

---

This is the **published version** of the article:

Sanz Gómez, Marta; Crespín Perales, Montserrat, dir. La Nación Metanoética de Tanabe Hajime. 2015. (842 Grau d'Estudis de l'Àsia Oriental)

---

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/147075>

under the terms of the  license

**GRAU D'ESTUDIS D'ÀSIA ORIENTAL**

**TREBALL FI DE GRAU**

**LA NACIÓN METANOÉTICA  
DE TANABE HAJIME**

**MARTA SANZ GÓMEZ**

**TUTORA**

**MONTSERRAT Crespín Perales**

**BARCELONA, JUNY DE 2015**



## ÍNDICE

1. Introducción
2. Rasgos generales de la Lógica de la Especie
3. La filosofía del camino del arrepentimiento o *zangedô*
4. Análisis de “El carácter religioso de la praxis”
  - 4.1. Indagación en la Lógica de la Especie
    - 4.1.1. La lógica de la mediación absoluta
    - 4.1.2. La nación y la praxis del individuo
    - 4.1.3. La nación como mediador absoluto
  - 4.2. Problemas de la reformulación
    - 4.2.1. La libertad individual
    - 4.2.2. ¿Fe Activa o Mística?
    - 4.2.3. ¿Emanacionismo o renovacionismo?
    - 4.2.4. La Lógica de la Crítica Absoluta y la no-filosofía
5. Conclusiones
6. Bibliografía

## 1. Introducción

TANABE Hajime (1885 - 1962) es, junto a NISHIDA Kitarô (1870 – 1945) y NISHITANI Keiji (1900 – 1990), uno de los tres exponentes más conocidos de la llamada Escuela de Kioto. NISHIDA Kitarô<sup>1</sup> es conocido como el primer filósofo japonés que lleva a cabo una propuesta genuina que da un paso más allá respecto a los pioneros de la filosofía moderna japonesa, difusores de autores y escuelas europeas. Así, tanto Nishida como los filósofos que forman la escuela, adaptan el lenguaje y problemática de la filosofía occidental forma profunda y crítica al contexto, estableciendo por primera vez un puente entre los pensamientos de Oriente y Occidente.

De la amplia trayectoria de Tanabe es especialmente conocida la *Lógica de la especie* (shu no ronri), que dio forma entre 1934 y 1941 (Heisig, 2002: 145), y formuló con la intención de realizar un análisis filosófico del nacionalismo que reinaba en el Japón de ese contexto. Con ello, pretendía criticar el individualismo predominante en el pasado, y a la vez, denunciar el totalitarismo disfrazado de nacionalismo que estaba emanando en la región (Dilworth, 1969: 273). Pero en un contexto en el que el militarismo estaba en auge, esta lógica desprendía una gran carga de determinismo cultural, elevando a la nación japonesa y sus particularidades frente a las otras, y el filósofo, viéndose incapaz de llevar a cabo su tarea como pensador, hizo de su propio arrepentimiento un modo de filosofía, o mejor dicho, de no-filosofía: la filosofía del camino del arrepentimiento o *zangedô*.

El presente trabajo pretende indagar en la reformulación de la lógica de la especie, posterior a la conformación de los fundamentos de la filosofía del camino del arrepentimiento. Para ello, analizaremos uno de los textos de su obra *La lógica de la especie como dialéctica* (shu no ronri no benshôshô) de 1947 traducido por Agustín Jacinto Zavala en *Textos de la filosofía moderna – Antología* (1995), llamado “El carácter religioso de la praxis”. La selección del texto responde a que podía ser relevante y apropiado para tratar de esclarecer, a través de él, las bases para la

---

<sup>1</sup> Este texto sigue el orden tradicional en japonés de anteponer el apellido al nombre. Para prevenir confusiones, siempre que se dé el nombre íntegro de un autor, el apellido aparecerá en mayúsculas.

reconsideración de la lógica de la especie mediante la filosofía del arrepentimiento. Así mismo, es un texto en el que se exponen minuciosamente los motivos que le inducen al cambio de perspectiva y sus respectivas modificaciones, y en el que propone una nueva praxis en que la política requiere un acto religioso mundial, que además pretende ser extrapolable a la sociedad japonesa del contexto de posguerra.

Varios autores han tratado a Tanabe y la Escuela de Kyoto con anterioridad, empezando por las aportaciones de James W. HEISIG, como la obra *Filósofos de la Nada: Un ensayo de la Escuela de Kioto* (2002) disponible en español. Un enfoque más político lo da Christopher GOTO-JONES, por ejemplo, en la recopilación de obras acerca de autores de la escuela de Kioto recogida en el monográfico *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy* (2008). A Tanabe en concreto lo han tratado autores como OZAKI Makoto en *Individuum, Society, Humankind: The Triadic Logic of Species According to Hajime Tanabe* (2001) y en español contamos con la obra *Filosofía como metanoética* del mismo Tanabe traducida Rebeca MALDONADO y publicada en 2014.

Escogí este tema porque, habiendo tenido la posibilidad de acercarme a la filosofía de Japón en la época moderna y contemporánea, me pareció intelectualmente sugerente analizar más a fondo una de las figuras más representativas de una de las escuelas de pensamiento del Japón de la primera mitad del siglo XX. Este acercamiento filosófico, a nivel objetivo, nos aporta una manera auténtica de entender la historia de las ideas de Japón, pero también de comprender un contexto convulso que se extiende más allá del mero discurso y problemas especulativos, enlazando el contexto de entreguerras y posguerra.

Para analizar el texto realizaremos un análisis hermenéutico. Esto es, en la disciplina filosófica, la interpretación pormenorizada de textos, que, por tanto, se centrará en una interpretación crítica del mismo, seleccionando una serie de fragmentos clave. Por tal de facilitar la comprensión de los conceptos que se van a tratar en el análisis, daremos pie al trabajo con una introducción al pensamiento del filósofo, empezando por cómo se conforma, en qué consiste y a qué responde inicialmente la lógica de la especie, y, posteriormente, lo propio en cuanto a la filosofía del arrepentimiento. Finalmente, pasaremos al análisis de la obra en sí y a las conclusiones. Dado que el texto seleccionado resulta extremadamente denso de abordar, he escogido y agrupado distintos fragmentos, y dividido el análisis en dos partes diferenciadas, la

primera, está dividida en tres apartados y se centra en la indagación en la Lógica de la Especie con el fin de comprender el por qué de la reformulación y su estructura; y en la segunda se exponen los problemas de la nueva lógica, abordados en el siguiente orden: la libertad individual, la disciplina mística, la crítica que hace de Hegel y el carácter de la no-filosofía. En conjunto, se pretende entender y responder a las siguientes cuestiones: esclarecer en qué ha cambiado la reformulación y si responde a las preocupaciones iniciales del autor, y entender el concepto de nación<sup>2</sup> que propone para ver hasta qué punto es extrapolable a la sociedad japonesa del contexto de posguerra.

## **2. Rasgos generales de la Lógica de la Especie**

La lógica de la especie consiste en una estructura que correlaciona la lógica formal y su expresión social e histórica, utilizando un sistema dialéctico hegeliano. Georg W. Friedrich HEGEL en la *Fenomenología del espíritu* (1807) define el término “dialéctica” como el mecanismo para comprender y expresar la situación del mundo real, en el que queda patente una voluntad de actuación sobre esta realidad escindida, contradictoria y alienada que lucha por superar esa situación. Dialéctica es una oposición de términos correlativos, por tanto, opuestos, cuyo resultado no es un tercer término, sino el reconocimiento mismo de los polos de la oposición. El carácter dialéctico de lo real significa que cada cosa es lo que es, y sólo llega a serlo en interna relación, unión y dependencia con otras cosas y, en última instancia, con la totalidad de lo real, que está regida y movida por la contradicción, internamente relacionada y constituida como esta oposición de contrarios, por ejemplo, individuo-totalidad. (Redding, 2010). El conocimiento dialéctico es un conocimiento absoluto, que estructuralmente consiste en la relación sujeto – objeto o individuo – conocimiento.

La definición de “especie” en la lógica formal apunta al grupo que figura entre el género o totalidad y el individuo o sujeto individual, es decir, totalidad – especie – individuo. En la sociedad humana, se representa por la sociedad racial, y se sitúa entre el concepto de humanidad y el individuo, es decir, humanidad – especie – individuo, en un sentido sociopolítico. Para la historia desde un punto de vista cultural, la

---

<sup>2</sup> A lo largo del trabajo se utilizarán los términos “estado” y “nación” como sinónimos en tanto estamento político. La autora utilizará más “nación”, en concordancia con el título del trabajo.

especificidad de cada raza constituye su sujeto creativo. Sus “genios individuales” están limitados por el periodo temporal de la raza a la que pertenecen, y se forman en base a la experiencia de las limitaciones de sus entornos específicos, a la vez que crean sus propios entornos mediando éstos. Esta limitación del entorno específica es lo que Tanabe denomina “especie”. Así, en contradicción con el sujeto cultural, entendido como la totalidad-qua-individuo, la especie puede ser entendida como la especificidad perteneciente a la sustancia de la cultura (Dilworth, 1969: 274).

Según Tanabe, el término medio o particular posee una existencia autónoma, pero se considera una especificación del universal o una universalización del individuo. Es un momento que se auto-niega y ha de ser resuelto en el individuo o el universal. Si este medio desaparece, la relación entre individuo-totalidad resulta problemática, porque el universal es generalizado como individual, y el individuo es particularizado como universal. La solución es dotar al particular de existencia independiente. Este particular es la especie. Sin embargo, la especie se opone al individuo, en tanto limita su libertad, pero a la vez constituye la base de su existencia.

Lo que en la lógica formal se define como individuo, especie y género, corresponde a la tríada de individuo, nación y totalidad de la humanidad según Tanabe, desde los puntos de vista histórico y social. El concepto clave que media esta tríada es la especie, que está directamente relacionada con la nación, en tanto limitación del entorno específica. Así, por su mutua negación, medió el concepto formal del sujeto o individuo y de la especie, con lo que pretendió llegar, por un lado, al fundamento lógico del concepto de nación situándolo en una base moral, y también, corregir en medida de lo posible la política irracional del Japón de entonces, queriendo esclarecer la estructura estatal de las contradicciones que se suceden entre la nación y el individuo, como la disolución de éste dentro de la universalidad humana, y atribuyéndole unos rasgos diferenciadores, los del pueblo japonés. Es el concepto de la especie, pues, lo que encarna en la praxis política el aspecto social que armoniza y unifica al individuo dentro del Estado.

Así, no es difícil la posibilidad de leer una carga ideológica en su propuesta. Poner el acento en las características de la sociedad japonesa dentro de un contexto en el que el militarismo está en auge acaba dando pie al totalitarismo, ya que se absolutiza al estado japonés frente a los demás estados, y estas particularidades pasan a ser una figura

central dentro del contexto político que en el Japón de entonces sirvieron para unir la religión y la política con el fin de cohesionar a la sociedad. Por ello se le ha criticado, ya que al fin y al cabo esta lógica es una manera de justificar filosóficamente, con esta particularidad de la nación, los actos del militarismo japonés a través de un discurso ideológico. Por desgracia, los motivos no se reducen únicamente a la estructura de la lógica en sí, ya que Tanabe refuerza el carácter absoluto de la nación llevando a cabo actos como, por ejemplo, la alocución que publicó animando a los jóvenes militares japoneses a morir en la guerra, animándolos a formar parte del ejército como representantes de la intelectualidad de Japón (Heisig, 2002: 183).

Profundamente arrepentido por sus actos, intenta llevar a cabo una reflexión sobre qué ha fallado en la filosofía y los pensadores japoneses como él, en tanto han acabado reforzando ese ultranacionalismo, y así nace su obra *Filosofía como Metanoética* (*zangedô toshite no tetsugaku*) en 1945.

### **3. La filosofía del camino del arrepentimiento o *zangedô***

El camino del arrepentimiento o del *zange*, según Tanabe en su obra *Filosofía como metanoética*, consiste en una conversión a un estado del sujeto que no es ni vida ni es muerte, en el que éste, arrepentido, pasa a ser un mediador de la Nada Absoluta<sup>3</sup> a través de un acto de muerte-resurrección que le viene dado por parte del Poder-de-Otro o *tariki*<sup>4</sup>, que es aquél poder que provee al sujeto. *Jiriki*, por otro lado, es el poder de uno mismo, ambos son complementarios en el proceso y son conceptos propios del budismo de la Tierra Pura<sup>5</sup>, del que el autor recibe una gran influencia, junto con el cristianismo. Dentro del proceso de la metanoia, el individuo se abandona a sí mismo en las antinomias o paradojas porque se ve forzado a reconocer que su ser es carente de valor a través del sufrimiento, y tiene lugar una trascendencia autoconsciente de la contemplación dentro de su desesperación, la llamada acción-fe-iluminación, que da pie

---

<sup>3</sup> Para Tanabe, la Nada Absoluta es una actividad incesante auto-negadora carente de entidad. Se desarrollará el concepto con más detalle a lo largo del análisis.

<sup>4</sup> *Jiriki* corresponde a la voluntad del individuo mismo. *Tariki*, en cambio, corresponde a la voluntad del poder-de-Otro a través del individuo. El poder-de-Otro es proporcionado por Amida Buda (ver nota 5).

<sup>5</sup> El Budismo de la Tierra Pura, en Japón, se basa en la veneración de Amida Buda: ser iluminado de otro mundo que creó una realidad llamada "La Tierra Pura", que se encuentra en otro espacio-tiempo y en la que es posible renacer. La entrega y confianza en Amida garantiza el inicio del sendero del Bodhisattva (el ser iluminado que regresa para ayudar a todos los seres) y la reencarnación en esta Tierra Pura.



al estado de *metanoesis*. Una vez realizada la conversión, el individuo pasa a ser la mediación entre el individuo y el Poder-de-Otro, y su incesante arrepentimiento se convierte en un Amor Compasivo retributivo por el *tariki*, que lo convierte en una especie de Bodhisattva (ver nota 5).

La revelación por parte del Poder-de-Otro en el filósofo le hace advertir que se ha equivocado y confiesa ser inútil e incapaz de comprender los hechos de manera racional como sujeto, y de este modo, justifica que ni él ni el propio Japón estaban capacitados para reaccionar ante las adversidades del contexto, responsabilizando a la filosofía del momento por no tener una mirada clara y ser incapaz de reflexionar sobre los actos histórico-políticos.

A partir de esta idea, desarrolla su obra en torno a la metanoesis, asegurando que su problema como pensador y el problema de la filosofía en general ha sido pasar por alto tal proceso.

#### **4. Análisis de “El carácter religioso de la praxis”**

##### **4.1. Indagación en la Lógica de la Especie**

Como hemos comentado con anterioridad, “El carácter religioso de la praxis” es una reformulación de la lógica de la especie, por lo tanto, daremos pie al análisis intentando comprender en profundidad qué le llevó a reformularla. Inicialmente explayaremos los motivos que le llevaron a concebir la lógica a partir de los siguientes fragmentos de la traducción de David DILWORTH de *La lógica de la especie como dialéctica* (1969) de Tanabe, en los que se expone la concepción de la especie como amenaza y fundamento en relación al individuo, preocupación que llevó a Tanabe a definir la lógica:

La sociedad de la nación, al oponerse al individuo le ata y le limita a través de su autoridad. El individuo que permanece frente en esa oposición puede sufrir varios tipos de opresión, y en el caso extremo ser despojado de su vida. Por tanto, como existencia que se opone a mi propia existencia, no puedo evitar considerar su realidad como algo que no puedo negar ni idealizar. Es una realidad dinámica lo que tiene el poder de

oponerse y negar mi voluntad. Es una existencia objetiva, la existencia de la cual debo afirmar. Resumiendo, la especie me hizo afirmar que su realidad esencial era una identidad, que, por tanto, me amenazaba (Dilworth, 1969: 277).

Fijémonos en que se refiere a “sociedad de la nación”, es decir, ya atribuye una serie de particularidades que delimita a un grupo concreto de personas. Esta delimitación niega la libertad del individuo, pero éste, en tanto forma parte de dicha sociedad particular, no puede despojarse de ella. Prosigue:

Por otro lado, mi existencia también está fundamentada en la especie. Si fuera necesario, mi existencia debería ser sacrificada por ella. En ese sentido, aquello que debe ser negado es mi propia existencia, y la especie es una entidad que debe ser afirmada hasta el fin. Así, la especie no es solo una realidad que trasciende a mi existencia, en tanto que yo estoy convertido en la mediación de la Nada Absoluta a través de la negación de mi mismo; la especie, así, pierde su oposición natural a mi, y se vuelve idealizada como la mediación de la mutua negación en la Nada Absoluta (Dilworth, 1969: 278).

Vemos aquí un claro discurso pro-totalitario, pues apunta al sacrificio total del individuo por la especie, equiparando éste a una mera herramienta de dominación. Esto conforma una antinomia, que sigue solucionando a través de la misma negación del individuo, a través de la cual éste se convierte en un mediador de la Nada Absoluta. Tanabe llama este proceso la lógica de la Mediación Absoluta.

Sin embargo, la especie tiende a ser considerada universal, también en el caso de Tanabe, ya que se vio influenciado por el concepto de espíritu objetivo de Hegel<sup>6</sup>. Según Tanabe, con ello se limita al espíritu absoluto y se controla al espíritu subjetivo del individuo. Los espíritus subjetivo y objetivo, que son relativos, no sólo diferencian el particular y universal lógicos, también poseen la relación de la resistencia y oposición política. Así, la absolutidad del espíritu Absoluto o Espíritu Divino, siendo la mediación de éstos, puede pensarse como la Nada Absoluta en Tanabe, que es la personificación del amor divino de la compasión y la redención (Dilworth, 1969: 274). Esto constituye la dialéctica de la Mediación Absoluta, que desarrollaremos a continuación.

---

<sup>6</sup> El Espíritu Objetivo de Hegel representa las costumbres, leyes y tradiciones de una sociedad, tanto desde el punto de vista cultural como el político (Dilworth, 1969: 274).

#### 4.1.1. La Lógica de la Mediación Absoluta

Aquí procede comprender bien en qué consiste la mediación para Tanabe. El autor, en el texto, lo expone:

La acción mediadora es el hecho de que -como si-mismo=otro y otro=si-mismo-, aún mientras se opone al Otro absoluto lo tome como premisa negativa frente a la afirmación de la existencia del sí-mismo. Se constituye mediante el cambio de la Nada absoluta y difiere por completo del orden estratificado de la identidad [entre] propósitos [y] medios (Zavala, 1995: 296)

En esta definición lo diferencia de lo que sería un “medio”, que sirve a un propósito concreto. La mediación, en cambio, debe ser alternante y requiere una contradicción para su conformación dialéctica.

El método dialéctico hegeliano, por mucho que constituya en sí la realidad absoluta, requiere que todo sea relativo, por tanto, la Nada Absoluta también lo es. En ese sentido, entendemos que no existe una mediación absoluta como un todo particular. Por tanto, esta mediación absoluta es posible concibiendo la Nada Absoluta como una actividad incesante de negación absoluta, que a la vez es mediada por la negación y se identifica como una existencia trascendental.

Por el contrario, la mediación debe ser alternante. Por eso se denomina mediación absoluta. [...] Si no hay una antinomia autocontradictoria [entre] el estado [y] la ley estatal, no puede haber un motivo para el arrepentimiento como mediación frente a la fe religiosa del sujeto activo. [...] Y de esta manera, el arrepentimiento se origina mediante el conflicto con la antinomia del mal radical. Aquello que es el mediador del autoabandono del espíritu abatido no es otro que la contradicción entre la normatividad absoluta de la ley del estado y la libertad autónoma del sujeto activo [...] (Zavala, 1995: 297).

Así, para Tanabe, el carácter de la especie o sociedad específica se afirma, dotándola del carácter mediador negativo de la Nada Absoluta. De esta manera, con el carácter mediador central de la especie, todos los factores intermedian entre sí: la especie media el universal o Nada Absoluta para el individuo y el individuo para el universal, mientras que el individuo media el universal para la especie. Por otro lado, para dar pie al arrepentimiento, se necesita la antinomia y contradicción del mal radical,

a saber, el egoísmo y las malas pasiones a las que está atado, y su tendencia a la auto-identidad, es decir, esa búsqueda de su propia libertad, que está coaccionada por las leyes y normas de la nación. El individuo aquí es clave, porque la Nada Absoluta se realiza a través de su praxis subjetiva.

#### **4.1.2. La nación y la praxis del individuo individuo**

Tanabe considera que la nación equivale a la especie universalizada, en una síntesis en que el individuo y la especie se niegan el uno al otro (Cestari, 2008: 63). Ésta es una entidad unificada por una cultura y a la vez es la forma mediada del universal manifestado. Sin ello, la sociedad deviene una sociedad cerrada o autoritaria, y el objetivo de Tanabe es que Japón pase a ser una sociedad abierta<sup>7</sup>, es decir, una sociedad con un gobierno tolerante que responda a los deseos e inquietudes de la población, con sistemas políticos transparentes y flexibles, en que ni el Gobierno ni la sociedad sean autoritarios y la libertad y los derechos humanos sean su fundamento. Entiende que la naturaleza de la ética encierra a la sociedad, y que a través de la religión una sociedad puede abrirse a las preocupaciones humanas universales.

Dentro de la lógica de la Mediación Absoluta, el individuo se opone a la especie, y negándola, el individuo también es negado. El individuo se auto-niega, percatándose de su propia contradicción, a saber, su dependencia total de la especie. Dependiendo de la especie, que es auto-suficiente, el vacío del individuo es transformado en ser, y con ello, la especie se transforma en nada. Pero esta negación del individuo-especie no se realiza a través de su propio poder (*jiriki*), si no a través del Poder-de-Otro (*tariki*), que hace que el sujeto se auto-niegue en su propia contradicción a través del arrepentimiento. Este arrepentimiento es el momento clave que inicialmente Tanabe pasó por alto y daría lugar a la filosofía del camino del arrepentimiento. Lo explica:

Sin embargo, sólo pude entrar a este camino [del arrepentimiento] recientemente. Las fuertes raíces de mi apego intelectual discriminativo no me lo permitían. Por eso no podía participar en la Nada absoluta y sólo me quedaba carecer de un entendimiento dialéctico de la religión y el Estado. No podía llegar a la auto-consciencia del mal radical del hombre en el punto de vista religioso, ni al arrepentimiento por ese mal y, al

---

<sup>7</sup> Tanabe utiliza los conceptos de “sociedad cerrada” y “sociedad abierta” de Henri BERGSON, de su obra *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932).

mismo tiempo, tampoco pude reconocer suficientemente el carácter autocontradictorio del estado. En el primer caso, me apegué con firmeza al punto de vista de la ética y así como no pude despertar al hecho de que es destruido por el apego al mal radical que es el núcleo último de las antinomias de la razón práctica, así también en el segundo caso me apegué a la justicia de la ley y no pude reflexionar en que la antinomia de la contradicción entre la perpetuidad y el cambio de la ley destruye la justicia legal del estado. Por esto no pude percibir la Nada absoluta religiosa que es transética y que está más allá del bien y del mal, ni el gran Amor Compasivo religioso que es transjurídico y que está más allá del estado (Zavala, 1995: 295).

Tanabe hace referencia a su previa raíz moralista, que va en una doble vía: la ética y la jurídica. Así, en su preocupación inicial de encontrar el fundamento ético de la acción individual y de la especificidad étnica, asegura que ignoró la existencia del mal radical inherente al hombre ordinario, que, como previamente hemos visto, refiere a las malas pasiones y a la búsqueda de la libertad individual, y éste destruye a la razón práctica por la que él estaba cegado. De la misma manera, pasó por alto la búsqueda de auto-perpetuación legal del estado, que, por su lado, entra en conflicto con las leyes que lo “encierran”, y lo denomina el “mal radical del Estado”, haciendo un paralelismo entre individuo y estado. El estado o nación en esencia es malo ya que su control limita la libertad individual. Todo esto le impidió entrar en contacto con la religiosidad que le haría arrepentirse, que proporciona libertad en tanto va más allá de las leyes y la ética. Continúa:

De esta manera, el estado, para asegurar su relativo carácter absoluto, requiere ser gobernado como lo que se denomina estado de derecho, de acuerdo con las normas universales del derecho. [...] Y así como aunque el sujeto activo del individuo, en cuanto Nada=Ser, puede tener una existencia resucitada solamente en la práctica negativa y a causa del lazo del egoísmo que ata a la particularidad de la especie como existencia directa, no puede librarse del mal radical, de la misma manera tampoco el estado puede librarse de la tendencia de buscar la perpetuidad legal de la existencia directa, y en consecuencia, tampoco puede librarse de la posibilidad de la existencia negativa del estado que cae en la existencia directa de la especie-sustrato. A esto debería dársele el nombre de mal radical de la existencia del estado, y esa es la razón por la que digo que la existencia misma del estado es mala en sentido religioso (Zavala, 1995: 293).

El estado y el individuo, por tanto, tienden a buscar su existencia directa identificándose como especie-sustrato y creando una contradicción no evadible. Así, el estado acaba controlando por completo la libertad del individuo. La solución que propone Tanabe, como hemos dicho, es el abandonamiento del individuo a través del arrepentimiento, que permite pasar a un estado de fe activa a través de la muerte-resurrección y recibir el poder transformador del *tariki* u Poder-de-Otro, que le retribuye el Amor Compasivo que va más allá de la ley y lo convierte en mediador de la Nada Absoluta. La Nada Absoluta es aquello que actúa como bálsamo para el dolor del arrepentimiento, y la salvación frente al mal radical (Tanabe, 1945: 221). Este arrepentimiento es el que media la tendencia a hacia la especie-sustrato, impidiendo que se materialice y cumpliendo así las exigencias paradójicas de la dialéctica hegeliana. Este proceso, asegura el autor, es absolutamente necesario para evitar la absolutización del estado.

Y debido a que el sujeto individual es constituido como sujeto, y como ser que media a la Nada, por otra parte, en su superficie implica una tendencia a caer en la especie-sustrato; y, de esta manera, se requiere un incesante arrepentimiento por este mal radical, que sirva de fundamento para la fe activa [gyôshin]. De este modo, la mutabilidad de la especie-sustrato se hace uno con el arrepentimiento del sujeto (Zavala, 1995: 288).

Una vez el individuo pasa a ser mediador de la Nada Absoluta, tiene la misión de convertir al resto de la sociedad en mediadores. Vemos por tanto que ejerce el papel salvador propio del carácter búdico del Bodhisattva (ver nota 5) con el fin de formar, a la vez, una nación de Bodhisattvas, y con este objetivo, se le atribuye a la nación su papel de mediador de la especie y la práctica política y religiosa pasan a estar mediadas. La misión del Bodhisattva, como iluminado por Amida Buda, es la de ayudar a los demás a alcanzar también dicha iluminación librándose del sufrimiento (Kawamura, 1981: 2), en este caso, la actuación del *tariki* en los individuos a través del arrepentimiento de los sujetos que conforman la sociedad.

#### **4.1.3. La nación como mediador absoluto**

La nación es aquello que media a la especie y al individuo, los salva de las contradicciones (*aufheben*)<sup>8</sup> y les permite existir. Por tanto Tanabe dota a la nación de una naturaleza salvífica puramente religiosa, equiparándola a la manifestación del Absoluto y estableciendo, de este modo, la relación entre la política y la religión. Su existencia depende de la mediación de los individuos que la conforman, los cuales en tanto son mediadores de la Nada Absoluta o Bodhisattvas, transforman el control que ejerce la especie en cooperación de unos con otros:

A causa de que el propósito de la práctica es participar en la iluminación y salvación de otros sujetos existenciales, el aspecto positivo de la práctica reside en esta transferencia de mérito y, al mismo tiempo su aspecto negativo debe ser la práctica social de la política, como antes se dijo [y de esta manera], no debe haber otro contenido de la práctica que el de la mutua mediación de ambos aspectos. [...] La transferencia de mérito del amor religioso y la cooperación de la iluminación alternativa son los principios de la existencia social (Zavala, 1995: 292).

Esto es lo que representa la unión entre la praxis religiosa y la praxis política. Tanabe, una vez más, se justifica en base a los requerimientos de la dialéctica:

La religión, por sí misma, tuvo originalmente un carácter sociopolítico y esto lo muestra [el hecho de que] tuvo como su contenido una determinación racial particular que es peculiar a la existencia misma de una sociedad cerrada [...] Y la religiosidad de estas sociedades raciales fue negada en ocasión del colapso y desmantelamiento de cada sociedad, y de esta manera a su negatividad se añade un cambio negativo; entonces el punto de vista de la negación absoluta fue desarrollado por los genios religiosos, y entonces las sociedades cerradas cismundanas fueron transformadas en sociedades abiertas con carácter de Reinos de Dios de la Tierra Pura, entonces el control déspota de aquellas [sociedades cerradas] fue transformada en política democrática, y se operó la llamada separación de la política y la religión. Pero esta separación no necesariamente quiere decir alejamiento. Por el contrario, la dialéctica concreta requiere que por haber sido separadas deben ser mediadas (Zavala, 1995: 291).

La nación de los Bodhisattvas deviene, de este modo, una sociedad abierta. Para ello es necesaria esta mediación entre la política y la religión. Continúa:

---

<sup>8</sup> El término alemán *aufheben* posee un doble sentido: la idea de conservar o mantener, y, al mismo tiempo, la de poner fin.

La política de hoy en día debe ser mediada por el amor -de las religiones mundiales- que transfiere méritos y debe participar en la salvación de la raza humana. Esto ciertamente no significa que la política estatal sea determinada por la religión, o que el sistema de la política sea deducida a partir del sistema de la religión. Los sistemas sociales de hoy quedan fijados de acuerdo con los requerimientos de la realidad histórica. Sin embargo, el aspecto práctico positivo de la realidad, por el contrario, es fijado con el carácter de realidad=ideal absoluto, como negación absoluta de [lo que tiene carácter de] especie histórica; por esto, [la religión] no puede constituirse excepto tomando a la Nada Absoluta como su principio fundamental. Y mediante la práctica de esta Nada, a la autonomía y la libertad del individuo se les da un principio fundamental y subjetividad en sentido religioso y, al mismo tiempo, como individuo=género y totalidad=individuo, el universal de la raza humana viene a tener realidad [mediante] esa mutua identidad (Zavala, 1995: 292).

El universal de la raza humana corresponde al género. El género es capaz de reconciliar a la especie y al individuo a través de su mutua negación. Así, la negación absoluta del género actúa de dos formas: a través de la acción del individuo, que niega a la especie y a la vez es negado, y a través de su propia manifestación, pero mediada por el relativo, no representando al género o universal en sí mismo. Por lo tanto, la nación equivale a esta manifestación de género o universal (Cestari, 2008: 65), concretizado en la etnia específica y la comunidad cultural. Si todas las naciones llegaran a ser sociedades formadas por Bodhisattvas, la humanidad equivaldría a la nación mundial<sup>9</sup>, siendo esta equivalente a la totalidad en la tríada lógica:

En la medida en que es absolutamente negada en la práctica -como mediación de este género=especie-, la sociedad de la especie viene a ser un estado autónomo como sociedad política de pueblos libres. En el estado como control=autonomía, la democracia es una indefectible condición de la política. Por esto, sin democracia, la política no puede existir. Y de esta manera el estado, como Ser que es mediador de la Nada religiosa, -es decir, como existencia que tiene el carácter de medios salvíficos [*upaya*]- en tanto es una existencia negativa de Ser=Nada, al mismo tiempo trasciende

---

<sup>9</sup> Esta es una propuesta similar al “Mundo Histórico” de Nishida, en el sentido de que el sujeto en su forma de cuerpo histórico tiene como base de formación en aquello que trasciende enteramente al si-mismo (Zavala, 1994: 61). Pero para Nishida, el individuo es creativo y forma la historia con su auto-expresión a través de la “intuición activa”, que Tanabe critica más adelante.



su determinación de especie y, por el contrario, tomándola como mediador, participa en la universalidad de la raza humana. (Zavala, 1995: 292).

Así, la nación, con sus medios salvíficos constituye un *upaya*<sup>10</sup>. Con ello no hay duda de que Tanabe atribuye a la nación una veneración propiamente religiosa en tanto mediación “que salva al individuo”, en vez de, quizá, poder atribuirle la misión de ejercer un balance legal entre la sociedad y el individuo, ya que obliga a este a sacrificar su libertad en la muerte-resurrección para “servir” como mediador de la Nada Absoluta. Para él, es de este modo cómo pasan a mediarse la política y la religión:

En su lugar, lo que puede realizarse es quizá la unificación mundial de federaciones de estados, que hoy en día apenas están brotando, mediante la absoluta negación religiosa. Si esto fuera así, conduciría a la sublimación [*aufheben*] de la relatividad del funcionalismo utilitario de las teorías del Estado pluralista, y al establecimiento del punto de vista mediador que dice que relativo=absoluto. Pienso que este es el punto de vista de la práctica concreta como unificación mediadora de la política y la religión. La dialéctica no es sino la lógica de esta mediación (Zavala, 1995: 293).

Para el autor, estas naciones, siendo cada una por su parte actualizaciones de la Nada religiosa, deberían formar federaciones que a la vez se unificarían dentro del panorama mundial; y los individuos que la integran, como Bodhisattvas mediadores de la Nada Absoluta que a la vez media a la especie, impedirían con esta praxis cooperativa la absolutización de la nación.

## **4.2. Problemas de la reformulación**

### **4.2.1. La libertad individual**

Hemos visto que la nación se conforma a través del contrato de cooperación de los individuos mediadores. En esta nación, los individuos deben realizar el proceso metanoético de muerte-resurrección o auto-sacrificio – qua – auto-realización para llevar a cabo la praxis política y religiosa, y se requiere una estructura de existencia que es la realidad racional o dialéctica. Haciendo nuevamente referencia a la traducción de Dilworth, Tanabe lo explica:

---

<sup>10</sup> Término budista mediante el cual los practicantes puedan utilizar sus propios métodos o técnicas específicas para conseguir cesar el sufrimiento de los demás y transmitirles la iluminación.

Si esto es reconocido, mi punto de vista, que inicialmente parece extremadamente nacionalista, no equivale al totalitarismo irracional de un simple nacionalismo directo, sino que es un auto-sacrificio-qua-auto-realización y una limitación-qua-libertad y por ello pienso que se puede ver claramente que mi intención es intentar construir la nación como una autorrealización subjetiva de la totalidad, que depende de la cooperación espontánea de sus miembros (Dilworth, 1969: 278).

Definir el concepto de libertad no deja de ser complejo, pues el individuo que convive en sociedad acaba chocando y tiene que coexistir con otras libertades de otros individuos. Pero el autor reduce la libertad del individuo únicamente a su autorrealización a nivel total, en este caso el bien común de la nación religiosa. Aquí podemos ver un claro problema relativo a la libertad individual (*jiryū*). La regulación de la libertad en una sociedad es necesaria en cuanto democrática, realizándose a través de la ley con el fin de preservar las libertades civiles de sus miembros. Sin embargo, la filosofía de Tanabe requiere el acto religioso del auto-sacrificio del individuo y se exalta la nación como culminación de la lógica y solución a la falta de libertad que, según el autor, es causada por la misma sociedad y sus normas. Aún así, justifica el auto-sacrificio del individuo en el amor retributivo:

El amor no es sino la absoluta negación de la ley. La justicia judicial del estado es cambiada de un valor formal en valor de contenido, y es mediada para que de una norma negativa de vida social [se transforme] en un gozo positivo, solamente mediante la religiosidad, que transfiere méritos, del amor humano. Ciertamente esto no significa que el estado y la ley del estado sean medios para la realización de los propósitos del amor religioso (Zavala, 1995: 296).

Como consecuencia, esta solución puede llegar a atribuir todas las limitaciones de la libertad individual a la especie, pero no a la nación, eximiéndola de cualquier responsabilidad y, por tanto, dando por hecho que toda limitación a la libertad individual que ésta ejerza es necesariamente positiva. Esta sigue siendo una premisa pro-totalitaria, especialmente desafortunada para el contexto del momento, por mucho que la Nada Absoluta retribuya Amor Compasivo a los individuos que se arrepienten y conforman la nación. Por tanto, aunque la nación no tenga existencia directa como Absoluto por la relativización del carácter mediador del arrepentimiento de los miembros, esta posición sigue sin distar de una exaltación de la nación directa dado que es glorificada religiosamente.

Por tanto, la solución que propone Tanabe basada en refugiarse en la nación no es demasiado adecuada para los problemas del Japón del momento, dado que la nación es claramente uno de los conceptos que han justificado el auge del totalitarismo, las ideologías irracionales y todas las consecuencias, entre ellas, la represión de la libertad fundamental del individuo.

#### 4.2.2. ¿Fe activa o mística?

Tanabe nos habla del "carácter de fe-activa" de la conversión metanoética que se realiza en la práctica religiosa. Sin embargo, nos surge una duda: ¿cómo es posible llevar a la práctica esos méritos transferidos a un solo sujeto? ¿en qué se diferencia de un solipsismo o experiencia mística? Vemos que, a lo largo del texto, el autor resalta la diferencia entre el carácter auto-identificativo del sujeto con el ser trascendente propio de la experiencia mística, frente al carácter paradójico de la dialéctica en que el sujeto o el poder de uno (*jiriki*) debe morir en la contradicción para dejar lugar al poder-de-Otro o (*tariki*):

Deberíamos estar del todo conscientes de la razón por la que el punto de vista de la dialéctica que considera el absoluto como Nada absoluta, nunca permite que la esencia de nuestra individualidad, que es Nada=Ser, sea convertida idénticamente en una identidad con el absoluto [...] Una autoidentidad es autoidentidad y no es la cambiante unión del arrepentimiento [que caracteriza a] a la fe activa en el poder-de-Otro. El carácter paradójico de la dialéctica debe desaparecer en la intuición. Y aun cuando esté coronada con la determinación "activa", la intuición es intuición y no es confirmación de fe. La formación intuitivo-activa del mundo difiere enteramente, en su destino, de la cooperación y servicio [que se presta] a la Nada absoluta a través de la mediación subjetiva alternante del amor que transfiere los méritos<sup>11</sup> (Zavala, 1995: 299).

Según Jerome GELLMAN, la Mística en la filosofía corresponde a: "Una (supuesta) experiencia de super-percepción sensorial o sub-percepción sensorial que proporciona conocimiento frente a realidades o situaciones que de algún modo no son accesibles mediante la percepción sensorial, modos somato-sensoriales o introspección estándar" (Enciclopedia Filosófica de Stanford, 2014).

---

<sup>11</sup> Esta es la crítica directa a la idea de "intuición activa" de Nishida a la que se había hecho referencia en la nota 9.

Siguiendo esta definición, ¿acaso no proporciona la intervención del poder-de-Otro un conocimiento de la Nada Absoluta que no se manifiesta mediante la percepción sensorial, modos somato-sensoriales o la introspección del sujeto? ¿Cómo sabemos pues, que se ha pasado de *jiriki* a *tariki*? Tanabe, por otro lado, equipara el misticismo al intuicionismo<sup>12</sup>, e insiste en distinguirlo de la confirmación en la fe activa: “El intuicionismo es una filosofía del sabio que ve el sí-mismo semejante a los dioses y budas. Por el contrario, la dialéctica es la autopercepción del cambio de la Nada [que ocurre] en el Amor, por parte del tonto hombre ordinario que nunca olvida su finitud relativa y que humildemente se arrepiente.”

Una vez más, la clave está en el arrepentimiento del sujeto activo, el cual se presta su cooperación y servicio a la Nada Absoluta mediante la mediación subjetiva alternante del amor que transfiere méritos. Prosigue:

El orgullo humano del genio que hace que el sí-mismo remede en la formación expresiva artística a la creación del mundo por Dios, es completamente opuesto a la consciencia de ser un hombre profundamente malo que tiene el sujeto activo arrepentido, dentro de la fe activa del poder-de-Otro. Desde el punto de vista religioso de la autopercepción, de ningún modo se permite la identificación entre Dios y hombre, entre absoluto y relativo. Es imposible intuir la identidad de ambos. Debido a que aquello que media a ambos es precisamente la Nada Absoluta. La Nada Absoluta no permite la intuición. Porque lo que es inmediato es Ser, y no Nada (Zavala, 1995: 300).

Así pues, la Nada Absoluta, al ser una unidad cambiante no se manifiesta en el sujeto, si no que equivale al auto-abandono de éste en la contradicción requerida por la dialéctica y al objeto de la praxis del sujeto que se sacrifica por su cooperación. Aún así, Tanabe asegura que el arrepentimiento no es llevado a cabo a través de la voluntad de uno, sino que lo proporciona el Poder-de-Otro, y la práctica activa requiere de la fe religiosa del sujeto. No hay otra manera de confirmar el Absoluto a parte de la práctica. De hecho, a través de la mediación del individuo, la Nada Absoluta pasa a expresarse indirectamente en las acciones de éste, y es de este modo cómo se pasa de *jiriki* a *tariki*. El autor, usando metáforas propias del Budismo de la Tierra Pura, lo equipara al hecho

---

<sup>12</sup> Este es el punto en el que Tanabe y Nishida difieren. La subjetividad y la auto-identidad que otorga Nishida a la Nada Absoluta, para Tanabe, es un devenir incesante auto-negador que no existe como entidad.

de ir y volver del reino de la Tierra Pura: “El retorno de la Tierra Pura no es una autoconciencia de la subjetividad de la resurrección a través de la conversión religiosa, si no lo contrario, un reflejo intelectual y una interpretación de éste. Es un concepto de la filosofía de la religión y la teología” (Tanabe, 1947). Por lo tanto, es un proceso trasciende la dimensión racional. Repasamos también la definición de Mística del diccionario de Filosofía Ferrater i Mora:

La definición más general que puede darse de la mística -en el sentido en que aquí nos interesa ese concepto- es la siguiente: “mística” designa la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación). [...] De acuerdo con los neoplatónicos, la mística es la actividad que produce el contacto del alma individual con el principio divino. Este contacto suscita iluminación interior de esta alma, que le hace conocer (aunque no le permite enunciar) la esencia y la existencia -esto es, el ser- de la realidad divina. [...] La mística cristiana medieval une con frecuencia al componente “intelectualista”, otro componente “voluntarista” y a veces “afectivista” y “activista”. Se acentúan en ella, además, ciertos motivos que la mística helénica había olvidado o preferido. Así ocurre con el motivo del amor y con el del “vuelo”.

Dejando de lado la identificación del sujeto con la divinidad y la contemplación que critica Tanabe, a partir de esta definición no es difícil suponer que la conversión del sujeto a través Nada-qua-Amor posee una parte de carácter místico, pues se inicia con un proceso transracional en que el poder-de-Otro “toca” al sujeto, por mucho que éste después lleve a cabo la praxis mediante la fe activa en la Nada Absoluta sin necesidad de tal intuición. Además, hemos visto que en la fe-activa se retribuyen medios a través del amor. Por otro lado, en *Filosofía como metanoética* encontramos fragmentos que atribuyen a la Nada Absoluta una fuerza del más allá que el sujeto “encuentra”, aunque no se pueda intuir:

La nada no es algo que la experiencia inmediata pueda atestiguar; cualquier cosa que pueda experimentarse inmediatamente, o intuirse en términos objetivos, pertenece al ser, no a la nada. Desde luego, suponer que la libertad es capaz de ser asida en un acto de intuición comprensiva es equivalente a convertirla en el ser, y a privarla de su naturaleza esencial como la nada<sup>13</sup> (Tanabe, 1945: 208).

---

<sup>13</sup> Nuevamente, este fragmento es una crítica directa a Nishida.

Como apunte, por otro lado, cabría concretar más detalladamente los mecanismos necesarios para la transmisión de conocimiento de la Gran Misericordia y Compasión retributiva por parte de aquellos iluminados al resto de la sociedad por tal de formar la nación metanoética. ¿Cómo es posible transmitir una enseñanza que a la vez es dada por parte del poder-de-Otro, a saber, un arrepentimiento que no depende de la acción individual? El autor quizá tendría que haber profundizado este punto.

#### **4.2.3. ¿Emanacionismo o renovacionismo?**

A lo largo del texto encontramos que Tanabe critica al idealismo de Hegel en numerosas ocasiones, denunciando el carácter emanacionista de su filosofía que acaba absolutizando el Estado. Teniendo en cuenta que el desarrollo de la filosofía de Tanabe está en gran parte influenciado por la estructura de la dialéctica hegeliana y de la Fenomenología, ¿Cuál es el punto en el que difieren? Examinemos la crítica:

El ejemplo más notable fue el idealismo de Hegel que fue un paralelo de tendencia emanacionista que en sentido político degeneró en mantenimiento no renovacionista del *status quo*. Y como él dice la justicia de la ley del estado es válida sólo cuando está incluida en la verdad absoluta de la religión y es educada de allí, [y por eso] la verdadera ética es resultado de la religión: si esto no es emanacionismo, ¿qué es? Debido a que esta tendencia suya, que se denomina religiosa, no era en realidad religiosa, el estado quedó usurpado mediante el absoluto y, por el contrario, fue absolutizado, escapó al control de nuestro sujeto activo y, conversamente, vino a ser aquello que nos ata y controla (Zavala, 1995: 299).

El emanacionismo es una teoría metafísica que intenta derivar la pluralidad de las cosas de una sola realidad y corresponde a la expresión filosófica de la creación (Enciclopedia Filosófica de Stanford, 2012), para Hegel, esta es el Espíritu Absoluto de la *Fenomenología*, que es libertad que se centra en sí misma y sirve de materia y forma para todas las cosas. El idealismo alemán, del cual Hegel es uno de los máximos exponentes, tiende a comprender la realidad u objetividad en las ideas, las cuales entiende como un perpetuo devenir. De las ideas se despliega toda la realidad, tanto real como ideal, y la dialéctica es la ley que rige todo este proceso.

Por mucho que ambos coincidan en la estructura mediadora de la dialéctica, Tanabe asegura que en el caso de Hegel el Estado llegó a materializarse a causa de la

carencia de religiosidad real y práctica en la filosofía, esto es, haber pasado por alto la confirmación activa del poder-de-Otro mediante el proceso de metanoesis, que el idealismo, por su carácter auto-idéntico y teórico, no ha contemplado. comienza desde el punto de vista moral con la convicción de que la mediación dialéctica no debe ser vista contemplativamente como unidad estática entre el sujeto y el otro, sino como un proceso en curso, lleno de esfuerzo y confrontación, entre lo específico y el individuo, dentro del cual toma sentido la dialéctica yo-otro, conclusión a la cual Hegel solo llega después de las tres primeras partes de la *Fenomenología* (Heisig, 2002: 170). Sin embargo, por mucho que Tanabe insista en desprenderse de su raíz moralista, ambos atribuyen a la nación la manifestación del género o universalidad, de esta manera podemos considerar nuevamente que la coerción que ejerce la nación a la libertad del individuo en su esencia es racional, porque atribuye a ésta una veneración de la verdad religiosa similar a la racionalidad de lo Real de Hegel (Cestari, 2008: 68).

La absolutización del estado ocurre de esta manera y aunque mi pensamiento ya confesado enfatizaba el renovacionismo -y en esto difiere del de Hegel-, también cayó en el “debe” ideal como absolutismo del estado y no pudo librarse a pasar por alto la renovación negativa del sustrato social mismo como base de la práctica. En última instancia esto se debió a una carencia de momento religioso en la fe activa en el Poder-de-Otro frente a la Nada trascendental del absoluto (Zavala, 1995: 299).

Tanabe, así, admite haber caído en la absolutización del estado en los inicios de la lógica de la especie atribuyéndolo al hecho de haber pasado por alto el proceso metanoético, pero insistiendo en que él enfatizaba el renovacionismo, refiriéndose a su intención de intentar hacer de Japón una sociedad abierta a través de la praxis y no de la contemplación. Pareciera, pues, que con su nueva reformulación, en tanto hemos visto que sigue absolutizando el estado de manera religiosa y moral, su intención renovacionista sigue sin salir de un intento que, de facto, también mantiene el *status quo*.

#### **4.2.4 La Lógica de la Crítica Absoluta y la no-filosofía**

Tanabe, en *Filosofía como metanoética*, aboga por un desplazamiento de la noción misma de la filosofía, alegando que se ha traicionado a sí misma al optar por la conveniencia, en el sentido de que los pensadores de la época como él fueron finalmente incapaces de dar luz sobre los problemas a los que el país se enfrentaba en el momento,

a saber, el creciente absolutismo y sus terribles consecuencias, y que, no solo con ello, lo acabaron sustentando. A lo largo del texto encontramos que ataca a la noción de filosofía y sus limitaciones a menudo:

La filosofía transforma la maravilla del amor religioso en objeto de la contemplación de la razón, mediante cosas místicas intermediarias y, al mismo tiempo, cae en contradicciones y nos lleva lejos de la salvación. El problema último de la filosofía reside en la autopercepción de un método que [pueda] infinita y perennemente mantener a la filosofía y a ese problema último como problemas últimos. [...] La filosofía humana se detiene en la dialéctica y no puede ir más allá de la crítica absoluta (Zavala, 1995: 302).

El autor da un paso adelante con la metanoética, entendiendo que del mismo modo que lo absoluto de la nada ha de quedar fuera del mundo del ser, lo absoluto de la crítica de la razón no puede venir de la razón misma, si no de fuera, a saber, el devenir de la nada absoluta correspondiente al fundamento de la historia, y se encuentra en el momento donde el pensar puro choca contra sus límites:

Esto no es sino lo que llamo mi punto de vista de la crítica absoluta que profundiza la crítica de Kant desde una crítica de la razón hasta una crítica de la razón misma que critica. La lógica de la crítica absoluta es la dialéctica y su acción es el arrepentimiento. El camino del arrepentimiento que profundiza en las antinomias y que, con el carácter de obra del Poder-de-Otro, las ama y las afirma como destino, es precisamente la dialéctica de la crítica absoluta. Es una ruptura absoluta en fragmentos, es el cambio de la muerte-resurrección. Dentro de ella todo concepto se fragmenta autocontradictoriamente, y todas las proposiciones declarativas son opuestas y convertidas en antinomias. [...] En ella no hay modo de que la autoidentidad sea convertida en objeto de la contemplación de la razón, o de que sea enfatizada. Debe abandonarse todo sistema de autoidentidad y sólo debe ser cambiado negativamente como mediación de la crítica. Esta es la crítica absoluta. El arrepentido activo que -a diferencia de la crítica de la razón de Kant, que evita las antinomias y se petrifica ante un sistema- se arroja de cabeza en las antinomias, entrega su cuerpo a la fragmentación de los sistemas y, habiendo muerto, finalmente resucita, no es sino un crítico absoluto (Zavala, 1995: 303).

Aquí vemos que hace una referencia a la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel KANT (1781), criticando la autonomía de la razón propiamente y su intento fallido de



aplicarla de manera universal, atribuyéndola a la mera contemplación, una vez más. Si el propósito de la crítica de Kant era propiamente el de la filosofía, vemos que el de la filosofía Tanabe pasa a ser la muerte-resurrección del sujeto, y la crítica es un medio para llegar a ello. Por ello, a lo largo de *Filosofía como metanoética*, el autor se enfrenta con los pensadores que más le han influenciado a lo largo de su carrera, además de Kant, Heidegger, Nietzsche, Eckhart, etc. llevando el uso de la razón de sus respectivos métodos filosóficos hasta la desesperación y las antinomias, allí donde debe renunciar a sí misma para volver a renacer en la *no-filosofía*.

## 5. Conclusiones

Este trabajo dio pie con el objetivo de indagar en la reformulación de la lógica de la especie de TANABE Hajime. Hemos visto que el objetivo genuino del autor con la Lógica de la Especie era indagar, a través de la lógica, acerca del fundamento mediante el cual la sociedad ejerce control sobre el individuo y, con ello, realizar una crítica del totalitarismo creciente en Japón en los años 30.

Hemos visto que lo que distingue a esta reformulación de la previa es que se establece el arrepentimiento, que da pie al proceso metanoético, como mediador de la especie, ya que el filósofo considera que el problema fue haber pasado por alto el punto de vista redentor que otorga la religión.

El primero de los problemas de esta reformulación es que Tanabe entiende que el individuo solamente es capaz de ejercer su libertad auto-sacrificándose a sí mismo por la nación metanoética que le otorga la salvación. Entendemos, de ese modo, que tal absolutización del carácter religioso de la nación sigue suponiendo una coerción para la libertad fundamental del individuo, por mucho que sea de carácter religioso.

Seguidamente, hemos comprobado que el mecanismo de transmisión de conocimiento de aquél que ha conseguido ser un mediador de la Nada Absoluta o Bodhisattva al resto de la sociedad no queda claro. Puede ser porque, al fin y al cabo, su conocimiento se basa en una experiencia personal de carácter místico, totalmente autorreferencial. En consecuencia, su reformulación no tiene demasiada incidencia respecto al *status quo*, y concluye así su método como el de otros filósofos a los que

denuncia como contemplativos, como Hegel o Nishida. Es, por tanto, ingenuo y utópico llevar a la realidad una unificación mundial de federaciones de naciones mediadoras de la Nada Absoluta o, en todo caso, habría que incidir en un camino más efectivo de llegar a la nación metanoética que no implicara la idea del auto-sacrificio del individuo.

Con el último punto hemos visto como la religión absorbe la disciplina filosófica como tal a causa de su carácter racionalidad. Sin menospreciar el complejo método crítico que el autor realiza a lo largo de *Filosofía como metanoética* y en el texto analizado, la autora no puede evitar concluir con una sensación amarga, pues resulta “sencillo” desmontar la disciplina y culparla por la imposibilidad de su método en base a la carencia de religiosidad, cuando a lo largo de su trabajo no existe ninguna admisión de culpabilidad en base a hechos o declaraciones particulares, por mucho que Tanabe se autodenomine a él mismo “ignorante” y “pecador”. Sobre todo cuando la resistencia intelectual costó la vida a otros pensadores conocidos como el “ala izquierda de la Escuela de Kioto”, como KIYOSHI Miki (1897 – 1945) o TOSAKA Jun (1900 – 1945), respondiendo y afrontando las consecuencias de sus críticas al totalitarismo.

Una visión más actual apunta a la manera de abordar el ejercicio de la metanoia con el fin de la paz mundial forma parte del mecanismo de la filosofía intercultural que propone Raimon PANIKKAR como solución al monoculturalismo y al relativismo cultural. El filósofo hace una llamada a realizar una metanoia de nuestros paradigmas de conocimiento frente al otro, que además no puede reducirse a una operación intelectual, requiriendo la conexión entre conciencia y amor en la filosofía. Asegura que la interculturalidad es indispensable para no caer en una visión monolítica que puede desembocar en el fanatismo y la supra-cultura. Cabría indagar más en este punto de vista de la praxis metanoética, pero de entrada podría parecer más adecuada que la visión de Tanabe para tal fin.

Es importante mencionar también que las observaciones de Tanabe se basan en suposiciones (Cestari, 2008: 61). Hacen falta datos sociológicos a través de observaciones concretas antropológicas. Se podría haber usado la lógica de la mediación absoluta como una manera de mostrar la naturaleza imparcial de la nación, la tarea de la cual hubiera sido la de realizar leyes y hacerlas respetar para garantizar así los principios democráticos que se deben seguir en la vida diaria.

Además, su posición de abogar por la no-filosofía en *Filosofía como metanoética* y el hecho de atribuir toda la culpabilidad a la disciplina misma puede leerse como una elusión de su propia responsabilidad. Como concluye Christopher GOTO-JONES, parece que su obra mira hacia el interior y su objetivo es exclusivamente terapéutico. Esto permite a Tanabe intentar arrepentirse y ganar no sólo el perdón sino también la salvación real sin tener que vérselas en ningún momento con la conducta de Japón durante la Segunda Guerra Mundial, y evidentemente sin tener que tratar con los pueblos afectados del Este de Asia (ni humillarse ante ellos) (Revista de Occidente, 2009). Así, se acaba construyendo un modelo del Japón de la guerra que despersonaliza la cuestión de la responsabilidad, visión que perdura aún en la actualidad y merma las relaciones con los países vecinos.

## 6. Bibliografía

### Artículos de revista

Goto-Jones, Christopher (2009) "Más allá del arrepentimiento. La filosofía de la postguerra y el legado de la Segunda Guerra Mundial", *Revista de Occidente*, 334: 43 - 68.

Piovesana, Gino (1995) Main Trends of Contemporary Japanese Philosophy. *Monumenta Nipponica*, 1955, vol. 11, no 2, p. 100 - 199.

Heisig, James W. (2011) Tanabe Hajime and the Hintt of a Dharmic Finality. *Comprendre: Revista catalana de filosofia* , 13 (2), pp. 55-69.

Hajime, Tanabe; Dilworth, David; Sato, Taira (1969) The Logic of the Species As Dialectics. *Monumenta Nipponica*, p. 273-288.

### Artículos de libros

Cestari, Matteo (2008) The individual and individualism in Nishida and Tanabe. En *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*, London: Routledge, pp. 49-74.

### Libros

Amstutz, Galen Dean (1997) *Interpreting Amida: history and Orientalism in the study of Pure Land Buddhism*. SUNY Press.

David, Bret W; Schroeder, Brian; Wirth, Jason M (2011) *Japanese and continental philosophy. Conversations with the Kyoto School*. Indiana University Press.

Ferrater i Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, Quinta edición, 1964.

Goto-Jones, Christopher (2007) *Re-politicising the Kyoto School as philosophy*.

London: Routledge.

Heisig, James W. (2002) *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la escuela de Kioto. Prólogo*

*de Ramon Panikkar*. Barcelona: Herder editorial, 2002, pp. 147-226.

Heisig, James W.; Maraldo, John C. (1995) *Rude awakenings: Zen, the Kyoto school, & the question of nationalism*. University of Hawaii Press.

Kawamura, Leslie (1981) *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Wilfrid Laurier Univ. Press, 1981.

Ozaki, Makoto (2001) *Individuum, Society, Humankind: The Triadic Logic of Species According to Hajime Tanabe*, Brill's Japanese Studies Library.

Panikkar, Raimon; Ventós, Maria Dolors (2004) *Pau i interculturalitat: una reflexió filosòfica*. Edicions Proa, SA.

Tanabe, Hajime ; Maldonado, Rebeca (2014) *Filosofía como metanoética*. Con Andrés Marquina, Sasha Jair Espinosa y Cristina Pérez. Barcelona: Herder Editorial.

Unno, Taitetsu; Heisig James (1990) *The religious philosophy of Tanabe Hajime: the metanoetic imperative*. Nanzan Studies in Religion and Culture, Asian Humanities Press.

ZAVALA, Agustín Jacinto (1994) *La filosofía social de Nishida Kitarō, 1935-1945*. El Colegio de Michoacán AC.

ZAVALA, Agustín Jacinto (1995) *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología (vol. I)*. El Colegio de Michoacán AC.

## Documentos en línea

Baffioni, Carmela (2012) “Ikhwân al-Safâ”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en línea] Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/ikhwan-al-safa/>> [consultado el 14 de Mayo de 2015]

Davis, Bret W (2014) "The Kyoto School", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). [en línea] Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kyoto-school/>> [consultado el 2 de Febrero de 2015]

Gellman, Jerome (2014) “Mysticism” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en línea] Disponible en: < <http://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>> [consultado el 14 de Mayo de 2015]

Johnson, Robert (2008) “Kant’s Moral Philosophy (2008) ” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea] Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>> [consultado el 14 de Mayo de 2015]

Lawlor, Leonard (2013) “Henri Bergson” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en línea] Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/bergson/>> [consultado el 14 de Mayo de 2015]

Redding, Paul (2010) “George Wilhelm Friedrich Hegel” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [en línea] Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>> [consultado el 14 de Mayo de 2015]