical tanto en el sujeto como en la razón. Es por eso que el arrepentimiento debe desgarrar todo límite del pensamiento. Confiar en que el mero autoabandono en el Otro-poder ha de generar la transformación del pensamiento nos arroja inmediatamente al mal radical, al cual Tanabe llama *honganbokori*, en este el sujeto tiene “convicción en la propia salvación y orgullo por la propia confianza en el voto de Amida Buda.”<sup>37</sup> Sin embargo, la verdadera transformación del pensamiento implica una labor de autocrítica constante que no se mantenga en la pura abstracción sino que efectúe un trastrocamiento en el sujeto mismo. En este sentido Tanabe afirma,

En medio de mi aflicción, me rendí humildemente a mi propia incapacidad. ¡Repentinamente fui conducido a una nueva revelación! Mi confesión penitente —metanoesis (zange)— inesperadamente me arrojó hacia mi propia interioridad y lejos de las cosas externas. Ya no hubo más cuestionamientos sobre enseñar y corregir a otros bajo estas circunstancias, cuando no me podía guiar a mi mismo hacia lo correcto. Lo único que podía hacer en esa situación era resignarme honestamente a mi propia fragilidad, examinar mi ser interior con humildad y explorar las profundidades de mi impotencia y falta de libertad. ¿No significaba esto una nueva tarea filosófica que tomaría el lugar de aquella con la que previamente me había comprometido? Poco importa si podía o no ser llamada «filosofía»: ya me había dado cuenta de mi incompetencia como filósofo. Lo importante era que me estaba confrontando en ese momento con una tarea intelectual y que debía hacer mi mayor esfuerzo para dedicarme a ella.<sup>38</sup>

Como se puede ver en la cita anterior, la acción de la metanoesis acontece en el sujeto concreto, no en el sujeto universal. La propuesta de Tanabe apunta aquí a una actividad autoreflexiva del sujeto común y ordinario, en este sentido no se trata de una deontología ideal, sino de una acción concreta del sujeto, es pues, una actividad concreta que puede ser realizada por todo individuo. De este modo, se puede observar la dimensión práctica de la propuesta de Tanabe, si ésta se mantuviera en la abstracción del sujeto universal no sería diferente a la dialéctica hegeliana o a la crítica kantiana. Sin embargo, para Tanabe, la metanoesis es una actividad abierta para el sujeto común y ordinario. También, la metanoesis, no es una actividad que se realice sólo una vez, por el contrario se debe efectuar constantemente con el fin de evitar el orgullo y la arrogancia del propio-poder que conducen a la crisis insalvable de la razón.

El proyecto de Tanabe busca hacer surgir una filosofía desde la experiencia de la confesión, el arrepentimiento y la transformación. En la acción de la metanoesis subyace una potencia negativa que trastrueca todo fundamento epistémico. El sujeto que efectúa la

---

<sup>37</sup> *Ibíd.* P. 89

<sup>38</sup> *Ibíd.* P. 62

metanoesis es desgarrado, y con él se desgarran la razón misma. Así, a través de la metanoesis se deja ver un fundamento del ser atravesado por la nada. La negación, el desgarramiento y el vaciamiento del sujeto se presentan como necesarios para efectuar una verdadera transformación de la filosofía. Sólo mediante la acción de la metanoesis se puede desgarrar de un modo tan radical al sujeto y al pensamiento con el fin de que éstos estén atravesados por la nada. La disrupción efectuada por la metanoesis es ser atravesado por la nada y efectuar una autorendición en la nada. Ésta, cobra un significado distinto, en tanto que para occidente es similar a un abismo, para la visión oriental de Tanabe, la nada es además y al mismo tiempo vitalidad y dinamicidad, posibilidad de resurrección y regreso al mundo. Así, se puede concluir este apartado anotando que es desde una nueva visión de la nada que Tanabe construye «una filosofía que no es filosofía», «una filosofía del Otro-poder».

### 1.3 Metanoética: la filosofía como camino del arrepentimiento (*Zangedō*)

Si bien el sujeto de la metanoética ha atravesado el trillado sendero del propio-poder y ha sido llevado hasta el punto en que, abandonado en medio de la desesperación y el arrepentimiento, la misma subjetividad deviene negada, también es verdad que en este movimiento de devenir idéntico a la nada acontece un punto de giro, la transformación y resurrección, sin las cuales no habría metanoesis propiamente dicha. Tanabe anota que,

Zange, por lo tanto, representa para mí, la experiencia de Otro-poder actuando en y a través de zange para instarme a un nuevo avance en filosofía. Confío todo mi ser a Otro-poder (*tariki*) y, por la práctica de zange y manteniendo la fe en este poder, confirmé la verdad de mi propia experiencia de conversión-resurrección. De esta manera, la práctica-fe-iluminación (*gyō-shin-shō*) de mi zange, deviene la filosofía de mi existencia regenerada. Esto es lo que llamo «metanoética», la filosofía del Otro-poder. Yo había muerto para la filosofía y he sido renacido por zange.<sup>39</sup>

En la metanoética hay un movimiento dialéctico de afirmación y negación, muerte y resurrección. El sujeto se enfrenta a un callejón sin salida, en el cual agota todas sus posibilidades y no tiene otro camino que el arrepentimiento. En la acción del arrepentimiento hay una negación radical en la cual el sujeto se abandona a la desesperación y experimenta la disrupción absoluta de la muerte, al mismo tiempo que el

---

<sup>39</sup> *Ibíd.* P. 63

gozo infinito de la resurrección. De este modo se puede afirmar que la metanoética “significa simplemente seguir una vía disciplinada hacia la propia muerte.”<sup>40</sup>

La propuesta de Tanabe no trata sólo de efectuar el camino hacia la muerte (*ōsō*), sino que se debe realizar, el camino de regreso al mundo (*gensō*) desde la muerte. La muerte en Tanabe se refiere a la negación absoluta del sujeto. Así, la metanoética consiste en seguir un camino disciplinado hacia la negación absoluta del sujeto la cual implica una transformación absoluta del mismo. El camino de la metanoética es de muerte y resurrección, una no puede acontecer sin la otra, sin embargo, aquí la resurrección no implica un mero retorno sin transformación. Para Tanabe,

En la vida del espíritu, «repetición» debe significar autotranscendencia, «resurrección» debe significar renacimiento a una nueva vida. No vivo más de mí mismo, sino de la vida que me ha sido concedida desde el reino trascendente de lo absoluto, el cual no es ni vida ni muerte. Puesto que este absoluto es negación y transformación —es decir, conversión— de todo lo relativo, puede ser definido como nada absoluta.<sup>41</sup>

De este modo se puede afirmar que el camino de la metanoética y de la vida misma del sujeto consiste en

La continua práctica de «muerte-y-resurrección». Metanoesis es práctica y también estar hecho para la práctica de esta «muerte-y-resurrección», de acuerdo al criterio del valor y significado de nuestra existencia o, más correctamente, de acuerdo a la falta de valor y falta de significado de nuestra existencia.<sup>42</sup>

Tanabe indica que el término metanoética que él ha introducido debe aún esperar la aceptación del mundo filosófico. Proponer el uso de un neologismo en filosofía requiere una clarificación amplia y problematización del mismo.

Alguien podría objetar en este punto: ¿no estás meramente tratando de encubrir una obsolescencia de tu propio pensamiento, pretendiendo originalidad para tu filosofía al acuñar un neologismo? A esta cuestión no responderé con ninguna apología. Puesto que me parece algo absolutamente innegable el hecho de que la filosofía solo es posible como metanoética y no importa si mis puntos de vista levantan tales sospechas. Si hay algunos motivos egoístas en mi pensamiento que distorsionen la objetividad de mi aproximación, yo soy responsable de ello, y esto es lo que debo reflexionar sobre mí mismo y, para ello, efectuar zange.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> V. *Ibíd.* P. 80. Aquí se puede observar que la propuesta de Tanabe muestra un eco platónico en el cual se entiende la filosofía como una preparación para la muerte. Cfr. *Fedón*

<sup>41</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 64

<sup>42</sup> *Ibíd.* P. 81

<sup>43</sup> *Ibíd.* P. 77

Para Tanabe, *zange*<sup>44</sup> implica una transformación radical que conduce a una verdadera autoconciencia, no se limita a un mero arrepentimiento. *Zange* es el medio por el cual se trascienden todos los modos del pensar el ser. La metanoética (*zangedō*) debe ser considerada una filosofía ya que en ella acontece una transformación y autodespertar del sujeto. Así apunta nuestro autor,

Hasta donde sé, ninguna filosofía es posible sin tal confesión (ο'μολογία) y sin *zange* (arrepentimiento, μετάνοια). El autodespertar al camino de *zange* o *zangedō* es precisamente lo que constituye la metanoética. Es intrínseco al camino de *zange* tanto el autodespertar de quienes lo siguen, como la sabiduría así obtenida. Por esta precisa razón la metanoética puede ser designada una filosofía.<sup>45</sup>

La metanoética no sólo se refiere a la confesión, arrepentimiento y transformación del sujeto, sino que implica también realizar una crítica al pensamiento filosófico y un modo de pensar el ser desde un horizonte distinto. Para el pensamiento occidental, el modo de pensar el ser tiene como punto de partida la autoafirmación de la razón, de modo que, la actividad del propio-poder piensa al ser desde una relación instrumental con el mundo. Por el lado contrario, la metanoética propuesta por Tanabe implica una trascendencia de la filosofía especulativa basada en el propio-poder, de modo que podemos decir que pensar el ser es al mismo tiempo pensar la nada.

Nuestro autor apunta que

«Meta-noética» significa trascendencia de la filosofía especulativa de la intuición intelectual en cuanto está usualmente fundada en el ámbito del pensamiento basado en la razón [...] Esta no es una filosofía fundada sobre la razón intuitiva de *jiriki* (propio-poder), sino una filosofía fundada sobre la acción-fe-iluminación (*gyō-shin-shō*) mediadas por el poder transformador de *tarikī* (Otro-poder). [El término «metanoética»] implica, por un lado, un autodespertar a través de la «vía» del arrepentimiento, un «pensamiento posterior» (μετάνοια) y, por el otro, sugiere una

---

<sup>44</sup> El concepto que utiliza Tanabe a lo largo de su obra es 懺悔道 (*zangedō*), el cual es traducido por Yoshinori y Heisig como *metanoetics*. Éste término, a su vez ha sido traducido al castellano de dos modos, primero como «el camino del arrepentimiento» por Agustín Jacinto Zavala, y segundo, como metanoética por James Heisig en colaboración con Amador Vega, éste mismo es el que se ha utilizado en la traducción que se ha realizado de la obra de Tanabe al castellano bajo la dirección de la Dra. Rebeca Maldonado en la cual he colaborado. El carácter 懺悔 (*zange*) significa arrepentimiento, o penitencia. El carácter 道 (*dō*) significa camino o modo de enseñanza. Así, la propuesta hecha por Jacinto Zavala en la que se traduce *zangedō* como «el camino del arrepentimiento», es una aproximación literal. Sin embargo comparto la propuesta hecha por Heisig y Vega en tanto que de este modo se refiere a un neologismo que exhorta a una investigación más profunda al respecto

<sup>45</sup> *Ibíd.* P. 78

trascendencia autoconsciente de la contemplación (μ ε τ α ν ό η σ ι ζ). Es por eso que zangedō puede ser nombrado una μ ε τ α ν ο η τ ι κ ή ο «metanoética».<sup>46</sup>

Aquí se puede observar que el pensamiento de Tanabe realiza una propuesta desde la cual se puede pensar la nada de un modo distinto no desde la angustia, como en Heidegger, sino desde el arrepentimiento en cuyo núcleo se encuentra una negación radical de la razón. La metanoética es una filosofía que nos arroja de vuelta a la nada y nos mantiene en ella mediante la actividad continua de *zange*.

La transformación absoluta de la razón efectuada mediante la metanoética tiene un aspecto positivo y otro negativo, es por eso que la acción de *zange* implica conversión. En esta actividad se efectúa un movimiento negativo en el cual el sujeto se destruye a sí mismo, lo que conduce al autoabandono en el Otro-poder. Sin embargo, al mismo tiempo que acontece el desgarramiento del sujeto como movimiento negativo opera una transformación en éste como movimiento positivo. La conversión es “negatividad transformada, la negatividad de la metanoesis convertida en afirmación a través del acto transformador del absoluto.”<sup>47</sup> Así, acontece un entrecruzamiento de lo relativo y lo absoluto, es decir, la unión entre el sujeto finito y la nada absoluta. La actividad de la metanoética sitúa a lo relativo y lo absoluto en el mismo plano, de este modo la actividad de *jiriki* deviene la actividad de *tariki*. En este cruce de lo absoluto y lo relativo hay un movimiento dialéctico que abarca el aspecto negativo y positivo de la metanoética. De este modo Tanabe afirma que

No hace falta decir que el sufrimiento de *zange* viene acompañado por la amargura del arrepentimiento y la pena de la desesperación. Pero, al mismo tiempo, este dolor profundo es el camino que conduce a la alegría y es también fuente de gozo. La alegría abunda en medio del dolor, no porque seamos capaces de participar en la alegría de entrar al cielo, habiéndonos reformado a nosotros mismos por el arrepentimiento, sino porque *zange* nos vuelca hacia el gozo del nirvana, a pesar de lo pecadores y perversos que seamos. El gozo y la gratitud que provienen de ser incluidos en la compasión del absoluto y, de esa manera, ser redimidos de nuestro pecado original, no surgen separadamente del dolor de *zange* ni después de este. El júbilo y el dolor de *zange* se interpenetran el uno al otro.<sup>48</sup>

Mediante la metanoética lo absoluto y lo relativo generan una relación horizontal en la cual surge una interdependencia entre ambos. La acción de lo absoluto es la de lo relativo

---

<sup>46</sup> *Ibíd.* P. 78-79

<sup>47</sup> *Ibíd.* P. 82

<sup>48</sup> *Ibíd.* P. 83.



y viceversa. Así, la propuesta de Tanabe es radicalmente opuesta al pensamiento occidental ya que para éste lo absoluto y lo relativo están separados. En este sentido, en occidente se afirma que todo lo que se predique del absoluto se ha de predicar de lo relativo, pero no a la inversa, es decir que existe una relación de subordinación de lo relativo hacia lo absoluto. En la filosofía de Tanabe, al contrario de la filosofía occidental, en la cual siempre se dan relaciones de subordinación, aparecen relaciones de complementariedad, interrelación y mediación entre lo relativo y lo absoluto, entre *jiriki* y *tariki*, entre Amida Buda y los seres sintientes.

Zange es una fuerza transformadora cuya estructura debe ser caracterizada como *tariki*-qua-*jiriki*. Por medio de *tariki*, zange deviene transformación absoluta que no se debe solamente a *jiriki*. *Tariki* es el poder mismo de la salvación que afirma el ser relativo del yo que ha sido negado, regenerándolo a través de la «muerte-y-resurrección». Por eso podemos decir que nuestra salvación se realiza por mediación de zange.<sup>49</sup>

Es importante notar que la metanoética no es una propuesta teórica dirigida al pensamiento abstracto, por el contrario su núcleo se encuentra en el yo relativo, así el sujeto de la metanoética es el *Existenz*<sup>50</sup> mismo. Es por eso que para entender la metanoética el mero discurso teórico se muestra insuficiente, es en este sentido que Tanabe afirma: “Debes, al menos una vez, realizar *zange* por ti mismo.”<sup>51</sup>

El sujeto metanoético se abandona a sí mismo al Otro-poder o nada absoluta y deviene el medio por el cual la nada absoluta se manifiesta en la vida ordinaria. Dado que “el sujeto absoluto del Otro-poder es la nada absoluta (la cual es, por lo tanto, el sujeto real de la transformación absoluta), esta debe estar mediada por el yo relativo.”<sup>52</sup> De este modo, la metanoética realiza una transformación radical en la que el sujeto relativo y lo universal

---

<sup>49</sup> *Ibíd.* P. 83-84

<sup>50</sup> El término *Existenz* proviene del alemán y puede ser traducido como existencia, este concepto ha tenido un amplio análisis en la historia de la filosofía. Podemos decir que la existencia se refiere, en general, a cualquier delimitación o definición del ser, sin embargo, una consideración como ésta no arroja luz sobre lo que ahora tratamos de explicar. El *Existenz* al que me refiero aquí hace referencia al *Ser Ahí* heideggeriano, en el cual se entiende la existencia como modo de ser del hombre en el mundo, en este sentido Heidegger dice “La naturaleza del Ser Ahí está en su existencia. Los caracteres que resultarán propios a este ente no tienen, por ende, nada que ver con las ‘propiedades’ de un ente presente ‘que tiene aspecto’ de ser esto o lo otro, sino que son sólo, y en todos los casos posibles maneras de su ser. Todo ser así, que es propio a este ente, es ante todo ser. He aquí por que el término ‘Ser Ahí’ con el cual nos referimos a dicho ente expresa el ser y no a la cosa, como se entiende en cambio cuando se dice pan, casa, árbol” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, 1962, FCE, §9)

<sup>51</sup> *Ibíd.* P. 85

<sup>52</sup> *Ibidem.*

están atravesados por la nada absoluta. En este sentido Tanabe afirma que:

La filosofía debe ser realizada en la fe-iluminación del yo como ser-qua-nada, que es, ser (rūpa) como una manifestación del vacío (śūnyatā) o nada absoluta. De esta forma, el yo resucita a una existencia más allá de la vida y la muerte; recibe el regalo de una nueva vida. La acción que media la fe-iluminación no es otra que la metanoesis.”<sup>53</sup>

En este capítulo se ha anotado cómo la propuesta de la *Filosofía como metanoética* remite a efectuar una crítica radical del pensamiento que tiene como eje un movimiento dialéctico de negación y afirmación, o más bien dicho, de arrepentimiento y transformación. La conversión de la filosofía propuesta por nuestro autor implica una reconfiguración del concepto de la nada, con lo cual el modo de pensar el ser adquiere una dimensión distinta. Así, se puede concluir que en el movimiento hacia la nada propuesto por Tanabe subyace una crítica radical al pensamiento, la cual conduce éste a la disrupción absoluta.

---

<sup>53</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 95

## Desde el criticismo kantiano y la dialéctica hegeliana a la crítica absoluta de Tanabe

En el presente capítulo se analizará la propuesta realizada por Hajime Tanabe en la cual se propone que la filosofía debe ser llevada hasta su propio quebrantamiento mediante el ejercicio de una crítica absoluta. Primero, se realizará un recorrido sintético por los planteamientos kantianos encontrados en la *Crítica de la razón pura*, referentes a la antinomias de la razón pura. Luego se planteará cómo el pensamiento dialéctico hegeliano en la *Fenomenología del espíritu* puede ser entendido como una superación del conflicto de la razón enunciado por Kant. Para ello se revisará el proceso dialéctico enunciado por Hegel. Finalmente se planteará la crítica efectuada por Tanabe a ambos autores. Para Tanabe, la *Crítica de la razón pura* efectuada por Kant es una labor incompleta por dos motivos, primero, el sujeto que efectúa la crítica nunca es el mismo criticado, por lo cual éste siempre se mantiene como una suerte de punto fijo desde el cual se realiza una autoafirmación de la razón; segundo, de acuerdo con Tanabe, la crítica kantiana no es capaz de dar una solución al conflicto de la razón que acontece dentro de las antinomias. Por el otro lado, Tanabe afirmará que la propuesta dialéctica de Hegel permite un fundamento dinámico para la razón con lo cual, en efecto, acontece una superación de las antinomias. Sin embargo, para Tanabe, el error hegeliano se encuentra en la autoafirmación de la razón que se establece a sí misma como *telos* del proceso dialéctico. Una vez explicadas las críticas hechas por Tanabe a ambos autores se expondrá la lógica de la metanoética que es, precisamente, la crítica absoluta.

## 2.1 El escollo de las antinomias

De acuerdo con Maldonado, para Kant las antinomias se tratan de que "en nuestra razón se hallan principios que contraponen a toda posición extensiva acerca de esos objetos otra proposición igual de bien fundada, con lo que es la razón la que reduce a nada sus propios intentos."<sup>54</sup> Es decir que las antinomias presentan una doble posibilidad de pensar el objeto, y ambas posibilidades se muestran como lógicamente válidas. Así, las antinomias dan paso al conflicto de la razón consigo misma ya que para ésta no es posible hallar una solución a la doble posibilidad. En este sentido las antinomias buscan dar un fundamento condicionado a lo incondicionado y es esta una tendencia propia de la razón que de acuerdo con Kant es irrenunciable. Para Hegel, la antinomia es,

la contradicción de la idea racional de lo incondicionado, aplicada al universo para representarlo como un conjunto íntegro de condiciones. En efecto, en los fenómenos dados la razón exige la integridad absoluta de las condiciones de su posibilidad, en tanto formen una serie, de tal modo que el universo mismo es algo incondicionado.<sup>55</sup>

Lo que se puede ver aquí es precisamente la contradicción interna de la razón al intentar determinar mediante lo incondicionado la totalidad de los objetos cognoscibles. En la antinomia descansa una búsqueda de fundamento para la razón, sin embargo éste se muestra como inalcanzable. De acuerdo con Copleston, Kant habla de las antinomias cuando aborda el tema de la cosmología especulativa, es decir cuando se intenta pensar el fundamento causal del mundo. Lo que sucede en este intento de la razón es que se pueden dar dos proposiciones contradictorias entre sí "se produce una antinomia cuando es posible demostrar dos proposiciones contradictorias a la vez."<sup>56</sup> El conflicto de las antinomias reside en que plantean una ruptura al principio lógico de no contradicción.

Para Kant las antinomias son,

Una cuestión con la cual debe tropezar necesariamente la razón humana en su camino; y, en segundo lugar, que este teorema así como su opuesto, lleva consigo no sólo una apariencia artificial que desaparece no bien es conocida, sino una apariencia natural e inevitable que, sin inducir a error,

---

<sup>54</sup> Kant, Immanuel. *Los progresos de la metafísica en Leibniz y Wolff*. Cit por Maldonado, Rebeca en *Kant. La razón estremecida*. 1ª edición, UNAM, México, 2009, p. 116

<sup>55</sup> Hegel, Georg. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. III*, Trad. José Gaos, FCE, México, 2005, p. 436.

<sup>56</sup> Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía. De Wolff a Kant. Vol. 6*. Trad. Del inglés por Manuel Sacristán, Ariel, España, 2004. P. 272

sigue produciéndonos una ilusión y, por consiguiente, nunca logramos borrarla aunque podamos reducirla a la impotencia<sup>57</sup>

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

Es esta una muy grande ternura para el mundo, querer alejar de él toda contradicción, para transportarla en cambio y dejarla subsistir sin solución en el espíritu, en la razón. En realidad es el espíritu el que es tan fuerte como para soportar la contradicción, pero también es el espíritu el que la resuelve<sup>58</sup>

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

Las antinomias kantianas son cuatro y plantean lo siguiente. La primera en su tesis sostiene que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está también cerrado en límites; la antítesis sostiene que el mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio. La segunda antinomia plantea en su tesis que en el mundo, toda sustancia compuesta consta de partes simples, y nunca existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple; la antítesis plantea que en el mundo, ninguna cosa compuesta consta de partes simples ni existe nada simple. La tercera antinomia sostiene en la tesis que la causalidad según leyes naturales no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo, para explicarlos es preciso suponer, además una causalidad por libertad; en tanto que la antítesis sostiene que no hay libertad, sino que todo cuanto sucede en el mundo obedece a leyes naturales. Finalmente la cuarta antinomia afirma como tesis que es propio del mundo algo que, ya sea como parte o como causa de ella, es un ente necesario; mientras que la antítesis propone que no existe en modo alguno un ente absolutamente necesario – ni en el mundo ni fuera del mundo – que sea su causa.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Kant. CRP, p. 509

<sup>58</sup> Hegel. *La ciencia de la lógica*. I, sec. II, cap. II, Cit. Por Nicola Abbagnano en *Diccionario de filosofía*. Trad. del italiano por José Esteban Calderón (*et al*), FCE, México, 2010, p. 86

<sup>59</sup> Cfr. Kant. CRP. Pp. 512-538.

Como se puede observar, las antinomias presentan una doble posibilidad para pensar el mundo y ambas opciones son capaces de proporcionar argumentos válidos al respecto, es por esto que las antinomias dejan ver el conflicto de la razón consigo misma. A mi parecer las antinomias tienen una doble función: límite y apertura. Las antinomias como límite ponen un freno a la razón en su búsqueda de lo incondicionado ya que el sujeto que se enfrenta a ellas encuentra una doble posibilidad de determinación, lo cual no puede sino detener el avance del entendimiento. El principio lógico de no contradicción obliga al entendimiento a detenerse frente al dilema de las antinomias ya que no es posible que una cosa sea de un modo y al mismo tiempo sea de modo contrario en el mismo sentido. Así, el entendimiento se ve obligado a utilizar una lógica bivalente en la que sólo es posible elegir *o lo uno o lo otro*. La validez tanto de la tesis como de la antítesis en las antinomias conduce al entendimiento al límite de sí mismo en el cual no puede elegir *ni lo uno ni lo otro*. En ese sentido las antinomias funcionan como un límite dado que la validez de la doble posibilidad no puede evitar quebrantar el principio de identidad y de no contradicción.

Por el otro lado, las antinomias pueden ser consideradas como una apertura ya que cuando el entendimiento cuestiona por el fundamento empírico de la existencia, lo que acontece es una imposibilidad de determinación. Las antinomias efectúan una fisura en el horizonte del conocimiento la cual funciona como una ventana que permite asomar la vista a lo incondicionado, en la ruptura del límite se enuncia un conflicto: no es *ni lo uno ni lo otro*. Así, el modo de pensar el ser queda en suspenso, existe en la interrogante irresoluble de las antinomias una apertura para pensar el ser desde “otro” lugar, el cual como veremos más adelante es la nada absoluta.

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

se tiene la sensación de que el genio maligno emerge en cada proposición, es un lugar en que la razón se consume en paradojas, antinomias, antítesis, un lugar en que las dudas y los engaños, contrariamente a lo que pensaba Descartes, no cejan. Esto es vuelven a plantearse y a replantearse cuando ya las creíamos resueltas<sup>60</sup>

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

Más adelante dice Maldonado

Desde la postura crítica, los problemas que la razón se plantea son indisolubles, no hay experiencia que alcance a responder a esas desmesuradas preguntas de la razón: que si existe un comienzo del mundo, si existe un modo de producir debido a la libertad o todo se encuentra dentro de la cadena de causas y efectos. No hay manera de acceder a lo incondicionado (*Unbedingte*): a la totalidad de la síntesis de los fenómenos. Esto sólo existe en la idea y, por definición, carece de objeto que le corresponda. Ninguna experiencia 'permitirá conocer en concreto el objeto de vuestras ideas'. Para ello se requeriría una intuición completa, una síntesis completa y la conciencia de la absoluta totalidad, y nuestro conocimiento, siempre sensible, está imposibilitado para ello.<sup>61</sup>

Lo que nos indica Maldonado aquí es que existe una imposibilidad para llevar a solución las antinomias, esto mismo es lo que Tanabe hace notar sobre la filosofía kantiana. Es decir que al llegar al punto en que las antinomias se presentan a la razón, la crítica kantiana no tiene otra solución sino suspender el juicio, lo cual por un lado permite avanzar las investigaciones hacia el terreno de la razón práctica y el juicio estético, pero, por el otro lado, no resuelve la angustia de la razón generada por el escollo de las antinomias. La solución que ofrecerá Tanabe es la de abandonarse voluntariamente en el conflicto de las antinomias de modo que la lógica bivalente de la razón sea llevada hasta su extenuación y de paso a una lógica de *ni lo uno ni lo otro*.

Así podemos concluir esta sección anotando que las antinomias son aquello que desgarran el lienzo mediante el cual se piensa el ser y abren paso a la nada que nos sale al

---

<sup>60</sup> Maldonado, Rebeca. *Kant, la razón estremecida*. 1ª edición, UNAM, México, 2009, p. 124

<sup>61</sup> *Ibíd.* Pp.131-132

encuentro al interrogar por el ser. En este sentido, las antinomias al obligar al entendimiento a suspender el juicio dejan entrever que el pensamiento a cerca del ser, como lo dice Heidegger, sobrenada la nada. Frente a las antinomias, la razón debe efectuar una crítica profunda, en la cual encuentre la fisura en lo real y se abandone en el abismo de la nada. En la labor filosófica permanece un escollo insalvable que nos impele constantemente a continuar la labor crítica, es en este sentido que la crítica de la razón que tiene como punto de partida la autoafirmación no puede alcanzar su completud. Para que la crítica de la razón trascienda sus propios límites es necesario volver la mirada a un horizonte distinto en el cual la nada se entienda desde una interdependencia con el ser.

## 2.2 La dialéctica hegeliana en la *Fenomenología del espíritu*

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

La filosofía kantiana hace que la esencialidad recaiga de nuevo en la conciencia de sí, pero no es capaz de infundir realidad alguna a esta esencia de la conciencia de sí o a esta conciencia pura de sí, ni es capaz tampoco de poner de manifiesto en ella misma el ser; concibe el pensamiento simple como lo que lleva en sí mismo la distinción, pero no comprende todavía que toda realidad consiste precisamente en esta distinción; no acierta a dominar el detalle de la conciencia de sí; describe muy bien la razón, pero lo hace sin pensar, de un modo empírico, que se despoja de nuevo a sí mismo de su verdad.<sup>62</sup>

En la propuesta hegeliana hay un movimiento histórico del espíritu que va de la conciencia a la autoconciencia y de ahí a la razón que conduce al espíritu absoluto. En el momento de la conciencia, se manifiesta el conocimiento *como el más verdadero*, sin embargo, al mismo tiempo esta *verdad* es la más abstracta y más pobre.<sup>63</sup> El modo de pensar el ser en este momento se limita a poder decir *esto* o *aquello*. Este momento es el estado más puro en el que el ser se ve como una unidad totalmente reconciliada consigo misma. Sin embargo, esta unidad pura no puede mantenerse en la simplicidad, es por eso que se puede afirmar que el objeto al ser determinado por el sujeto da paso a su propia

---

<sup>62</sup> Hegel, Georg. *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. III*, Trad. José Gaos, FCE, México, 2005, p. 420

<sup>63</sup> Cfr. Hegel, Georg W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. del alemán por Wenceslao Roces, 15° edición, FCE, México, 2004, p. 63. En adelante utilizaré esta edición para el trabajo de la obra hegeliana.



aniquilación. En este sentido Hegel afirma que “el *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición.”<sup>64</sup> Así se puede observar que en la actividad determinante del sujeto existe una tensión constante que desgarrar al objeto.

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

la conciencia encuentra que no sólo su captar lo verdadero tiene en sí la diversidad de la aprehensión y del retorno a sí misma, sino más bien que lo verdadero mismo, la cosa se muestra de este doble modo. Se da así la experiencia de que la cosa se presenta para la conciencia que la aprehende de un determinado modo, pero, al mismo tiempo es fuera del modo como se ofrece y reflejado en sí o tiene en sí una verdad opuesta<sup>65</sup>

Aquí se ve que el modo de pensar el ser se da desde la multiplicidad y en un movimiento de extrañamiento y retorno. De este modo, la tensión de las antinomias ya no se muestra como límite para el entendimiento, sino como actividad necesaria para el despliegue del espíritu. Así, Hegel afirma que “una determinación constantemente cambiante de lo verdadero y la superación de esta determinación, es lo que en rigor constituye la vida y la acción diaria y constante de la conciencia percipiente y que supone moverse en la verdad.”<sup>66</sup> El momento de la conciencia se enfoca en la determinación de lo real desde la pura sensibilidad. El espíritu hegeliano lleva la transformación de la determinación sensible a la acción del sujeto en el mundo. La autoconciencia es el momento en que el sujeto vuelve la mirada hacia sí para efectuar sobre sí mismo, el movimiento transformador del espíritu.

En la conciencia se tiene un saber sensible del objeto, para la autoconciencia el saber de la conciencia es un momento que debe ser superado, por ello se realiza un movimiento que va de la sensibilidad pura al sujeto de la autoconciencia. Ahora, el sujeto

---

<sup>64</sup> *Ibíd.* P. 65

<sup>65</sup> *Ibíd.* P. 77

<sup>66</sup> *Ibíd.* P. 81

se transforma en el objeto de las indagaciones del espíritu, de este modo el sujeto deviene un objeto para sí que ha de ser negado para continuar en la labor de determinación de lo real. Mientras la conciencia se encarga de lo sensible, la autoconciencia se vuelca sobre el sujeto mismo. Para efectuar este viraje la autoconciencia se niega a sí misma, se transforma en un objeto para sí, se puede decir que la autoconciencia se aniquila, se arroja a la negatividad. De este modo la autoconciencia se desdobra y se ve a sí misma desde una alteridad. Por eso afirma Hegel que “la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido es esencialmente el retorno desde el ser otro.”<sup>67</sup>

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

En el movimiento de negación y afirmación yace la vida del espíritu, es un movimiento infinito en el que la vida se refleja como “la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta.”<sup>68</sup> Así, el escollo de las antinomias que detiene el progreso en el modo de pensar el ser se ve superado ya que la contraposición se torna un movimiento que refleja la vida del espíritu. En la autoconciencia el movimiento negativo es tan radical que se alcanza una perfecta libertad e independencia por medio de la contraposición de modo tal que *el yo es el nosotros y el nosotros es el yo.*<sup>69</sup>

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

---

<sup>67</sup> *Ibíd.* P. 108

<sup>68</sup> *Ibíd.* P. 109

<sup>69</sup> *Cfr. Ibíd.* P. 113

conciencia hacia el sujeto universal de la autoconciencia y finalmente llega al universal concreto que se da en el momento de la razón y que conduce al espíritu absoluto.

En el momento de la razón, la actividad negativa de la autoconciencia deviene positiva. A partir de aquí la autoconciencia se pone en paz con el mundo, existe así de nueva cuenta una unidad en el espíritu, la cual ya no es abstracta y simple como lo era en el momento de la conciencia sino que se presenta como una unidad concreta que tiene conciencia de las determinaciones históricas por las que ha atravesado.<sup>70</sup> En este momento “la razón es la certeza de ser toda la realidad.”<sup>71</sup> Es decir, la razón vuelve la mirada sobre sí y se reconoce en cada uno de los momentos por los cuales ha atravesado. Así, se puede ver un movimiento en el cual el devenir del espíritu se devela, a la vez que se patentiza el movimiento de negación y afirmación que conducen al despliegue del espíritu.

Mediante el movimiento de la dialéctica hegeliana se supera definitivamente el escollo de las antinomias, ya que frente a la tensión de la contraposición surge siempre una nueva postura en la cual existe una superación (*Aufhebung*). Así afirma Hegel que “el espíritu [que] reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo una etapa más alta.”<sup>72</sup> De este modo la *Fenomenología del espíritu* parece plantear un movimiento *ad infinitum* que se puede interpretar como un eterno volver de lo mismo. Ya que la meta del saber absoluto “tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino.”<sup>73</sup> En este sentido, parece que la obra de Hegel propone un cierre absoluto al desarrollo de la historia, ya que el saber absoluto se manifiesta como un recuerdo. Sin embargo, la cita de Schiller anotada al final de la *Fenomenología del espíritu* permite dar una interpretación en la cual la clausura es, al mismo tiempo, un nuevo comienzo:

*del cáliz de este reino de los espíritus  
rebosa para él su infinitud*<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Cfr. *Ibíd.* P. 143

<sup>71</sup> *Ibíd.* P. 145

<sup>72</sup> *Ibíd.* P. 473

<sup>73</sup> *Ídem.*

<sup>74</sup> *Ídem.*

Lo que Hegel plantea aquí es un movimiento circular del espíritu que no se cierra sobre sí mismo sino que se mantiene como apertura. A mi parecer, la infinitud que se presenta aquí, es una puerta entreabierta en la que asoma de nueva cuenta la nada.

Hasta aquí se ha expuesto de modo breve el plan general de la *Fenomenología del espíritu*, el objetivo de estos planteamientos ha sido el de sentar las bases necesarias para la discusión que realizará Tanabe a continuación con este autor. Se debe reconocer que la propuesta hegeliana puede conducir a investigaciones más amplias, pero ahora debemos volver a la crítica realizada por Tanabe quien se detiene en este punto del desarrollo de las ideas hegelianas para dar paso a su propuesta de crítica absoluta.<sup>75</sup>

### 2.3 La crítica absoluta

Para Tanabe la crítica de la razón, ya sea desde el entendimiento kantiano, o desde el movimiento del espíritu hegeliano se presentan como labores incompletas, ya que en ambas permanece un elemento fuera de foco. En la propuesta kantiana las antinomias conducen a la suspensión del juicio, sin embargo de acuerdo con Tanabe éstas deberían conducir a la destrucción de la razón. En la propuesta hegeliana, de acuerdo con Tanabe, lo negativo es un elemento interior que debe exteriorizarse y que está en un movimiento incesante de extrañamiento y retorno que conduce a una teleología que no pone énfasis en el movimiento del espíritu sino en el momento en que éste alcanza su completud como espíritu absoluto. Para Tanabe, la crítica kantiana y la dialéctica hegeliana son proyectos que no alcanzan su acabamiento debido a que, por un lado, ambas propuestas tienen como punto de partida el propio-poder; y por el otro, la crítica nunca es tan radical como para

---

<sup>75</sup> La exposición que se ha hecho aquí sobre la obra hegeliana tiene como objetivo proporcionar al lector una aproximación general a los conceptos necesarios para poder entender la discusión que hace Tanabe con Hegel. Si el lector desea hacer una lectura más profunda de la obra hegeliana se recomienda la lectura de las siguientes obras: Jean Hyppolite. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1971 Aquí se presenta un análisis detallado de toda la estructura de la fenomenología del espíritu, en mi opinión éste es una de las obras mejor logradas para explicar detalladamente el pensamiento hegeliano. También se puede consultar Alexandre Kojève. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Pléyade, Buenos Aires, 1975. En donde se puede observar un tratamiento original de cómo la dialéctica del amo y el esclavo sirve para entender el modo de ser del hombre. Asimismo recomiendo la lectura de Jean-Luc Nancy. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Arena, Madrid, 1997 en donde se puede observar claramente el papel de la dialéctica y el concepto de lo negativo e indeterminado en la conformación del espíritu. Finalmente la lectura de Martin Heidegger. *Hegel*. Prometeo, Buenos Aires, 2007 es una aproximación crítica al pensamiento hegeliano que ayuda a entender el problema de la dialéctica a la luz de la filosofía del siglo XX.

criticar al sujeto que efectúa la crítica. A continuación se presentará la crítica que realiza Tanabe a Kant y Hegel, y así se dará paso al planteamiento de la crítica absoluta.

### 2.3.1 La crítica de Tanabe a Kant

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

Como es sabido, Kant argumenta que el conocimiento humano debe estar confinado dentro de límites bien definidos para dejar espacio a la fe, cuya validez cae fuera de los límites del conocimiento. De este modo, el conocimiento y la fe coexisten en la filosofía trascendental de Kant con una línea divisoria trazada entre ambos, de manera que cada uno tiene su ámbito asignado en el cual el otro no interfiere. En otras palabras, mantienen una relación externa, en la que cada parte se distingue por su contenido: uno absoluto, el otro relativo. Más aún, Kant afirma que la fe trasciende al conocimiento y asegura su validez solo en un plano trascendente inaccesible al conocimiento humano.<sup>76</sup>

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

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

No hay ninguna mediación recíproca; ahí no hay ningún proceso de transformación intrínseco a la mediación mutua de términos en el cual el uno alcance su propio límite y se transforme en el otro —en el que, a pesar de ser independientes el uno respecto del otro, ambos se estimulen y

---

<sup>76</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 111

desarrollen recíprocamente—. Una tal mediación recíproca veo como característica de la metanoética.<sup>77</sup>

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

En la actividad del sujeto metanoético que se abandona en el Otro-poder hay un movimiento hacia la nada, y al mismo tiempo acontece también un movimiento de regreso al mundo desde la nada o el Otro-poder, es mediante el movimiento de abandono en el Otro-poder (*ōsō*) y regreso al mundo desde el Otro-poder (*gensō*) mediante la gracia de la nada absoluta, que el sujeto metanoético deviene un medio para la iluminación y salvación de los otros. La metanoética como crítica absoluta establece que “es a través del mundo de la mediación que una semejante transformación recíproca permite a los seres relativos moverse hacia la nada y regresar al mundo para servir como medio de iluminación y salvación de los otros.”<sup>78</sup> En la crítica absoluta no hay separación entre lo absoluto y lo relativo, por el contrario ésta se efectúa como un medio en el cual se quebranta la razón en el escollo de las antinomias y se mantiene una correlación entre las contradicciones sin ser nunca una unidad, de este modo se observará más adelante como la crítica absoluta planteada por Tanabe constituye una superación de las propuestas kantiana y hegeliana.

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

Parecería que [Kant] estaba convencido de que si el criticismo era la tarea propia de la razón, como él creía que lo era, la filosofía solo era posible cuando presuponía y admitía el criticismo; más aún, que la posibilidad del criticismo no podía ponerse en cuestión sin negar la razón y abandonar la filosofía. En este punto Kant fue siempre un filósofo de la razón.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> *Ídem*

<sup>78</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 100

<sup>79</sup> *Ibíd.* P. 117

Lo que se puede ver aquí es que la crítica kantiana no alcanza a ir más allá de sí misma, es decir tiene como punto de partida la razón, pero ésta se encuentra limitada en tanto que no alcanza a ir más allá de sí misma para efectuar una autocrítica, es decir que no alcanza a efectuar una metánoia. Si se desea efectuar una crítica absoluta, es necesario que la razón sea superada, es decir debemos ir más allá de la razón y esta labor no puede ser llevada a cabo mediante una lógica de la autoidentidad de la razón. Es por eso que Tanabe propone que la razón debe destruirse a sí misma en el conflicto de las antinomias con el fin de poder efectuar la transformación absoluta de la metanoética.

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

Cuando la razón critica a la razón, ¿queda la razón en cuanto sujeto crítico que ejerce el criticismo fuera de la crítica sin volverse objeto de la crítica? Si este es el caso, la crítica de la razón no puede ser una crítica profunda de la razón en su totalidad. Pero, si este no es el caso, y la razón y el sujeto crítico han de volverse posteriormente el objeto de la crítica, entonces caemos en una regresión infinita, en la que cada crítica da pie a una crítica de sí misma. Entonces, nos veríamos forzados a concluir que es imposible llevar a cabo la crítica de la razón en su totalidad, puesto que implica una contradicción que no puede resolver la lógica analítica, debido a las antinomias en las que se hunde el proceso infinito del autodespertar.<sup>80</sup>

Lo que se ve aquí es que de acuerdo con Tanabe, aún cuando el sujeto de la crítica atraviese posteriormente por ésta, la crítica siempre se efectúa desde la exterioridad, es decir, que el sujeto toma una distancia desde la cual realiza la crítica y así escapa a la misma. En esta exteriorización del sujeto surge un movimiento *ad infinitum* en el que la crítica nunca alcanza su completud. El único modo de realizar una crítica absoluta es mediante la propuesta metanoética, en la cual la razón es llevada más allá de sus propios límites al efectuar por un lado una crítica de sí misma, y por el otro, atravesando por una autodisrupción al sumergirse en las antinomias. Así, anota Tanabe “la crítica no tiene otra alternativa que entregarse a esta crisis autodestructiva y superarla al permitirse a sí misma

---

<sup>80</sup> *Ídem*

el quedar reducida a pedazos.”<sup>81</sup>

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

Pero, ¿dónde la razón, deshecha y hundida en la pura nada, puede encontrar un punto de apoyo para salir de su crisis, superarse a sí misma y así ser transformada y resucitada desde la nada en un nuevo ser? Solo en la autocrítica de la razón. Pues, [...] las profundidades de la estructura de la realidad solo pueden sondearse cuando nos convencemos de que lo absoluto consiste únicamente en el poder transformador de la nada absoluta.<sup>82</sup>

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

Solo en la medida en que la razón haya sido destruida en la experiencia de atravesar la razón, sin que aún se haya dado cuenta formalmente de esta crisis, podemos hablar del «hecho-qua-acto», es decir, del hecho como acción auténtica (*gyōteki-ji*) que ha resurgido de la nada. Este hecho-qua-acto (*ji*) se basa en una razón más alta (*ri*) que trasciende a la razón en su sentido anterior. En términos concretos, esto significa que somos convertidos por completo en una «existencia *upāya*» a través del poder transformador de la nada absoluta. Así puede realizarse esa acción que es una «acción de la no-acción» —o «acción sin un yo actuante»— puesto que nuestra actividad ni nos pertenece más solo a nosotros ni puede basarse en la autonomía de la razón.<sup>83</sup>

Así, se puede observar que es sólo mediante una acción genuina en la cual el sujeto está atravesado por la nada que se puede salvar el movimiento *ad infinitum* de la crítica

---

<sup>81</sup> *Ídem*

<sup>82</sup> *Ibíd.* P.118

<sup>83</sup> *Ídem.*



kantiana enunciado por Tanabe y llegar a una crítica absoluta en la cual “la estructura dinámica del ser-qua-nada, o del ser vacío (kū-u), representa el lugar donde la razón resucita al atravesarse a sí misma.”<sup>84</sup> Así, la crítica de la razón no se efectúa desde la acción del sujeto sino desde el vaciamiento del mismo, es decir desde un devenir atravesado por la nada.

El sujeto que atraviesa por la crítica absoluta reconoce su autodisrupción, así ésta es una disrupción absoluta, es decir, es una ruptura de todas las determinaciones del ser mediante las cuales se abre paso a la nada absoluta. Para Tanabe, la crítica kantiana se supera mediante la disrupción absoluta. La crítica de la razón no se puede detener frente a la contradicción de las antinomias, es necesario que la labor crítica sea tan profunda que el sujeto que critica ha de ser el mismo criticado. Atravesar por la crítica significa aquí, ser atravesado por la nada. Así el sujeto deviene trastocado y no es ya la autoafirmación sino la afirmación desde el ser otro, es decir una afirmación-*qua*-negación la que efectúa la crítica. Es desde la nada que se piensa de nueva cuenta el ser como un ser-qua-nada. De este modo la crítica absoluta propuesta por Tanabe supera la crítica kantiana, veremos ahora cómo la propuesta de Tanabe se contrapone con la dialéctica hegeliana.

### 2.3.2 La crítica de Tanabe a Hegel

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

---

<sup>84</sup> *Ídem.*

La razón, que había caído en la absoluta destrucción, ahora es devuelta a la salvación en, y mediante, la acción basada en el Otro-poder absoluto que trasciende a la razón. Sin embargo, esto no significa que la razón, habiéndose recuperado de su abatimiento, sea restablecida a su unidad original, idea a la cual el concepto de la razón de Hegel permanece adherida.<sup>85</sup>

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

En particular, no puedo sino admirar la teoría de la dialéctica basada en la nada absoluta que se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*. Por supuesto, la cualidad distintiva de este trabajo y su original contribución provienen del hecho de que Hegel desarrolla una aproximación histórica al problema: al lidiar con una crítica absoluta basada en la consciencia individual, toma en cuenta el desarrollo concreto del espíritu en la historia. Puesto que la historia envuelve aspectos sociales y humanos además del criticismo racional, es inevitable que la Fenomenología de Hegel se haya visto afectada por tendencias de pensamiento que no se relacionan con la crítica de la razón y que se viera envuelta en asuntos secundarios respecto del desarrollo lógico de la crítica absoluta. Aun así, la esencia del trabajo recae en la crítica absoluta y, en mi opinión, en una crítica absoluta cuyo desarrollo histórico corre paralelo a las etapas concretas del desarrollo de la historia del pensamiento occidental. Es un gran mérito de Hegel el no haber considerado la crítica absoluta como algo que pueda llevarse a cabo de una vez y para siempre (a-históricamente), sino haber seguido el proceso autoahondante de la consciencia de las contradicciones. Moviéndose sucesivamente desde la etapa más abstracta de la «certeza sensible» hasta la etapa concreta del punto de vista ético, que culmina en el «alma bella», esclarece el proceso del despliegue del espíritu, describiendo cómo cae en su propia destrucción (negación) y se levanta restaurándose a una nueva vida. La Fenomenología puede llamarse el desarrollo histórico de la crítica absoluta.<sup>86</sup>

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

Hegel señala que la *evolución* del espíritu “empieza siendo duplicación, enajenación, pero sólo para encontrarse a sí mismo, para poder retornar a sí.”<sup>87</sup> En este sentido parece que la transformación del espíritu no es sino un movimiento de extrañamiento y retorno sobre sí que puede ser entendido como una circularidad abstracta. Sin embargo para Hegel el espíritu de la filosofía no puede mantenerse en la abstracción pura del entendimiento sino

---

<sup>85</sup> *Ibíd.* Pp.123-124

<sup>86</sup> *Ibíd.* P. 131

<sup>87</sup> Hegel, Georg. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Trad. del alemán por Wenceslao Roces, FCE, México, 2005, p. 28

que debe moverse hacia lo *concreto*, es decir hacia las determinaciones sensibles. En este sentido la labor filosófica “consiste precisamente en demostrar que la verdad, la idea, no se cifra en vacuas generalidades, sino en un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado.”<sup>88</sup> De este modo, la filosofía hegeliana plantea un *movimiento de lo concreto* que indica una transformación constante de la razón. Se puede decir que existe en la filosofía una contradicción interna que funciona como motor del desarrollo, en este sentido, la aparente contradicción y superación de los momentos de la consciencia es sólo un acicate de la evolución. Es decir, los momentos de la consciencia se superan para volver a ellos, de modo que nunca quedan olvidados sino están siempre presentes.

La *evolución de lo concreto* que propone Hegel indica que en la filosofía se desarrolla “un sistema orgánico, una totalidad que encierra una riqueza de fases y de momentos.”<sup>89</sup> Lo que se puede observar en el sistema hegeliano es que los diferentes momentos de la consciencia conforman un absoluto que es la unidad que tiene dentro de sí la multiplicidad de todos los momentos del espíritu. En este sentido el absoluto hegeliano efectúa una superación de las contradicciones propias del espíritu y propone el saber absoluto como aquél que se sabe a sí mismo, es decir, contiene dentro de sí todas las determinaciones previas. Podemos decir que el saber absoluto es una razón en la que el modo de pensar el ser se da tanto de un modo positivo como de un modo negativo. Es el saber absoluto el que reconcilia dentro de sí estas contradicciones. Finalmente, el saber absoluto en Hegel debe ser entendido como “un centro que es, a la vez periferia, un foco luminoso que en todas sus expansiones no sale fuera de sí.”<sup>90</sup> Con lo que se ha expuesto hasta aquí, se puede observar que la crítica hecha por Tanabe al pensamiento hegeliano mencionada anteriormente se sostiene, ya que se puede observar que la propuesta hegeliana del desarrollo del espíritu se adhiere finalmente a la autoidentidad de la razón. En este sentido Tanabe dice sobre la dialéctica hegeliana que esta,

Al argumentar que la razón posee un aspecto positivo dado por la razón especulativa, la cual es también el punto máximo de su desarrollo, hace de su filosofía un sistema completo. Al mismo tiempo, no puede evitar caer en una filosofía no-dialéctica y autoidéntica, lo cual constituye

---

<sup>88</sup> *Ibíd.* P. 29

<sup>89</sup> *Ibíd.* P. 32

<sup>90</sup> *Ibíd.* P. 33

simplemente un regreso a la razón kantiana [...] El punto de vista de la razón intelectual que se basa en el principio de identidad es una desviación de la dialéctica auténtica.<sup>91</sup>

Lo que se puede observar hasta aquí es que la propuesta de Hegel implica una teleología en la cual se adhiere finalmente a la razón. Para Tanabe, la razón que se sabe a sí misma no puede ser el fin del desarrollo del espíritu, sino que debe existir una crítica absoluta en la cual acontezca una mediación recíproca entre lo absoluto y lo relativo, es decir, entre ser y nada.

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

La metanoética es el resultado inevitable de llevar la filosofía hasta la crítica de la razón. De acuerdo con esto, me refiero a la metanoética como *crítica absoluta*. La crítica absoluta constituye el aspecto teórico de la metanoética, y por lo tanto debe ser mentada como la lógica de la metanoética.<sup>92</sup>

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

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

---

<sup>91</sup> Tanabe. *Op. Cit.* Pp.131-132

<sup>92</sup> *Ibíd.* P.115

absoluta autodestrucción.”<sup>93</sup> De este modo acontece una autodisrupción en la cual la razón se abandona a sí misma en el abismo de la nada.

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

La crítica absoluta es una negación radical en la que la razón es desgarrada y llevada a su disrupción absoluta. El estado de contradicción y ruptura de la razón que plantea la crítica absoluta se mantiene como una disrupción constante. La vuelta al mundo (*gensō*) que efectúa el sujeto atravesado por la nada, se manifiesta como un *estar en el mundo como alguien que ha muerto*, es decir un sujeto cuya acción en el mundo tiene como sustrato la nada. El desgarramiento del sujeto es un abandono en el Otro-poder, y esta autodisrupción es “es una acción basada en la nada, y en esa medida contiene en su interior «aperturas» a la nada, a través de las cuales el ser y la nada, como el derecho y el revés o el interior y el exterior, se interpenetran incesantemente.”<sup>94</sup> De este modo, la metanoética y su crítica absoluta conducen a una apertura a un modo de pensar el ser desde la nada, o más bien dicho, el ser mediado por la nada y al mismo tiempo interrelacionado con la nada. La nada de que se habla aquí no es la nada relativa que se halla en una relación necesaria con el ser relativo, sino una nada absoluta que puede ser pensada como un concepto dinámico. En este sentido, la negatividad inquieta de la nada abre, de nueva cuenta, la pregunta por el modo de pensar el ser y es así que, a mi parecer, la metanoética puede ser interpretada como un punto de partida para pensar la nada absoluta como un fundamento que no es fundamento. Desarrollaremos estas ideas en el siguiente capítulo.

---

<sup>93</sup> *Ibíd.* P. 122

<sup>94</sup> *Ibíd.* P. 125.

## **De la crítica absoluta a la nada absoluta. Un fundamento que no es fundamento**

La crítica absoluta en el pensamiento de Hajime Tanabe tiene como punto de partida el concepto de la nada absoluta, mismo que debe ser entendido como una relación necesaria entre el ser y la nada relativos. Para poder entender esta idea de Tanabe es pertinente analizar sintéticamente las caracterizaciones del ser y la nada para la filosofía. De este modo se presentará a continuación, una exposición de las caracterizaciones de la nada pensada en occidente, apuntando el pensamiento de Parménides, Platón y Heidegger dentro de los cuales veremos cómo es posible reinaugurar la pregunta por la nada. Después se mostrará brevemente la forma de entender el concepto de la nada absoluta para algunos filósofos de la Escuela de Kioto, aquí se verá cómo la nada absoluta ha de ser entendida en una relación entre ser y nada. Más adelante, se analizará la relación que tiene la nada absoluta con el Otro-poder, ahí se observará cómo ambos conceptos constituyen una alteridad absoluta desde la cual se efectúa la labor del pensamiento. Luego, se expondrá la relación de la nada absoluta con el amor. En este capítulo se podrá observar cómo la propuesta filosófica de Tanabe es en efecto un ir más allá del pensamiento hasta el punto en que se llegará a la idea de una filosofía que no es filosofía. Finalmente se anotará cómo la nada absoluta puede ser entendida como un fundamento que no es fundamento dado que su base es la transformación absoluta con lo cual se da un sustrato dinámico al modo de pensar el ser.

### 3.1 La doble pregunta por la Nada: oriente y occidente

De acuerdo con Hans Waldenfels la discusión del problema del ser y la nada es fundamental para el desarrollo de la filosofía.<sup>95</sup> Si hacemos un breve recorrido por la historia de la filosofía se puede observar la veracidad de esta idea. Por un lado, Parménides sitúa a la razón del lado del ser y la aleja de la nada. Por otro lado, Platón en el *Sofista* abre la posibilidad de pensar el no-ser como algo que existe en una relación de interdependencia con el ser. También, por otro lado, Heidegger en su escrito *¿Qué es metafísica?*<sup>96</sup> abre de nueva cuenta la interrogante por la nada anotando que ésta es lo que nos sale al encuentro cuando preguntamos por el ser. Así se puede observar que el problema del ser y la nada es constitutivo para el desarrollo de la filosofía, por lo cual se realizará a continuación una revisión sobre estos conceptos. Cabe aclarar que la discusión que se presentará en esta investigación no es exhaustiva sino que sirve como fundamentación de las ideas que serán abordadas a propósito de la exposición de la filosofía de Tanabe.

El pensamiento parmenídeo da pauta para el desarrollo de la filosofía occidental y en gran medida sienta las bases de una metafísica cuyo fundamento es el ser. De este modo afirma Parménides, “que el Ser es y el No-ser no es, [esto] significa la vía de la persuasión – puesto que acompaña a la Verdad -, y la que dice que el No-ser existe y que su existencia es necesaria, ésta, no tengo reparo en anunciártelo, resulta un camino totalmente negado para el conocimiento.”<sup>97</sup> Como se puede ver aquí, la apuesta del pensamiento se sitúa del lado del ser de modo tal que aquello que sea determinado como no-ser está condenado a la inexistencia, ya que “jamás fuerza alguna someterá el principio: que el No-ser sea.”<sup>98</sup>

El pensamiento situado del lado del Ser afirma que éste es “increado e imperecedero [...] no fue jamás ni será, ya que es ahora en toda su integridad, uno y continuo[...] No es igualmente divisible, puesto que es todo él homogéneo.”<sup>99</sup> Desde esta visión, no hay cosa

---

<sup>95</sup> V. Waldenfels, Hans. “Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitarō and the Kyoto School” en *Monumenta Nipponica*, Vol. 21, ¾, Sophia University, 1966, p. 354-355

<sup>96</sup> Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* trad. Del alemán por Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, España, 2003.

<sup>97</sup> Parménides. *Fragmentos*, trad. Del griego por José Antonio Miguez, Folio, España, 2002, p. 49-50

<sup>98</sup> *Ibíd.* P. 51

<sup>99</sup> *Ibíd.* P. 53

alguna que pueda escapar al ser, éste es originario y precedente a toda existencia particular. Así, cuando se habla de algo como “no-ser” se habla sólo en un sentido aparente, este “no-ser” denota otra manifestación del ser. Aquí se presenta una lógica en la cual para cada ente existe una determinación específica, la consecuencia de este tipo de pensamiento es que “nada hay ni habrá fuera del Ser, ya que el destino lo encadenó en una totalidad inmóvil.”<sup>100</sup> Esta determinación pujante por el lado del ser conduce al pensamiento a clausurar la pregunta por el no-ser. El concepto de la nada o el no-ser queda siempre como una alteridad inasible, o como aquello inconmensurable que escapa a toda determinación. Es la indeterminabilidad de la nada o el no-ser, lo que conduce al pensamiento parmenídeo a clausurar la pregunta por la nada. Sin embargo, Heidegger retomará esta interrogante previamente contenida en Platón de modo que será posible pensar, de nueva cuenta, la nada.

Heidegger anota que la ciencia o la filosofía se empeña en pensar lo real desde lo ente mismo es decir, únicamente dentro del reino del ser. Desde una lógica de *o lo uno o lo otro*, el no-ser o la nada no puede ser de ningún modo ya que al intentar pensarla de un modo específico la ponemos ya dentro del mundo del ser por lo cual deja de ser un no-ser y deviene ser mismo. En este sentido la filosofía occidental, cuyo punto de partida es el pensamiento parmenídeo, interroga siempre por el ente. Sin embargo, la pregunta por la nada surge cuando se interroga por el origen, dice Heidegger

la ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero una cosa sigue siendo cierta: cuando trata de expresar su propia esencia, recaba en su ayuda a la nada. Exige y reclama lo mismo que desprecia y rechaza. ¿Qué clase de doble esencia se desvela aquí?<sup>101</sup>

De acuerdo con Heidegger la nada que se excluye desde la lógica de *o lo uno o lo otro* es reintegrada a la filosofía misma cuando se interroga por el origen del ser, lo que se ve aquí es que ser y nada están interrelacionados primigeniamente. De este modo, sí es posible realizar de nueva cuenta la pregunta por la nada, para ello la lógica de *o lo uno o lo otro* debe ser llevada más allá de sí misma y devenir una lógica de *ni lo uno ni lo otro*.

Pensar la nada implica tener una cierta experiencia acerca de la misma, es por eso que Heidegger afirma que la nada puede atravesar a lo ente mismo, y es así que se debe

---

<sup>100</sup> *Ibid.* P. 54

<sup>101</sup> Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 18



tener “una experiencia fundamental de la nada.”<sup>102</sup> Para Heidegger, la angustia revela la nada,<sup>103</sup> el sujeto que interroga por el ente experimenta la angustia debido a la vastedad indeterminable del abismo del ser y la nada. Al interrogar por la nada, la angustia atraviesa al sujeto y al mismo tiempo éste deviene atravesado por la nada que subyace en la angustia misma. Se puede observar aquí, que existe una similitud entre el pensamiento heideggeriano y el de Tanabe, pues para éste efectuar *zange* conduce a ser atravesado por la nada. La consecuencia del argumento planteado por Heidegger conduce a afirmar que estar atravesado por la nada implica estar mediado por ésta. Así, se observa una mediación recíproca entre nada y ser, lo cual lleva a la afirmación heideggeriana “en el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada.”<sup>104</sup>

Con lo anteriormente expuesto se puede observar que la pregunta por la nada no se detiene en la objeción *ex nihilo nihil*, sino que se lleva a cabo una superación de este paradigma. Antes que Heidegger, Platón anunciaba ya, en el *Sofista*, la posibilidad de darle un lugar al no-ser en contraposición a lo anunciado por Parménides, con lo cual establece que éste “no es inferior en nada en ser a las otras cosas y hay que atreverse a afirmar ya con valentía que lo que no es, es firmemente, por que posee su propia naturaleza.”<sup>105</sup> Heidegger lleva esta posibilidad del pensamiento más adelante hasta el punto en que afirma no sólo que hay que reconocer la naturaleza del no-ser o la nada sino que hay que “abandonarse a la nada.”<sup>106</sup> Cuando acontece el abandono en la nada es que se posibilita la interrogante *¿por qué hay ente y no más bien nada?*

De acuerdo con la exposición platónica en *El Sofista*, el pensamiento parmenídeo que clausura la posibilidad de pensar el no-ser obedece fundamentalmente a un problema lógico del lenguaje en el cual hay una contradicción de términos entre ser y no-ser por lo cual el primero clausura el segundo. Sin embargo, al salir de esta distinción meramente lingüística se puede observar que el no-ser tiene una cierta existencia, en este sentido anota Platón,

---

<sup>102</sup> *Ibid.* P. 23

<sup>103</sup> *V. Ibid.* P. 27

<sup>104</sup> *Ibid.* P. 32

<sup>105</sup> Platón. *El Sofista*, trad. Del griego por Francesc Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza, 2012, p. 176/258c.

<sup>106</sup> Heidegger. *Op. Cit.* P. 43

Es necesario que lo que no es sea tanto en el movimiento como en todos los géneros, pues, en todos, la naturaleza de lo distinto, al hacer a cada uno distinto de lo que es, lo hace no ser y, por ese motivo, diremos así correctamente que todos son no seres y, al contrario, por que participan de lo que es, que son y son seres<sup>107</sup>

De este modo se puede observar que el no-ser es ontológicamente equiparable al ser en tanto que ambos son categorías propias del pensamiento. Y queda también superada la posible objeción a la discusión acerca del no-ser o la nada, en la cual se plantearía que la nada no se puede pensar en tanto que al pensarla atribuiríamos a ella un cierto contenido con lo cual dejaría de ser nada. Se entiende, pues, que tanto el ser como el no-ser tienen un carácter ontológico propio. Hasta aquí se ha realizado una breve exposición del pensamiento parmenídeo, platónico y heideggeriano, con lo cual se ha visto como es posible pensar de nueva cuenta la nada. A continuación se realizará un recorrido por la concepción de la nada en los filósofos de la Escuela de Kioto, misma que servirá para apoyar las ideas de Tanabe que se expondrán más adelante.

Los filósofos de la Escuela de Kioto utilizan el concepto de *kū* o *Śūnyatā* (空)<sup>108</sup> para referir a la nada absoluta. De acuerdo con Fred Dallmayr para estos filósofos “la nada no significa simplemente negatividad o una negación; lejos de significar vacío, el término designa [...] el otro lado del ser – el cual conlleva implicaciones sustanciales y afirmantes de vida.”<sup>109</sup> Así, la nada absoluta se puede pensar como un movimiento en el cual se va más allá de las categorías del ser y la nada relativos, por lo cual la nada absoluta implica una interpenetración de ser y nada.

Por un lado, para Suzuki, el problema del intelecto es que ve desde la exterioridad objetiva de las cosas y es incapaz de ver la interioridad misma del objeto, por eso para él la nada “No es el resultado de una interrogante, sino aquello que hace a la interrogante posible.”<sup>110</sup> Lo que se puede ver aquí es que el concepto de la nada absoluta presenta una postura opuesta a lo que se veía en el pensamiento parmenídeo. Por el otro lado, para

---

<sup>107</sup> Platón. *Op. Cit.* P. 172/256d-e

<sup>108</sup> El término *śūnyatā* en sánscrito puede ser entendido como el término japonés 空 *kū* en ambos casos significa vacío. (cfr. Tanabe. *La filosofía como metanoética*, p. 100)

<sup>109</sup> Dallmayr, Fred. “La Nada y el Śūnyatā: Una comparación entre Heidegger y Nishitani” en “*Philosophy East and West*” Vol. 42, No. 1 (Jan, 1992), University of Hawai’i Press, p. 39

<sup>110</sup> *Ibíd.* P. 85

Hisamatsu, quien fue alumno de Nishida y practicó Zen durante toda su vida, la nada absoluta,

Es ‘como el espacio vacío’ , pero ‘no es lo mismo que el espacio vacío, el no tiene ni conciencia ni vida. La nada oriental es lo Uno que ‘está siempre consciente.’ Por lo tanto es llamada ‘mente,’ ‘yo,’ o ‘yo verdadero.’ Es algo sin obstrucciones, omnipresente, imparcial, amplio y grande, sin forma, pura, estable (sin principio ni final), el vaciamiento del ser y el vaciamiento del vacío, sin aquello que puede ser obtenido.<sup>111</sup>

La nada absoluta de la que habla Hisamatsu es una nada originaria que va más allá del ser y la nada relativos, es el centro desde el cual se puede desarrollar toda filosofía. La nada absoluta no es un vacío absoluto carente de contenido, por el contrario es una plenitud de contenido que posibilita todo desarrollo de pensamiento. La nada absoluta en la cual se interrelaciona ser y nada es la Unidad desde la cual puede partir la filosofía.

Con lo que se ha expuesto hasta aquí se puede observar que tanto del lado de la filosofía occidental como del lado de la filosofía oriental el concepto del ser y la nada se interrelacionan entre sí. Por un lado para Platón ser y no-ser son como la contracara de la misma moneda. Para Heidegger la nada constituye el punto de partida para todo pensamiento acerca del ser. Por el otro lado, para los filósofos de la Escuela de Kioto la nada absoluta es la interpenetración necesaria del ser y la nada relativos. La nada absoluta es el foco desde el cual se puede desarrollar toda la filosofía.

### 3.2 La nada absoluta en la filosofía de Hajime Tanabe

James Heisig anota en su libro *Filósofos de la nada*, que Nishida heredó a Tanabe el concepto de una nada absoluta. Para el padre de la Escuela de Kioto, plantear el concepto de la nada absoluta obedece a la búsqueda de un fundamento ontológico para el pensamiento, con el cual se busca lograr dislocar al sujeto cognoscente de su posición ontológica central.<sup>112</sup> En esta búsqueda, Nishida se atreve a afirmar “que podemos distinguir a Occidente por haber considerado el ser como el fundamento de la realidad y a Oriente por haber tomado la nada como el suyo.”<sup>113</sup> La idea de la nada en Nishida busca hacer explícita una negación del yo, un sujeto que ha de ser anulado, el objetivo de este

---

<sup>111</sup> Waldenfels, Hans. *Op. Cit.* P. 386

<sup>112</sup> V. Heisig, James. *Filósofos de la nada*, Herder, Barcelona, 2002, p. 93

<sup>113</sup> *Ídem.*

concepto es poder plantear un absoluto verdadero que no pueda ser superado por ninguna otra categoría. Es una nada absoluta “porque no llega a ser ni deja de ser y, en este sentido, se distingue del mundo del ser.”<sup>114</sup> La nada es absoluta en Nishida en tanto que no está definida dentro del mundo del ser, el único punto de referencia que tiene es la categoría de ser absoluta en relación con lo relativo. De este modo Nishida afirma que en la nada absoluta “la negación verdadera es una negación de la negación.”<sup>115</sup>

La idea de la nada absoluta propuesta por Nishida proporciona un punto de partida dialéctico para la determinación de lo real. Lo real aquí se constituye en una mediación recíproca entre ser y no-ser, de este modo lo que presenta Nishida es una realidad que está en una relación constante con la alteridad, es una realidad que tiene como base una contradicción absoluta. Mediante esta contradicción fundamental se relativiza el concepto del ser ya que éste se constituye como una alteridad para la nada y la nada es una alteridad para el ser. Desde esta idea de la nada que abre la mediación recíproca, Nishida indica que el individuo concreto es quien tiene una intuición de la nada. El individuo que intuye la nada experimenta un autodespertar hacia la conciencia de la nada a partir de la cual el individuo se sitúa en una temporalidad del eterno presente.

La propuesta de Nishida está enfocada en la acción del individuo quien tiene la experiencia de *ir hacia* la nada. El lugar (*locus*) específico desde el cual se puede acceder a la nada es desde la acción del individuo en la cual la conciencia plantea un conocimiento de la nada que va más allá del tiempo y la historia. En este sentido el movimiento hacia la nada implica una autotranscendencia de la conciencia, es decir que la nada a la cual se accede desde el autodespertar tiene un fundamento transhistórico.

De acuerdo con Tanabe, en la propuesta de Nishida se puede ver, primero, una experiencia religiosa de autoabandono, que tiene como punto de partida la experiencia Zen; segundo, la experiencia de la nada tiene como fundamento la acción del propio-poder o *jiriki*. Para Tanabe ambas características de la nada absoluta constituyen un equívoco. De acuerdo con Waldenfels, Tanabe hace notar que la filosofía de Nishida llega a conclusiones que no se siguen adecuadamente de las premisas. Tanabe critica a Nishida diciendo,

---

<sup>114</sup> *Ibid.* 94

<sup>115</sup> *Ibid.* P. 95

Para el Maestro la experiencia está constantemente soportada por la auto realización de la nada absoluta y la refleja. De este modo, el lugar de la nada absoluta se considera como algo que determina de modo inmediato el lugar mismo. El último universal no existe como algo que sólo es deseado, sino como algo que es dado<sup>116</sup>

Lo que se ve aquí es que la idea de la nada absoluta en Nishida constituye una petición de principio o un punto de partida desde el cual se construye una filosofía basada en la experiencia del autodespertar. Para Tanabe fijar la atención en el despertar del individuo histórico y en el concepto de la historicidad, como lo hace Nishida, no es una razón suficiente para establecer un fundamento para el pensamiento. En este sentido Heisig anota que,

Tanabe entiende el despertar a una nada absoluta, transhistórica y universal como un hecho «diferencial» en la amplísima realidad histórico-relativa, mientras que para Nishida el auto despertar de la nada absoluta es el principio del sistema entero, y como tal fue considerado desde el principio como un todo «integral» en cuyo término las cosas relativas podían ser sistematizadas.<sup>117</sup>

La propuesta de Nishida plantea la nada como un fundamento desde el cual se puede pensar de nueva cuenta lo real, mientras que para Tanabe la nada no es un fundamento sino un concepto a partir del cual lo real puede atravesar por una transformación absoluta. En la propuesta de Nishida el concepto de la nada aparece como originario, es desde la nada que emerge el ser, en este sentido existe una línea histórica que indica la preeminencia ontológica de la nada. Por el contrario en la propuesta de Tanabe, la nada es un elemento mediante el cual lo real es llevado a una crítica absoluta y desde ahí a una transformación absoluta en la cual ser y nada se interpenetran mutuamente. No existe, para Tanabe, una piedra de toque para la realidad, por el contrario, la nada se entiende como una ruptura de todos los límites de lo real de modo tal que lo absoluto deviene inmanente. La nada absoluta en Tanabe es un eje de transformación en el cual se disuelve la oposición entre el ser y la nada relativos. De este modo se puede afirmar que para Tanabe toda la realidad es ser vacío (空). Heisig indica que para Tanabe la nada absoluta,

no puede ser un universal no mediado, una clase suprema que abarcaría todos los seres lejos de toda diferenciación. Esto la convertiría en la totalidad de todos los seres, y por consiguiente la devolvería al mundo del ser. No *pertenece* al mundo del ser, pero al mismo tiempo su actividad se *manifiesta* sólo en el mundo del ser, refractada, por ejemplo en las actividades éticas de una praxis de la auto negación del yo.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Cit. en Waldenfels, Hans. *Op. Cit.* P. 372-373

<sup>117</sup> Cfr. Heisig, *Op. Cit.* Pp. 160-161.

<sup>118</sup> *Ibid.* P. 163

El concepto de la nada absoluta en Tanabe apunta hacia un eje dinámico de transformación desde el cual los límites entre los conceptos de ser y nada relativos pueden ser superados. La nada absoluta en Tanabe es una tensión constante e irreconciliable entre los contradictorios a partir de la cual se atraviesa por un movimiento de negación y afirmación, en el cual se desvela, un *elán vital* del pensamiento que nos conduce a un horizonte inexplorado. En este sentido, la nada absoluta no refiere ni a un fundamento ni a un *telos* específico, por el contrario sólo apunta una apertura del pensamiento en la cual se posibilita efectuar una filosofía desde la visión de un ser-*qua*-nada. Ni el ser ni la nada son fundamento último de la existencia, sino el movimiento constante e irrefrenable entre el uno y el otro. En este sentido es que Heisig afirma que lo que parece claro es que “la nada absoluta es una especie de dinamismo, casi un *elán vital*, que mantiene activa la dialéctica de la interrelación de todas las cosas.”<sup>119</sup>

La nada absoluta en Tanabe implica la superación de los límites autoimpuestos por una lógica de la autoidentidad anclada en la acción del propio-poder o *jiriki*. Los conceptos del ser y la nada relativos deben ser trascendidos con la finalidad de establecer un eje dinámico de transformación. La filosofía de Tanabe basada en la nada absoluta efectúa una transformación absoluta mediante la ruptura y superación de los conceptos del ser y la nada relativos, de modo que no existe ya la idea de fundamento de lo real ni en el ser ni en la nada. Así, la propuesta de Tanabe conduce hacia un verdadero absoluto que es capaz de ir más allá del simple modo de pensar el ser a partir de la acción de *jiriki* o propio-poder. En este sentido el verdadero absoluto debe ser superior al ser y la nada. Así apunta Heisig que para Tanabe,

El absoluto que busca la filosofía no existe fuera de la nada absoluta. Todo ser pensado en oposición con la nada no puede ser sino relativo. Solo la verdadera nada, una nada absoluta capaz de sobrepasar el ser y la nada, puede ser absoluta. La nada absoluta establece el ser como mediador para la nada, y permite al ser existir independientemente, de manera que exista como ser-*qua*-nada, más allá del ser y de la nada.<sup>120</sup>

Como se puede ver aquí, la nada absoluta en Tanabe implica una trascendencia de los límites del pensamiento, se puede pensar una nada absoluta precisamente por que va más allá de todo lo relativo, pero no se establece como un fundamento trascendente, esto la

---

<sup>119</sup> *Ibid.* P. 164

<sup>120</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 95

arrojaría de inmediato al reino del ser y así la empresa de Tanabe sería fallida. Es una nada absoluta cuya fuerza transformadora radica en el movimiento irrefrenable de salida y retorno, en el cual salir es retornar y retornar es salir, es decir se efectúa el movimiento de *ōsō-qua-gensō*. La nada absoluta es una fuerza que actúa desde fuera del sujeto relativo, en este sentido es una alteridad. Así, la nada absoluta se relaciona con el Otro-poder (*tariki*). Pero al mismo tiempo es una fuerza que proviene desde el interior del sujeto relativo, en este sentido es el propio-poder (*jiriki*). De este modo la nada absoluta debe ser entendida también como el movimiento de *jiriki-qua-tariki*

Para Tanabe la nada absoluta es exterioridad e interioridad, el sujeto relativo que practica la metanoética se abandona en el Otro-poder o *tariki* y así es atravesado por la nada absoluta. La nada absoluta no existe de un modo independiente del ser relativo, sólo es absoluta en tanto que está atada al ser relativo. Mediante esta unión necesaria el ser relativo es atravesado por la nada y así opera una negación radical del sujeto. La nada absoluta no puede constituir en ningún sentido un fundamento último, por el contrario, la nada absoluta es una mediación a través de la cual ser y nada se interpenetran de modo que se puede decir que a la nada le es constitutivo el ser y viceversa, de este modo el ser deviene nada y la nada deviene ser. Así anota Tanabe que,

El ser es siempre relativo y no puede ser absoluto, puesto que el absoluto debe ser la nada[...]. Nada significa transformación. Ser, como aquello que media la nada, puede, por tanto, compararse con su eje de transformación. Pero, siendo el mediador de la nada, el ser mismo debe reducirse a la nada. Una reciprocidad en igualdad existe entre los diversos pivotes del ser, cada uno de los cuales sirve de eje de transformación de los otros. [...] el mundo existe solo como *upāya* («medio hábil»): es a través del mundo de la mediación que una semejante transformación recíproca permite a los seres relativos moverse hacia la nada y regresar al mundo para servir como medio de iluminación y salvación de los otros. Metanoesis es la actividad mediadora de trascender el ser en cuanto una «existencia *upāya*». <sup>121</sup>

El concepto de la nada absoluta abre una nueva posibilidad para pensar la relación de interdependencia entre ser y nada, en la cual, como se vio arriba, se efectúa una transformación absoluta del pensamiento. Sin embargo, el concepto de la nada absoluta requiere una investigación amplia debido a sus diversas caracterizaciones. Por un lado, para Nishida, la nada absoluta es una suerte de fundamento a partir del cual se efectúa el pensamiento. Por el otro lado, para Tanabe la nada es un absoluto que efectúa una transformación radical en el pensamiento en la cual ser y nada se interpenetrar

---

<sup>121</sup> *Ibid.* P. 100

necesariamente en una mediación recíproca. Así, la nada absoluta en Tanabe es una alteridad mediante la cual se trascienden todos los límites del entendimiento, es decir mediante la nada absoluta se efectúa la crítica absoluta y transformación absoluta del pensamiento. De este modo se puede observar que la nada absoluta en Tanabe es, por un lado, relación con el ser, por otro lado es alteridad absoluta (*tariki*), por otro lado, se puede añadir también que es amor. Éstas tres características permiten transformar el modo de pensar hasta el punto en que se niegue toda idea de fundamento trascendente y se apunte, en cambio, a un punto de partida basado en la nada absoluta. La relación entre nada y ser se entiende, como se vio arriba, como una mediación recíproca. Ahora veremos la relación que tiene la nada con el Otro-poder (*tariki*) y con el amor.

### 3.2.1 La relación entre *Tariki* y nada absoluta

El punto de partida para pensar la unión entre *tariki* y la nada absoluta es el autoabandono que realiza el sujeto mediante la práctica de la metanoesis. Cuando se efectúa *zange* o arrepentimiento, el sujeto se abandona a sí mismo en la gracia de *tariki* efectuando un movimiento de *ōsō* y es mediante el poder salvífico de *tariki* que el sujeto regresa al mundo efectuando un movimiento de *gensō*. Cuando el sujeto efectúa el autoabandono en el poder de *tariki*, el sujeto deviene un ser atravesado por la nada. Así se puede afirmar que *tariki* y la nada absoluta se corresponden entre sí ya que el sujeto es el puente en el cual ambas confluyen. Se puede ver aquí entonces una tríada en la cual sujeto, *tariki* y nada absoluta constituyen un eje de acción para efectuar la metanoética y con ello realizar la transformación absoluta del pensamiento. Tanabe afirma que, “Solo cuando nos abandonamos a nosotros mismos y confiamos nuestro ser a la gracia de *tariki* (Otro-poder), nuestra existencia puede acceder a la verdadera libertad.”<sup>122</sup> Para Tanabe tanto la acción de la nada absoluta como la acción del Otro-poder o *tariki* no se puede dar sin la mediación del sujeto. Pensar el concepto de *tariki* separado del concepto de *jiriki* es un equívoco que puede conducir al pensamiento al reino trascendente del ser. En este sentido *tariki* debe ser entendido a través de la mediación de *jiriki*. La unión necesaria de la alteridad absoluta (*tariki*) con el propio-poder (*jiriki*) es lo que evita que el modo de pensamiento de Tanabe

---

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 81



se torne en una metafísica al estilo occidental.

El autoabandono del sujeto en *tariki* conduce a éste a experimentar el dolor y desgarramiento de la negación al mismo tiempo que se experimenta el gozo de la afirmación. En éste movimiento, el sujeto experimenta una tensión dialéctica dentro de sí en la cual la afirmación y la negación se manifiestan como dos contradictorios irreconciliables. El sujeto es desgarrado debido a esta tensión dialéctica de modo tal que deviene un ser atravesado por la nada. Éste sujeto está inmerso en el eje de transformación que implica la conciencia de la nada y en este sentido deviene, también, el medio hábil (*upāya*) para la nada. Así, afirma Tanabe “Puesto que la causa de *zange* no es *jiriki*, sino la gracia de *tariki*, tenemos que rendirnos a *tariki* y, en nuestro arrepentimiento, experimentar ambos, el dolor de la negación y la alegría de la afirmación.”<sup>123</sup>

Para Tanabe “*zange* es tríada de acción-fe-iluminación (*gyō-shin- shō*), en la que *zange*, fe y alegría, unidas con gratitud por la gracia, son inseparables. Esto se debe a que *zange* es una fuerza transformadora cuya estructura debe ser caracterizada como *tariki-qua-jiriki*.”<sup>124</sup> Es pertinente aclarar aquí que la acción-fe-iluminación a la que refiere Tanabe es un concepto que proviene de la lectura del *Kyōgyōshinshō* escrito por Shinran.<sup>125</sup> El trinomio acción-fe-iluminación es constitutivo para el desarrollo de la metanoética. La *acción* debe ser entendida como acción de la nada, la *fe* debe ser entendida como abandono en la nada y el *testimonio* debe ser entendido como ser transformado en la nada y devenir un medio hábil (*upāya*) para la iluminación de todos los seres sintientes. Acción-fe-iluminación no pueden ser entendidos como conceptos aislados, es decir, en la obra de Tanabe siempre se manejan como un trinomio de acción que acontece simultáneamente. En la acción de *zange* subyace una fuerza de negación y transformación del sujeto, es decir, acontece la “muerte y resurrección” del sujeto finito. El propio-poder (*jiriki*) atraviesa por una transformación radical en la cual el sujeto es atravesado por la alteridad absoluta que es *tariki*. El movimiento en el cuál el propio-poder es atravesado por el Otro-poder es un

---

<sup>123</sup> *Ibid.* P. 83

<sup>124</sup> *Ídem.*

<sup>125</sup> Shinran fue un monje budista (1173-1263) que vivió en la época de turbulencia política de Japón en la transición los periodos Heian y Kamakura en Japón. Fue discípulo de Hōnen quien fundó la secta budista Jōdo Shinshū. Se dice que Shinran es el autor del escrito *Kyōgyōshinshō* en el cual Tanabe basa parte de su propuesta filosófica.

movimiento de salida de sí (*ir hacia la Tierra Pura, ōsō*) y retorno a sí (*volver desde la Tierra Pura, gensō*) en el cual el sujeto es desgarrado y deviene atravesado por la nada. Este movimiento de salida y retorno no es un mero volver al primer punto de partida sino que el sujeto queda totalmente dislocado. Así, a partir de esta dislocación toda actividad ejercida desde la subjetividad es al mismo tiempo una actividad desde la alteridad. De este modo Tanabe afirma que,

Tariki es el poder mismo de la salvación que afirma el ser relativo del yo que ha sido negado, regenerándolo a través de la «muerte-y-resurrección». Por eso podemos decir que nuestra salvación se realiza por mediación de zange. Uno no debería pensar que la transformación o la resurrección de la que estamos hablando implique un mero retorno a la rutina de la vida anterior. Es más bien una trascendencia de la oposición entre negación y afirmación por el bien de la salvación, una conversión a una nueva dimensión que no es ni vida ni muerte —el reino de la nada absoluta—. <sup>126</sup>

El movimiento que se propone aquí indica experimentar una transformación absoluta en el sujeto de modo tal que éste adquiere una conciencia distinta. La alteridad absoluta representada aquí por *tariki* y por la nada absoluta, dejan de presentarse como un concepto trascendente que transforma al sujeto desde el exterior. Por el contrario tanto la nada absoluta como *tariki* devienen actividad interior de la subjetividad, es decir, se transforman en inmanentes. Así, el eje de transformación no es un ideal abstracto sino algo concreto y en relación directa con el sujeto ordinario. Aquí se ve lo radical de la propuesta de Tanabe, es el sujeto finito quien realiza la transformación a través de la mediación del sí mismo con la nada.

Finalmente Tanabe apunta que,

El Otro-poder absoluto es pura pasividad sin ningún tipo de «ser» como agente, y, por lo tanto, consiste enteramente en la negación pura del yo, en el carácter mediador de la transformación absoluta, esto es, en una «naturalidad» (*jinen-hōni*) más allá de la oposición del yo y el otro. <sup>127</sup>

Es decir que la transformación absoluta por la cual atraviesa el sujeto no implica un simple autoextrañamiento, por el contrario, conlleva la unión íntima con el eje transformador de la nada. La unión entre sujeto y nada, es decir entre *jiriki* y *tariki*, es tan profunda que se disuelven las diferencias entre ambos de modo que se llega a la conciencia del ser atravesado por la nada. El abandono en *tariki*, o, de acuerdo a lo que se ha expuesto, en la nada, implica siempre un retorno. El sujeto que practica la metanoética encuentra una

---

<sup>126</sup> Tanabe. *Op. cit.* P. 84

<sup>127</sup> *Ibid.* P. 108

filosofía del autoabandono desde la cual el concepto de la nada absoluta no es un ideal abstracto sino una actividad concreta del sujeto. La propuesta de Tanabe es que la nada que atraviesa al sujeto actúa en el mundo mediante el amor. Así, el sujeto no se abandona a una contemplación extática de la nada absoluta sino que al ser atravesado por la nada se transforma a sí mismo en un medio para la salvación de los otros. De este modo el autoabandono del sujeto en la nada implica efectuar un acto de compasión, es decir, abandonarse es entregarse a los otros. Así, para Tanabe, el auto abandono tiene una relación específica con el concepto del amor. A continuación se analizará la relación entre la nada y el amor en *La filosofía como metanoética*.

### 3.2.2 La relación entre la nada absoluta y el amor

De acuerdo con James Hesig, dentro de la filosofía de Hajime Tanabe subyace un fundamento religioso que conduce a plantear la relación de la nada con el amor. Por eso, Hesig afirma que en la filosofía de Tanabe se entretrejen tres elementos “la nada absoluta como Otro-poder, su manifestación como una nada-*en*-amor a través de la autonegación del absoluto; y su relación con Amida Buda y la Tierra Pura.”<sup>128</sup> Para explicar la relación de la nada con el amor Tanabe utiliza dos elementos fundamentales, por un lado la entrega del Cristo que se niega a sí mismo hasta el extremo de la muerte; y por el otro lado la renuncia de Amida Buda a la iluminación en el decimo octavo voto en el cual declara que no alcanzará él la iluminación en tanto que todos los seres sintientes que practican el *nenbutsu* no alcancen la iluminación.<sup>129</sup> Para Tanabe en estos dos casos se observa la relación de la nada con el amor.

Introducir la noción de la nada ligada al amor mediante los elementos religiosos cristianos y budistas demanda una explicación sobre el papel de la fe en la propuesta

---

<sup>128</sup> Hesig, *Op. Cit.* p. 211

<sup>129</sup> El decimoctavo voto pronunciado por el Buda puede ser encontrado en el Sutra mayor, en donde se mencionan los votos hechos por el Buda para salvar a los seres sintientes. Existen múltiples análisis del significado de cada voto, si se desea hacer una investigación más profunda acerca de los mismos recomiendo la lectura del libro *Shōbōgenzo. The Treasure House of the Eye of the True Teaching*. Edited by Hubert Nearman, Shasta Abby Press, California, 2007. Ahí se puede encontrar un análisis extensivo de los votos pronunciados por el Buda. En lo que respecta a esta investigación seguiremos la línea de pensamiento de Hajime Tanabe, para quien los votos decimoctavo, decimonoveno y vigésimo son de suma importancia para el desarrollo de la metanoética. Un poco más adelante en este capítulo se planteará de modo específico el decimoctavo voto del Buda, así como sus implicaciones para el pensamiento de Tanabe y su relación con esta investigación.

metanoética. Al respecto Hase Shōtō indica que el concepto de la nada absoluta en Tanabe “no conlleva los problemas teóricos y especulativos conectados con nuestro conocimiento del mundo, sino con los problemas prácticos alrededor de la autoconciencia y la salvación del sujeto. Su eje no se halla en las cuestiones ontológicas sino en las de la libertad.”<sup>130</sup> Para Shōtō el problema de la fe en Tanabe no es un constructo metafísico sino ético y ontológico en tanto que tiene como fundamento el problema del ser del hombre. La libertad es lo que permite que el sujeto efectúe el autoabandono y la fe acontece mediante el ejercicio de esta misma libertad. En este sentido afirma que “Tanabe vio la libertad como la nada absoluta e intentó alcanzar una dinámica en la cual la nada absoluta desarrolla una forma como objeto de fe, en la forma de ‘nada-*qua*-amor.’”<sup>131</sup>

Sin embargo, se debe anotar que la fe en Tanabe no actúa como una creencia no justificada, de ser así la discusión acerca de la metanoética debería ser abordada desde el ámbito de la epistemología. En cambio la fe se relaciona con la libertad del sujeto quien, por un acto voluntario, se somete al Otro-poder y deviene atravesado por la nada. Como se vio arriba, dentro del trinomio acción-fe-iluminación, la fe es el abandono voluntario del sujeto en el Otro-poder o la nada. En este sentido se puede decir que la fe en Tanabe funciona como un medio que posibilita el movimiento de *ōsō-qua-gensō*<sup>132</sup> en el cual se genera la transformación absoluta del pensamiento. Así, Tanabe anota que “El «ir hacia» y el «regresar desde» son efectuados por el Otro-poder de Amida Buda y, al mismo tiempo, se establecen mediante la fe auténtica.”<sup>133</sup>

Para Shōtō “la realidad del objeto de la fe yace en el hecho de que tiene la naturaleza de la nada y tiene como su fundamento el abismo de la nada absoluta. Cuando el objeto de la fe tiene la naturaleza de una imagen, esta imagen tiene la apertura de la nada como fondo desde el cual se levanta y en el cual desaparece.”<sup>134</sup> Lo que se ve aquí es que el concepto de la fe es lo que posibilita la apertura del sujeto hacia la nada ya que, para

---

<sup>130</sup> Shōtō, Hase. “The Structure of Faith: Nothingness-qua-Love” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*, Edited by Taitezu Unno and James Heisig, Assian Humanity Press, Berkeley, California, 1990, p. 89. La traducción es mía.

<sup>131</sup> *Ibid.* P. 93

<sup>132</sup> V. Tanabe. *Op. Cit.* p. 310.

<sup>133</sup> *Ídem.*

<sup>134</sup> Shōtō, Hase. *Op. Cit.* p. 95

Tanabe es mediante la fe que el sujeto metanoético se abandona a sí mismo en el Otro-poder y es traído de vuelta a este mundo efectuando el movimiento de *ōsō-qua-gensō*. Así, se puede afirmar que el concepto de la fe en la filosofía de Tanabe es un elemento que posibilita la transformación absoluta efectuada por la metanoética.

Es necesario considerar que la introducción del elemento religioso en la filosofía de Tanabe no implica pensar la nada absoluta como un concepto metafísico, a fin de que esto no suceda nos dice Heisig que,

Tanabe transmuta la idea de la fe en la rendición a algo que no pertenece al mundo del ser y, por consiguiente, que no puede convertirse en objeto de la intuición consciente. Este *algo*, como ya se ha notado, no es una cosa sino un poder que sólo puede ser experimentado como una fuerza que quiebra la dualidad sujeto-objeto de la razón, y desde allí deducido como el poder que media en todo lo que ocurre en el mundo del ser y del devenir.<sup>135</sup>

Heisig coincide con Shōtō en tanto que para ambos el concepto de la fe utilizado por Tanabe es un medio de acción a través del cual se efectúa la renuncia del sujeto hacia el Otro-poder. Dentro del trinomio acción-fe-iluminación utilizado por Tanabe para efectuar la crítica absoluta, el papel de la fe es el de ser un acicate para la razón que la impulsa hacia

Como mencionamos arriba, Tanabe utiliza la imagen del Cristo y de Amida Buda para ejemplificar la relación de la nada con el amor. El primer punto que analizaremos es el de la figura del Cristo. Para Heisig, el concepto de fe en Occidente sólo puede ser entendido mediante la imagen de “una divinidad autovaciándose que se manifiesta sólo en el acto de autonegación del amor.”<sup>136</sup> Esta imagen se puede ver en Jesús en dos momentos. Primero cuando Jesús se encuentra en la víspera de ser aprehendido y llevado a la crucifixión dice: “Padre mío, si es posible, pase de mi esta copa; pero no sea como yo quiero sino como tú.”<sup>137</sup> En este momento Jesús, como sujeto común y ordinario está efectuando un autoabandono dado que expresa la renuncia de la propia voluntad a fin de que se cumpla la voluntad divina. Se puede observar cómo este movimiento implica una autonegación en la que acontece una renuncia al propio-poder y una entrega desinteresada al Otro-poder.

El segundo momento en que se puede observar la experiencia de autoabandono en el Otro-poder es cuando Jesús al ser crucificado exclama “Dios mío, Dios mío ¿por qué me

---

<sup>135</sup> Heisig, James. *Op. Cit.* p. 211

<sup>136</sup> *Ibid.* P. 212

<sup>137</sup> Mateo 26:39

has abandonado?.”<sup>138</sup>, experiencia que exigirá a él mismo atravesar por la autonegación y el autovaciamiento. Primero la negación de la subjetividad acontece de un modo radical ya que el sujeto accede por un acto de amor desinteresado a asumir su propia aniquilación. Frente a la muerte en la cruz del Cristo el sujeto es negado radicalmente y acontece ahí un ser atravesado por la nada. Segundo podemos observar un vaciamiento absoluto en el cual ya no hay una voluntad del propio-poder sino una entrega voluntaria hacia el Otro-poder. En esta negación voluntaria del sujeto se experimenta por un lado, el dolor de la negación, y por el otro lado, el gozo de la resurrección. En esta imagen es posible observar un símil de la experiencia del sujeto metanoético que atraviesa por la muerte y resurrección al efectuar zange.

La figura del Cristo utilizada por Tanabe refiere a la acción de un sujeto que efectúa una negación radical de sí mismo en la cual éste deviene atravesado por la nada. Para Tanabe, la autorenuncia del Cristo es un ejemplo en el cual se puede observar la dimensión ética de la propuesta metanoética. Es decir que el acto de autonegación apunta a la entrega desinteresada del propio-poder en el Otro-poder, desde donde se realiza un movimiento de regreso al mundo en el cual el sujeto metanoético se entrega a los otros, a la comunidad, para convertirse en un medio (*upāya*) para la liberación de los otros. Al respecto de esta imagen en el pensamiento de Tanabe, Heisig aclara que “Un Dios que es amor es una existencia que se reduce a nada para siempre y que se da completamente al otro. En este sentido, es una existencia que tiene la nada como su principio y que no actúa directamente a causa de su propia voluntad.”<sup>139</sup> Así, la figura de Cristo permite ver cómo la metanoética se relaciona con el amor, en tanto que el amor en Tanabe debe ser entendido como negación del sí mismo, entrega voluntaria hacia el Otro-poder y regreso desde el Otro-poder para devenir un medio para la iluminación de todos los seres sintientes. En este sentido el amor en Tanabe refiere a la compasión. Así Tanabe anota, “es claro que la Gran Compasión es la Gran Negación y que el verdadero amor en un sentido religioso está fundamentado en la nada, ya que ambos, la Gran Compasión y el Verdadero amor, vienen al corazón desde el no-yo”<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Mateo 27:46

<sup>139</sup> Heisig, James. *Op. Cit.* 212

<sup>140</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 84

Como se mencionó arriba la figura de Amida Buda es otro ejemplo mediante el cual Tanabe vincula la nada y el amor. Para ello nuestro autor se enfoca particularmente en la práctica del *nenbutsu*,<sup>141</sup> la cual consiste en recitar el nombre de Amida Buda. La práctica del *nenbutsu* o acogerse al poder de Amida Buda, indica que el sujeto de la vida común y ordinaria puede abandonarse a sí mismo en Amida Buda y tener confianza en ser resucitado en la Tierra Pura. Esta práctica no requiere de alguna meditación específica la cual Tanabe llama el camino de los sabios y santos, por el contrario, es una práctica para el sujeto de la vida ordinaria. Para Tanabe la práctica del *nenbutsu* es similar a la metanoética en tanto que ambas plantean un abandono en el Otro-poder y son prácticas para la gente común y ordinaria. En el décimo octavo voto pronunciado por Amida Buda se puede observar la unión de la nada y el amor. Para Tanabe

El amor de Amida está encaminado a salvar a los seres sintientes en esta era pecaminosa. Así, el decimooctavo voto los transforma en personas capaces de realizar la acción religiosa auténtica de recitar su nombre mediante la fe en el Otro-poder<sup>142</sup>

La acción del Buda implica una negación del sí mismo, que va desde la aniquilación de los propios deseos hasta devenir atravesado por la nada. En este sentido Amida Buda también puede ser considerado como un sujeto metanoético, e incluso si llevamos la analogía más adelante, se puede observar que la renuncia a entrar en el Nirvana por parte de Amida Buda implica un movimiento de *gensō* en el cual se puede observar, de nueva cuenta la dimensión ética de la propuesta de Tanabe.

Para continuar con la discusión de la figura de Amida Buda, veamos ahora el decimooctavo voto de Amida Buda, el cual Tanabe cita del siguiente modo,

Si, después de haber obtenido la budeidad, los seres sintientes de las diez direcciones con una mente sincera, una fe serena y el deseo de nacer en mí país, no renaciesen, aun cuando hayan recitado diez veces (el *nenbutsu*), que yo no obtenga la Iluminación perfecta —con excepción de aquellos que han cometido los cinco pecados mortales y violado el *dharma* correcto.<sup>143</sup>

La imagen de Amida Buda alcanzando la iluminación perfecta ya refiere a una negación del sí mismo, o, como lo anotaría Heisig, a una divinidad que se autovacía, sin

---

<sup>141</sup> “La práctica de recitar *Namu-Amida-Butsu* (el nombre de Amida) es conocido como el *nenbutsu* recitado. También existe el *nenbutsu* meditativo, el cual es un método de contemplación. El *nenbutsu* es utilizado como un sinónimo de *myōgo*, o el Nombre” Bloom, Alfred. *Living in Amida's Universal Vow. Essays in Shin Buddhism*, World Wisdom, Canadá, 2004, p. 293. También V. *Supra*. Cap. 1.

<sup>142</sup> Tanabe. *Op. Cit.* P. 300

<sup>143</sup> *Ibid.* Pp.300-301

embargo en este voto la aniquilación es aún más radical. Amida Buda abandona la iluminación misma con el fin de efectuar el regreso al mundo. Es decir que abandona el camino de los santos y los sabios para efectuar una entrega voluntaria a los seres sintientes. En este voto de Amida Buda hay una doble negación. Primero Amida Buda es atravesado por la nada, ya que de acuerdo a la tradición ha realizado durante 5 kalpas práctica ascéticas mediante las cuales se ha autonegado. Segundo, Amida Buda abandona la iluminación misma para transformarse en un medio (*upāya*) para la liberación de los seres sintientes.

Como se puede observar Amida Buda y Cristo permiten pensar la negación y aniquilación del sujeto, incluso podemos decir que sirven como un símil del acto de devenir atravesado por la nada. Para Tanabe, realizar la metanoética implica un acto de amor desinteresado en el cual el sujeto se abandona totalmente al Otro-poder y deviene un medio para que los otros alcancen la iluminación. En este sentido, afirma nuestro autor que “el amor o la compasión que aniquila el yo provee el aspecto unificador de la dialéctica. Someterse uno mismo a la propia muerte sin reserva es, dialécticamente, vivir.”<sup>144</sup> De este modo podemos observar que la propuesta metanoética señala un movimiento dialéctico en el cual la negación del sujeto es al mismo tiempo afirmación. Pues sólo salvando a otros es posible salvarse a uno mismo.<sup>145</sup> Así el acto de amor mediante el cual el sujeto se niega a sí mismo y deviene nada es una aniquilación que remite de modo directo a una cierta vitalidad. Podemos decir entonces que existe una relación entre la nada y el amor así como entre muerte y resurrección, ambas presentes en el sujeto metanoético.

Para Tanabe,

No hay duda de que las nociones de amor y renuncia están siempre acompañadas de un claro autodespertar del yo como no yo. El autodespertar de la nada no es una consciencia del ser del yo en algún estado de la existencia llamado «nada» sino una consciencia de la nulificación del yo que muere en el abismo de la contradicción.<sup>146</sup>

El amor y la nada se relacionan en la negación absoluta en la cual el sujeto metanoético deviene atravesado por la nada y así adquiere conciencia de la nada. Finalmente para Tanabe el concepto del amor relacionado con la nada no se detiene sólo en

---

<sup>144</sup> *Ibid.* P.223

<sup>145</sup> *V. Ibid.* P. 311

<sup>146</sup> *Ibid.* P. 224



la negación radical sino que apunta a la noción de transformación absoluta que atraviesa esta investigación.

## Conclusiones. La nada absoluta como no fundamento

El Vacío/ El Primer Vacío/ El Segundo Vacío/ El Vasto Vacío/ El vacío que se extiende a lo Lejos/ El Vacío Marchito/ El Vacío que no Posee/ El Vacío Delicioso/ El Vacío Limitado/ La Noche/ La Noche que se acerca/ La Noche que se aleja/ La Noche que se queja/ La Hija del Sueño Inquieto/ El Amanecer/ El Día Durable/ El Día Brillante/ Espacio

Canto de la creación maorí.

La propuesta de Tanabe en *La filosofía como metanoética* es la de efectuar una crítica absoluta al pensamiento de modo tal que se pueda trastocar el concepto de la subjetividad y con ello abrir otro modo de pensar el ser desde el horizonte de la nada absoluta. Para poder llevar a cabo esta transformación absoluta es necesario efectuar una metanoia del pensamiento en la cual el sujeto ha de devenir atravesado por la nada. Es decir, el concepto de la nada absoluta genera un nuevo horizonte desde el cual tanto el ser como la subjetividad pueden ser pensados desde la experiencia radical del autovaciamiento.

La propuesta filosófica de Tanabe no es la de realizar simplemente una crítica a la filosofía occidental en pos de encomiar la filosofía oriental. Por el contrario, la propuesta metanoética busca llevar a cabo una crítica a la filosofía de modo que se trasciendan los horizontes del pensamiento entre ambas latitudes. El papel de la filosofía occidental dentro de la propuesta filosófica de Tanabe es el de funcionar como un contrapunto desde el cual se puede tender una nueva línea de pensamiento. Para Tanabe, la filosofía occidental tiene como punto de partida la autoafirmación del sujeto de modo que éste es el eje central de todo desarrollo del pensamiento. Por el contrario la filosofía como metanoética tiene como punto de partida la autorenuncia del sujeto de modo que son los conceptos de la nada absoluta y el ser atravesado por la nada los que forman el eje de transformación del pensamiento. La oposición enunciada aquí brevemente entre el pensamiento occidental y oriental no debe ignorar que tanto en el uno como en el otro existen figuras que representan el autovaciamiento del sujeto, ejemplos de esto son Sócrates y los místicos, Shinran y Amida Buda. Así, se puede decir que la propuesta filosófica de Tanabe es la de efectuar una

verdadera transformación en el pensamiento de modo que se llegue a una filosofía que no es filosofía en la cual se trasciendan todos los límites y horizontes del pensamiento.

De este modo, en el primer capítulo de esta investigación se hizo un análisis de la obra *Filosofía como metanoética* y se anotó que ésta sería el eje fundamental para el desarrollo de esta investigación. Primero se realizó un recorrido por el contexto histórico de la filosofía de Tanabe en el cual se anotó que el sentimiento de arrepentimiento y abandono que experimentó nuestro autor al término de la segunda guerra mundial es el mismo que acompaña toda la propuesta metanoética. Luego, se explicaron los conceptos fundamentales de la *Filosofía como metanoética* que eran pertinentes para el desarrollo de esta investigación. Definir estos conceptos fue una labor ardua ya que no son unívocos, por eso fue necesario recurrir a diversas fuentes que pudieran ofrecer una definición etimológica de los términos, así como a investigaciones especializadas en cada caso. Más adelante se anotó que la propuesta filosófica de Tanabe es llevar a cabo una filosofía del Otro-poder cuyo núcleo es una negación radical que conduce a una superación del pensamiento. Para ello es necesario que el sujeto se niegue a sí mismo mediante la confesión y arrepentimiento, y experimente la muerte y resurrección. El sujeto se abandona en el Otro-poder o la nada absoluta y regresa por gracia de ésta al mundo. Aquí se anotó que la acción del sujeto metanoético muestra una complementariedad entre lo absoluto y lo relativo ya que la nada absoluta, para Tanabe, sólo se puede efectuar mediante el sujeto relativo atravesado por la nada. Finalmente se expuso que el objetivo de la metanoética es realizar una transformación absoluta del pensamiento para lo cual es necesario llevar a cabo una crítica absoluta de la filosofía.

En el segundo capítulo se analizó la propuesta de la crítica absoluta propuesta por Tanabe, misma que es denominada por nuestro autor como la lógica de la metanoética. Aquí, se siguió la exposición de Tanabe que toma como referentes para el desarrollo de su pensamiento las filosofías kantiana y hegeliana. El primer apartado de este capítulo se dedicó a la exposición de las ideas fundamentales del pensamiento kantiano con las cuales discute Tanabe. Para nuestro autor, la *Crítica de la razón pura* de Kant no alcanza a ser una crítica absoluta por dos motivos, primero el sujeto que efectúa la crítica no es el mismo criticado, segundo las antinomias del pensamiento no alcanzan a ser resueltas desde una

lógica de *o lo uno o lo otro*. Aquí se explicó que la propuesta kantiana no alcanza a efectuar una superación del pensamiento en tanto que no alcanza a desprenderse de la autoafirmación del sujeto. La única forma de superar esta dificultad es, de acuerdo con Tanabe, efectuar una crítica tan radical que el sujeto que critica ha de ser el mismo criticado. Esta idea conduce a dislocar al sujeto de modo que éste ha de devenir atravesado por la nada.

En el segundo apartado de este capítulo se expusieron las líneas generales del pensamiento hegeliano con las que discute Tanabe y luego se mostró la crítica que él hace a Hegel. De acuerdo con Tanabe, la dialéctica hegeliana supera el escollo de las antinomias ya que permite la oposición de los contradictorios. Tanabe afirma que en la propuesta hegeliana se pueden observar los movimientos de negación y afirmación, salida y retorno, extrañamiento y reconocimiento, los cuales denotan una similitud con el movimiento del sujeto metanoético. Sin embargo, Tanabe apunta que la propuesta hegeliana no alcanza su completud por dos motivos, primero dado que al final de la *Fenomenología del espíritu* se vuelve a afirmar la autoidentidad de la razón y no se pone el énfasis adecuado en la transformación del pensamiento, no es posible llevar a cabo una crítica absoluta como lo propone Tanabe. Segundo, a pesar de la negatividad que subyace en la subjetividad hegeliana, para Tanabe, la propuesta de Hegel no alcanza a superar la autoafirmación del sujeto. De este modo nuestro autor indica que se debe efectuar una crítica aún más radical.

La crítica absoluta en Tanabe tiene como punto de partida realizar una superación de las propuestas kantiana y hegeliana. Para nuestro autor ambos sistemas se encuentran limitados debido a la idea de subjetividad que utilizan como punto de partida. La crítica absoluta propone efectuar una disrupción absoluta en la cual el sujeto es dislocado de un modo radical. Así, el sujeto de la crítica absoluta deviene un medio para el Otro-poder, de este modo, es un sujeto que ha atravesado por un autovaciamiento tan radical que ha llegado a su propio aniquilamiento. La crítica absoluta en Tanabe efectúa una transformación en el sujeto de modo que éste deviene un ser como *upāya*, es decir, el sujeto se transforma en un medio hábil para la nada absoluta, en este sentido la nada actúa a través del sujeto. Finalmente, en este capítulo se apuntó el modo en el cual los sistemas kantiano y hegeliano no alcanzan su completud y mantienen dentro de sí siempre un elemento

indeterminado, el cual funciona como una apertura hacia la nada. De este modo se planteó que la nada absoluta, en la cual se interpenetran el ser y la nada relativos, es un nuevo punto de partida para el pensamiento.

En el tercer capítulo de esta investigación se realizó un análisis extensivo de la discusión acerca de la nada en oriente y occidente. Primero se afirmó, tomando en cuenta las consideraciones heideggerianas, que el concepto de la nada es aquello que nos sale al encuentro al interrogar por el ser, de este modo la pregunta por la nada podía ser reinaugurada. Luego se explicó el inicio de la distinción entre ser y nada mediante el pensamiento parmenídeo, para el cual el no-ser o la nada no pueden ser pensados. Como antítesis a éste planteamiento se explicó la postura de Platón en el *Sofista* en donde se argumenta que la lógica parmenídea no admite pensar el no-ser debido a una contradicción lógica del lenguaje. Sin embargo, Platón apunta que esta contradicción no clausura de modo definitivo al no-ser ya que éste debe ser pensado siempre en una interrelación con el ser.

Para Platón, el no-ser o la nada tiene una dimensión ontológica en tanto que refiere al movimiento de todos los géneros de la naturaleza, es decir que el no-ser es aquello que apunta hacia lo distinto de cada cosa. De este modo, se puede inferir que la categoría del no-ser o la nada es un elemento dinámico que es constitutivo del pensamiento. En este planteamiento, se observa el contraste entre una lógica occidental parmenídea que apunta la inmutabilidad del ser como una característica predominante del pensamiento, frente a una lógica no parmenídea en la que el no-ser denota la dinamicidad del pensamiento.

Más adelante se explicó que las determinaciones de la nada en oriente y occidente tienen puntos de partida distintos, sin embargo la pregunta por el no-ser o la nada no puede ser evitada. De este modo se dio paso a explicar la determinación de la nada en la Escuela de Kioto. Primero se explicó que para Nishida el concepto de la nada es aquello que posibilita interrogar por el ser. Luego, se expuso cómo Tanabe realiza una refutación de esta tesis indicando que la nada no puede ser un fundamento ya que esto la remitiría inmediatamente al reino del ser, o más bien dicho, haría de la nada, el ser.

Para Tanabe, la nada es un concepto que remite a la transformación absoluta en la cual se manifiesta una tensión dinámica entre los contradictorios. De este modo ni ser ni nada son fundamento del pensamiento sino que el movimiento del uno hacia el otro es aquello que constituye al pensamiento mismo, es decir, el pensamiento o la filosofía es una indeterminación constante, un movimiento cíclico, o un *elán vital* que surge a partir de la relación entre ser y nada. Dicho de otro modo, la visión de la nada como punto de partida para pensar el ser apunta éste ha de ser pensado como un desdevenir que tiene como eje la transformación absoluta, la cual es llamada por Tanabe nada absoluta.

Más adelante se explicó que para Tanabe la nada absoluta debe ser entendida desde dos ejes fundamentales, primero en su relación con *tariki* y segundo en la relación con el amor. Respecto de la relación entre la nada y *tariki* se anotó que ambos conceptos remitían al Otro-poder como punto de partida para pensar el ser. De este modo se indicó que sólo desde la alteridad del Otro-poder es posible efectuar el pensamiento. El aspecto fundamental de la relación entre *tariki* y nada es que el Otro-poder sólo puede actuar en este mundo desde el propio-poder, por lo tanto esta relación implica una dependencia necesaria entre *tariki* y *jiriki*. El primero atraviesa al segundo de modo que la acción del sujeto deja de tener como eje al propio-poder y deviene una acción del Otro-poder, en este sentido la acción del sujeto es una acción que al mismo tiempo no es acción del sujeto. Más adelante se explicó que hablar de la nada absoluta implicaba hablar del Otro-poder, de modo que se puede afirmar que la acción del sujeto atravesado por el Otro-poder, es al mismo tiempo una acción de la nada absoluta, en este sentido el sujeto deviene un medio (*upāya*) para la nada absoluta. Sin embargo, para evitar que este giro en la acción del sujeto devenga un planteamiento metafísico, se apuntó que para Tanabe devenir atravesado por la nada absoluta implica devenir un medio para la transformación absoluta de los otros seres sintientes. En este sentido la transformación del sujeto tiene una dimensión ética que Tanabe explica desde la relación entre la Nada y el amor.

La nada absoluta y el amor se relacionan a través de la acción del sujeto que se auto vacía mediante un acto de compasión. Aquí se explicó que la figura del Cristo y del Buda funcionaban como ejemplo de la interrelación de Amor y Nada, ya que el acto de autoaniquilamiento o autovaciamiento efectuado por ambos en pos del beneficio de la

humanidad denotaba una renuncia absoluta al sí mismo y por lo tanto una acción desde el Otro-poder o la nada absoluta. Así, se anotó que la propuesta de Tanabe es ética en tanto que implica un eje de acción específico para el sujeto que tiene como fundamento la creación de una comunidad. También se puede observar que las ideas de nuestro autor no se detienen en un planteamiento ético sino que conllevan implicaciones políticas. Ahora, dado que el enfoque de esta tesis es el de realizar un análisis ontológico, ésta discusión no fue llevada más adelante, sin embargo un poco más abajo se apuntarán algunas líneas de estudio relativas a estos temas.

Finalmente se apuntó que el concepto del amor en la propuesta de Tanabe es la fuerza de cohesión que actúa en la metanoética. Mediante el amor se puede llevar a cabo una conciliación de los contradictorios, la cual es fundamental para el desarrollo dialéctico de la propuesta metanoética. La lógica que opera en la relación de amor y nada es la siguiente, primero el amor debe ser entendido como una negación absoluta, en este sentido entregarse al amor es entregarse a la nada absoluta. Luego, el amor se efectúa sólo mediante la compasión, así se realiza un movimiento de vuelta al mundo. Lo que se puede observar entonces es que el amor vinculado a la nada es un movimiento de muerte y resurrección en el cual el concepto del amor explicado por Tanabe funciona como un acicate que arroja al sujeto a la transformación absoluta. Así, la relación del amor y la nada generan una dislocación del sujeto en la cual éste, primero, es negado radicalmente, y, segundo, es reafirmado desde la potencia dinámica de la nada absoluta. Lo que subyace en el concepto del amor en Tanabe es una dinamicidad que sirve como impulso para la transformación del pensamiento.

Hasta aquí se ha apuntado el camino que se ha recorrido a lo largo de esta tesis, resta ahora presentar las conclusiones y limitaciones de la misma. Es una limitante aquello que no ha sido expuesto a profundidad dentro del presente escrito. Como se mencionó anteriormente, las propuestas ética y política de Tanabe son de gran importancia, es por eso que presento aquí algunas consideraciones al respecto con el fin de que puedan funcionar como apuntes preliminares para una investigación posterior.

Por un lado, la propuesta de Tanabe puede ser analizada desde una perspectiva ética-ontológica en tanto que presenta un modo de acción específico para el sujeto, en el

cual se muestra un análisis de la conducta humana. La metanoética presenta un sujeto cuyo principal eje de acción es el arrepentimiento, el cual funciona como una pulsión que arroja al sujeto fuera de sí mismo mediante la propia negación. El arrepentimiento experimentado por el sujeto es una negación de sí mismo, así el sujeto metanoético tiene como fundamento la propia negatividad. La autonegación efectuada mediante la práctica de la metanoética conduce también al sujeto a realizar una superación de sí acaecida como no-yo o *muga*. En este sentido podemos decir que la propuesta ética de Tanabe es la de efectuar una superación de la autoafirmación del sujeto mediante la práctica del arrepentimiento con lo cual se llega a una subjetividad atravesada por la nada es decir un yo como no-yo.

A mi parecer la experiencia del arrepentimiento expresada por Tanabe constituye un camino abierto para todos, es decir, tanto para el sabio como para el ignorante, que inicia con el reconocimiento de los propios errores y la experiencia amarga de la imposibilidad de cambiarlos. Esta experiencia obliga al sujeto a abandonar su autoafirmación y comenzar la negación de sí mismo. Luego, el sujeto debe sumergirse en la potencia negadora del arrepentimiento hasta vaciar totalmente la propia subjetividad, y devenir así un sujeto vacío. Para poder efectuar este autovaciamiento es necesario que el sujeto reconozca su propio orgullo y arrogancia, de este modo se reconoce el mal radical (*honganbokori*) inherente a todo sujeto. Sólo mediante el arrepentimiento profundo y la negación del sí mismo, mediante el devenir atravesado por la nada que arroja al sujeto al dolor de la propia negación, es que se puede experimentar el gozo de la afirmación desde la entrega al Otro-poder o nada absoluta. La propuesta ética de Tanabe apunta a la negación absoluta del sujeto mediante la cual se adquiere una nueva dimensión ética en la cuál éste, al devenir atravesado por la nada y negar la propia subjetividad, adquiere verdadera libertad. El sujeto metanoético deviene auténtico y adquiere verdadera libertad en tanto que renuncia voluntariamente a la autoafirmación que conduce al orgullo y la arrogancia, deviene así un sujeto vaciado que no actúa ya por sí mismo sino desde el ser atravesado por la nada. En este sentido la verdadera libertad que se adquiere aquí es una indeterminación absoluta en la que no se está ni vivo ni muerto, sino que se adquiere una naturalidad sin esfuerzo en la que la acción del sujeto es al mismo tiempo la acción de la nada absoluta.



Por otro lado, la propuesta de Tanabe puede ser analizada desde una ontología política o una ontología del ser social en tanto que apunta a la fundación de una comunidad de seres sintientes atravesados por la nada. El camino del arrepentimiento postulado en la *Filosofía como metanoética* exhorta a todos los individuos a realizar *zange* por sí mismos al menos una vez. A partir de esto se puede pensar la metanoética como una propuesta de la generación de una comunidad cuyos individuos han efectuado *zange*, lo cual puede conducir a la formación de una *sō-zange*, es decir una comunidad de *zange* atravesada por el arrepentimiento. La formación de una comunidad metanoética en la cual todos los sujetos están atravesados por la nada tiene como alcance la posibilidad de efectuar una transformación radical de todos los sujetos de modo que estos adquieren una verdadera libertad y devienen auténticos. Así, la propuesta política de Tanabe apunta a la generación de una comunidad cuyos individuos han sido atravesados por la nada mediante el acontecimiento de *zange*. *Zange* no debe ser entendido como un acto voluntario sino como un acontecimiento en el cual el sujeto deviene atravesado por la nada y por un acto de amor se transforma en un medio para la iluminación de los demás seres sintientes. Así la propuesta ontológica del ser social hecha por Tanabe es la de generar una comunidad de seres sintientes atravesados por la nada absoluta que devienen medios para la iluminación de los demás seres sintientes mediante el amor.

También, por otro lado en la obra de Hajime Tanabe se encuentra una ontología del modo de conocer en la cual se muestra una lógica distinta que, a mi parecer, puede ser llamada multívoca. La lógica occidental que surge a partir de Aristóteles tiene como fundamento los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero excluido. Dentro de este sistema lógico, el modo de pensar el ser tiene como característica fundamental la univocidad. Esta claridad del pensamiento que tiene como punto de partida la univocidad del ser se muestra incapaz de atravesar el abismo de la contradicción que plantean las antinomias del pensamiento. A mi parecer, una ontología del modo de conocer cuyo fundamento reside en la inmutabilidad del ser y que es incapaz de arrojarse a la profundidad de las contradicciones es estéril. Tanabe plantea una lógica de *ni lo uno ni lo otro*, en la que no se busca resolver las contradicciones, sino sostenerse en ellas. Es así que la contradicción entendida como un clarooscuro permite conocer el mundo en que habitamos. La lógica de *ni lo uno ni lo otro* planteada por Tanabe no busca resolver la contradicción,

sino abandonar por completo el Juicio de modo que se tiene un pensamiento del no pensamiento en el cual la acción del sujeto metanoético es la de *estar vivo siendo un muerto*. Frente a una verdad limitada a la comprobación como la que se ve en la lógica de la autoidentidad, que no admite la contradicción, sólo lo dinámico, y la vivacidad de la nada absoluta pueden dar paso a otro modo de pensar el ser.

Finalmente, la línea de pensamiento que ha atravesado toda esta investigación ha sido la interrogante por la nada absoluta como un punto de partida para efectuar un modo distinto de pensar el ser. Como se señaló a lo largo de esta investigación la *Filosofía como metanoética* es un trastrocamiento de la subjetividad que conduce necesariamente a la disrupción absoluta. La nada absoluta acontece como disrupción absoluta y ésta no puede desvincularse del Existenz concreto, que es donde la nada se hace patente. Es decir, la nada absoluta se patentiza mediante la disrupción absoluta del sujeto común y ordinario de la vida cotidiana. La interpenetración necesaria del sujeto y la nada hacen que la nada absoluta devenga un eje de transformación. Pensar la nada absoluta como eje de transformación hace que el modo de pensar el ser devenga dinámico ya que la nada absoluta es esencialmente transformación absoluta. La nada absoluta entendida como eje de transformación del pensamiento y como punto de partida para la transformación del sujeto devela la ruptura de todo fundamento para el pensamiento de modo que la nada absoluta deviene un no fundamento. Es desde la nada absoluta como un no fundamento desde donde se reinaugura un modo de pensar el ser cuyo eje de acción es la transformación absoluta. Así, al reinaugurar la pregunta por la nada se toma como punto de partida para el desarrollo del pensamiento, la dinamicidad. La nada absoluta devela un fundamento dinámico lleno de una vitalidad inagotable que nos remite a pensar el ser mismo desde la perspectiva de una transformación absoluta que no es sino la vitalidad misma intrínseca a toda subjetividad. Finalmente, podemos concluir anotando que todo pensamiento acerca del ser construido desde la *Filosofía como metanoética* es un símbolo que devela la nada absoluta en la que el ser deviene dinámico en tanto que está atravesado por la nada absoluta y es así un ser sin fundamento.

## Bibliografía consultada

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Trad. del italiano por José Esteban Calderón (et. al), FCE, México, 2010
- Agustín, San. *Confesiones*. Pról. Y Trad. Agustín de Esclasans, Editorial Juventud, Barcelona, 2002
- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder, España, 2002.
- Bloom, Alfred (edit.). *Living in Amida's Universal Vow*. World Wisdom, Canadá, 2004.
- *The Essential Shinran. A Buddhist Path of True Entrusting*. World Wisdom, USA, Bloomington, 2007
- Bouso, Raquel. *Zen*. Fragmenta editorial, España, 2012.
- Cabrera, Isabel. *Conocimiento necesario en Kant*. Diánoia, anuario de filosofía, Vol. XLI, UNAM, 1995
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Trad. Luisa Josefina Hernández, FCE, México 2011
- Carr, Brian y Mahalingam, Indira (Edit.). *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*. Routledge, London-New York, 1997
- Cassirer, Ernst, *Kant, vida y obra*. Trad. Del alemán por Wenceslao Roces, FCE, México, 1997.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía. De Wolff a Kant. Vol. 6*. Trad. Del inglés por Manuel Sacristán, Ariel, España, 2004.
- Dallmayr, Fred. "Nothingness and Śūnyatā: a comparisson of Heidegger and Nishitani" *Philosophy East and West*, Vol. 42, No. 1 (Jan., 1992), pp. 37-48.
- Descartes, René. *Discurso del método*. S/T, Pról. Antonio Rodríguez Huéscar, Biblioteca de grandes pensadores, S/P, S/A.
- *Meditaciones metafísicas*. S/T, Pról. José Antonio Mínguez, Biblioteca de grandes pensadores, S/P, S/A.
- Dri, Rubén. *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Biblos, Buenos Aires, 2007.
- Duquette, David. "Kant, Hegel and the Possibility of a Speculative Logic", en George di Giovanni (ed.), *Essays on Hegel's Logic*, SUNY, Albany, 1990
- Eckhart, Meister. *El fruto de la nada*. Traducción y edición Amador Vega Esquerria, Siruela, España, 2008.

- Farré, Luis y Miguez José Antonio (Trad. Y Comp.). *Parménides, Zenón, Meliso, Heráclito. Fragmentos*. Folio, Catalunya, 2002.
- Feist Hirsch, Elisabeth. “Martin Heidegger and the East”, *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 30, (Jul., 1970), pp. 247-263
- Fredericks, James. “Philosophy as Metanoetics: An Analysis” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*. Edit. Taitetsu Unno y James Heisig, Asian Humanity Press, California, 1990, pp. 43-71
- Fritz, Buri y Harold, Oliver. “The True Self in the Buddhist Philosophy of the Kyoto School”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 12, (1992), pp. 83-102.
- Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror*. Harvard University Press, Cambridge MA., 1986, caps. 2-3.
- Gilkey, Langdon. “Tanabe and the Philosophy of Religion” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*. Edit. Taitetsu Unno y James Heisig, Asian Humanity Press, California, 1990, pp. 72-88
- Habermas, Jürgen y Ratzinger Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Trad. Pablo Largo e Isabel Blanco, FCE, México, 2008
- Hartanak, Justus. *Kant’s Theory of Knowledge. An Introduction to the Critique of Pure Reason*. Trad. Del Danés por M Holems Hartshorne, Hackett Publishing Company, Indianápolis/Cambridge, 2001.
- Hase, Sōtō. “The Structure of Faith: Nothingness-*qua*-Love” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*. Edit. Taitetsu Unno y James Heisig, Asian Humanity Press, California, 1990, pp. 89-116
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. José Gaos, FCE, México, 2005 Vol. I y III
- . *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 2004.
- Heidegger, Martin. *Hegel*. Trad. Dina Picotti, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005
- . *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos, FCE, México, 2005
- Heisig, James y John Maraldo. *Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*. University of Hawai’i Press, USA, 1994
- . *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Pról. Raimon Panikkar, Herder, 2002.
- . *Nothingness and Desire. An East-West Philosophical Antiphony*. University of Hawai’i Press, Honolulu, 2013.

- . “The Religious Philosophy of the Kyoto School” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*. Edit. Taitetsu Unno y James Heisig, Asian Humanity Press, California, 1990, pp. 12-42
- . “The ‘Self That is Not a Self’: Tanabe’s Dialectics of Self –Awareness” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*. Edit. Taitetsu Unno y James Heisig, Asian Humanity Press, California, 1990, pp.277-290
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. Del Francés por Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1991.
- Jacinto Zavala, Agustín (Edit.). *Alternativas filosóficas. Investigaciones recientes sobre Nishida Kitarō fundador de la escuela de Kioto*. Morevallado editores, Michoacán, 2011.
- Kant, Immanuel. *La crítica de la razón pura*. Trad. José del Perojo y José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 2004
- . *¿Qué es la Ilustración?* Ed. Y Trad. Roberto Aramayo, Alianza editorial, Madrid, 2009.
- Lai, Whalen. “Tanabe and the Dialectics of Mediation: A Critique” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*. Edit. Taitetsu Unno y James Heisig, Asian Humanity Press, California, 1990, pp.256-276
- Lao Tse. *Tao te King*. Trad. José Miguel Tola, Fontamara, México, 2000.
- Maker, William. *Philosophy Without Foundations*, SUNY, Albany, 1994.
- Makoto, Ozaki. *Individuum, Society, Humankind. The Triadic Logic of Species According to Hajime Tanabe*. Brill, Netherlands, 2001
- Maldonado, Rebeca. *Kant. La razón estremecida*. UNAM, México, 2009
- . *Metáforas del abismo. Itinerarios de ascenso y descenso en Nietzsche*. Ediciones sin nombre, México, 2008.
- . *Hajime Tanabe y la metanoesis*. Colegio de filosofía, FFyL, UNAM, (ensayo inédito)
- Maraldo, John. “Metanoetics and the Crisis of Reason: Tanabe, Nishida, and Contemporary Philosophy” en *The Religious Philosophy of Hajime Tanabe*. Edit. Taitetsu Unno y James Heisig, Asian Humanity Press, California, 1990, pp. 235-255
- Mierzejewska, Anna. “The Buddhist Inspiration of the Concept of Faith in the Philosophy of Hajime Tanabe” *Silva Iaponicarum*, Vol. 6 (Winter, 2005), pp. 18-36
- Mondolfo, Rodolfo. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. EUDEBA, Argentina, 1968.

- Nancy, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. Juan Manuel Garrido, Arena libros, Madrid, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Trad. Carlos Vergara, Edaf, España, 2008
- . *Así habló Zarathustra*. Trad. Juan Carlos García-Borrón, Biblioteca de los grandes pensadores, España, 2002
- Nishida, Kitarō. *Indagación del bien*. Trad. Del japonés Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Nishitani, Keiji. *Nishida Kitarō*. Trad. Del japonés al inglés por Yamamoto Seisaku y James Heisig, introd. Por D.S. Clarke, University of California Press, Berkeley, 1991
- . “The I-Thou Relation in Zen Buddhism” en *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Edit. Por Frederick Frank, World Wisdom, New York, 2004, pp.39-55
- Pahl, Katrin. “Speculative Rythm”, en J.P. Surber (ed.), *Hegel and Language*, SUNY, Albany, 2007.
- Pérez Lindo, Augusto (Comp). *El problema de la verdad. Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre*. Biblos, Argentina, 1993.
- Platón. *Banquete*. Trad. Marcos Martínez Hernández, Gredos, Barcelona, 2007
- . *El sofista*. Trad. Francesc Casadesús Bordoy, Alianza, Madrid, 2010
- Putney, David. “Dōgen: Enlightenment and Entanglement”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 17 (1997), pp. 25-46.
- Reid, Jeffrey. *Real Words. Language and System in Hegel*. University of Toronto Press, Toronto, 2007.
- Suares, Peter. *The Kyoto School’s Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani and Tanabe Remake the Philosophy of the Spirit*. Lexington Books, United Kingdom, 2011.
- Susuki Teitarō, Daisetz. “The Buddhist Conception of Reality” en *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Edit. Por Frederick Frank, World Wisdom, New York, 2004, pp. 83-107
- Tanabe, Hajime. *Philosophy as Metanoetics*. Trad. Del japonés por Takeuchi Yoshinori y James Heisig, University of California Press, 1986.
- . *Filosofía como metanoética*. Trad. Del inglés por Rebeca Maldonado, Sasha Espinosa(et al), Herder, Barcelona, 2014.

- Ueda, Shizuteru. “‘Nothingness’ in Meister Eckhart” en *The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Edit. Frederick Frank, World Wisdom, New York, 2004, pp.157-171
- Vernaux, Roger. *Textos de los grandes filósofos. Edad antigua*. Trad. María Luisa Medrano, Herder, Barcelona, 1988
- Waldenfels, Hans. “Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 21 No ¾ (1996), pp. 354-391
- Waldenfels, Hans. *Absolute Nothingness. Foundation for a Buddhist-Christian Dialogue*. Trad. James Heisig, Paulist Press, New York, 1980.
- Yosuke, Takehana. *Absolute Nothingness and Metanoetics – On the Logical Meaning of “Conversion” in Tanabe’s Philosophy* - Doctoral Course, Humboldt University, Berlín, 20 October, 2006.