



La temporalidad metanoética Sobre Tanabe, Heidegger y Shinran

In Tanabe's reading of time in the work of Heidegger and, through Shinran's interpretation, of the seventh-century Chinese philosopher Shandao (J. Zendō), one can see that both Heidegger's and Zendō's viewpoints do not go beyond the ethical standpoint of self-power. Tanabe distances himself from any view that strays from the eternal present as it is witnessed in the practice of metanoesis, in which one attempts to live the continuous practice, not as if one were dead, but by effectively being so, that is, by practicing and witnessing the breaking through of the self, which in turn is the only thing that can foster the eternal present of naturalness. This is definitively Shinran's viewpoint.

KEYWORDS: *Jinen hōni*—self-power—other-power—eternal present—
resolution—three minds—sincere mind—deep mind—
mind of aspiring for birth—faith

En este artículo presento la apuesta temporal que entraña *Filosofía como metanoética* de Tanabe Hajime. Dicha obra se dirige al «eterno presente», ya sea en su confrontación con Heidegger o en su lectura de las tres mentes de Zendō siguiendo las señas de Shinran y Soga Ryōjin. En ambas lecturas se presenta una crítica a la conciencia autoidéntica basada en el propio poder (*jiriki*). Así en relación con Heidegger, Tanabe elabora una crítica a la subjetividad que desde la resolución intente despertar al sí mismo desde la caída (*Verfallen*) en el uno. Con respecto a Zendō, Tanabe lanza una crítica a la subjetividad que desde su determinación ética intente salvarse a sí a través de actos buenos y meritorios, como sucede en la interpretación del pensador chino de las tres mentes consideradas necesarias para el nacimiento en la Tierra Pura y que aparecen en el *Sutra de la meditación*. Ambas interpretaciones se encontrarían en un nivel ético que es un punto de vista atravesado por el propio poder. Ambas lecturas de Tanabe intentan mostrar su distancia con respecto a cualquier posición que se aleje del presente eterno testimoniado desde la práctica de la metanoesis. En dicha práctica se trata de vivir continuamente no como si uno estuviera muerto, sino efectivamente siéndolo, esto es, efectivamente realizando la práctica y testimonio de atravesamiento del yo que es lo único propiciatorio del eterno presente. El salto de la ética a la religión y la concepción de una filosofía de la historia religiosa buscan pensar la posibilidad de renovación y renacimiento continuo de las sociedades en el presente eterno.

¿No es de llamar nuestra atención que Hajime Tanabe haya recurrido a Kierkegaard y a Shinran, justo a dos pensadores marcados por la experiencia religiosa profunda, para transformar su arrojamiento en la historia en el instante como «átomo de eternidad» o en la «naturalidad» (*jinen hōni*) que produce el abandono de sí? En definitiva el átomo de eternidad en Tanabe lleva el sello de la naturalidad y de la práctica que, como veremos

en el texto, no solo nos disuelve a nosotros mismos sino que además disuelve lo fijado, e incluso lo máspreciado de la tradición que, al disolverse continuamente, invita a crearlo de nuevo abriendo en general espacio al porvenir desde la práctica del abandono o del morir a sí continuamente. Lo fijado al des-endurecerse se transforma en renovación constante.

Después de leer *Filosofía como metanoética*, se advierte que uno de los cometidos más importantes de su autor fue producir una subversión de la temporalidad, mucho más importante que la lograda por Nietzsche con su idea del eterno retorno, para quien la transformación del tiempo era también asunto de la voluntad. Él pretendía subvertir la temporalidad desde la voluntad redentora que dice «así lo quise, así lo quiero y así lo querré». Al leer a Tanabe uno está ante otra cosa, uno tiene la impresión de leer a un filósofo que se encuentra con las fuentes del tiempo. ¿Qué puertas al tiempo se abren cuando no es cuestión de voluntad, ni de resolución de nacer en la Tierra Pura, ni de hacer posible el poder ser más propio? No tenemos otro camino para entender la subversión del tiempo que realiza Tanabe que la «vía larga», esto es, acompañar a Tanabe en su lectura de Heidegger y de las tres mentes de Zendō siguiendo los guiños de Shinran-Soga con respecto al tiempo.

Un lector que no tenga noticia alguna de las tres mentes puede ser tomado desprevenidamente, y podría preguntar por lo que ellas son. Desde la lectura de Tanabe las tres mentes es la propuesta budista de temporalidad más honda, pues el núcleo de estas como mente profunda es la metanoesis. Así tenemos a la conciencia de haber actuado, pensado y hablado interna y externamente con pureza de mente, tal es la mente sincera. La mente profunda es «una doble mente» como conciencia de nadar en el mar del nacimiento y de muerte desde un pasado sin fin y, al mismo tiempo, fe profunda en la compasión infinita de Amida Buda. Por último, el deseo de nacer en la Tierra Pura por la transferencia de méritos, tal es la aspiración al nacimiento. Estas tres mentes para Tanabe son susceptibles de ser interpretadas temporalmente desde la metanoética. Tanabe declara:

La cuestión de las tres mentes es una cuestión de importancia filosófica en el sentido que corresponde al análisis fenomenológico de la estructura existencial de la conciencia del tiempo en la filosofía occidental, cuyos orígenes datan desde Agustín y que podemos decir que ha alcanzado la cumbre de su desarrollo en la filosofía existencial reciente. Más aún, el concepto de las tres

mentes profundiza más que los intentos de la filosofía occidental porque está en contacto con una dialéctica más profunda¹.

Al leer en unidad estas perspectivas, uno tiene la impresión de que Tanabe ha realizado una auténtica confrontación entre Heidegger y Shinran, donde la búsqueda del poder ser propio choca con la naturalidad sin esfuerzo (*jinen hōni*), y al hacerlo, Occidente y Oriente realizan una coalición aún mayor. Pero también, Tanabe, al traer a cuento problemas que la filosofía occidental desde antiguo ha trabajado, como es el problema del tiempo, se enfrenta a la interpretación esencial del tiempo budista que entiende al hombre perdido en un mar de sufrimiento, a la caída. Hajime Tanabe en cuanto *Existenz* padece esa caída, ese arrojamiento, ese endurecimiento del ser, y no tiene otro camino que arar el tiempo desde ahí.

LA CONFRONTACIÓN CON HEIDEGGER

¿Cuál es el modo de ser de esa transformación que va transformando aflicción y culpa en serenidad de vivir como alguien que ha muerto y de la cual *Filosofía como metanoética* es mostración de esa experiencia? ¿En qué consiste el constante paso entre contingencia y libertad? Tal pregunta tortura a Tanabe y modela en todos sus tonos y acordes *Filosofía como metanoética*. ¿Cómo podemos olvidar que el militarismo y el nacionalismo japonés fueron acontecimientos que marcaron el origen de esta obra fundamental, según la propia confesión de Tanabe? ¿Cómo podemos olvidar que Tanabe, como él lo confiesa, no se opuso al militarismo, grave omisión que significó contribuir al sufrimiento y miseria del pueblo japonés? Tanabe experimenta *zange* (vergüenza y arrepentimiento) y hace filosofía como camino del arrepentimiento (*zangedō*). En dicho camino el ser humano arrojado en la contingencia y en el *ser dado* experimenta conversión (*metanoesis*). Para Tanabe no hay manera de escapar de su propia responsabilidad, esa historia colectiva forma parte de su propio pasado, sin dejar de pensar que esa historia forma parte del pasado de cada uno de los miembros de esa sociedad participante de dicha tragedia colectiva. Sin dualismos de por medio, para Tanabe todos somos responsables². Para Hajime Tanabe la historia es algo

1. TANABE 2014, 329.

2. En este sentido, Tanabe llega a declarar en su impresionante prefacio a *Filosofía como*

que nos determina, y, sin embargo, gracias a la contingencia se alcanza la libertad. Sin contingencia no habría libertad. Pero insisto ¿cómo es que este libro transforma contingencia en libertad y tras su lectura lo sigue haciendo? y aún ¿cómo los tres tiempos son reacuñados y son ellos también despertados a su unidad? Para Tanabe la historia tiene que ver con la contingencia, no con un hecho natural, que se repite siempre, y el opuesto dialéctico de la historia es la libertad. Los hechos de la historia en tanto que marcados por la contingencia «son así porque son así» y pudieron no haber existido³. Así los hechos de la historia no son algo que se puedan conocer deductivamente, ni son algo que se encuentre determinado por leyes. Pero, ¿cómo y de qué manera se transforma contingencia en libertad? Para Tanabe la única forma de liberación que abre futuro desde la contingencia es la metanoesis:

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 claudicación⁴.

Tanabe, en el tener que habérselas con su propio pasado y con el de su propio pueblo, se lanza a una apasionante aventura filosófica que le permitirá dar cuenta de las posibilidades de la metanoesis como método filosófico y, por lo tanto, de la transformación de metanoesis en metanoética. La metanoesis, en cuanto experiencia de conversión y transformación que abraza pensamiento y acción desde la vergüenza y el arrepentimiento (*zange*), restablece de una nueva forma las relaciones entre pasado y futuro. Para Tanabe, abrir futuro desde el arrojamiento en la contingencia tiene que ver en lo profundo con la onda expansiva de la metanoesis transformadora de pasado y creadora de futuro desde el presente absoluto. Esclarecer esto obliga a escribir este trabajo. Tanabe sondea en la metanoesis en todas sus dimensiones en *Filosofía como metanoética*, no sin antes problematizar en el pensamiento de Martin

metanoética: «[...] siempre estamos obligados a practicar metanoesis mientras seamos conscientes de nuestra responsabilidad colectiva en cada acontecimiento que tenga lugar en nuestra sociedad» (ibid., 67). Más adelante señala: «[...] estoy profundamente convencido del hecho de que cada uno es responsable colectivamente por los asuntos sociales» (ibid).

3. «Esta contingencia primordial —el hecho de que exista lo que pudo no haber existido— es una de las cosas principales que distingue la historia de la naturaleza» (ibid., 145).

4. Ibid., 63.

Heidegger de *Ser y tiempo* en lo que respecta a las ideas de arrojamiento o condición de arrojado (*Geworfenheit*) y proyecto (*Entwurf*) y su propuesta del temple de ánimo de la angustia⁵.

No debemos olvidar que *Ser y tiempo* ofrece una filosofía del despertar de la conciencia desde el arrojamiento y la caída, hasta la resolución (*Entscholessenheit*) de abrazar el poder ser más propio que consiste en ser desde el mismo fundamento de la nihilidad *culpable*.

ARROJAMIENTO Y PROYECTO EN EL CONTEXTO DE FILOSOFÍA COMO METANOÉTICA

Si nosotros queremos entender cómo interpreta Tanabe los conceptos de arrojamiento y proyecto, tendremos que comprender primero que en el planteamiento de Martin Heidegger la condición de arrojado (*Geworfenheit*) tiene que ver con «como uno está y cómo a uno le va», esto es, con el temple de ánimo (*Befindlichkeit*), porque a la luz de esos temples de ánimo se revela que el Dasein se encuentra abierto para sí mismo, es decir, «*que es*», pero sin poder advertir «de dónde y adónde». Ello muestra que uno simplemente está arrojado o lanzado, pues se ha de recordar que lanzar o arrojar es en alemán *werfen*, así que de dónde y a dónde permanecen en la oscuridad. La condición de arrojado revela «la facticidad de la entrega a sí mismo»⁶. En la condición de arrojado se revela que el Dasein «en cuanto mío y en cuanto éste [concretísimo], ya está cada vez en un determinado mundo y en un determinado círculo de determinados entes intramundanos. La aperturidad es esencialmente fáctica»⁷. Tanabe se permitirá interpretar la condición de arrojado (*Geworfenheit*) en términos de contingencia. Dice Tanabe:

La filosofía existencialista contemporánea habla de la contingencia de los hechos históricos como nuestro arrojamiento (*Geworfenheit*), un término utilizado para expresar el pasado del Dasein. Debemos aceptar los hechos actuales por su contingencia y su incapacidad de fundamentarse en la razón; son simplemente algo en medio de lo cual estamos «arrojados». El pasado nos es dado y, por lo tanto, es contingente. No es algo que podamos determi-

5. Cfr. HEIDEGGER 2003A, 158 & 29

6. Ibid., 159 & 29.

7. Ibid., 241 & 44.

nar a voluntad; estamos arrojados en la historia y no tenemos otra alternativa que aceptarla como es⁸.

Ahondando en Heidegger, Tanabe entiende que sin la mediación del pasado no habría manera de alcanzar la autenticidad, ya que el carácter determinante del pasado, que está fuera de nuestro control y comprensión, nos mueve a comprenderlo, de modo que el pasado media nuestra existencia para que el yo, mediante la libre decisión, llegue a ser auténtico. Así, Tanabe da un paso más. Además de *asimilar* el arrojamiento al pasado, hace lo mismo con su contraparte, el proyecto, es decir, entenderlo como futuro:

[...] el ser del yo libre, consciente de la mediación de la contingencia del pasado, puede cristalizar la intención en práctica y acción: el aspecto de futuro al cual se refiere la filosofía contemporánea como proyecto (*Entwurf*)⁹.

Con respecto al proyecto (*Entwurf*), este revela el lanzar. Somos algo previamente lanzado y, a la vez, un lanzar, somos algo proyectado y, simultáneamente, algo proyectante, por lo que el proyecto es en realidad un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*). En el ahondamiento del planteamiento de Heidegger, Tanabe piensa que la historia transforma contingencia en acción y la libertad transforma contingencia en decisión determinante. Sin embargo, ¿la contingencia tiene principio determinante o carece de él y es «completa ausencia de subjetividad»?

LA LECTURA ONTOLÓGICA DEL TIEMPO: LA DIALÉCTICA ENTRE PASADO Y FUTURO

En la lectura de Tanabe, la relación entre arrojamiento (o condición de arrojado) y proyecto es dialéctica. Si es que sin contingencia no habría libertad, es porque solo desde la contingencia se experimenta el ser lo opuesto a lo que es y, a la inversa, si es que sin libertad no habría contingencia es porque solo el proyecto libre revela la contingencia a la conciencia. Así, contingencia y libertad coexisten y determinan nuestra conciencia del tiempo. Es decir, no puede haber arrojamiento sin un sujeto que se proyecte

8. TANABE 2014, 146.

9. Ibid., 147.

libremente a sí mismo hacia el futuro. Para Tanabe, pasado y futuro, libertad y contingencia guardan una relación de unidad:

Hablando dinámicamente, los opuestos son siempre correlativos, uno solo puede existir porque su opuesto también existe. La oposición dinámica está marcada por el hecho de que aun cuando —o precisamente porque— los opuestos son contradictorios e incompatibles. Se necesitan entre sí¹⁰.

Pero ¿por qué el conflicto y la unidad se necesitan entre sí? Esto no tiene respuesta. Es, digámoslo de este modo, constitutivo del ser de la realidad, es ontológico. Y lo que podemos hacer es despertar a la comprensión de que en la contradicción hay una unidad, sin dejar de ser contradictorios, y en la unidad hay contradicción absoluta, sin dejar de ser unidad. Para Tanabe, la referencia mutua y unitaria y, sin embargo, contradictoria entre opuestos, además de ser constitutiva de la realidad, como habíamos mencionado, determina la estructura del tiempo y es dicha estructura la fuente de la existencia del yo. Pensar algo para Tanabe ha de hacerse conforme a ese principio. ¿Cómo es que aparece este principio en Agustín, en esta obra que es referente fundamental en la comprensión occidental del tiempo? Para Tanabe, incluso en Agustín la oposición y unidad entre pasado y futuro establecen la unidad del tiempo y estos, al oponerse no existiendo en el presente, hacen que su no existencia en el presente sea su afirmación. Así, el ser existe en su propia negación. El lugar del presente es que este se muestra como el momento mediador de la nada absoluta¹¹. Entonces la unidad entre pasado y futuro acontece en el eterno presente absoluto. Tenemos aquí entonces la aproximación ontológica al presente absoluto, que como vemos es insuficiente. El problema de Agustín es que si la existencia de la inexistencia logra la presencia del pasado y la presencia del futuro en la presencia del presente, el tiempo se vuelve espacio, disolviéndose realmente la diferencia que guardan entre sí en un «ahora eterno». Si pasado y futuro se vuelven simétricos, coexistiendo en el presente, lo que se disolvería finalmente es el tiempo, o «se

10. *Ibid.*, 149.

11. «El pasado y el futuro se oponen entre sí como contradictorios: son iguales, en el sentido de que ninguno existe en el presente. Sin embargo, en la medida en que son capaces de establecer la unidad del tiempo, no basta con hacer hincapié en su inexistencia. Debe verse también que la negación —su inexistencia en el presente— ejerce la función mediadora de fundamentar la afirmación de que ellos «existen» en el presente, en el verdadero sentido de la palabra» (*ibid.*, 150).

detendría su flujo» tornándose el tiempo en espacio¹². Por eso, para Tanabe, es necesario transitar desde la lectura ontológica del tiempo a la fenomenología, lo que supone el giro al ser del yo o el giro al ser del autodespertar de la conciencia.

LA LECTURA FENOMENOLÓGICA DEL TIEMPO Y LA CRÍTICA AL PODER-SER DE HEIDEGGER

Tanabe piensa la estructura del tiempo dialécticamente y, sin embargo, requiere de otra interpretación. Se hace necesario una fenomenología y no solo una ontología, porque como se mencionó anteriormente el concepto de tiempo solo viene a la conciencia cuando se lo ve desde la postura del yo, perteneciendo el tiempo al ser del autodespertar¹³. La gran propuesta de Heidegger es haber podido explicar en su obra la estructura esencial del tiempo atendiendo la estructura del autodespertar manifiesto en el gran asunto de la resolución (*Entschlossenheit*), la cual el filósofo alemán interpreta como el despertar al más propio poder ser del yo, esto es, despertar al ser culpable al hacerse cargo del fundamento de la nihilidad que él es¹⁴. Con lo cual se abre una gran diferencia entre Heidegger y la metanoética. Si para Heidegger el autodespertar es «una actividad basada en el propio-poder», para la metanoética «el autodespertar debe ser una transformación basada en la gran actividad del Otro-poder»¹⁵. En Heidegger la conversión acontece por la afirmación negativa del ser arrojado y eso para Tanabe delata un insondable autocentramiento y una permanencia en el reino del ser. Así que por mucho que Heidegger señale que ninguna dialéctica aunque se refugie en la negación, puede determinar el no como problema¹⁶, para Tanabe

12. Cf. Ibid.

13. Cf. Ibid., 151.

14. Heidegger dice: «la resolución es el proyectarse hacia el más propio ser del Dasein» o, leemos también en Ser y tiempo: «Resuelto, el Dasein se hace cargo propiamente, en su existencia, del hecho de que él es el fundamento negativo de la nihilidad. [...] Sólo la resolución precursora comprende en forma propia e íntegra, es decir, originaria, el poder ser culpable» (HEIDEGGER 2003A, 325)

15. TANABE 2014, 152.

16. Dice Heidegger: «La ontología se encontró con el no, e hizo uso de él. ¿Pero es tan evidente que todo «no» sea un *negativum*, en el sentido de una deficiencia? ¿Queda agotada su posibilidad en ser constitutivo del «paso» [dialéctico]? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en

«ninguna expresión que permanezca dentro del reino del ser puede describir lo que acontece en la transformación de la nada»¹⁷. Es decir, si bien Heidegger no permanece en el reino del ser al punto en el que permaneció Agustín al pensar el ahora eterno, y pasó a pensar el tiempo desde el punto de vista del autodespertar, el filósofo alemán sigue estando en el punto de vista del ser al pensar el propio poder ser.

Siguiendo con nuestra lectura, para Heidegger el horizonte del tiempo es extático, lo cual significa superar un yo previamente determinado en una transformación continua de lo determinado en lo determinante. Para Heidegger el sujeto práctico, aun cuando esté determinado por el pasado, puede superar estas determinaciones y posee una apertura infinita orientada hacia el futuro que hace que lo determinado sea ahora determinante¹⁸. Sin embargo para Tanabe, el horizonte del tiempo no puede ser algo que expanda sus límites cada vez más o como algo que expandiendo sus límites elimina todo límite de una vez y para siempre. Tanabe piensa que la transformación de lo determinado en lo determinante, ha de pensarse «como una apertura hacia la nada»¹⁹. Para Tanabe necesitamos en lugar de una estructura extática, que siempre va más allá y más allá, una «dialéctica concreta que está operando en la transformación de la nada»²⁰. Así, la transformación de la nada es ese movimiento en el cual el yo, al ser continuamente negado, se mueve continuamente hacia fuera y regresa continuamente a su unidad. Se trata de un movimiento absoluto. Escribe Tanabe:

la negación sin fundamentarla a ella misma dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar *como problema*? ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el *origen ontológico* de la negatividad (*Nichtheit*) o buscado *previamente las condiciones* que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y de su posibilidad?» (HEIDEGGER 2004, 304 & 58)

17. TANABE 2014, 155.

18. Porvenir-haber-sido-y presentación para Heidegger no son un ente, sino una unidad extática que consistente en estar vuelto *hacia sí, de vuelta a y hacer comparecer* algo manifiestan la temporeidad como el original fuera de sí y por lo tanto extático por excelencia: por eso los fenómenos de futuro, haber sido y presente ya caracterizados, los llama éxtasis de la temporeidad. Solo desde la temporización es posible la unidad de los éxtasis, y no una secuencia de ahora. Aquí tenemos que prestar toda nuestra atención, porque para Heidegger: «El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro» (HEIDEGGER 2003, 346 & 65).

19. TANABE 2014, 155.

20. *Ibid.*

[...] el autodespertar no se hace consciente del yo como ser, sino como nada. Se hace consciente del yo no como autoidéntico, sino como contradictorio. Es decir, que el autodespertar de esta circularidad no establece al yo como algo quieto, sino que lo pone en la acción y en la práctica como flujo de actividad. El yo se afirma no como un sujeto autoidéntico que actúa, sino siempre e invariablemente como algo que es negado²¹.

Para Tanabe, no hay un despertar al poder ser más propio, sino un despertar a la nada, una transformación en nada. Por eso comenta Tanabe: «Es imposible transformar los términos espaciales del ser en los símbolos temporales de la nada»²². Así, acción significa que la nada absoluta emerge para operar de manera que el ser se convierte en nada y la nada en ser. Acción es puro movimiento sin sustrato. Es conversión incesante. Es discontinuidad. Es aniquilación y transformación incesante de ser en nada y nada en ser. El autodespertar no es continuidad de algo que sigue existiendo, es aniquilación, es disrupción: «[...] no hay algo autoidéntico que subyazca más allá y fuera de este transformador proceso de la acción que pueda dar unidad auténtica a la acción»²³.

A Tanabe no le queda claro cómo acontece la transformación de pasado en futuro en Heidegger sin tomar el camino de la dialéctica y concluye que, por no hacerlo, este se enfanga en un aristotelismo, que puede verse en los conceptos de facticidad y poder ser²⁴. Para Tanabe, la lógica de la autoidentidad prevalece en el pensamiento de Heidegger, al no alcanzar a barruntar el «autodespertar de la nada absoluta, en la cual la acción de la mediación [de la nada absoluta] puede transformar verdaderamente el arrojamiento en proyecto»²⁵. En la metanoética, esta continua transformación de ser en nada y de nada en ser hace que el yo sea abandonado, sin que reste algún yo que pueda actuar. Así, el yo «solo es restaurado como un eje temporal de transformación absoluta cuando coopera en la realización de la realidad absoluta (historia) y sirve de mediador de la nada absoluta»²⁶. El

21. Ibid., 156.

22. Ibid., 155.

23. Ibid., 157.

24. Ibid., 159.

25. Ibid., 160.

26. Ibid., 124.

autodespertar de la acción de la nada no puede ser intuitivo, el autodespertar es «afirmación del desapego del yo y abandono de lo que pueda ser llamado mío»²⁷. El proyecto en la metanoética es la conversión en eje temporal de transformación absoluta.

Esto nos permitiría entender el nuevo abismo que se abre entre Tanabe y Heidegger: mientras que Tanabe piensa un despertar basado en la acción del morir a cada momento a sí mismo, para el filósofo alemán el Dasein es fundamento de una nihilidad que ha de asumir y despertar al ser culpable. Para Tanabe, ese tipo de aserciones pertenecen al reino de la interpretación, permiten ver que Heidegger no se ha dado cuenta «cómo la nada absoluta, en cuanto principio de transformación absoluta, funciona como fundamento»²⁸. En la metanoética, la nada no es algo que posibilite ser, la nada es más bien la ininterrumpida transformación de nada en ser y de ser en nada en una circularidad interminable, deviniendo la acción, la acción de la nada absoluta y el yo en mediador de la nada absoluta en el presente. La acción no es el llamado de la conciencia al propio poder ser culpable, ni la resolución a despertar al más propio poder ser. Por lo que, junto con Kant, Heidegger alcanza en *Ser y tiempo* un punto de vista en el cual se «mantiene al yo como el sujeto de la autoconciencia e interpreta al ser desde ese punto de vista». En Heidegger, la nada es un supuesto del yo, su fundamento, pero aún no es mediador de la nada. Para Tanabe la nada no es inmanente al yo, ni es un postulado del yo, sino que el yo es el mediador de la nada y es manifestación de la nada. Para Tanabe, dado que Heidegger no tiene la idea del yo como mediador de la nada absoluta (ni de una inmanencia de la trascendencia como principio de existencia), no puede ofrecer «una base adecuada para la temporalidad»²⁹.

En Heidegger la resolución es un dejar comparecer sin distorsiones aquello que dicha resolución toma entre manos. Como Heidegger mismo señala, el fenómeno de la temporeidad originaria y propia es el futuro³⁰. Precisamente por eso Tanabe pensará que Heidegger toma el camino de *ōsō* (ir

27. *Ibid.*, 128.

28. *Ibid.*, 161.

29. *Ibid.*, 162.

30. HEIDEGGER 2003A, 346.

hacia el absoluto) y se olvida del regreso al mundo (*gensō*)³¹. En cambio, para Tanabe, dado que lo absoluto no es opuesto a la existencia, sino que la acción de la mediación absoluta establece la relación recíproca entre lo absoluto y lo relativo, la nada absoluta media constantemente el presente. La mediación está en íntima relación con la acción y la práctica de la nada:

Así la nada trascendente, que no es ni pasado ni futuro, sino que los trasciende a ambos, media al presente transformando al ser de la facticidad del presente en una mediación de la nada y de ahí en un relativo fundado en lo absoluto. Esto es lo que entiendo por inmanencia de la trascendencia³².

En lugar de la resolución, como el momento que transforma arrojamiento en poder-ser propio, Tanabe piensa a la mediación como «la acción y práctica de la nada», es decir, como acción y práctica de la metanoesis.

DEL PODER SER AL ETERNO PRESENTE

Solo al encontrarse con la metanoesis como acción y práctica de la nada, en la que lo relativo se transforma en mediador de lo libre que es la nada absoluta podemos darnos cuenta que la nada absoluta es el fundamento de la libertad humana³³. Someterse al absoluto, servir de su mediador, es la manera en que lo trascendente deviene inmanente y lo inmanente trascendente. Es evidente el lugar que el budismo de la Tierra Pura tuvo en Tanabe. Sin embargo, no debemos olvidar el aprecio que tuvo al zen con todas las críticas que pudo hacerle, como fueron la de pertenecer a la puerta de los sabios, o carecer de compromiso ético. Así cuando ilustra, ejemplifica, y da forma entendible a sus lectores de cómo lo inmanente se vuelve trascendente y lo trascendente inmanente desde la mediación de la nada absoluta, piensa en la libertad como el espíritu de desapego del budismo zen al hablar del «no tener nada» (*muichimotsu*) o del «rostro original del yo»³⁴. Solo en el desapego o en el no tener nada, lo absoluto convierte al presente en un

31. Dice Tanabe: «su idea de trascendencia a través de los estados extáticos de la temporalidad (Éxtasis) no va más allá de la mera posibilidad del yo que se trasciende a sí mismo en dirección de un absoluto opuesto a él» (TANABE 2014, 162).

32. Ibid., 163.

33. Ibid.

34. Cfr. Ibid.

verdadero estado de ék-stasis, el cual al producir una dislocación, una salida de sí, el yo es atravesado dando lugar a la eternidad del presente, o lo que se llamará el eterno presente en la metanoética. Podemos decir que el eterno presente es presente que ha sido atravesado por lo absoluto y se ha dado a luz desde lo absoluto.

Ahora bien, en el eterno presente se manifiesta una «espontaneidad más alta», podemos decir que se manifiesta una más alta que aquella que la filosofía occidental llegó a concebir como la acción libre considerada como actuar conforme a los propios planes. La espontaneidad más alta es el *jinen-hōnin*, «naturalidad» o acción-sin acción. Se trata de una actividad sin un yo actuante donde la acción es acción de lo absoluto. Desde la metanoética emerge una facticidad de cuño diferente a la facticidad heideggeriana. Tanabe le llama facticidad trascendente. Si la facticidad en Heidegger significa estar en el mundo de manera tal que el Dasein se encuentra ligado a los entes que comparecen dentro de su propio mundo como en «habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término»³⁵; en Tanabe, esa facticidad es transformada en la acción mediadora de la nada absoluta que no es la acción del yo. En la facticidad trascendente «los planes y quehaceres del yo están mediados, subsumidos y negados»³⁶. En cambio Heidegger «mantiene al yo como el sujeto de la autoconciencia»³⁷.

LA FUERZA CONVERSORA DE LA NADA

Llegados a este punto, Tanabe ha saltado de la ética a la religión. La acción es el resultado de la fe en la cual el yo se abandona completamente a sí mismo. Siendo la fe «autoconciencia de la aniquilación del yo»³⁸, y la acción, acción de la nada absoluta. En el planteamiento de la nada de *Ser y tiempo* como en el que aparece en *¿Qué es metafísica?* no se advierte la fuerza conversora de la nada, no se advierte a ese «principio trascendente que con-

35. HEIDEGGER 2003A, 82 & 12.

36. TANABE 2014, 164.

37. Ibid.

38. Ibid.

vierte al yo aniquilándolo»³⁹. Y aunque Heidegger logre plantear en *¿Qué es metafísica?* que la nada es al mismo tiempo ser, y que esa es la cercanía con el pensamiento de Tanabe, carece del carácter conversor de la nada como principio de muerte y resurrección quedando atascado «en la clara noche de la angustia». Como piensa Tanabe, el sujeto que no es aniquilado en la crítica o crisis de las antinomias sigue «preservado y sostenido»⁴⁰.

En Tanabe la nada es trascendente y, en la medida que se relaciona con el yo e iluminación de uno mismo, es también inmanente, pero cuando no se puede pensar que la nada sea algo que se relaciona con lo relativo, y que lo media continuamente, entonces pasa como sucede con Heidegger: su nada es un principio de dirigirse a lo absoluto, un camino de *ōsō*, o más bien un eterno camino a *ōsō*, de ir-hacia, un apuntar eternamente a una posibilidad, permaneciendo la muerte un postulado, en un nivel meramente hermenéutico. Para Tanabe: «Solo demostrando la transformación absoluta de un fallecer en la muerte y regresar en la resurrección, puede la nada absoluta devenir completamente *für sich*⁴¹». Y aunque Heidegger hable de «enfrentar la muerte resueltamente», no es atravesar y trascender la muerte misma y atestiguar la resurrección, tal y como nos propone la metanoética. El problema de Heidegger es que al disolver lo absoluto, que es lo libre mismo, desbaratamos la posibilidad de la transformación, destruimos el trabajo de ese proceso. «La libertad necesita el fundamento de la nada trascendente para que el yo pueda atravesarse a sí mismo sin destruir su espontaneidad en el proceso»⁴². Finalmente, Tanabe resume su crítica a Heidegger de la siguiente manera:

[...] la dialéctica que subyace a la teoría del tiempo de Heidegger ha sido desarrollada insuficientemente debido a su postura hermenéutica; de acuerdo con esto, la trascendencia de la nada absoluta que provee una base para la unidad extática del tiempo no puede devenir la acción-fe-iluminación de la eternidad. La conversión del pasado en el futuro, y la interpenetración de los dos que tiene lugar en el presente, permanece como un postulado que es asumido inmediatamente por el yo hermenéutico sin que el yo sea consciente de este

39. Ibid., 167.

40. Ibid.

41. Ibid., 168.

42. Ibid., 170.

como una manifestación de la nada eterna y trascendente. De acuerdo con esto, la ética, basada en el poder del yo, permanece ligada a la estrecha postura de la existencia humana y no abre una nueva visión de lo eterno⁴³.

LAS FUENTES DEL TIEMPO

Para Tanabe, la superación de la disrupción es la no extinción de la disrupción. Es decir, el que la disrupción del yo no desaparezca permite un nuevo y continuo comienzo. Tanabe llama a ello circularidad. Dado que la disrupción realiza esa mediación entre lo absoluto y relativo, pasado y futuro, en el presente, en cualquier lugar que nos encontremos aquí y ahora, «permite comprometernos con la acción auténtica», esto es, realizar en y por la mediación de la nada la confrontación con lo relativo. Y es que semejante compromiso con la acción auténtica es indetenible, la mediación de la nada es un acontecer en el presente absoluto que se renueva incesantemente, donde lo establecido al desvanecerse gracias a la mediación absoluta de la nada da paso a una acción futura. Así, la nada, al girar sobre su propio eje en el presente eterno, posibilita «el despliegue y transformación del tiempo»⁴⁴. Esta es la nada absoluta de Tanabe, creadora de otra temporalidad. Como trascendente es inobtenible y, como inobtenible, permite que lo establecido del pasado también se encuentre en la acción de la renovación constante como algo que todavía no se ha obtenido. A esto Tanabe llama historia. El tiempo está mediado por la práctica, por la acción-testimonio de renovación:

Esta es la nada en la que se cree y es atestiguada en el autodespertar de la acción. Es algo que podemos buscar, pero no obtener, pero también algo que se obtiene incluso si no lo buscamos. Sin embargo, como nada, lo absoluto es el principio de esta mediación absoluta; paradójicamente, nos trasciende aun

43. *Ibid.*, 175.

44. Dice Tanabe: Pues el ser que es atestiguado en la acción como la manifestación de la nada rápidamente se desvanece en el pasado como un hecho establecido, el cual necesita entonces ser mediado nuevamente para renovarse a sí mismo como ser, e implica ya, y de manera predestinada, la posibilidad de la acción futura basada en la mediación de la nada. La circularidad del futuro es mediada por el pasado, a la vez que el pasado es mediado por el futuro. En una palabra, la nada que es el principio de esta mediación gira sobre su eje que es el presente eterno, y manifestándose a sí misma incesantemente, posibilita permite comprometernos con la acción auténtica» (*Ibid.*, 181).

cuando permanece por siempre inmanente en nosotros. Nuestra percepción de su inasequibilidad atestigua que ha sido obtenida. Al mismo tiempo, el pasado establecido como algo ya obtenido, requiere la acción de renovación constante como algo que todavía no se ha obtenido. El eterno autodespertar de tal desarrollo circular, basado en la nada absoluta, es la historia. Y lo absoluto, de lo cual nos hacemos conscientes a través de la práctica, esto es, a través de la absoluta interrupción de la crítica absoluta, se cree y se atestigua solamente en esta historia⁴⁵.

Tras la lectura de Heidegger de Tanabe que inició con el problema de la contingencia, el filósofo puede decir que la contingencia, gracias a la práctica de la metanoética, pierde su fijeza al abrirse a la renovación constante del comienzo. La nada absoluta inmanente-*qua*-trascendente en el presente puede ser pensada como el principio de esa renovación. Por eso, pensará Tanabe, la metanoética es «[...] un historicismo radical en el cual la continua repetición de *zange* provee principios básicos para el desarrollo circular de la historia»⁴⁶.

LA INTERPRETACIÓN DE TANABE DE LAS TRES MENTES SIGUIENDO LAS SEÑAS DE SHINRAN Y SOGA RYŌJIN

La interpretación que realizó Tanabe del pensamiento de Heidegger con respecto a las relaciones entre pasado y futuro, así como el lugar determinante del presente eterno que encontró tras su lectura de Heidegger, lo hicieron acuñar una temporalidad metanoética. Pues bien, esa temporalidad metanoética toma suelo de la obra de Shinran titulada *Kyōgyōshinshō* (*Doctrina de la práctica, fe e iluminación*), particularmente de las interpretaciones del fundador del budismo Shin de las tres mentes. Dice Tanabe de Shinran: «[...] su idea de los tres estados de transformación religiosa y su interpretación de las «Tres Mentes» (*sanshin* 三心) es única en la historia de la filosofía de la religión en cuanto explicación de la estructura de la salvación»⁴⁷. Fue Takeuchi Yoshinori, estudiante de Tanabe, quien escribió *La filosofía del Kyōgyōshinshō*, quien le acercó a Shinran y a su obra

45. Ibid.

46. Ibid., 65.

47. Ibid., 66.

fundadora del budismo verdadero de la Tierra Pura (budismo *Shin*). Sin embargo, fue Soga Ryōjin quien lo acercó a la dimensión temporal de las tres mentes. Así declara Tanabe: «quiero hacer notar que la idea según la cual las tres mentes contienen una estructura temporal, fue propuesta primero por Soga Ryōjin, con cuya interpretación sobresaliente estoy en deuda»⁴⁸. Después de leer el conjunto de textos agrupados en la sección *The Core of Shinsbō* presentados en el libro *Soga Ryōjin A reader* de Van Bragt, es preciso reconocer que Soga es el gozne hermenéutico indispensable entre Tanabe y Shinran⁴⁹.

EL SENTIDO METANOÉTICO DE LA LECTURA DE SOGA DE LAS TRES MENTES

Para entender la elucidación de Soga Ryōjin de las tres mentes, la cual permeó sobremanera *Filosofía como metanoética*, primero tenemos que recordar dos contextos de gran relevancia en el budismo de la Tierra Pura donde aparecen las tres mentes. Uno de ellos se encuentra en uno de los *Sutras de la Tierra Pura*, en el *Sutra de la Meditación*. En dicho sutra Buda Sakyamuni, tras enseñar a Vahidehi las diferentes clases de visualización de la Tierra Pura, de los budas y los bodisattvas, señala como condición indispensable para el nacimiento en la Tierra Pura tres clases de mente: la mente sincera, la mente profunda y la mente de aspiración al nacimiento por la transferencia de los propios méritos. El pasaje donde se señala la presencia de las tres mentes es consignado en *Filosofía como metanoética* como sigue:

Si hay seres sintientes que desean nacer en la Tierra Pura, pueden satisfacer sus deseos a través de establecer las tres mentes. ¿Cuáles son estas tres? La primera es la mente sincera; la segunda, la mente profunda; y la tercera, la mente de aspiración al nacimiento por la transferencia de méritos. Con estas tres mentes, pueden, con seguridad, nacer en la Tierra Pura⁵⁰.

El segundo contexto se encuentra en uno de los 48 votos pronunciados por Dharmākara, devenido Amida Buda para el establecimiento de su Tie-

48. Ibid., 328.

49. Cf. SOGA 2017.

50. Tanabe 2014, 131.

rra, esto es, en el voto decimooctavo, el cual aparece del siguiente modo en *Filosofía como metanoética*:

Si después de haber obtenido la budeidad, los seres de las diez direcciones con una mente sincera, una fe serena y el deseo de nacer en mi país, no renaciase, 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 *dharmā* correcto⁵¹.

Soga Ryōjin, al pensar la dinámica de la fe que encierra el voto decimooctavo, encuentra que la fe es al mismo tiempo el otro lado del voto original de Amida Buda de renacer en su Tierra dirigido a los seres sintientes como lo sugirió Shinran⁵². Para Soga, se trata de volver consciente este movimiento de la fe como el movimiento de las tres mentes. Dice Soga:

Las tres mentes es el proceso de auto-examen del Primer Voto a través del cual el Tathāgata hace que el *shinjin* surja en nosotros; consecuentemente, este es el proceso de autoconciencia a través del cual nosotros nos volvemos a la mente del voto del Tathāgata⁵³.

La fe no es fe en el otro poder, como la fe en algo creído, en algo que finalmente es tomado como un objeto. Más bien, la fe es concedida por Amida. Shinran comprendió esto radicalmente antes que nadie. La fe es un regalo de la mente sincera de Amida surgida de su Gran Compasión y acaece en nosotros como conciencia plena de la nulidad de nuestros méritos y esfuerzos, como lo ha esclarecido Soga. «Recibimos por primera vez la revelación de habernos considerado durante mucho tiempo *merecedores* de recibir al otro poder [...]. Esto es un cambio de sentido al cual llamamos conversión»⁵⁴. Solo al negar la transformación por el propio poder «uno puede empezar a confiar en el regalo del otro poder»⁵⁵. Dado que Soga pensará la conversión como el giro de mente desde el punto de vista en el cual uno se considera merecedor del voto de Amida al punto de vista de volverse consciente del regalo proveniente de Amida, Tanabe piensa que la interpretación de Soga

51. Ibid., 301.

52. SOGA 2017, 506.

53. Ibid., 394..

54. Ibid., 535.

55. Ibid.

es metanoética en esencia, lo cual presta un gran soporte a su propia interpretación.

Habrà otras cercanías con la interpretación de Soga por parte de Tanabe, como es la de considerar la interpretación de Zendō o Shandao una interpretación sostenida en el propio poder. Y definitivamente es así, según Soga para Zendō la transformación de la transferencia del propio poder a la transferencia del otro poder, requiere abandonar absolutamente todo para permitir la transferencia del otro poder, pero esto sigue permaneciendo en el ámbito del propio poder. Insistimos: para Soga fue Shinran quien se dio verdaderamente cuenta de que es el otro poder quien concede transferir los méritos al interior de la mente sincera y a ese momento el autor del *Kyōgyōshinshō* lo llamó «la fe de la transferencia del otro poder» o «transferencia de la mente sincera»⁵⁶. Antes *se creía* en el otro poder, así lo hizo Zendō, incluso Hōnen, pero ellos no pensaron en la transferencia del otro poder como cumplimiento del voto original.

Tanabe piensa que Soga dio una estructura temporal a las tres mentes. Y es que, efectivamente, ese instante de receptividad del regalo de Amida produce un gran despertar que da lugar de una vez por todas a la verdadera fe del abandono en el presente de la vida diaria⁵⁷. Con ello lo que encuentra Soga es ese punto donde acontece la inmanencia en la trascendencia y la trascendencia en la inmanencia, las cuales en *Ser y tiempo* de Heidegger quedaron completamente desdibujadas y que es lo que fuertemente critica Tanabe. A pesar de la gran ayuda que Soga presta a la consecución de una filosofía como metanoética, Tanabe tiene una seria reserva a la lectura de Soga: para este gran intérprete de Shinran, «el deseo de nacer en mi tierra» es algo a través de lo cual el Tathāgata hace un llamado a los seres sintientes a su Tierra. Y este llamado «es el verdadero despertar de la conciencia de nuestra receptividad religiosa»⁵⁸. Para Soga «el deseo de nacer en la Tierra es el corazón de la fe confiada»⁵⁹. Es en este punto donde Tanabe tiene la necesidad de otra interpretación de las tres mentes. Para Tanabe, el corazón de las

56. *Ibid.*, 536.

57. *Ibid.*, 537.

58. *Ibid.*

59. *Ibid.*, 538.

tres mentes es la mente profunda y la mente profunda es metanoesis, como lo veremos en lo siguiente.

LA RECUPERACIÓN DE SHINRAN EN SU LECTURA DE LAS TRES MENTES

Shinran encuentra en el pensamiento de Zendō sobre las tres mentes que mente sincera (*Shijōshin*) es aquella que cree en la sinceridad y pureza de los propios pensamientos, actos y palabras en tanto que ellos fueron actuados por Amida con una verdadera y real mente. Veamos lo que dice Zendō sobre la mente sincera:

Si tú actúas el bien en los tres modos de acción (palabras, actos y pensamientos) continuamente, considera como absolutamente necesario que el Buda actuó con verdadera y real mente. Esto es debido a que una persona considera la verdad y lo real como indispensable, ya sea que se encuentre afuera o dentro, en la luz o en la oscuridad, a eso es a lo que se refiere con «mente sincera»⁶⁰.

Asimismo, en Zendō fe profunda o mente profunda (*shinjin*) es una doble mente. Por un lado, la creencia profunda de ser un ser plagado de ciegas pasiones cautivo en el mar del nacimiento y la muerte que deambula en la transmigración desde un tiempo sin principio: «sin condición alguna que pueda conducir a la emancipación»⁶¹. Y, por otro lado, es la creencia profunda en el voto compasivo de Amida Buddha y los 48 votos establecidos por Amida para salvar a los seres sintientes. Por último, tenemos la mente de aspiración al nacimiento a la que decididamente el Tathāgata conduce a los seres sintientes enseñando en el *Sutra de la Contemplación* las conductas meritorias y las clases de bien, e impulsando a la resolución inamovible de nacimiento en la Tierra Pura por la transferencia de méritos en el futuro.

60. «...if you perform good in the three modes of action, unfailingly take as essential what the Buddha performed with true and real mind. It is because a person takes the true and real as essential, whether he be within or without, whether of brightness or darkness, that the term «sincere mind» is applied.» (SHINRAN 1997, 85).

61. Ibid.

LA OPOSICIÓN ENTRE LA LECTURA MORAL DE ZENDŌ Y LA
LECTURA METANOÉTICA DE LAS TRES MENTES DE SHINRAN

En esta presentación de las tres mentes de Zendo desde Shinran, vemos que él interpreta estas tres mentes que aparecen en el *Sutra de la Visualización* desde el punto de vista de la aspiración al nacimiento mediante el *nenbutsu* del propio-poder. Y aunque Zendō tiene de manera *implícita* el *zange* o metanoesis, él no fue capaz de escapar del «idealismo de la obligación moral»⁶². Shinran, que se encuentra ya en el camino de *zange*, en cambio, es incapaz de mantenerse en las demandas de la obligación moral y, por el contrario, más bien es lanzado al corazón del mal y del pecado, hasta la propia autonegación, hasta abandonarse a sí mismo. Zendō, que no sigue el camino de la metanoesis, se mantiene dentro de los límites del ideal moral y, por lo mismo, aparece en su pensamiento una contradicción entre el *nenbutsu* y el autoesfuerzo que necesariamente acompaña a la idea de obligación. El giro que da Shinran a esta interpretación de Zendō es un giro metanoético, esto es, desde la perspectiva de la fe en el Otro Poder. Lo esencial para Tanabe, siguiendo a Shinran, es que «la función transformadora del Otro Poder» debe ser esencial para la interpretación de las tres mentes, en lo cual Soga vio una perspectiva iluminadora.

Por su parte, Tanabe se da cuenta que el acontecimiento de las tres mentes queda completamente desdibujado si se hace una lectura moral de las mismas y no una lectura desde la práctica del abandono y el arrepentimiento como tarea mediadora de la nada absoluta. Por esta razón, de acuerdo con Tanabe, la interpretación de Zendo de las tres mentes basada en el *Sutra de la Contemplación* no es congruente ni en cuanto a su descripción ni en cuanto a su relación. Ahí se produce una antinomia entre actos meritorios (mente sincera) y el inconcebible voto de Amida (que se encuentra en la mente profunda), por lo que es necesario llevar los contradictorios a una unidad dialéctica por la mediación de la nada absoluta. Para Tanabe esta confrontación entre mente sincera y mente profunda debe apuntar al «camino dialéctico de la metanoesis»⁶³. Shinran ya abre este camino cuando advierte la contradicción profunda contenida en la mente de los seres sintientes y desarrolló

62. TANABE 2014, 334.

63. *Ibid.*, 330.

esa contradicción en una dialéctica. Para Shinran, el hombre desde su propio poder no puede ser salvado porque él es poseedor de una ignorancia infinita que lo arrastra desde tiempos inmemoriales en el mar del nacimiento y muerte, la consecuencia de ello es que el ser humano es impotente para salvarse a sí mismo, así la tentativa moral está destinada al fracaso. El ser humano está hecho de tal manera que él no puede salvarse a sí mismo, pues está preso de una ignorancia infinita. Pero entonces, ¿cómo es posible la salvación? El yo ha de perderse absolutamente a sí mismo por la acción transformadora del otro poder. Shinran, al sacar las tres mentes del *Sutra de la meditación* y al releerlas desde el *Sutra mayor*, las puede interpretar desde la transformación absoluta del otro-poder.

EL YO COMO MEDIADOR DEL OTRO-PODER: UN PUNTO DE VISTA ESENCIAL PARA RESOLVER LAS ANTINOMIAS ENTRE LAS TRES MENTES

Para Tanabe el ser relativo solo como mediador de la nada absoluta puede ser transformado en algo que no es ni yo ni otro y ser conducido a una «naturalidad» donde «el yo se pierde a sí mismo»⁶⁴. El yo deviene así acción del Otro-poder y su acción es transformación del yo. Las tres mentes son el reconocimiento de esa fuente transformadora del pasado que es la nada absoluta, sí y solo si el yo se convierte una y otra vez en mediador de la nada absoluta, esto es, si se transforma continuamente en «ser vacío». Solo de esta manera las tres mentes de Zendō, que presentan una estructura ideal, pueden ser leídas desde la metanoética. Como vemos, una de las virtudes de la interpretación de Tanabe es hacer de un esqueleto moral, una estructura dinámica del tiempo desde la transformación radical del *Existenz*.

Para Tanabe, a pesar de presentarse contradicciones en la interpretación de Zendō de las tres mentes, es posible llevar esas contradicciones a una transformación dialéctica. La primera contradicción que observa Tanabe es la que se encuentra entre la mente sincera y la mente profunda. Por un lado, para Zendō la mente sincera pide una pureza de corazón donde el bien que hacemos externamente esté en armonía con el interior. Y al mismo tiempo, en la mente profunda se experimenta una gran confianza en la

64. Ibid., 336.

mente de Amida que va junto con el despertar de nuestra profunda ignorancia y pecaminosidad como personas que desde un pasado sin fin nadan en el mar samsárico. Para Tanabe estos dos aspectos no pueden permanecer en un dualismo entre el *es* de nuestro pecado original y el *deber*. Si así fuera no se podría hablar de las tres mentes-*qua*-una mente. Entonces, ¿cómo se reconcilian estos contradictorios? Solo por vía de la metanoesis, donde la autonegación es transformada en resurrección, la cual está mediada por el poder de la Gran Compasión del Absoluto. Así, el ideal moral es abandonado, el poder del yo para salvarse también es abandonado, y justo en el abandono de la arrogancia moral, acontece una resurrección como acción-de-la-no acción del Otro Poder de Amida, que es la mente profunda. De modo que es la confesión de la ignorancia y del pecado sin fin, de la inhabilidad y de la experiencia de la finitud, la que media a la mente sincera. Por lo que la metanoesis que opera en la mente profunda se encuentra mediando a la mente sincera⁶⁵. Así, lo que presenta Zendō como mente sincera no toma en cuenta la profunda transformación que ya ha operado la mente profunda para que a través del voto original acontezca la acción de la no acción, que es la mente sincera verdadera y en la cual los actos meritorios mediados por el propio poder han desaparecido.

Tanabe, asistido por Shinran, encuentra que la mente sincera no se logra a través del propio-poder, sino a través del reconocimiento metanoético de nuestra propia inhabilidad. De manera que es la mente profunda la que logra la unidad con la mente sincera. Aquí hay una transformación del pasado (representado por el mar kármico del nacimiento y muerte) en el presente gracias a la metanoesis continua, por lo que si la mente sincera se orienta al

65. «¿Cómo es posible reconciliar estos contradictorios? Solo mediante la confesión metanoética de nuestra incapacidad para alcanzar los ideales de la obligación moral y la aceptación humilde del hecho de nuestra finitud existencial. A través del obrar maravilloso del poder de la transformación absoluta que media el autoabandono de la metanoesis, nuestra mera autonegación se convierte en una negación de la negación —es decir, en una autoafirmación— y la muerte es convertida en resurrección. La esencia de la obligación moral es transferida a la “acción de la no-acción” del Otro-poder absoluto, y a través de esta experiencia, la metanoesis media la mente profunda que confiesa su propia ignorancia y pecaminosidad a la honestidad de la mente sincera» (ibid., 340–1).

pasado no puede ser pura. La mente sincera a la que da lugar la metanoesis es verdadera mente sincera como acción de la no acción⁶⁶.

Con respecto a la contradicción entre la mente profunda y la mente de aspiración al nacimiento por la transferencia de méritos, Tanabe considera que si la transferencia de méritos refiere a la resolución de nacer por la transferencia de nuestras buenas acciones y la de todos los seres sintientes hacia el nacimiento en la Tierra Pura, esto entra en contradicción con la «mente profunda del Dharma» (*hō no jinshin*), es decir, con la mente que unida al poder del voto de Amida «ya no siente necesidad de realizar ningún bien suplementario»⁶⁷. ¿Cómo es posible superar esta contradicción de creer profundamente que el nacimiento depende absolutamente en el poder del voto de Amida de salvar a todos los seres sintientes y pensar que el nacimiento es obra del propio poder y de sus buenas acciones? No hay manera de salvar esa antinomia a menos que se considere que la mente de aspiración es una dimensión también mediada por la fe profunda, deviniendo dicha aspiración en una esperanza sin esperanza, en un buscar sin buscar, revelándose así el único sentido de futuro de las tres mentes. Así, en la interpretación que inaugura Tanabe de las tres mentes la transferencia de méritos es transformada en una esperanza sin esperanza o en un buscar sin buscar, lo cual reinterpreta completamente lo que se entendía por aspiración al nacimiento gracias a la mediación de la negación que descansa en el Voto original⁶⁸.

Ahora veamos la contradicción entre la mente sincera y la mente de aspiración al nacimiento. Esta contradicción radica en que si se posee la mente sincera de creer en la pureza de las acciones pasadas como piensa Zendō, entonces ¿porqué aspirar al nacimiento? Aspirar al nacimiento es más bien señal de la falla de la mente sincera que según Zendō es confianza en la sin-

66. «El reconocimiento de la metanoética de la incapacidad para lograr la mente sincera a través del propio-poder debido a la ignorancia y al pecado, al mismo tiempo, media un proceso a través del cual lo que fue alguna vez imposible por la ignorancia y el pecado, deviene ahora posible a través de la gratitud sumisa de la transferencia del Otro-poder. En este maravilloso poder, la mente sincera y la mente profunda son llevadas una unidad dialéctica fundada en la metanoesis» (ibid., 341).

67. Ibid., 342.

68. «Solo una esperanza de renacimiento que está mediada por la fe profunda y sostenida por la fe profunda puede gozar de estabilidad y resolución de una «esperanza sin esperanza» o de un «buscar sin buscar» cuya negación profunda yace en el voto original» (ibid., 342).

ceridad de nuestros actos y pensamientos del pasado. Además, la continuidad del pasado es incompatible con la transformación creadora de futuro. Como vemos, Tanabe está pensando las relaciones entre pasado y futuro tal y como lo hizo Heidegger en *Ser y Tiempo*. Para tratar de llevar esa contradicción a su unidad dialéctica, Tanabe nos propone que la mediación entre la mente sincera y la mente de aspiración acontece través de su mutua transformación en el presente a través de la metanoesis. Es a través de la mediación transformante de la metanoesis en el presente que el antagonismo entre pasado y el futuro puede reconciliarse. Gracias a la metanoesis el pasado pierde su apariencia de fijeza y acepta su continua renovación de sentido, de manera que propulsa el presente hacia el futuro. El futuro, piensa Tanabe, no puede realizar ninguna renovación de sentido sin la tradición del pasado, pero acepta la determinación del pasado solo como mediación negativa, de manera que el pasado solamente puede renovarse desde sus profundos fundamentos o fuentes y devenir creatividad desde la actividad transformante de la nada absoluta como metanoesis, es decir, desde su negación. Gracias a la metanoesis el pasado es continuamente renovado. Así acontece una síntesis creativa gracias a la nada absoluta que no es ni pasado ni futuro, pues el futuro como renovación de sentido se remonta a las fuentes del pasado como nada absoluta, reconciliándose pasado y futuro mutuamente en la unidad del presente⁶⁹. Solo de manera no mediada la mente sincera y la mente de aspiración son opuestas, en cambio, la mente profunda que según Tanabe tiene lugar como metanoesis permite la unidad de ambas en su mutua negación y transformación. Gracias a la metanoesis que sirve de

69. «Solo a través de la mediación mutuamente transformadora de ambas en el presente puede este antagonismo reconciliarse. Es decir, en esta mutua mediación, el pasado cesa de aferrarse a su identidad, a pesar de su continuidad, y experimenta una conversión en la metanoesis de modo tal que puede aceptar la continua renovación de su significado como mediador que propulsa el presente hacia el futuro. Mientras tanto, el futuro necesita también darse cuenta de que no puede producir ningún tipo de contenido creativo sin la tradición del pasado. Debe de aceptar la determinaciones del pasado como mediación negativa, obediencia a la cual puede renovar al pasado desde el interior de sus propias fuentes más profundas y posibilitar una creatividad a través de la actividad transformadora de la nada absoluta. De este modo, una nueva síntesis creativa puede ser realizada, la cual no es ni pasado ni futuro, sino que revitaliza a ambos a través de la negación, estableciendo una unidad trascendente en el presente como la transformación absoluta a través de la cual tanto el pasado como el futuro son mutuamente reconciliados en un todo armonioso» (Ibid., 344).

pivote entre las tres mentes, encontramos «la unidad dialéctica negativa de las tres mentes»⁷⁰.

METANOESIS, RENOVACIÓN Y COMIENZO

A través de un largo camino hemos tratado de demostrar porqué para Tanabe «el concepto de las tres mentes profundiza más que los intentos de la filosofía occidental⁷¹» en el gran problema del tiempo. Gracias a la metanoesis el pasado es transformado en una «naturalidad» de la «acción de la no-acción», que es la mente sincera, y a su vez, el futuro como mente de aspiración al nacimiento por la transferencia de méritos es transformado en el nacimiento en la no-transferencia de méritos, en un buscar sin buscar. Tanabe no transforma pasado en futuro, ni arrojamiento en proyecto, hace algo que va más acá, transforma la contingencia en un presente eterno, que servirá de gozne entre pasado y futuro, creando una circularidad continua, gracias a la metanoesis. Desde esta lectura de las tres mentes «el pasado y el futuro se transforman y penetran mutuamente en el ahora eterno»⁷².

La acción de la metanoesis en el ahora eterno permite la continuidad del pasado y el renacimiento en el futuro a través de la negación de la mente profunda realizada como metanoesis⁷³.

Solo en tanto el pasado y el futuro es mediado negativamente por la metanoesis, es posible la resurrección y, en esa medida, son posibles la continuidad y la renovación en el ahora eterno. Tanabe pensaría que Heidegger en su planteamiento de *Ser y tiempo* no ha alcanzado la radicalidad de la nada absoluta. Al encontrarse concentrado en hacer posible al sí mismo propio, pierde la radicalidad del verdadero sí mismo que solo vive en su morir en el ahora eterno. Soga, por su parte, no logró desarrollar y ser consecuente con su descubrimiento de la conversión y hace de la aspiración al nacimiento prueba de la fe en Amida. Para Tanabe es la metanoesis el trasfondo para la unidad dialéctica y dinámica entre pasado y futuro, siendo la metanoesis el corazón de las tres mentes y del ahora eterno. En medio de esos encuentros

70. Ibid.

71. Ibid., 329.

72. Ibid., 344.

73. Ibid.

Tanabe logró pensar la metanoesis como lugar del comienzo: como principio de renovación de la vida humana y de las sociedades. De este modo abre la posibilidad de dar un giro del pasado entendido como estar nadando en el mar del nacimiento y muerte debido a nuestras pasiones ciegas desde un pasado sin fin, a un tiempo donde desde el ahora eterno uno es traído a la naturalidad y donde los errores del pasado de obra, palabra y pensamiento son transformados desde la fuente renovadora siempre bullente del tiempo que es la nada absoluta.

La temporalidad metanoética es insistente, porque es continua metánoia, continuo abandono, continuo des-endurecimiento y des-pejamiento y en ese mismo movimiento, continua renovación y creación. El yo como ser vacío se transforma en eje temporal de transformación. Y ese gozne que permite la relación entre pasado y futuro, en su unidad y diferencia, es también el que permite la relación entre *ōsō* y *gensō*, absoluto y relativo, que se traduce en una sociedad metanoética, o sociedad religiosa, cuyo principio es salvarse a sí mismo, salvando a los demás. Aquí encontramos el lazo que une a Tanabe con el Heidegger de *Beiträge zur Philosophie*, para quien la nada da lugar a las más profundas y amplias oscilaciones.

UNA HIPOTÉTICA RÉPLICA DE HEIDEGGER A TANABE

Años antes de que Tanabe escribiera *Filosofía como metanoética*, Heidegger en *Aportes a la filosofía*, obra escrita entre 1936 y 1938, realiza su propia autorevisión de *Ser y tiempo*. En dicha obra, Heidegger considera que *Ser y tiempo* difícilmente podía acercarse al sentido del ser partiendo del hombre o del nosotros y pensando la decisión en términos de elección y resolución, quedando, por lo mismo, dicha obra encallada en lo «moral antropológico»⁷⁴. Así en el contexto de La fundación [*Die Gründung*], ensamble de *Aportes a la Filosofía*, Heidegger hace de la nada el auténtico ámbito de proyección en el que el ocultamiento es aclarante ocultamiento [*lichtende Verbergung*]⁷⁵. En el esenciarse del ser, desde la nada, el ser «se abre como lo

74. HEIDEGGER 2004B, 84 & 43.

75. En La Fundación leemos: «dejar esenciarse el fundamento como fundante» o «el fundamento funda» (ibid., 250 & 188).

que se oculta»⁷⁶, por eso indica, hace señas, instaurando el juego entre clamor del Ser y pertenencia al Ser, vacío y donación. El espacio-tiempo, otro de los nombres para este juego entre ocultamiento y desocultamiento, es lo previo a la matematización que supone el espacio y el tiempo. Es otra cosa al del transcurrir de un tiempo tras otro, y es también otra cosa a la eternización, a lo que es constante y presente. Es surgir en el instante y lo que se puede sustraer en el instante. El espacio-tiempo se origina de la verdad del ser y de su esenciarse. El espacio-tiempo es cercanía y lejanía, impulso y titubeo. Esta es la experiencia originaria del espacio-tiempo. Desde las categorías no se llega al acceso originario al esenciarse de la verdad del ser, pues el rehuso (*Verweigerung*) del Ser inaugura la disposición afectiva de la retención (*Verhaltenheit*), la cual soporta el rehusarse del ser y se sostiene en lo aún no decidido de una seña (*Wink*), en el sentido de que aquello que se acerca no sabemos si realmente lo hace o si se aleja. Todo este vacilante rehuso de la seña, que se muestra ocultándose, es anterior insistido al espacio y al tiempo que transcurre. Para pensar esta esencia ocultante-desocultante del espacio-tiempo, es necesaria «la remoción de la esencia humana al ser ahí», al claro de la verdad. Y ahí el estremecerse de la oscilación del ser, el desentumecimiento de la verdad del ser, aprisionada durante siglos en la *adequatio*, es ahora sí el fundamento del yo y nosotros, pues el espacio-tiempo es superación de toda subjetividad: es abismo. Así para el Heidegger de *Aportes a la filosofía* el vacilante rehuso que aguarda y espera, extasía lo venidero y abre un sido en la historia del ser marcado por la verdad del ente que constituye el ingreso al presente como abandono del ser en el ente. Por lo que el espacio-tiempo es la ruptura de la historia de occidente y su continua entificación, propiciado por lo noedor (*Nichtung*).

El ser [Seyn]: el evento, en el contraimpulso, noedor y así *contencioso*. El origen de la contienda —ser o no ser.

La verdad: fundamento como abismo. Fundamento: no de donde, sino en donde como lo perteneciente. Abismo: como espacio-tiempo de la contienda; la contienda como contienda de tierra y mundo, ¡porque referencia de la verdad del ente⁷⁷!

76. Ibid.

77. Ibid., 279 & 279.

Tal vez por esta vía sea posible también pensar que la metanoesis comparada al espacio-tiempo (*Der Zeit-Raum*) de Heidegger tenga aún un sentido demasiado «antropológico-moral», a menos que ella misma sea el acontecimiento del otro poder, que abre a las más profundas oscilaciones: pasado-futuro, *ōsō-gensō*, vida-muerte en el instante.

NOTA SOBRE LOS MODOS DEL TIEMPO EN LA ESCUELA
DE KIOTO: PARA UNA CRÍTICA A LA TEMPORALIDAD
METANOÉTICA

La posición de Nishitani y Ueda es bastante alejada a la de Tanabe con respecto al gran tema del tiempo. En el caso de Ueda, la nada absoluta que rompe al yo apegado a sí mismo, al encuentro con la naturaleza nos devuelve a la posibilidad de ser ahí en el presente como en «Mira los lirios del campo» o «¿escuchas cómo susurra el río?»⁷⁸. A esta posibilidad de retrotraernos al presente, en este caso a la presencia del río o la presencia de los lirios, Ueda le llama la fuerza presencial de la naturaleza⁷⁹. Sin lugar a dudas se trata de un acontecimiento como «inicio decisivo de la vida verdadera»⁸⁰. En el caso de Nishitani, esto que está más acá de las palabras y de los pensamientos, nos retrotrae a un tiempo originario, tiempo pleno, que es cada vez comienzo: «Cada día maravilloso día», dice Nishitani repitiendo las palabras de Unmon⁸¹. Estos modos de lenguaje son testimonios de «dejar caer cuerpo mente⁸²» (Dōgen-Nishitani) o testimonios de haber roto «la cerrazón del yo⁸³» (Ueda) y son el acaecer de otra temporalidad al unísono con la fuerza presencial de la naturaleza. En Tanabe es la metanoesis continua la que nos conduce también a una naturalidad de otro cuño, y nos lleva a una acción sin acción y a una esperanza sin esperanza en el presente, donde pasado y futuro son plenamente transfigurados. Sin embargo

78. UEDA 2004, 130.

79. Ibid.

80. Ibid.

81. NISHITANI 2004, 244.

82. Ibid., 247.

83. UEDA 2004, 131.

en Tanabe encontramos un olvido de la naturaleza en términos de «¿oyes cómo susurra el riachuelo de ahí abajo?»⁸⁴.

Asimismo podemos decir que también desde Ueda y Nishitani es posible el giro del tiempo samsárico a un tiempo donde uno es traído gracias a la fuerza presencial de la naturaleza al ahora eterno. Tenemos en Nishitani y Ueda un tiempo dehomocentrico marcado por el acontecer del florecer y del fluir del río, siendo tanto Ueda como Nishitani apropiados por la fuerza presencial de la naturaleza. Frente a la fuerza presencial de la naturaleza que inaugura el ahora eterno, la temporalidad metanoética aparece demasiado subjetiva y homocéntrica, prueba de ello es el gran olvido de la naturaleza que caracteriza a *Filosofía como metanoética*. ¿Podemos prescindir de la naturaleza para pensar el problema del tiempo? Para Nishitani y Ueda definitivamente no. Sin embargo si no fuera por el proyecto metanoético de Tanabe, nos perderíamos de la fuerza conversora de la nada que sin tener nada por objeto nos conduce a las fuentes del tiempo.

* Este texto fue realizado dentro del marco del proyecto de investigación del ministerio FFI2015-65662-P «El pensamiento topológico en Japón. Un estudio de la concepción de la naturaleza, el espacio y el lugar en la filosofía, la religión y la estética japonesas» coordinado por Raquel Bouso (Universitat Pompeu Fabra). Y, fue escrito en una estancia sabática en el Nanzan Institute of Religion and Culture gracias al apoyo de la DGAPA de la Universidad Nacional Autónoma de México.

REFERENCIAS

HEIDEGGER, Martin

2003A *Ser y tiempo*. Trad., Jorge Eduardo Rivera C. Barcelona, Editorial Trotta.

2003B *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Editorial Almagesto-Editorial Biblos.

NISHITANI Keiji

1999 *La religión y la nada*. Trad., Raquel Bouso García. Madrid, Siruela.

SHINRAN

1997 *The Collected Works of Shinran Volumes 1 and 11*. Translated by Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga and Ryushin Uryuzu. Shin Buddhism Translation Series. Kioto, Jodo Shinshu Hongwanji-Ha.

84. Ibid., 130.

SOGA Ryōjin

- 2017 Jan Van Bragt, *A Soga Ryōjin Reader*. Edited by Wamae Muriuki, Nagoya, Chisokudō Publications.

TAKEUCHI Yoshinori

- 2004 «The Philosophy of Nishida.» In Frederick Franck, ed., *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and its Contemporaries*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 183–208.

TANABE, Hajime

- 2014 *Filosofía como metanoética*. Trad., Rebeca Maldonado con Andrés Marquina, Sasha Jair Espinosa y Cristina Pérez Díaz. Barcelona, Herder.

UEDA Shizuteru

- 2004 *Zen y filosofía*. Trad., Raquel Bouso García and Illana Giner Comín. Barcelona, Herder.