

LA INTERPRETACIÓN DE DESCARTES EN KEIJI NISHITANI: TRANSCURSO Y DESTINO DEL SUJETO MODERNO¹

CARLOS BARBOSA CEPEDA

Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

RESUMEN: ¿Se justifica tomar a Descartes como ejemplo paradigmático de la subjetividad moderna? ¿Hasta qué punto? En la presente contribución indagaremos esta cuestión en el caso de la interpretación articulada por Keiji Nishitani (1900-1990), filósofo japonés contemporáneo. Esta aproximación permitirá clarificar qué es particularmente moderno en el sujeto cartesiano, incluso después de conceder que la forma tradicional de interpretar a Descartes debe ser reconsiderada.

PALABRAS CLAVE: Descartes; sujeto; subjetividad; modernidad; Nishitani.

The interpretation of Descartes in Keiji Nishitani: course and destiny of the modern subject

ABSTRACT: Is it justified to take Descartes as a paradigmatic example of modern subjectivity? To what extent is it? In this paper I will inquire into this issue in the case of the interpretation articulated by the contemporary Japanese philosopher Keiji Nishitani (1900-1990). This approach will make it possible to clarify what is particularly modern in the Cartesian subject, even after conceding that the traditional way of interpreting Descartes must be reconsidered.

KEY WORDS: Descartes; Subject; Subjectivity; Modernity; Nishitani.

Tanto se ha dicho sobre la relación entre Descartes y la subjetividad moderna que parecería imposible añadir nada más. No obstante, es indispensable pensar profundamente la subjetividad moderna para entender la evolución y el presente de la modernidad: es una cuestión que atraviesa los principales problemas sociopolíticos y ambientales de nuestro tiempo. No deja de ser, pues, significativo preguntarse hasta qué punto puede tomarse a Descartes como ejemplo paradigmático de la subjetividad moderna y sus problemas.

El presente texto está guiado por la expectativa de que es posible contribuir a esta cuestión a partir de una contribución japonesa contemporánea, a saber, la de Keiji Nishitani (1900-1990), uno de los pensadores nipones que con mayor denuedo se dedicó precisamente a la cuestión de repensar la subjetividad en nuestros tiempos. Así pues, el interrogante que orienta este artículo es el siguiente: ¿hasta qué punto se justifica que Nishitani tome el sujeto cartesiano como ejemplo paradigmático de la subjetividad moderna? Esta cuestión debe pensarse con cuidado, incluso cabría decir que cautela, toda vez que en décadas recientes se ha estado mostrando como la interpretación tradicional de Descartes ha estado movida por nociones y presupuestos que no pertenecen realmente a su obra.

¹ Este trabajo es un resultado del proyecto de investigación *Trascender el liberalismo* (Código: PF22-001) de la Corporación Universitaria Minuto de Dios – Uniminuto (Bogotá, Colombia).

Así las cosas, el texto procederá en tres pasos. Primeramente hallaremos la presentación de la lectura nishitaniana de Descartes en términos de por qué el pensador japonés lo considera ejemplo paradigmático de la subjetividad moderna. En segundo lugar, hará falta un análisis de qué tan justa es dicha atribución y qué tan justo es Nishitani en su lectura de este capital filósofo moderno. Los dos primeros pasos habilitarán un tercero: subrayar la perspectiva existencial de la lectura de Nishitani. Todo esto permitirá clarificar su diagnóstico de la subjetividad moderna y el lugar del sujeto cartesiano en el mismo.

1. EL DIAGNÓSTICO DE NISHITANI

Es ampliamente conocido que, tras la aplicación del método de la duda, la primera certeza que Descartes detecta es «yo pienso» (lat. *cogito*, fr. *je pense*). El «yo pienso» resulta ser, pues, la más evidente de todas las verdades. Nishitani no lo niega. El problema es desde dónde se piensa tal evidencia.

Según Nishitani, el yo moderno es un ego de tipo cartesiano: un ego irremplazable que se instaura en oposición al mundo y al cual se atribuyen ciertas cualidades: voluntad, intelecto, emociones, entre otras. Esto se expresa en la frase «*cogito, ergo sum*» («pienso, luego existo»): una autoevidencia. Nishitani concede que esta es la más evidente de las verdades. El problema es que no es suficiente pensar la evidencia del *cogito* desde el punto de vista del *cogito* mismo (Nishitani, 2017, p. 53). Lo dicho no significa, empero, explicar el *cogito* en función de algo más, como la materia o como Dios. Se trata más bien de «volver al fundamento de la subjetividad del *cogito* y considerar su origen desde un punto en el cual la orientación del sujeto hacia su fundamento sea más radical y vaya más al fondo que el *cogito*» (*Ibid.*).

El punto de vista del *cogito* es, continúa Nishitani, el *campo de la conciencia*, es decir, el mundo abierto al sujeto en tanto concebido en términos de conceptos y representaciones. Así, este no es el punto de vista adecuado para pensar el *cogito*. En él, el yo se refleja a sí mismo por medio de la autoconciencia. De esta manera, acaba recluso en sí mismo, atrapado en la ilusión de su autosubstantialidad. Valga explicar un poco mejor el origen de este autoconfinamiento. Para Nishitani, el problema con entender en términos de conceptos y representaciones radica en que siempre están a distancia de la concreción de las cosas mismas, es decir, de las cosas mismas tal cual son en el presente. He aquí el problema del yo cartesiano (el ego): se asienta en la evidencia del *cogito*, pero como no puede pensar esta evidencia sino en términos de conceptos y representaciones, inevitablemente se pone a distancia de la evidencia tanto de las cosas como de sí mismo.

Así pues, el punto de vista adecuado es un campo más allá del hecho del *cogito* sin ser externo a él, sino más bien presente en su fundamento. Se trata, pues, de pensar el yo desde un punto de vista más elemental —originario—. Pensar el yo desde un campo originario significa que el yo abre subjetivamente un campo originario de existencia dentro de sí mismo. Esta manera de pensar el yo —y el *cogito*— puede ser denominada pensamiento existencial: un pensar más originario señala un modo de ser más originario del yo.

Ahora bien, este punto de vista más originario solo puede alcanzarse quebrando el campo de la conciencia desde dentro. En suma, que el yo se entienda a sí mismo es cuestión de quebrar la pared de la autoconciencia. Y si la salida a este autoconfinamiento no puede ser sino a través de un quiebre en el campo de la conciencia, ¿cómo se hace posible? ¿Y hacia dónde nos proyecta ese quiebre? No se puede negar que estas preguntas son relevantes, pero antes de abordarlas es necesario examinar hasta qué punto es acertado Nishitani en su interpretación de Descartes y, más aún, en elegirlo como ejemplo paradigmático de la subjetividad moderna.

2. DE VUELTA A DESCARTES

James Heisig encuentra un problema en la forma como generalmente se ha interpretado a Descartes, y no deja de detectarlo en la lectura de Nishitani². El problema consiste en la reificación del «ego»: una suerte de entidad distinguible de la conciencia o de la vida mental misma, entidad que entonces se mantiene distinta de todo el resto de las cosas. Sin embargo, Descartes nunca postuló tal cosa. En latín él raramente usa el vocablo ego cuando escribe «*cogito, ergo sum*»; y en francés, si bien utiliza su equivalente *je* (*je pense, donc je suis*), esto se debe a motivos estrictamente gramaticales: la lengua francesa exige colocar el pronombre (cosa que el latín no). En suma, Descartes escasamente utiliza la palabra ego y solamente con función gramatical, no para acuñar ningún concepto.

La cuestión, insiste Heisig, no es meramente gramatical. El asunto es que Descartes no postula, para dar cuenta de la identidad del individuo, ninguna identidad «egoica» que sea diferente de la vida mental o de conciencia. Él no se distingue a sí mismo de su actividad de pensar. Para explicar con más detalle el punto:

Descartes nos dice claramente en la Meditación sexta que no distingue entre sí mismo y su mente o alma, pero no se refiere —como sus traductores a menudo lo hacen— a nada de esto como «el ego». Él habla de sí mismo en el fondo como «un algo pensante» (*res cogitans*) o un «fondo interior» y nada más. La idea de un ego cartesiano es una invención posterior utilizada para interpretar y criticar a Descartes³.

Lo que sí hace Descartes es aseverar que la única función que no puede ser apartada de la conciencia misma es el pensar: «Uno no puede no pensar y saber que uno no está pensando. Por lo tanto el pensar es la función de la conciencia por excelencia»⁴. Todas las otras (corporales, emocionales o mentales) no tienen esta propiedad⁵. Eso no requiere postular una entidad (llamada «ego») diferenciable de

² HEISIG, 1997, pp. 257-259.

³ HEISIG, 1997, p. 258; itálicas en el original.

⁴ HEISIG, 1997, p. 258.

⁵ Heisig afirma que para Descartes estas otras funciones de la conciencia son «dispensables». No es muy claro qué quiere decir con que sean dispensables. Descartes no afirma que pueda haber conciencia sin ellas, pero sí que en todo caso se reducen a ser modos del pensar. Con todo, no deja de ser acertado afirmar que el pensar es la función de la conciencia por excelencia. Baste con ello para la presente reflexión.

la conciencia o el pensar; es más, resultaría incluso contradictorio con la intención cartesiana.

A pesar de todo, Heisig conceptúa que la malinterpretación nishitaniana de Descartes no es esencial a la postura del mismo Nishitani, pues esta se encuentra bien anclada en la tradición filosófica budista⁶. Es más, a partir de esta tradición es posible criticar hoy en día el modelo «egoico» de la subjetividad.

En mi concepto, lo interesante es que tal crítica es posible desde Nishitani. Él tiende a afirmar que la subjetividad moderna es «egoica»: el sujeto moderno se identifica con un ego al que atribuye determinadas propiedades o facultades. Si seguimos la lectura de Heisig, esta no fue la idea de Descartes. Lo que Descartes sí hace es identificarse con el pensar (*cogito*).

Ahora bien, esto mismo demuestra la fuerza de la interpretación de Nishitani. Su crítica consiste en señalar que el sujeto moderno se entiende a sí mismo *discursivamente*, y eso es lo que considera problemático en Descartes: que el *cogito* se piense a sí mismo desde sí mismo, es decir, autoconscientemente, es nada menos que pensarse en términos de conceptos y representaciones —en suma, discursiva o narrativamente—. Y tal proceder no es simplemente el actuar de un «yo substancial» nítidamente distinguible de tal actividad, sino, más básicamente, un modo de ser. Es este modo de ser el que lo conmina al autoconfinamiento.

Así, es posible argüir que, incluso si Nishitani ha malinterpretado a Descartes atribuyéndole la noción de ego (que no está presente, es verdad, en el pensador francés), aun así identifica acertadamente la médula de la dificultad cartesiana: la caída en el autoconfinamiento discursivo. No es otro el problema de la subjetividad moderna. Es más, es posible sembrar dudas sobre el concepto de que Nishitani realmente esté cayendo en el error interpretativo que le atribuye Heisig. Amanda Fernandes, por ejemplo, conceptúa que Nishitani lee el ego cartesiano no como una entidad distinguible de la conciencia (cosa que sí haría, notablemente, Freud), sino como la manera autocentrada de concebirse el individuo a sí mismo en relación con las demás cosas. En otras palabras, con «ego» Nishitani se refiere al modo de ser del yo en tanto autocentrado y apegado a sí mismo⁷.

Hay que reconocer que con tan breves consideraciones aún no está saldado el debate acerca de qué tan justo ha sido Nishitani con Descartes. Pero sí es posible, al menos, aseverar que lo es lo suficiente como para rescatar la relevancia de su interpretación para la empresa de articular una crítica a la subjetividad moderna. Es más, puede ser enriquecida mediante su aplicación al cuestionamiento del modo como Descartes aborda la evidencia que, en su propio seno, encuentra de su propia finitud.

⁶ HEISIG, 1997, p. 258.

⁷ FERNANDES, 2016, pp. 195-196, 198, 199.

3. PERSPECTIVA EXISTENCIAL

En la Meditación tercera, Descartes examina los motivos por los cuales usualmente pensaba que algunas de sus ideas debían provenir de objetos exteriores a los cuales serían semejantes⁸. Fundamentalmente son dos razones: (i) parece obvio que las ideas de tales cosas exteriores son semejantes a las mismas; (ii) los estímulos sensoriales presuntamente correspondientes a cosas exteriores se imponen a la voluntad, se presentan a la percepción quíéralo uno o no. La primera razón parece fácil de controvertir (especialmente tras las dudas sobre la percepción, ya expuestas en la Meditación primera): a veces, por ejemplo, el sol parece a la percepción mucho más pequeño de lo que realmente es. En múltiples ocasiones las cosas aparecen de un modo que luego —especialmente tras un examen cuidadoso— se revela ilusorio. Sin embargo, Descartes también siembra duda sobre la segunda razón.

Las ideas que parecen imponerse a mi voluntad, observa el francés, bien podrían ser causadas por una facultad de la que aún no tengo noticia. De hecho, durante el sueño percibo ideas que igualmente se imponen a mi voluntad, pero luego de despertar no tengo problema en reconocer que emergían de alguna facultad en mí en lugar de provenir de cualquier cosa exterior. ¿No podría ser también el caso de las ideas que durante la vigilia me parecen tan nítidas y tan evidentemente provenientes de cosas externas?

Como es sabido, para salvar la existencia de las cosas externas Descartes necesita primero asegurar la certeza de las ideas claras y distintas, y para esto último necesita confirmar que Dios existe y es sumamente bueno (por tanto, no lo engañaría sobre la certeza de sus ideas claras y distintas). No viene al caso recorrer todo ese camino argumentativo aquí. Baste con notar que en la Meditación tercera el autor francés encuentra una manera de indagar si hay cosas exteriores y, por tanto, él no está solo en el mundo⁹. Este camino depende de dos supuestos: (i) En tanto representan sendas cosas, las ideas divergen en su cantidad de realidad objetiva. Por ejemplo, las ideas de sustancias contienen más realidad objetiva que las de meros modos o accidentes. Asimismo, la idea de Dios debe contener más realidad objetiva que las ideas de sustancias finitas. (ii) Cuanta realidad contenga el efecto, debe haberle venido de su causa. Por tanto, la causa no puede contener menos realidad que el efecto.

Dicho muy escuetamente, de estas premisas concluye Descartes que algunas de sus ideas no pueden explicarse como surgidas de sí mismo porque contienen más realidad objetiva que la que puede proceder de él mismo; por tanto, tienen que hallar su origen en cosas exteriores a él mismo.

Más que entrar en los detalles o la solidez argumentativa de esta reflexión —por no hablar de como conduce a la primera demostración de la existencia de Dios encontrada en las *Meditaciones*—, interesa aquí una lectura existencial de la misma, como querría Nishitani. Concretamente, ¿de qué evidencia concreta y directa proviene la reflexión cartesiana conducente a su primer intento de demostrar la

⁸ (AT VII 38-40; 2009, pp. 105-107).

⁹ (AT VII 40-42; 2009, pp. 109-111).

existencia de las cosas exteriores? Según parece, Descartes tuvo que apercebirse de que uno no se hace a sí mismo, o dicho con otras palabras, uno no es causa de sí. En una palabra, se tuvo que apercebir de su propia finitud.

Nishitani diría que esta apercepción de la propia finitud es especialmente nítida cuando la nihilidad se presenta a la conciencia. La nihilidad, que es absoluta negatividad respecto del ser de todas las cosas¹⁰, yace en el fondo del ser de todas las cosas. No es usual, claro está, advertirlo en uno mismo en la vida cotidiana. Sin embargo, ella se mostrará ineludiblemente en situaciones de seria crisis, como ante una enfermedad que lo pone a uno al borde de la muerte, la pérdida de la persona más querida, o el fracaso de una empresa a la cual uno le había apostado todo¹¹. La abrasadora angustia que se desata en ese tipo de situaciones no es simplemente una cuestión psicológica: señala un profundo grado de apercepción de la realidad. Es nada menos que la apercepción de la negatividad presente en el trasfondo del ser de uno mismo y de todas las cosas.

La seria dificultad para el pensamiento, especialmente la tradición metafísica occidental, es que esta nihilidad no se puede pensar, si por pensar entendemos aprehender en términos de conceptos y representaciones. Estrictamente hablando, es un contrasentido intentar pensar la nada conceptualmente. Determinada como concepto, ya está siendo concebida por el pensamiento como un algo, por tanto ya no se trata realmente de la nada. Por eso no puede ser (conceptualmente) pensada: solamente puede ser vivida. He aquí la gran dificultad para Descartes: incluso si es el caso que se percató de la nihilidad en tanto apercepción de su propia finitud, él mismo cierra la puerta a la captación nítida de su finitud. Para explicar más detalladamente por qué, conviene detenerse en sus motivaciones para demostrar la existencia de Dios.

Descartes razona que para transferir la certeza del *cogito* al mundo exterior necesita afirmar la certeza de las ideas claras y distintas, y a su vez esto requiere la existencia de Dios en tanto ser sumamente bueno (que, por tanto, no permitiría que el ser humano se engañe en lo que conciba con claridad y distinción). Esto delata que él está intentando pensar la evidencia del *cogito* y de la finitud *narrativamente*. El problema es que tal cosa es imposible: estas evidencias, tan directas como son, no se dejan pensar narrativamente (discursivamente). El resultado: inadvertidamente, la subjetividad cartesiana termina siendo la del individuo que se cierra sobre sí mismo a través de una narración de sí mismo. Pero con ello tanto la evidencia de sí mismo como del mundo acaban obscurecidas.

Prueba de tal oscurecimiento de las evidencias que Descartes había llegado a atisbar podría ser el irresoluble problema mente-cuerpo en el que termina su filosofía. Para Nishitani, el oscurecimiento de la evidencia del *cogito* y su finitud radica en pensarlo desde el campo de la conciencia, es decir, en términos de conceptos y representaciones. Siempre que se proceda así, estas evidencias no se manifestarán directamente, sino por mediación de conceptos y representaciones. Y la cuestión es que los conceptos y representaciones siempre están ya a distancia de la concreción de la realidad misma.

¹⁰ NISHITANI, 2017, p. 45.

¹¹ NISHITANI, 2017, p. 40.

CONCLUSIÓN

Si el análisis ha procedido correctamente hasta aquí, el resultado es que el yo efectivamente se confina sobre sí mismo. Construye una pared que le separa de la evidencia de las demás cosas, e incluso de la evidencia de sí mismo. Es entonces que pueden formularse dudas escépticas como las de Hume, o antinomias como las que explicita sistemáticamente Kant con el nombre de paralogismos de la razón pura. Es razonable pensar que por motivos como estos Nishitani sostiene que la conciencia inevitablemente acaba en una visión fragmentada y contradictoria de la realidad: una serie de discursos que la conciencia se narra a sí misma acaban inevitablemente chocando unos con otros, situación que podría ser llamada contradicción de la realidad¹².

Curiosamente, la salida del autoconfinamiento está ahí, en la raíz del yo mismo. La certeza del *cogito* y la certeza de la finitud no son separadas. Es más, la primera aparece más nítidamente cuanto más nítida es la segunda. Esto es lo que ocurre ante la evidencia de la nihilidad. Pero quedarnos en ese nivel sería demasiado poco. Hace falta que la nada puramente negativa que es la nihilidad se muestre como nada creativa que hace posibles todas las cosas. Es lo que sucede cuando las cosas mismas se presentan en su mismidad y revelan el yo. Entonces la finitud en el fondo del yo se descubre como la conexión íntima entre este y todas las cosas. Es aquí donde la autoevidencia de la finitud, pero leída ya existencialmente, tiene relevancia para la superación del autoconfinamiento autoconsciente del yo moderno. Esta autoevidencia de la finitud delata que en realidad el yo nunca ha estado separado de las cosas: siempre ha estado íntima e indeliblemente conectado con ellas.

Lo anterior apunta a que problemas como la crisis ambiental y la atomización de las sociedades tienen una misma raíz: el autoconfinamiento del yo moderno. Si esto es así, entonces la fuente de la cura también es la misma: la reconexión con todas las cosas. En términos de la constitución de la subjetividad, esto se traduce en la constitución de una subjetividad conectada: justo lo contrario del sujeto auto-centrado autoconfinado y apegado a sí mismo. Y si queda alguna duda de que esta última es la forma de constitución de la subjetividad que propone Descartes, valga recordar que —dicho en sus propios términos— cuando él intenta hacerse «poco a poco más conocido y familiar» consigo mismo, lo hace tratando de hacerse ajeno a todo lo demás¹³.

REFERENCIAS

- [AT VII] Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, tr. Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fernandes, A. (2016). «A experiência religiosa e a superação da modernidade em Nishitani Keiji», en: Morisato, Takeshi ed., *Critical Perspectives in Japanese Philosophy*, Chisokudō, 193-218.

¹² NISHITANI, 2017, p. 44.

¹³ (AT VII 34; 2009, p. 99).

Heisig, J. (1997). «The Quest of the True Self: Jung's Rediscovery of a Modern Invention», en: *The Journal of Religion*, vol.77, n.º 2, 252-267.

Nishitani, K. (2017). *La religión y la nada*, Tr. Raquel Bouso García, Chisokudō.

Universidad Pedagógica Nacional, Colombia
cabarbosac@pedagogica.edu.co

CARLOS BARBOSA CEPEDA

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]