

[Fuente: *Vivencia mística y tejido social*, Ávila: Centro Internacional de Estudios Místicos 2006, pp. 131-178]

Hacia una nueva antropología japonesa de la religión
----- El “pensamiento de la *simetría*” en Nakazawa Shin’ichi -----

Alfonso Falero
Universidad de Salamanca

Introducción: mística, mito y pensamiento y su relación con el misterio

La historia del conocimiento europeo nos ha dejado como legado una tradición de interpretación de la relación entre cuestiones aparentemente dispares como son ‘mística’, ‘mito’ y ‘pensamiento’ a través de una dicotomía básica entre actividades cognitivas de tipo racional e irracional. Según esta tipología, la mística pertenecería al inequívoco reino de lo irracional, el mito quedaría a medio camino y el pensamiento pertenecería al campo de la racionalidad. Somos conscientes de la simplicidad del esquema, pero lo llamativo es que el mito ha sido intencionadamente rescatado del reino compartido otrora con la mística, y se lo ha querido traer con mayor o menor acierto al ámbito de lo racional (Lévi-Strauss) o lo inteligible (Ricoeur), según las diversas interpretaciones y sus diferentes medidas de demitologización o remitologización. No ha sucedido así con la historia de la interpretación del misticismo. No tenemos ninguna teoría de tipo hermenéutico o cualquier otro que nos ofrezca una interpretación racionalista del fenómeno místico. Entre mística y racionalidad parece darse una sima que separa dos dimensiones antagónicas del conocimiento humano. Queda pendiente en estos momentos la cuestión de trazar esos puentes que hagan asimilable la experiencia mística en un lenguaje comprensible, por un lado, y por otro que permitan el paso desde una racionalidad excluyente a una racionalidad reconciliada con su otro.

La historia de la fenomenología religiosa aplicada al estudio del misticismo desemboca en la desesperación de la posibilidad de subsumir en una definición universalmente válida la tremenda variedad de manifestaciones religiosas o culturales, grupales o individuales que identificamos bajo el nombre de ‘mística’. Los defensores del empirismo radical, en la tradición de G. Scholem y M. de Certeau, niegan la posible universalidad de significación del término ‘místico’, y nos invitan a estudiar las místicas pertenecientes a cada religión sin caer en la tentación de hablar de “lo místico” como una realidad antropológica común a todas las religiones. Con este término ocurre lo mismo que con el término religión, que si pretendemos ofrecer una definición universalmente válida nos quedamos con una proposición que casi no significa nada. Pero no por ello renunciamos a hablar de “lo religioso” como una de las dimensiones fundamentales en la historia de todas las culturas tradicionales de la humanidad, con excepción de la tradición de la ciencia europea. Para comprobar

la dificultad que supone dar una definición satisfactoria del término 'mística', vamos a registrar la definición que nos propone J. Martín Velasco, si bien con tintes de provisionalidad:

Con la palabra 'mística' nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión ----- cualquiera que sea la forma en que se la viva ----- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu (23).

Sin ánimo de cuestionar la validez heurística de una definición de partida de este tipo, simplemente nos limitaremos a subrayar cómo incluso una definición tan general no puede menos de incurrir en determinados presupuestos que no corresponden a determinadas formas de experiencia mística alejadas de nuestro entorno cultural. Señalamos los puntos de conflicto:

1. "experiencias interiores". La interioridad y su riqueza experiencial es una de las marcas distintivas del fenómeno místico tal como lo solemos entender. Frente a éste oponemos una exterioridad como una forma de experiencia plana, es decir superficial y por tanto hueca. Pero un excesivo énfasis en la interioridad nos lleva a rechazar determinadas formas de experiencia genuinamente místicas, por no parecernos suficientemente profundas. Así olvidamos que una de las fuentes de la experiencia mística es la práctica ritual, donde la ceremonia, la liturgia, el sacrificio, la oración, sumergen al fiel en un ámbito de la experiencia que lo separan de la cotidianidad y lo aproximan al contacto con la divinidad o el ámbito de lo sagrado. Sin embargo, no necesariamente implica una experiencia volcada hacia el interior del individuo. Más bien lo proyectan, como en determinadas experiencias de origen chamánico, hacia un exterior, donde el individuo experimenta el espacio, la comunidad a la que pertenece y la cercanía/lejanía de la divinidad/lo sagrado como el centro de su propia identidad. Podemos aludir al sentido original de la experiencia de éxtasis como una salida desde el enclave individual hacia un fuera del yo mismo. Interioridad y exterioridad se funden en un mismo reconocimiento del espacio sagrado sin fisuras ni dicotomías. Es también lo que sucede en experiencias aparentemente interioristas, como la del *satori* en el zen. En éste la imagen de un interior puede convertirse en un impedimento para alcanzar el despertar.
2. "nivel de conciencia". Es acertado entender que la conciencia mística no es la conciencia de lo cotidiano. Pero hay dos salvedades. En primer lugar, que la experiencia mística en no pocos casos se da en el plano inconsciente o semi-consciente, a través del mundo onírico-profético (Jung, Eliade), el viaje chamánico, el delirio o éxtasis cercanos a la 'locura'. Y en segundo lugar que no pocas tradiciones religiosas reconocen la etapa final del despertar como un retorno al mundo, y no un trascenderlo. Por ejemplo, en las escuelas *chan/zen* se reconoce la importancia de recuperar la conciencia cotidiana, habitual del mundo, y rechazan el misticismo del eremita.

3. “el fondo del sujeto”. El término ‘sujeto’ es uno de los más problemáticos a la hora de plantear la base de la experiencia mística en contextos no europeos, e incluso europeos no católicos (Eckhart, Böhme). Por ‘sujeto’ entendemos la fuente individual de la subjetividad, y lo oponemos a la fuente extra-individual de la objetividad. El sujeto es el lugar privilegiado de la interioridad, mientras que el mundo objetivo no pasa de ser un agregado de objetos, de cosas sin un interior. Esta imagen del sujeto, que es la que hemos heredado de la historia europea del conocimiento, es de hecho un obstáculo para definir la experiencia mística, donde hemos visto cómo las cosas del mundo adquieren una profundidad insospechada, y el sujeto deja de ser por tanto el portador exclusivo de interioridad y riqueza. Es la quiebra de los límites del sujeto como individuo que organiza su entorno práctico-cotidiano lo que da origen a la apertura óptica hacia otra dimensión de la experiencia, que denominamos ‘mística’. ¿Qué significa la expresión “fondo del sujeto”? Si el sujeto tiene un fondo, ese fondo puede ser abierto o cerrado. Si es cerrado, el sujeto deviene el fundamento de sí mismo, y se convierte en la imagen de un dios. Pero la experiencia mística es la opuesta: el fondo del sujeto es un abismo que penetra en lo insondable, por tanto el sujeto se sostiene sobre lo inefable: Dios, el todo, la nada. Cómo entonces mantener la dignidad del sujeto como portador de la experiencia de lo inabarcable. El contenido rebosa y rompe el recipiente, y el sujeto no puede más que perderse en el vórtice de la experiencia de lo profundo, sea reconociendo a Dios, el *nirvana*, la comunidad ritual, lo totalmente Otro, o la inmensidad del Gran Vacío.
4. “el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu”. Cómo nombrar lo innombrable es una de las aporías puestas en relieve por la mística universal, desde los místicos renanos hasta el *Libro del dao*. A la lista anterior podríamos añadir “la nada, la transcendencia, el no-yo, el despertar, el Gran Vacío, la Vida” y no acabaríamos nunca. Preferimos quedarnos para simplificar con un término cercano a la propia experiencia, y no a su apreciación teologizada o conceptualizada: el *mist-erio*, como fuente reconocible de toda forma de *míst-ica*.

De lo anterior, y a pesar de las dificultades intrínsecas a hallar una solución satisfactoria para todas las tradiciones místicas de la historia, no debemos extraer la conclusión de que la mística es un fenómeno marcado por la cultura donde se genera, y por tanto no extrapolable fuera de ella. Antes bien, reconocemos que se da en una u otra forma en todas las tradiciones religiosas de la humanidad. En unas de un modo patente, en prácticas específicas de tipo ascético y contemplativo, en otras de forma latente por medio del ritual, el símbolo o la experiencia mediática (chamán, hechicero, profeta, líder religioso). Si ello es así, la experiencia mística tiene una dimensión antropológica innegable, y esta constatación nos servirá de punto de partida para el desarrollo de nuestro ensayo.

La experiencia mística en cuanto tal es la experiencia de lo inefable. No sería posible entonces apropiarla en el medio humano, el del lenguaje, si no la traducimos de algún modo. Es el papel que

han jugado el mito, la poesía o incluso el ensayo teológico-filosófico, amén de todas las formas de artes plásticas y en grado excepcional la música, que en muchos casos acompaña a la experiencia mística y sirve de vehículo hacia ella. En particular aquí nos interesa el mito como elaboración narrativa de determinados símbolos y contenidos de fe o de visión. La razón es que con el mito ocurre lo mismo que con la experiencia mística como tal: que la extremada riqueza y variedad de las mitologías puede ensombrecer el hecho antropológico de que no hay cultura posible que no se haya cimentado sobre su propia narrativa, y ésta es el mito. Reconocemos que el mito es multifuncional (Duch), e incluso rechazamos la idea simplista de que el mito tiene como función principal acercarnos a la región de lo sagrado. Entendemos al mito más bien como un paradigma de conocimiento, y reconocemos la etapa mitológica como una forma propia, la mito-poiética, de la historia universal del conocimiento. El mito provee de un fundamento imaginado a una comunidad cultural. Por ello, en muchos casos no sólo se aleja de la experiencia mística en su afán de fundamentar de un modo lógico o para-lógico la historia colectiva, sino que la experiencia del místico se presenta como una transcendencia de los mitos comunes y una denuncia de la dependencia de la conciencia común del imaginario mitológico. No hay más que recordar la agresiva campaña de la teología protestante contra la antropomorfización de la imagen de Dios o el culto a las imágenes del mundo católico. En Japón las escuelas del zen se desligarán conscientemente del rico mundo mitológico del shinto, así como del gran peso simbólico-imaginativo de los *mandala* de las escuelas esotéricas. Sin embargo, siguiendo a Lévi-Strauss, reconocemos en la mente mito-lógica en su expresión más genuina, una intención de expresión por medio de símbolos, imágenes e historias que los articulan, del fondo óptico que caracteriza a lo humano, y aquí el mito conecta con el plano de la experiencia mística.

En su reciente compendio del problema del mito, Ll. Duch, cuando llega al problema de la definición, reconoce la dificultad intrínseca de tal empresa y no se atreve a ofrecer una definición propia, más bien insiste en la importancia de entender al mito como algo indefinible, si bien nos veamos obligados a utilizar diversas definiciones del mismo para poder desarrollar un discurso teórico. En lugar de una definición tal nos ofrece una serie de claves de aproximación, de las cuales entresacamos algunas:

El mito tiene la misión *última* de *condensar* los diacronismos constitutivos de la existencia humana. [...] cualquier mito intenta establecer una *inmediatez* en la relación objeto-sujeto, que contradice la “costumbre de pensar” que practica la razón, tanto en su vertiente teórica como en la práctica. [...] Aquí no se trata de un mero funcionalismo desprovisto de cualquier clase de intención *metafísica* (en el sentido más obvio de este adjetivo), sino, al contrario, del descubrimiento de un *funcionalismo transcendente* en el centro de la cotidianidad del ser humano. [...] Las narraciones que, además de decir, “*quieren decir*”, siempre y en todo lugar se refieren al *fundamento último*

(o a la base *primordial*) de la existencia humana. [...] por esto precisamente pueden dar consistencia al fundamento *ontológico* de la existencia humana. [...] De forma muy general puede afirmarse, por tanto, que las secuencias míticas, a pesar de la gran cantidad de formas expresivas que pueden adoptar, son *universales* [...]. El mito, para bien y para mal, resulta insustituible no sólo como un regulador de la sociedad, sino como razón última, más allá de las ‘razones’ del pensamiento, de la acción y de los sentimientos de cada uno. [53-62]

Tomamos de esta cita la idea de la naturaleza del mito como lugar de condensación de la capacidad de articulación de la conciencia humana. En efecto, el mito se nos revela como un lugar y a la vez un método de producción de conocimiento relevante para la comunidad. La experiencia produce una multiplicidad de significaciones cuya extremada riqueza y variedad amenaza con la imposibilidad de articular la memoria. El pensamiento mítico opera con las imágenes, otorgando a algunas de ellas categoría de símbolos. En el acto mismo de la simbolización ya se opera esa condensación de múltiples significados en un solo símbolo (Nakazawa 2004, 43-45). El pensamiento mítico en su nivel de operación elemental produce símbolos y en un segundo nivel de operatividad los articula en una narración. En esto demuestra un proceder similar a la actividad onírica, y muestra su diferencia fundamental con la actividad científico-racional. Esta tiene que callar las voces del mundo mitopoiético para articular un sentido derivado de la reflexión o de la observación del mundo exterior. Mientras que en el pensamiento mítico interior y exterior se resuelven en un solo plano de significación, no es así en el pensamiento científico, que sólo se inaugura reprimiendo las demandas de significación del mundo simbólico y onírico que son base de la actividad logomítica. Filosofía y ciencia sólo han sido posibles gracias a la demitologización del conocimiento. El pensamiento abstracto se auto-constituye, de este modo, por el procedimiento opuesto a la condensación del mito, el de la exclusión de todas las significaciones irrelevantes para la finalidad de conocimiento buscada.

Respecto a la constitución de la gramática propia del pensamiento logomítico, en ella no se respetan las normas elementales de la gramática del pensamiento lógico-racional. A ello se debe que se aplique sistemáticamente el juego de equivalencias sintácticas, dando como resultado la transmutación de las funciones, el sujeto de repente se transforma en objeto y viceversa, produciendo una conciencia paradójica de identidades de los opuestos que operan en el plano simbólico y narrativo del discurso mitológico (Nakazawa 2004, 40-43). Hay una conciencia extensiva de unidad. Esto es justo lo opuesto a lo que ocurre en el pensamiento racional, donde el establecimiento de conceptos estrictamente limitados en su uso discursivo, y bien definidos connotativamente, impide el libre juego de las equivalencias semánticas y permite construir una gramática de jerarquías bajo la égida del sujeto. Es lo que veremos en Aristóteles. A esto se debe la impresión de inmediatez mencionada por Duch. A nuestro juicio no se trata de inmediatez, pues

para que tal inmediatez se produzca en nuestra conciencia, hemos de cursar todo el itinerario discursivo a que nos invita el mito y retornar al origen del juego de las significaciones, es decir hemos de pasar del plano de la mediación del discurso logomítico, que articula símbolos e imágenes en un lenguaje narrativo, a la indiferenciación de la conciencia mística que desarticula los elementos y los resuelve en el todo del que proceden.

Sí nos interesa en la cita de Duch la oposición entre transcendencia y cotidianidad, pues precisamente el pensamiento logomítico se define por su capacidad de persuadirnos acerca de aquello que es relevante para la comunidad. La cotidianidad y la conciencia que la sostiene entran en crisis, y tales experiencias de crisis abren la conciencia a otro plano de significación, es decir a otros niveles de conocimiento, más allá del técnico-práctico, donde se instauran los modelos (Duch, 58) de que nos provee el conocimiento mítico-ritual, donde el rito interviene como la *praxis* del mito. La conciencia de este modo salta espontáneamente a un plano más profundo donde se articula el nivel de la memoria de los arcanos, y accede a una sabiduría transcendente, es decir que revela otros planos de conciencia diferentes al mundo tridimensional de nuestra práctica habitual. Si bien las formas mítico-culturales pueden ser innumerables, el problema del conocimiento que plantea aquello que denominamos “pensamiento logomítico” es común a todas ellas, y es por tanto un problema de carácter antropológico, no cultural. La cuestión es qué sentido pueda tener en la sociedad contemporánea la pervivencia o restitución de este tipo de conocimiento. Para Duch el pensamiento mítico pervive en nuestra mente profunda, más allá del nivel superficial de nuestra racionalidad. Es precisamente el tema que nos atañe en este ensayo, y que plantearemos en relación a la propuesta del antropólogo japonés Nakazawa Shin'ichi.

Dejaremos aquí sólo delineado el punto de partida de nuestra reflexión, y para ello volvemos a citar a Duch:

El pecado capital del racionalismo occidental ha sido, precisamente, la reducción, la elección partisana y empobrecedora de la *pars pro toto*, la cual conlleva, en el fondo, el aniquilamiento de la humanidad del hombre, que es policéntrica, contradictoria, polifacética. [52]

“La unidad del todo y las partes” es un tema central para la historia del conocimiento en el s. xx. A este respecto nos dice Nakazawa:

Un científico como Heisenberg, que construyó la mecánica cuántica a principios del s. xx, sostenía que precisamente el modo de pensar que “unifica el todo y las partes” contiene la clave para descifrar el *misterio* de la materia, y [...] también el maestro de Heisenberg, Bohr, tenía un modo de pensar parecido. El pensamiento del ‘canibalismo’ también tiene una profunda relación con el misterio de la materia. [...] Quizá estos individuos pensaban que es más bien la lógica que posee una estructura de “vasija de Klein”, que reprime el pensamiento cotidiano para que no aparezca en la

superficie y que opera en un plano elevado, la que se acerca más a la verdad del universo (en términos de Heisenberg diríamos el “*misterio* de la materia”). [2004, 49-50.

Cursiva añadida]

En el pensamiento logomítico tenemos evidencia de este principio descubierto por la física contemporánea. En efecto, la estructura de determinadas ceremonias de iniciación muestra en un primer nivel cómo el “todo infinito” absorbe a la “parte finita” (la relación entre finitud e infinitud era también la cuestión central para la filosofía en la línea de pensamiento que va de Spinoza a Kierkegaard), para en un segundo nivel producirse la nueva generación de la “parte finita” por el “todo infinito” (Nakazawa 2004, 45-48). En la teoría de la ciencia contemporánea a este principio se le da una categoría privilegiada, y se le eleva a nivel de constitución de un nuevo paradigma del conocimiento: el “paradigma holográfico” (Wilber *et al.*, D’Agostini 524). Con la consideración de la relación entre conocimiento holográfico y misterio, mencionada ya por Heisenberg, conectamos con el punto final de nuestra introducción. Dejamos las consecuencias que de ello se derivan en el pensamiento contemporáneo para una consideración más detenida a lo largo del desarrollo de este ensayo.

Ya desde los años setenta del pasado siglo se advierte que el nuevo paradigma de la ciencia contemporánea ofrece un modelo válido para integrar el conocimiento místico con la física de vanguardia (Fr. Capra, L. Beynam). De hecho se trata del punto de encuentro entre las teorías de la mente indo-asiáticas y la concepción del universo de la física europea contemporánea. En la teoría de la mente de origen indo-budista, se concibe un nivel de actividad mental que K. Wilber define así: “En este punto, y no antes, todos los niveles se ven como manifestaciones perfectas e iguales de este *misterio* último” (175, cursiva añadida). Se trata de la experiencia del *satori* descrita en la poesía chan/zen. Todas las escuelas de pensamiento mítico-religioso o filosófico-religioso aportan al nuevo paradigma sus profundas concepciones de la mente estructurada en varios niveles según diversos grados de materialidad/inmaterialidad, coincidiendo en sus elementos esenciales (Wilber, 175). Esta concepción de la mente y por extensión del universo es entendida por Wilber (177) como una “interpenetración multidimensional con no equivalencia”, tal como aparece en la literatura mística y sapiencial de la región indo-asiática. La ley de la ‘interpenetración’ o “producción condicionada” (*pratitya samutpada*) tiene su origen en el budismo theravada, donde tiene el sentido del despertar a la realidad de que ningún fenómeno, incluido el yo, es autónomo, sino que no es más que la consecuencia de un número indescriptible de causas que lo configuran. El budismo mahayana la reinterpretará en el sentido de la interconexión de todos los *dharma* entre sí, hallando bajo el mundo fenoménico su sustrato en el vacío (Nagarjuna). Por “no equivalencia”, Wilber se refiere a la estructura jerárquica de los niveles de conciencia, desde la puramente material hasta la más sutil, que establece una gradación donde los niveles superiores no son reducibles a los inferiores, que contienen en sí mismos (177). Según Wilber, lo que la física cuántica ha descubierto

es el esquema holográfico que explica el nivel más bajo de conciencia: el mundo material inerte (182-186). Más recientemente la teoría del caos incide en esta concepción de red de infinitas conexiones en que también consiste el mundo eco-biológico. Lo que la física descubrió en un primer término, la perfecta interrelación de todos los fenómenos en un plano de la realidad, lo están descubriendo otras ciencias, entre ellas también las “ciencias de la mente”. En conjunto se pide una nueva visión unitaria, que en el campo de la historia del conocimiento europea, la están aportando las teorías de la complejidad (Morin, D’Agostini 523-539). Es precisamente este esfuerzo interdisciplinar, que incluye la psicología y la filosofía, hoy por hoy, el que en Europa más se acerca a entender la visión descrita por Wilber de la literatura mística y sapiencial de la región indo-asiática. Se trata evidentemente de una línea que camina hacia la convergencia, que se está desarrollando en estos precisos momentos y que cuenta con defensores y detractores (Wilber 205-208).

Los defensores más entusiastas del nuevo paradigma de convergencia nos ofrecen presagios optimistas. Así, Sam Keen augura:

el matrimonio entre ciencia y *misticismo* abrirá nuevas posibilidades y liberará potencialidades que apenas podemos imaginar. Tal vez seamos capaces de prever parte del futuro al tomar en serio las historias de poderes extraordinarios (*siddhis*) que se atribuían a los antiguos yoguis y *místicos*. [en Wilber, 160. Cursiva añadida en parte]

El hecho es que la física actual nos ofrece un modelo de conocimiento que incluye concepciones de tipo filosófico. La antigua oposición de los dos saberes ha entrado ya en una crisis que puede ser definitiva. Tal aproximación apunta hacia una única fuente de conocimiento del hombre, que está más allá de las categorías convencionales con que funciona el hombre práctico. Más allá de todas las diferencias que ordenan nuestro mundo de un modo eficiente se encuentra un plano de conciencia indiferenciada que sostiene la mente analítica. El descubrimiento de la convergencia entre física y filosofía es paralelo a la coincidencia básica en el conocimiento del macrocosmos y el microcosmos. Universo y mente están ligados en un punto imperceptible, cuyo conocimiento requiere por nuestra parte el despertar a la sensibilidad zonas habitualmente dormidas. Es justamente lo que el místico nos dice que hace. Por ello al conocimiento místico se le llama un despertar (*bodhi, satori*) en la tradición central indo-asiática. El paradigma holográfico es uno de los esfuerzos para ofrecer un marco de inteligibilidad apropiado a este nuevo proceso de convergencia. En el plano de la construcción del yo algunos autores sostienen que el individuo igualmente puede tener acceso al fondo indiferenciado y originario de la conciencia, donde todas las posibilidades de desarrollo coinciden, donde se encuentra la matriz que genera todos los posibles yos (Keen en Wilber 160, Matte Blanco, Nakazawa 2004 55-58, Loy). Física, filosofía y mística (indo-asiática) están en un proceso claro de convergencia detectado por numerosos físicos teóricos, además de filósofos y sabios. Así nos recuerda D. Bohm, creador de otra teoría en la línea de la convergencia, la del “orden implicado”, al responder a una pregunta al respecto que “Hegel afirmaba que su lógica era

otra expresión de su *misticismo*” [en Wilber, 243. Cursiva añadida]. Si bien lo que entiende Hegel por misticismo es una lógica monista y no se puede confundir con aquello que nos transmiten los sabios asiáticos (Loy 264), nuestra cita de un físico como es Bohm viene a confirmar desde otro ángulo este gran proceso de convergencia que se está dando en nuestra tradición europea, y nos sirve de introducción para acercarnos a una propuesta antropológica del tipo de la de Nakazawa.

Contra Aristóteles [Nakazawa 2004, 25-28]

Nakazawa había analizado con anterioridad la lógica matemática en Aristóteles, en cuanto le lleva a entender la economía monetaria como la aplicación de un principio de homogeneización de carácter universalista (Nakazawa 2002, 82).

Ahora Nakazawa parte de una crítica a la lógica aristotélica desde la meta-lógica del mito (Nakazawa 2004, 25-26). Frente a la lógica aristotélica, determina que la lógica del mito es de tipo binario, como ocurre en el nuevo paradigma científico que parte de la cibernética y de las ciencias de la información. La diferencia fundamental entre mito y ciencia es que ésta utiliza la lógica binaria para desarrollar un planteamiento epistemológico de tipo aristotélico, mientras que el mito emplea esta lógica de modo que destruye la base de tal epistemología. Dicha base se expresa en el principio de contradicción, según el cual una sustancia no puede poseer al mismo tiempo y en el mismo plano de sentido una cualidad y su contraria. Así ocurre también con el principio de identidad, que formula de otro modo la base de una misma lógica. La *techné* de que nos provee la racionalidad científica, en tanto en cuanto se aplica de modo objetual al progreso de nuestra civilización material, se apoya necesariamente en el esquema aristotélico. De aquí surge una moral deíctica, de deberes, fuertemente racionalizada, mientras que el pensamiento mítico, en aquellas sociedades donde ha prevalecido (léase Asia), propone una ética basada en la sensibilidad generada a partir de la mentalidad simétrica, no codificable en un código de normas.

En nuestra vida cotidiana también predomina un tipo de racionalidad que establece categorías onto-lógicas entre los objetos de nuestro mundo, y cada objeto es colocado en su lugar correspondiente. No permitimos que los objetos de nuestro mundo cambien de categoría pues ello nos sumiría en la más absoluta confusión. Este tipo de racionalidad se sustenta en la lógica de las categorías aristotélica. El mito (el pensamiento mítico) no permitimos que intervenga, pues su lógica rompe nuestra racionalidad y nos sumerge en un mundo diferente con su poder de generación de sentido/sinsentido.

El pensamiento mítico, argumenta Nakazawa, nos provee de un modo de aprehensión de la realidad que va más allá de la lógica cotidiana. No corresponde a comunidades humanas primitivas, porque su lógica fundamental, la unidad entre el todo y las partes (entre aldea y cosmos) ha sido confirmada por la física cuántica y se ha convertido en modelo para el desarrollo de la física teórica contemporánea. Se trata del paradigma holográfico mencionado en la introducción a este ensayo.

Como afirma N. Bohr en conversación con Heisenberg, “hasta entonces [comienzo de las ciencias experimentales] la gente sólo se interesaba por los grandes nexos causales del mundo --- nexos que se debatían en relación con las antiguas autoridades, sobre todo Aristóteles y la doctrina eclesiástica ---, pero no se preocupaba demasiado por los detalles de la experiencia.” (Heisenberg, 267). El paradigma holográfico no es explicable en términos de las leyes de la causalidad aristotélico-tomistas. Precisamente la atención a la experiencia de observación del comportamiento de las partículas sub-atómicas nos aboca a principios como el de la recursividad, la simetría, complementariedad, interferencia de probabilidades, relaciones de incertidumbre, corte entre sujeto y objeto (Heisenberg, 266), caos y auto-organización. El mundo físico presenta nexos pero su complejidad demuestra que el término ‘causalidad’, perteneciente a una concepción asimétrica, es totalmente inadecuado para representarlos.

Nakazawa aquí introduce otro campo de análisis convergente: el inconsciente, tema central de la antropología simétrica. Argumenta que frente a la ontología aristotélica, sostenida sobre la categoría de ‘individuo’, el inconsciente opera en un plano onto-lógico superior, el de la ‘especie’, permitiendo de este modo realizar equivalencias de sentido imposibles en la lógica que domina nuestro plano consciente. De este modo resulta que el inconsciente se mueve por medio de la “lógica de la especie”, término del pensador japonés Tanabe Hajime (1885-1962. Nakazawa 2004, 53-54). Sobre la relación entre ‘individuo’ y ‘especie’ en la filosofía de éste, explica Nakazawa:

El pensamiento y la técnica que contemplan la oposición entre la ‘naturaleza’ y su aspecto externo, así en cuanto el ‘individuo’ nace como realización literal de la estructura generadora del “sustrato de la especie” formada por un cuerpo múltiple que incluye contradicciones, no son otra cosa que una realización que pasa también por la mediación del cerebro humano y del sistema nervioso, a partir del síndrome esquizofrénico de negación del auténtico “sustrato de la especie” (que toma la forma de un complicado cuerpo múltiple generador) el cual está contenido en tal ‘naturaleza’.

[2001, 142]

Esta difícil formulación viene a decirnos que el ‘individuo’ no tiene biológica ni conceptualmente (epistemológicamente) entidad alguna más allá de su propio marco de subsistencia y significación, y ese marco se denomina “la especie”. Mientras que la afirmación del individuo frente a la especie nos sitúa en un marco de referencia asimétrico (de tipo aristotélico), la afirmación de la identidad entre individuo y especie nos eleva de nuevo al plano original del pensamiento simétrico, donde la oposición entre ‘individuo’ y ‘naturaleza’ es inexistente. Tal tipo de oposiciones sólo puede darse en el plano consciente, mientras que el inconsciente opera sobre la multiplicidad de las relaciones y sus equivalencias. De este modo el inconsciente produce la quiebra de la lógica aristotélica que domina nuestra conciencia tridimensional, e introduce el pensamiento simbólico y metafórico.

Más aún las consecuencias de la ruptura con la lógica aristotélica afectan a nuestra comprensión

de la historia religiosa. La lógica aristotélica encontró su punto de fusión con el pensamiento teológico en el cristianismo. Pero argumenta Nakazawa que en éste se da un curioso fenómeno en cuanto religión monoteísta. Mientras que la herencia judía, interpretada a través de la metafísica aristotélica, postula una concepción unívoca y auto-identitaria (principio de identidad, de no-contradicción, de tercero excluido), la teología del Espíritu Santo recupera en el seno de este cuerpo filosófico precisamente aquello que parece excluir: el pensamiento simétrico. El Espíritu Santo es pura generación de 'vida' y por tanto es polisémico, ubicuo, su naturaleza es el amor que se acrecienta en todo momento, todo lo equipara y lo impregna. En él se resuelven por tanto, las diferencias y las contradicciones. Si es así no opera desde el punto de vista lógico como una premisa sino como un conector de equivalencias múltiples. Nakazawa interpreta que de este modo la teología cristiana ha sido capaz de salirse del corsé aristotélico e introduce un elemento discursivo de 'irracionalidad' = meta-racionalidad en el mismo seno de la tradición aristotélica. En este sentido reivindica la línea platónica-neoplatónica, y añadiríamos en este contexto agustiniana, como fuente principal de inspiración de un pensamiento simétrico en la filosofía europea.

Detrás de la teología monoteísta subyace la antigua filosofía del Uno. En cuanto exclusión del otro para constituirse en su propia hegemonía, Nakazawa interpreta que el monoteísmo religioso y sus condiciones de inteligibilidad lo hacen especialmente traducible a la lógica aristotélica de la identidad.

Frente a esto, la tradición budista está originalmente provista de un fuerte aparato filosófico heredado de la filosofía india, perfectamente comparable a la tradición aristotélica, pero en su desarrollo hacia las culturas de Asia presenta un evidente modelo de superación de las contradicciones y aporías del pensamiento dualista, generando formas de saber filosófico de tipo 'simétrico'. Este tipo de saber de la superación de todos los dualismos aristotélicos: pasado-futuro, yo vs. otro, la parte y el todo, se funde en la iluminación sin contenido alguno formulada en el concepto de 'vacío' (jap. *ku*). Se trata del concepto clave de la enciclopedia del saber búdico que son los *Prajna paramita sutra* (c. s. II). Sobre la significación de este término en la literatura de los *paramita sutra* nos explica Deshimaru Taisen:

El *kanji KU* es la traducción de la palabra sánscrita *shunya* o *shunyata*, que a menudo se ha traducido en Occidente como 'vacío'; pero esta traducción es impropia.

'Vacío' es sólo una de las múltiples significaciones de KU. El sentido original de *shunyata* es *svi* que designa la expansión, el movimiento centrífugo; *shunyata* no es una negación del concepto de existencia en tanto que tal, sino que encierra la idea de que toda existencia y sus elementos constituyentes son dependientes del principio de causalidad. Dado que los factores causales están en perpetuo cambio, se dice que no puede haber existencia estática. *Shunyata* niega pues de manera categórica la posibilidad de cualquier forma de existencia fenomenal estática. Todos los fenómenos son

relativos e interdependientes.

Otro sentido de *shunya* es cero, concepto que los hindúes conocieron muy pronto, mucho antes que Occidente. El cero no tiene valor por él mismo, pero ocupa el lugar de los valores ausentes en los números. Simboliza pues todas las posibilidades, como un huevo cósmico que engendra y desintegra indefinidamente, en una alternancia rítmica de movimientos centrífugos y centrípetos. *Ku* no significa exclusivamente vacío. Sino que es a la vez el alfa y el omega, el contenedor y el contenido de todos los fenómenos, los cuales existen en función de la no-existencia y por el principio de interdependencia. [Deshimaru, 45]

Las características expuestas por Deshimaru sobre los valores semánticos del concepto de *ku* nos revelan que no se trata de un concepto sino de un meta-concepto, pues en éste cabe toda la realidad, y por eso no se puede identificar con ningún contenido particular. Esta capacidad conceptual de transcendencia epistemológica, de ir más allá de todas las diferencias es lo que nos revela el carácter 'simétrico' de este concepto, y lo convierte en signo de la *episteme* propuesta por Nakazawa. Budismo y aristotelismo parten del mismo lugar, la filosofía del individuo, pero sufren desarrollos distintos. Mientras que el último establece la mentalidad analítica (a-simétrica) como única fuente válida de conocimiento (ciencia), aquél desarrolla una lógica doble, por un lado afirmando el nivel de las diferencias individuales, y por el otro contextualizando este conocimiento dentro del conocimiento del todo (saber simétrico).

Lo característico del hombre, el rasgo distintivo de nuestra humanidad no reside en el tipo de saber que nos provee de dominio tecno-lógico sobre nuestro mundo, tal como encontramos en la fundación de la mentalidad científica de herencia aristotélica, sino en ese otro saber, el "saber fluido" que procede de la estructura simétrica de nuestra conciencia profunda. Este saber está representado de múltiples formas y lo hallamos en numerosos contextos sociales. Así la etnografía abunda en ejemplos de sociedades que dependen de dominar este tipo de saber para su propia subsistencia como tales, y en algunos casos mantienen una doble tradición, la exotérica que les permite ordenar mediante categorías epistemológicas (al estilo aristotélico) su orbe cotidiano, y la esotérica, vital para que los 'sabios' mantengan vivo el saber originario y matricial del caos, fuente de toda posible construcción.

Freud y el inconsciente [Nakazawa 2004 72-78, 172-175]

Freud había llamado también la atención de Nakazawa por su teoría del origen de la cultura en relación al principio del placer, y la relación de esto con el origen de la conducta simbólica (Nakazawa 2002, 140-143).

Ahora, el "pensamiento de la simetría" defendido por Nakazawa encuentra en nuestro universo discursivo como un aliado temprano el descubrimiento del *inconsciente* por Freud, con su posterior

conexión en el caso concreto de la esquizofrenia en Lacan y su topología del inconsciente, y en particular en la obra del psicoanalista I. Matte Blanco y su concepto de bi-lógica (Nakazawa 2004, 6-8). El descubrimiento al respecto de éste último consiste en detectar la similitud del funcionamiento de la 'lógica' en la mente del esquizofrénico y el análisis ofrecido por Freud sobre el inconsciente. En concreto, las características definidas por Freud de 'condensación' (Duch), 'sustitución', "ausencia de unicidad", "confusión emocional" coinciden con el funcionamiento de la mente del esquizofrénico y, añade Nakazawa, con el pensamiento mítico-simbólico en general. También Marx aportará su contribución a ampliar el espectro de conciencia más allá de las intenciones formales del individuo, y su crítica de la economía se añade al gran descubrimiento del inconsciente (8, 61). Siguiendo a Freud y su teoría de la formación del inconsciente en la etapa infantil del individuo, Nakazawa sostiene que lo que diferencia en la antropología cognitiva a nuestra especie de otros homínidos es precisamente la constitución del inconsciente en la base de la conciencia del individuo y de la especie. En la antropología simétrica de Nakazawa, el descubrimiento del *inconsciente* por Freud tiene el valor de revelar el *modus operandi* de la *mente* humana.

El problema en la concepción del inconsciente en Freud, critica Nakazawa, es que lo entiende como contenidos de conciencia *reprimidos*. En esto, añadiríamos, Freud demuestra su deuda intelectual con la tradición europea que sitúa a la conciencia como la referencia primera del conocimiento humano. Por tanto, el inconsciente viene a consistir en un depósito de residuos de la conciencia, y ocupa una zona marginal, si bien decisiva, del conjunto de nuestra configuración mental. Los contenidos del inconsciente, que según Freud operan mediante los mecanismos de la condensación o la sustitución en los "procesos primarios", salen a la superficie de la conciencia en el sueño y los actos fallidos en el lenguaje. Nakazawa corrige la concepción médica de Freud recurriendo a la sabiduría budista, y establece que el inconsciente es la matriz de toda actividad mental, dándole un signo eminentemente positivo. Esta matriz de toda actividad en nuestra *mente* coincide con el *saber fluido* postulado por la antropología cognitiva y con el *modus operandi* del *inconsciente* según el psicoanálisis. Por tanto, el inconsciente no es una formación subsidiaria de la conciencia, sino que a la inversa toda actividad de ésta última (lingüística, imaginativa, intencional, cognitiva) opera con materiales provenientes de aquél. Nakazawa propone identificar al inconsciente como ese "saber fluido" transmitido desde la mitología y las formas de pensamiento pre-modernas. En conclusión, el inconsciente en el sentido de Nakazawa no es la *ausencia* de conciencia (in-consciente), sino que designa la *naturaleza* de nuestra constitución mental. Como apoyo de este paso en la filosofía europea, aquí Nakazawa acude al *Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari (Nakazawa 2004, 76-78). De esta obra llega a decir: "mi pensamiento, que pretende recuperar en el presente la posibilidad de una antropología estructural que gira en torno al 'pensamiento salvaje', podemos decir que se levanta sobre la misma base que el *Anti-Edipo* de Deleuze-Guattari" (7). La

propuesta de Nakazawa pretende recuperar la filosofía de la diversidad de Deleuze y su concepto de la “corporalidad sin órganos” (221). Es bien conocida la fuerza demoledora que aplica el *Anti-Edipo* a desbaratar la teoría freudiana del inconsciente. Véanse por ejemplo los siguientes pasajes:

Toutes les chaînes de l'inconscient sont bi-univocisées, linéarisées, suspendus à un signifiant despotique. Toute la production désirante est écrasée, soumise aux exigences de la représentation, aux mornes jeux du représentant et du représenté dans la représentation. [63]

Deleuze-Guattari denuncian la interpretación freudiana del inconsciente por someterla al *a priori* de la gramática de la representación y de este modo desproveerle de sus potencialidades productivas. La alienación del sujeto frente al objeto, la elevación de éste a la categoría de fantasma, la supresión del deseo en aquél (represión), la reducción del lenguaje polisémico del inconsciente a una sola interpretación válida, tienen consecuencias desastrosas para el futuro del psicoanálisis como teoría del inconsciente. Deleuze-Guattari proponen liberar al inconsciente de las garras teóricas del psicoanálisis y corregir la imagen de éste como ‘paciente’ que necesita de tratamiento, para recuperarlo como un ser ‘sano’, positivo y socialmente productivo. Esto conecta con la posición de Nakazawa en cuanto su proyecto es igualmente el de proveer de una teoría del inconsciente pos-freudiana, que antes de reducirlo a la gramática unívoca de la interpretación ‘válida’ ve en él todas las potencialidades de desarrollo del conocimiento humano. La ‘multivocidad’ en Deleuze-Guattari corresponde a la ‘simetría’ en éste. Esto se confirma en el siguiente texto del *Anti-Edipo*:

[...] l'objet partiel est posé pour lui-même sur le corps sans organes, avec pour seul sujet, non pas un 'moi', mais la pulsion qui forme avec lui la machine désirante, et qui entre dans des rapports de connexion, de disjonction, de conjonction avec d'autres objets partiels, au sein de la multiplicité correspondante don't chaque élément ne peut se définir que positivement. Il faut parler de 'castration' au même sens que d'oedipianisation, et elle en est le couronnement: elle désigne l'opération par laquelle la psychanalyse castré l'inconscient, injecte la castration dans l'inconscient. [71]

En este texto el inconsciente es definido lúcidamente como el seno de la multiplicidad, una multiplicidad irreductible de pulsiones que dan lugar a un número indeterminado de objetos parciales sin un referente unívoco que los organice (un ‘yo’). La relación entre estos objetos es completamente aleatoria, fundiéndose y diferenciándose en una actividad incesante que no es otra cosa que la fuerza de la vida psíquica que los nutre y destruye, y esta energía bio-mental es de signo positivo. El inconsciente es entonces una fuente de energía generadora y regeneradora, donde los complejos, la violencia, la culpa no son más que intrusiones de un exterior culturalmente condicionado. Nakazawa diría lo mismo afirmando que el pensamiento de la simetría opera esa actividad creativa transversal, múltiple y polivalente. E identifica a las culturas de la univocidad, de la hegemonía, es decir la racionalidad europea, el estado moderno y el capitalismo en cuanto modelo económico, como la fuente de castración del inconsciente de la humanidad en la era de la

globalización. La historia demuestra que los estados nacionales o los estados totalitarios se sostienen sobre el miedo a revivir el acto de represión original postulado por Freud en la formación del inconsciente. De ahí la necesidad de recuperar el saber fluido emergente del fondo de nuestra conciencia.

El inconsciente en Nakazawa está en el corazón mismo de la tradición budista, y su lógica es la ‘simetría’, en lo cual coincide con el hallazgo del psicoanálisis contemporáneo (Matte Blanco). Pues ya en Freud, el inconsciente disuelve todas las categorías de nuestra actividad consciente, comenzando por la misma disolución del yo y su oposición a los otros. Sin embargo, una importante diferencia es que mientras que en Freud el inconsciente es la fuente del delirio que está en la base de nuestro pensamiento a-simétrico, el budismo provee de una vía de escape a través de la consecución del despertar (*satori*, 164-166). No obstante se dan importantes coincidencias cuando, afirma Nakazawa, tanto Freud como Jung entienden al inconsciente como la matriz del consciente. En este sentido se da una coincidencia con el concepto de *mushin* (no-mente) en el budismo zen. Podemos alegar a esto que Freud tenía una concepción crítica de la religión como producto de la neurosis, pero argumenta Nakazawa que Freud tenía en mente al judaísmo y al cristianismo, es decir a religiones monoteístas que proyectan a Dios fuera del ámbito humano convirtiéndolo en una amenaza para el desarrollo de la *mente* del individuo. En ese sentido, Nakazawa argumenta que el budismo no entra en la categoría de ‘religión’. E incluso para evaluar el significado de la posición psicoanalítica, propone leer a Freud a través de Lacan, quien interpreta que los hombres colocaron a Dios en el punto donde perciben la *marca* humana, la fuente de represión en su propia conciencia, confirmando de este modo la posición del maestro (172-175). Esta *represión original* en términos de Freud equivale en la argumentación de Nakazawa a la aparición de la cifra en la historia del conocimiento, en cuanto *significante* que opera el acto original de represión del que dependen todas las categorías lógicas del pensamiento.

La posición de Nakazawa en cuanto a la importancia del inconsciente en la tradición del budismo de meditación está sostenida por textos como las *Enseñanzas zen* de Bodhidharma (s. vi), el monje introductor del budismo en China. En el “Sermón del despertar (*satori*),” encontramos párrafos como el siguiente:

No pensar en nada es zen [*chan*]. Una vez que se sabe, caminar, estar de pie, sentarse o estirarse, todo lo que se haga, es zen. Saber que la mente es vacío es ver al buda. Los budas de las diez direcciones no tienen mente (*mushin*). Ver la no mente es ver al buda.

[67]

Si leemos este párrafo bajo la inspiración de la convergencia entre la teoría del inconsciente y el concepto de *mushin*, tenemos la clave de la interpretación de Nakazawa. El zen, en cuanto no tiene creencias o contenidos de conciencia, opera necesariamente la disolución de todas las estructuras de la mente que acompañan a la conciencia de identidad o del yo. El resultado de la actividad del zen

en la mente es que, igual que el inconsciente, se convierte en fuente de cualquier actividad mental o extra-mental. El despertar no es otra cosa que hallar una vía de acceso a ese vacío que subyace nuestra conciencia, y esa es una imagen válida del inconsciente en la interpretación de Nakazawa. La no-mente se interpreta entonces como la negación de la conciencia a-simétrica, que conduce al despertar del inconsciente. Este descubrimiento, el del inconsciente, es decir del pensamiento simétrico que se funda en éste, equivale por tanto a la iluminación.

Lévi-Strauss y el pensamiento mítico [Nakazawa 2004, 51-59]

Nakazawa había mostrado ya interés en el estructuralismo de Lévi-Strauss, por ejemplo en la relación de equivalencia entre la manifestación del *logos* en la historia de la teología cristiana y la función del *significante* en aquél. Lo que el antropólogo llama *signifiant flottant* es puesto en relación con la función del ‘espíritu’ en la teología y en el pensamiento mítico (2002, 55-56, 112).

Aunque ahora también el pensamiento de la simetría en Nakazawa está obviamente inspirado en la obra de Lévi-Strauss, este autor no utiliza tal concepto. En este sentido la teoría de Nakazawa consiste en el desarrollo del pensamiento del antropólogo sobre el significado del mito. La antropología simétrica se reconoce como un desarrollo ulterior de la antropología estructural. Del antropólogo toma Nakazawa la fórmula del pensamiento mítico como la “filosofía más antigua de la humanidad” (14). El pensamiento mítico se caracteriza por aplicar una lógica binaria simbolizada por referentes icónicos del tipo del pez raya (con dos posiciones para la representación del mismo: plano extendido y raya). Apoyándose en informes de Lévi-Strauss (*L’homme nu*, Nakazawa 17-18, 20), Nakazawa llama la atención a la coincidencia palmaria que se da entre este simbolismo binario del mito y el más moderno lenguaje de la cibernética. La variante manchada del pez raya también presenta la misma lógica binaria (de manera simbólica) en la oposición entre su dorsal de color marrón y su vientre blanco. Veamos la interpretación del propio Lévi-Strauss:

Cuando se estudia minuciosamente el material mitológico respetando la forma exacta en que ha sido narrado se verifica que la raya actúa sobre la base de determinadas características, que son de dos tipos. La primera reside en que la raya es un pez, como todos sus congéneres escamados, blando por abajo y duro por arriba. La segunda es aquella según la cual la raya puede escapar con éxito cuando tiene que enfrentar a otros animales: parece muy grande vista desde abajo o desde arriba y es extremadamente delgada vista de perfil. Un adversario podría pensar que es muy fácil disparar una flecha y matar a una raya, por el hecho de que es tan grande; sin embargo, mientras la flecha se dirige al blanco ella puede girar o deslizarse rápidamente ofreciendo apenas el perfil que, evidentemente, es imposible de alcanzar; y así puede escapar. Por lo tanto, la razón por la cual se escogió la raya reside en que éste es un animal que, considerado desde uno u otro punto de vista, es capaz de responder –

empleando el lenguaje de la cibernética – en términos de ‘sí’ y ‘no’. Es capaz de dos estados que son discontinuos, uno positivo y otro negativo. La función que la raya desempeña en el mito es – aunque, evidentemente, no pretendo llevar el paralelismo demasiado lejos – semejante a la que cumplen los elementos que se introducen en las computadoras modernas y que pueden ser utilizados para grandes problemas adicionando una serie de respuestas del tipo ‘sí’ y ‘no’. [1978, 43-44]

La resolución del problema del temible viento del sur y su periodicidad para determinada tribu se imagina mediante un sistema sígnico binario que sirve para controlar la incidencia de aquél, como si mediante un semáforo se le permitiera el paso y se le cerrara alternativamente (2004, 21-22).

Inciendo en el problema, volvemos a Lévi-Strauss:

Así, desde un punto de vista lógico existe afinidad entre un animal como la raya y el tipo de problema que el mito se propone resolver. Desde un punto de vista científico la historia no es verdadera, pero sólo pudimos entender esta propiedad del mito en la época en que la cibernética y las computadoras aparecieron en el mundo científico, proporcionando el conocimiento de las operaciones binarias, que ya habían sido puestas en práctica, si bien de una manera bastante diferente, por el pensamiento mítico, valiéndose de objetos o seres concretos. Así, no existe en realidad una especie de divorcio entre mitología y ciencia. Sólo el estadio alcanzado contemporáneamente por el pensamiento científico nos posibilita comprender lo que hay en este mito; permanecemos completamente ciegos ante él hasta que la idea de las operaciones binarias devino un concepto familiar para todos. [1978, 44-45]

Para Nakazawa el mito irrumpe con la eclosión cerebral que la arqueología cognitiva reconoce en la evolución de la especie hace algo más de treinta mil años, y reproduce en el plano del lenguaje y el pensamiento simbólicos la “estructura de la mente” (24). El lenguaje de la ciencia se desarrolla con posterioridad pero no aporta nada esencialmente nuevo al lenguaje descubierto por el mito.

Para Nakazawa las “operaciones binarias” mencionadas por Lévi-Strauss constituyen la lógica inmanente a esa estructura de la mente humana, y por tanto se dan en toda actividad cognitiva. El siguiente paso es conectar el mito tal como lo entiende Lévi-Strauss con el inconsciente. El propio Nakazawa nos da la cita: “el mito es un pensamiento que ejecuta el inconsciente” (51). Según éste el pensamiento mítico se caracteriza por emplear una lógica simétrica, por postular un plano trascendente al cotidiano, y por pertenecer al paradigma holográfico. Son precisamente las características del inconsciente tal como Nakazawa lo interpreta. Como apoyo a lo ya argumentado en el diálogo con Freud, la arqueología cognitiva debe introducir este *inconsciente* para darnos una imagen correcta de la estructura de la mente humana.

Siguiendo el mismo itinerario que el psicoanálisis, la antropología estructural necesita conectar como estadio final, en la argumentación de Nakazawa, con el budismo. En *Tristes trópicos* (1955)

Lévi-Strauss reconoce que su pensamiento tiene afinidad con el budismo. Partiendo de este hilo, Nakazawa reconoce que su antropología cognitiva tiene como precedente arcano toda la tradición budista. Entre ésta y la antropología estructural confirma que se dan las coincidencias anunciadas por Lévi-Strauss, por ejemplo en la concepción del lugar onto-cosmológico del hombre. La figura humana en ambos casos queda diluida en una red biológico-simbólica de relaciones con el entorno o su *niche*. En efecto, en el pensamiento mítico hombres y animales mantienen una relación simbólica de tipo simétrico mediante el principio de la sustitución, y en el caso del budismo, la biosfera como tal se concibe de modo unitario y el hombre no es más que una parte de la red de conexiones causales de tipo recursivo y holográfico en que consiste su estructura. La filosofía más antigua de la humanidad es convergente con la tradición budista. Ello no es de sorprender si tenemos en cuenta que en la historia del budismo no se ha dado el paso hacia el pensamiento a-simétrico que vemos en la historia de otras religiones. El pensamiento binario se confirma también en éste como la gran revolución de la historia del conocimiento de la humanidad, como hemos comprobado en el mito, la cibernética y aclara también la bio-genética. Como veremos en el diálogo con Heidegger, Nakazawa argumenta que el pensamiento budista coincide en su esencia con el pensamiento mítico y se aleja de la historia de la metafísica europea. La historia de la ciencia moderna se traza si aplicamos el refinamiento de la metafísica a lo que Lévi-Strauss llamaba la “ciencia de lo concreto” (292) o el pensamiento salvaje. De aquí resultan los dos modelos cognitivos en pugna en estos momentos: la ciencia analítica basada en el pensamiento a-simétrico y sustentada por la civilización tecnológica y frente a ésta el reto de construir una ciencia acorde con la estructura de la mente humana, una ciencia simétrica basada en la liberación del enorme potencial de energía que albergamos en el inconsciente.

Bataille y la economía general [Nakazawa 2004, 234-238]

Más allá de la influencia de la mitología estructural en el pensamiento de la simetría, Nakazawa reconoce la de la “economía general” de Bataille. Ésta se basa en el poder original del inconsciente y su importancia en la constitución de nuestra humanidad. Nakazawa en particular recoge el concepto de la “parte hechizada” de nuestra mente, productora de nuestro imaginario y que según éste es más original que nuestros modelos de pensamiento elaborado, que proceden en realidad de aquélla. El inconsciente opera según la lógica de la simetría, y ello se expresa en nuestro imaginario erótico y místico. Se trata de la experiencia del éxtasis, representada por la conocida escultura de Bernini (“La trasverberación de sta. Teresa”). Nakazawa trae a colación el famoso pasaje de sta. Teresa donde describe tal experiencia, recogido por Bataille en “Mística y sensualidad” (1957):

“Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba hasta las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada

en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite (...) No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad le dé a gustar a quien pensare que miento.” [Bataille, 230]

Nakazawa ve aquí la viva descripción de una experiencia de trans-corporeidad, literalmente la de despojar al cuerpo de sus órganos, la “corporalidad sin órganos” mencionada en relación a Deleuze-Guattari, y que es expresión del imaginario simétrico. En concreto, interpreta Nakazawa, se produce una experiencia de identificación entre la fuente (Dios) y su objeto (Teresa como corporalidad individual), propia del conocimiento fluido. Dios representa la meta-simetría que opera la des-corporización en la conciencia profunda de Teresa. Los órganos (entrañas) representarían en esta descripción la corporalidad a-simétrica, que se disuelve en el contacto con la fuente.

El éxtasis es una experiencia inusual, cargada de energía erótica, hasta el punto de disolver nuestra conciencia común de la diferencia entre cuerpo y mente (alma). Bataille ve ahí la operación de un impulso básico de la constitución humana, el *eros*. Pero el *eros* no se da sólo en el orden de la religión o el erotismo sexual, se da igualmente en el orden básico de las relaciones sociales, el económico. El *eros* y no otro principio es el que sostiene la producción económica, y corresponde a una energía de tipo constructivo. Pero la economía como actividad del hombre en perspectiva antropológica no tiene la cadena producción – beneficio – producción como su objetivo. El objetivo real de la actividad económica es el consumo. El *eros* lleva al consumo, que es una forma de disolución y por tanto demuestra la profunda conexión entre *eros* y *thanatos*. Desde esta perspectiva fundamenta Bataille lo que denomina “economía general” frente a la “economía limitada” que centra su atención exclusivamente sobre el proceso productivo (capitalismo). Estas reflexiones y propuesta de Bataille le parecen a Nakazawa formar también parte de los cimientos de su nuevo proyecto de una antropología simétrica, en el sentido de recoger la exigencia de una nueva ciencia económica, que debe partir de la “economía general”.

La “economía general” de Bataille es por tanto la base para una futura ciencia económica que opera con conceptos como *thanatos* o “impulso de muerte” y el impulso hacia lo ‘supremo’, que están profundamente vinculados. De este modo puede surgir una economía simétrica que tenga en cuenta las operaciones y aspiraciones del inconsciente, y no esté dominada por la estrecha lógica de la productividad.

El mencionado impulso o aspiración a lo ‘supremo’ en Bataille tiene su parangón en el campo de la antropología en el modelo ritual de la “pura donación”, celebrado en diversas tribus aborígenes, y que consiste en la entrega (destrucción) de la preciada reserva de objetos valiosos del grupo superior de la tribu. En la “pura donación” no hay esperanza de devolución, y de este modo no se

da en el ámbito horizontal del intercambio social sino en el vertical del ritual religioso. Pero en cuanto economía debe tener un criterio de cuantificación, tal como sucede en las operaciones aritméticas de la “economía limitada”. Si es así, al no darse la mediación del intercambio, a la economía de la donación le corresponden los números infinitos de la lógica simétrica. Nakazawa ve aquí una orientación hacia un nuevo modelo de economía capitalista, por primera vez sensible a los aspectos psíquicos de la relación de donación o intercambio, una economía que se someta al filtro de la dimensión más refinada de la conciencia humana, el “psiquismo de lo sutil”, donde lo *sutil* en budismo es la dimensión más alta de que el hombre puede tener alguna forma de percepción, previa a la dimensión de la nada absoluta. Es decir, un modelo de “economía general” (global en el sentido humanista del término) que reoriente toda la actividad económica hacia su verdadero destino: el consumo (uso).

Heidegger y la metafísica [Nakazawa 2004, 268-275]

En 1992, Nakazawa había argumentado citando a Heidegger que el punto de partida para reconstruir el tejido social deteriorado por el “principio del valor monetario” no puede ser otro que recuperar la ‘pertenencia’ al fundamento y a la raíz de la propia naturaleza (Nakazawa 1992, 326-327). Para Nakazawa también el proyecto del pensamiento de la simetría no es otra cosa que un paso más en la dirección del nuevo comienzo.

Y en 2002, como prolegómeno al pensamiento de la simetría, Nakazawa había examinado la metafísica del ente en relación con el pensamiento de la cosificación que la acompaña. Nakazawa compara en este proceso la noción de ‘ser’ en Heidegger con la noción mágica de ‘cosa’ en el japonés antiguo, y encuentra un elemento de convergencia y otro de divergencia. El término ‘ser’ es retrotraído en Heidegger a la matriz griega del pensamiento europeo, y explica a propósito de su uso en Heráclito que está en relación con el griego *physis*. De este concepto procede la interpretación del ser como un algo que surge en el plano de la experiencia, del ojo y de la mano. Por su parte el término original para ‘ser’ en japonés *aru*, ha de comprenderse según Nakazawa como *ar-awareru* (mostrar). Si esto es así, en ambos casos el ser es lo que aparece, i. e. aquello de donde se construyen los fenómenos (Husserl). La construcción del mundo fenoménico a partir de la energía original contenida en el ‘ser’ y desplegada en los fenómenos, se realiza a través de la ‘técnica’ (*gijutsu*), y aquí es donde aparece la diferencia. La técnica procede del manejo de las cosas, y la civilización técnica no es otra cosa que la globalización de esta ‘técnica’ griega. Frente a esta civilización, el término ‘cosa’ en japonés (*mono*) designa originalmente aquello que rodea y contiene un ‘espíritu’ (*tama*). Por tanto la ‘técnica’ que procede de este *tama* promueve un tipo de civilización radicalmente diferente a la tecnocracia eurocéntrica (2002, 164-201).

Para Heidegger y la tradición fenomenológica europea, el pensamiento del ser coincide con la idea de sacar a la luz, expresada en las reflexiones de aquél sobre el término griego *aletheia*. El ser es

entonces el movimiento de la *physis*, de auto-despliegue desde lo oculto a lo mostrado. Nakazawa interpreta que esta idea entronca con la concepción europea de la naturaleza, como se revela en el símil del florecer de una planta. Frente a este símil, la naturaleza de *mono* se muestra mejor con el símil de la concha. *Mono* es una fuerza oscura que crece y se reproduce dentro de la concha absorbiendo el mundo de alrededor. Su capacidad de crecimiento es tal que eclosiona rompiendo el marco de la concha que le ha servido de soporte, y en ese sentido sale a la luz. No se trata de que la luz esté contenida en su interior y se despliegue mostrándose, sino que al contrario al quedar expuesta se reviste de algún tipo de piel igual que el pájaro que sale de un huevo. La diafanidad donde las cosas se muestran en líneas nítidas que marcan las diferencias no es el nicho mental propio del pensamiento japonés de *mono*, que por el contrario siempre prefiere el clarooscuro y la ambigüedad de un universo semiótico que ‘señala’ o ‘sugiere’ más que ‘declara’ o ‘revela’.

Pero Heidegger es a la vez crítico con los derroteros tomados por la civilización técnica europea, como es bien sabido. Sobre esta preocupación del filósofo, en Japón se había tomado buena nota a partir de la publicación en 1965 de la edición japonesa de *Die Technik und die Kehre* (1962) con el título de *Geijutsuron* (teoría sobre la técnica) [Saviani, 94-101]. Esta edición contaba en el prólogo con la reproducción de parte de la correspondencia sostenida en los años previos entre el alemán y el editor japonés, el filósofo de la escuela de Kyoto, Kojima Takehiko, con el título de “A un amigo japonés”. Con este título se reproducía la respuesta de Heidegger en 1963 a una carta abierta del japonés publicada unos meses antes. Nakazawa hace referencia a algunos pasajes de esta carta. Recogemos unas líneas (en la traducción parcial de R. Bouso sobre el texto de Saviani):

(...) la potencia del instalar [*stellen*], suficientemente mediada, contiene en sí el anuncio de que el hombre puede llegar al modo más propio [*das Eigene*] de su determinación, si está preparado para una larga estancia en la más digna de las preguntas. Ésta medita sobre eso en lo que se oculta la peculiaridad de lo que el pensamiento occidental-europeo hasta ahora ha tenido que representar [*forstellen*] con el nombre de ‘Ser’. [Saviani, 100-101]

Nakazawa enfrenta a esta meditación sobre el Ser, comprendida a partir de su auto-revelación (*aletheia*) desde lo oculto, otro tipo de meditación de carácter más universal, basada en el pensamiento no-racional (pre-filosófico) del tipo *mono* (erótico-animista), que da lugar no a la técnica sostenida en la investigación analítica y esclarecedora, sino a la técnica de lo oculto, expresada en una infinidad de formas en la historia universal de las religiones frente al particularismo de la *techne* europea.

El pensamiento pre-filosófico hallado por Nakazawa en las diferentes tradiciones animistas de la humanidad (chamanismo, budismo tibetano, shinto), nos ofrece al reto planteado por nuestra época de hegemonía del materialismo economicista, una “filosofía del *ser*” no en cuanto verdad (identidad, norma, principio) al estilo fenomenológico de Heidegger, sino en cuanto abundancia (*sachi*:

crecimiento, transformación, reproducción). Esta filosofía chamánica del ser se constituye claramente como precedente inmediato al pensamiento de la simetría analizado en este ensayo.

En 2004 Nakazawa acude de nuevo a Heidegger para sustentar su crítica a la historia del pensamiento occidental (=global). En particular a la crítica de Heidegger a la metafísica como culpable del olvido del pensar original. Nakazawa interpreta que la misma crítica es extensiva al sistema político de los estados occidentales y del sistema económico del capitalismo en cuanto relegan la energía inconsciente de la sociedad a un lugar no manifiesto y someten al individuo al olvido forzado de su propia identidad. En *Qué es metafísica* explica el filósofo:

Puesto que la metafísica interroga a lo ente en cuanto ente, permanece junto a lo ente y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser. En cuanto raíz del árbol envía todas las savias y fuerzas al tronco y sus ramas. La raíz se ramifica en el suelo y fundamento a fin de que el árbol pueda crecer, salir fuera de él y por lo tanto abandonarlo. El árbol de la filosofía surge y crece desde el suelo en donde se encuentran las raíces de la metafísica. Es verdad que el suelo y fundamento constituyen el elemento en el que se hace presente la raíz del árbol, pero el crecimiento del árbol no puede reasumir dentro de sí ese suelo donde se implantan las raíces hasta el punto de que adquiera carácter de árbol y desaparezca en el árbol. Por el contrario, lo que ocurre es que las raíces se pierden hasta sus fibras más finas en el suelo. El fundamento es fundamento para la raíz; en él, la raíz se olvida a sí misma en favor del árbol. Incluso cuando se alberga y acomoda a su modo en el elemento del suelo, la raíz todavía sigue formando parte del árbol. Le prodiga al árbol su propio elemento y se prodiga a sí misma para él. No se vuelve al suelo como raíz o por lo menos no lo hace como si su esencia sólo fuera crecer frente a ese elemento y desplegarse en él. Por lo tanto, presumiblemente el elemento tampoco es elemento si la raíz no penetra completamente en él. [67-68]

En la teoría de Nakazawa podemos cambiar el suelo de la metafísica en este texto por el pensamiento de la simetría sostenido por el inconsciente, y el tronco y las ramas de la filosofía por el pensamiento a-simétrico, cuyo origen sitúa en Aristóteles como hemos visto. Lo que Heidegger evoca como el olvido del ser por la filosofía, se explica en términos de Nakazawa como la represión del inconsciente por la lógica de la identidad que domina este modelo. Frente a la historia del pensamiento de la sociedad globalizada la única alternativa está en las sociedades sin estado (primitivas), donde el modelo del árbol no es aplicable. El pensamiento mítico opera como hemos visto según una lógica binaria que resulta de la combinación del modelo del recipiente de Klein (para los aspectos irracionales del conocimiento) y el modelo de *torus* (para los racionales). En el pensamiento mítico, concluye Nakazawa, no hay lugar para el modelo del árbol de la filosofía.

Nakazawa comenta otro pasaje de *Qué es metafísica*:

Un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la

metafísica, pero tampoco piensa contra ella. Por seguir utilizando la misma imagen, no arranca la raíz de la filosofía. Le excava el fundamento y le ara su suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar. En el pensamiento sobre la verdad del ser, la metafísica se ve superada. Cae por su peso la exigencia de la metafísica según la cual debe ser ella la que administre la principal referencia al 'ser' y determine de modo decisivo toda relación con lo ente como tal. Pero esta "superación de la metafísica" no margina a la metafísica. Mientras el hombre siga siendo el animal rationale, también es el animal metaphysicum. Mientras el hombre se comprenda como ser vivo racional, de acuerdo con la expresión de Kant, la metafísica seguirá formando parte de la naturaleza del hombre. Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica. [69]

Nakazawa aquí interpreta que el pensar metafísico, en contra de lo que afirma Heidegger, no es el único modo del pensar. Hay, pues, una racionalidad no-metafísica, imprescindible para contrarrestar las pretensiones de exclusividad de este modo del pensar. Es precisamente la represión de esta otra 'racionalidad' (=pensamiento mítico) lo que históricamente ha tenido como consecuencia el desarrollo unilateral (y perverso) de una razón unívoca y monolítica. El pensamiento de la simetría propuesto por Nakazawa persigue el mismo objetivo que la ontología heideggeriana, es decir "la superación de la metafísica", pero por una senda diferente. Así, frente al llamamiento de Heidegger a la vuelta al fundamento, Nakazawa por el contrario propone la inversión total del pensar metafísico como única salida de su ámbito de dominio, y esto lo encuentra como hemos visto en el pensar mítico que fundamenta la lógica binaria de la simetría.

Nakazawa finalmente advierte sobre las consecuencias del pensar metafísico en la historia de la sociedad. Así, las democracias construidas sobre la fuerza de este modo de pensamiento se sostienen sobre un acto de represión original que ocultan para sobrevivir, a la vez que son asaltadas por el miedo irracional a las dictaduras. La "metamorfosis de la metafísica" que menciona Heidegger no se dará sino conllevando importantes cambios en nuestra estructura político-social.

Conclusiones

La aportación de Nakazawa en la línea de una antropología del conocimiento, es decir de la investigación de un modelo antropológico y por tanto universal, no cultural, que permita recuperar una zona olvidada del saber de la humanidad sacrificado por la hegemonía del modelo epistemológico de la ciencia europea, ha de entenderse como una propuesta de avance dentro de la línea planteada por autores como D. Bloor (1982), M. Callon (1986) y Bruno Latour (1997, 124-131). El principio de simetría propuesto por el primero pretende constituirse en un elemento

de la metodología del conocimiento que permite superar la división moderna entre ciencias verdaderas (puras), las ciencias de la naturaleza, y ciencias ideológicas (contaminadas), las ciencias humanas, sociales, culturales, y por ende la propia antropología. Conocido como “primer principio de simetría”, establece que se deben tratar “en los mismos términos la verdad y el error”. El resultado de esto es que ‘verdad’ y ‘falsedad’ retornan a un mismo medio epistemológico, el de la realidad social, pero la naturaleza deviene un ignoto, y no se da una verdadera reconciliación entre los mundos mutuamente alienados de ‘naturaleza’ y ‘sociedad’, permaneciendo su relación en un plano asimétrico. La solución de esta asimetría la ofrece el “principio de simetría generalizado” de Callon. Según éste “el antropólogo debe situarse en el punto medio en que pueda seguir a la vez la atribución de propiedades no humanas y de propiedades humanas”. Ese punto medio es el lugar epistemológico que ocupan los denominados cuasi-objetos, es decir aquellos fenómenos intermedios (híbridos) entre el mundo natural y el social: la contaminación, la biogenética, el sida, el agujero de ozono, la robótica y la clonación. El estudio de estos cuasi-objetos nos permite descubrir una lógica simétrica aplicable por igual a naturaleza y sociedad. Latour, partiendo de la novedad epistemológica que supone incorporar este principio de simetría, propone una antropología de gran alcance como meta-ciencia que englobe tanto al objeto (natural) como al sujeto (humano), a las culturas (etnología) como a las ciencias (epistemología), y que de este modo supere el decalaje incurrido en la modernidad entre hombre y mundo.

Éste es precisamente el proyecto de Nakazawa. En éste se da una ampliación del ámbito concreto de aplicabilidad del principio de simetría y como resultado una profundización del mismo concepto. Aquí se incorpora de manera más clara la antropología estructural y el lenguaje binario del mito en clara coincidencia con las actuales ciencias de la información (cibernética), se incorpora el lenguaje simétrico del inconsciente y la esquizofrenia en coincidencia con el principio hologramático de la física cuántica. Incluso se exploran a modo tentativo las consecuencias de la aplicación de tal principio al terreno social legitimado de la política y la economía. En el primer caso bajo la inspiración de la obra de Pierre Clastres (no tratado en este ensayo), y en el segundo bajo el estímulo de la “economía general” de Bataille, interpretada desde la lógica simétrica por Nakazawa. A esto añade una crítica del modelo epistemológico obsoleto de la asimetría, fundado en Europa y de carácter eurocéntrico, a partir del desvelamiento de sus raíces en el pensamiento asimétrico de Aristóteles. Finalmente, llega en un viaje retrospectivo a encontrar el fundamento antropológico del conocimiento simétrico en el pensamiento transversal del *homo sapiens sapiens* (siguiendo los descubrimientos de Stringer y Gamble, 1993) y sueña con Heidegger en una nueva metafísica, una nueva vuelta a los cimientos de la mente humana y una refundación del conocimiento. Como clave para este proyecto encuentra, frente a la tradición europea de pensamiento asimétrico, el *thesaurus* de sabiduría simétrica sedimentada en tradición filosófica y cultural que se da en el budismo, especialmente el budismo de meditación (partiendo de Bodhidharma). En conjunto se trata de un

gran proyecto fundacional de una nueva *episteme* que nos reconduzca fuera del atolladero de la multiplicidad caótica de los conocimientos en que ha desembocado la historia de las ciencias. Y por tanto es una propuesta convergente con otras propuestas existentes, hacia la constitución de una meta-ciencia o ciencia de las ciencias, en la línea del paradigma holográfico o las teorías de la complejidad.

En este ensayo nos hemos limitado a resaltar la importancia del diálogo de Nakazawa con algunos autores clásicos de nuestra propia tradición cultural, y hemos omitido otros componentes de la propuesta. Nuestra intención ha sido hacer una presentación de la figura de Nakazawa como antropólogo y filósofo, en el contexto de un discurso global. Pues la propuesta de Nakazawa está lejos de formar parte del narcisismo cultural característico de los autores identificados con “la escuela de los Estudios japoneses”, como la denomina P. Lavelle (113-114), como son Umesao Tadao (1920-), Ueyama Shunpei (1921-. Sin traducir) o el conocido Umehara Takeshi (1925-) y en general los ideólogos del Instituto de Estudios de la Cultura Japonesa de Kyoto, conocido como Nichibunken. Por el contrario, Nakazawa es presentado por Lavelle en el apartado de “Intelectuales de la era posmoderna” (Lavelle, 118-120). Pero por otro lado, por diferencia de otros posmodernos más radicales en la globalización de su pensamiento, como Karatani K. (1941-), Nakazawa mantiene un rasgo palpable de asianismo. Quizá en este punto es donde se encuentre lo más original de su propuesta, pero a la vez lo más necesario de someter a revisión. Entenderemos mejor nuestra interpretación si damos un breve repaso a los puntos sensibles del diálogo-confrontación con algunos autores presentados en este ensayo.

Para comenzar, en la confrontación crítica con el pensamiento aristotélico, Nakazawa no entra a hacer un análisis concreto de la obra del filósofo, resultando su visión de la lógica de éste un tanto estereotipada. El pensamiento de Aristóteles es de hecho un poco más complejo de como se nos presenta. Por ejemplo, la teoría de la potencia que aparece en los capítulos 6-7 del Libro Primero de la *Metafísica* nos da una imagen un tanto diferente al excesivo simplismo del análisis de Nakazawa (véase al respecto el breve comentario de E. Burke, 273-274). Incluso nos atreveríamos a ver un principio de simetría en este concepto que subyace a toda forma concreta, a todo acto, y lo sostiene. no cabe duda de que la lógica aristotélica ha supuesto un importante pilar para el desarrollo de la historia de la metafísica europea, y por ende del armazón del conocimiento científico. Los excesos y errores de esta tradición epistemológica están necesariamente presentes en semilla en la obra del estagirita. Pero la complejidad del pensamiento aristotélico no se puede reducir a dos o tres principios lógicos (identidad, no-contradicción, tercio excluso). Este reduccionismo interpretativo es típico de algunos intelectuales posmodernos, haciendo Aristóteles como Descartes fácilmente de chivos expiatorios de los errores incurridos en la tradición europea. Nos parecería más productivo un análisis paralelo de los hallazgos de la escuela budista *madhyamaka* en la obra de Nagarjuna (s. II) y sus tesis de-sustancialistas, donde se manifiesta una clara lógica simétrica.

Con respecto al epígrafe que hemos dedicado al inconsciente, es curioso que en la teoría de Nakazawa, Jung sea citado una sola vez, y el debate intelectual sea con Freud. Esto se debe en parte a que los términos de este debate los han planteado Deleuze-Guattari, para quienes la figura de Jung es secundaria, y cuya contribución a la fundación del pensamiento posmoderno es reconocida y valorada por Nakazawa como prolegómeno insustituible de su propia propuesta. Esto contrasta con la importancia que en general tiene Jung en el discurso japonés sobre la cultura (Kawai H.). La mayoría de teóricos japoneses sobre la particularidad de la cultura japonesa encuentran apoyo en Jung y su planteamiento 'positivo' del inconsciente, tan crucial en su teorización de la propia historia cultural. Jung es frecuentemente citado en los textos del denominado *nihonjinron* o "teorías sobre los japoneses", de poco aprecio por parte de los intelectuales de izquierda, entre los que contamos a Nakazawa. Por otra parte, podemos objetar que en el *Anti-Edipo* se enfatiza la perversión de la teorías del inconsciente que le conceden un puro valor representativo, es decir cognitivo, y se insiste en la metáfora de la "máquina productiva" como imagen adecuada del mismo, para resaltar su capacidad generadora de configuraciones sociales. En Nakazawa, sin embargo, lo que hallamos es una antropología cognitiva que, aunque no descarta esa productividad, pone el énfasis en los aspectos auto-comprensivos, sin llegar a desarrollar de modo suficiente los elementos prácticos. Así hemos visto cómo la teoría del estado y del capital quedan asumidas en Nakazawa en una fórmula omnicomprendiva, el pensamiento simétrico, que es de tipo holista, y al que éste le confiere una fuerte impronta budista, que es una tradición eminentemente contemplativa. No obstante, la identificación del inconsciente como la gran revolución noseológica que se da en el nacimiento del *homo sapiens sapiens*, y la elucidación de su estructura simétrica nos parece un importante paso en la línea del proyecto de construir la nueva epistemología.

En la interpretación del pensamiento de Bataille, igualmente encontramos una lectura discutible del texto de Teresa de Jesús. En concreto la lectura de las 'entrañas' del texto como 'órganos' en el sentido deleuziano, incurre en un exceso por parte del intérprete. Las 'entrañas' ya no son órganos, sino el fondo indivisible de la mente-corazón del sujeto (Teresa), que además deja de ser sujeto al jugar un papel puramente receptivo, y se transforma en un objeto desarticulado por la intervención divina. A las entrañas se llega atravesando el corazón. Nos parece discutible también la interpretación *eros* = producción, *thanatos* = consumo. En general, en el discurso intelectual europeo de los años 50-60 tuvo una gran divulgación la aplicación de estos conceptos psicoanalíticos en el análisis social y cultural, pero son conceptos que nos parecen hoy día un tanto desgastados. Ello no es óbice para dejar de apreciar el análisis de la economía en Nakazawa en el sentido de recuperar lo propiamente humano en el intercambio económico. La importancia de la 'donación' como una forma simétrica de actividad que puede contribuir a inspirar los momentos iniciales de creación de un nuevo modelo económico global no puede pasarnos desapercibida. En la misma línea apreciamos la reciente aportación de Karatani Kojin y sus nuevas propuestas hacia una economía

pos-capitalista. Queda por desarrollar en más detalle en que consistiría una economía de tipo simétrico, a partir del análisis del principio de ‘donación’.

Finalmente, en relación al encuentro con el verdadero padre de la posmodernidad europea, Heidegger, comprobamos que Nakazawa extrapola la reflexión heideggeriana sobre la verdad en cuanto *aletheia* fuera de contexto para darle alcance de axioma en el pensamiento del alemán, forzando un poco el alcance original de tal reflexión. De partida se trata de una concepción propia del Heidegger de los años veinte, más que del Heidegger de madurez. Y además, siguiendo a R. Safranski (258-263), entendemos que la lectura de Heidegger del mito de la caverna platónico pone el énfasis en un lugar diferente a donde interpreta Nakazawa. La verdad de que habla Heidegger no es una verdad ‘objetiva’ ni objetivable en sus contornos bien definidos, como interpreta Nakazawa, ni es una verdad reductible a un enunciado de tipo aristotélico. El simbolismo solar (= verdad suprema) es de hecho descartado en la lectura heideggeriana, y el énfasis es colocado en la experiencia liberadora de la mente. Las sombras no son el lugar de la indefinición, sino el lugar de la conciencia cotidiana, que igualmente sirve a Nakazawa de referencia para su propia propuesta de liberación noética. Salir de la caverna no es pues acceder a un mundo de categorías y cosas perfectamente delimitadas y constituidas, a un mundo de entes, sino al mundo real del ser-ahí, incluyendo la experiencia de la nada. Un mundo sin verdades conceptuales. En su lectura del mito Heidegger retorna al mundo con la conciencia de liberación, habiendo pasado por una experiencia de despertar. No hallamos aquí evidencia suficiente para sostener la confrontación a que es sometido Heidegger por Nakazawa. Más bien al contrario, la convergencia del pensamiento de Heidegger sobre el ser como apertura y en Nakazawa el pensamiento fluido nos parece patente, y en mayor medida si seguimos la evolución del pensamiento del primero. Tanto en el sentido del retorno al origen de la actividad del pensar propiamente humano (el aspecto fundacional) como en la convicción del alcance meta-cultural, y por tanto global de tal empresa, hallamos una importante línea de coincidencia entre el pensamiento del ser y de la simetría.

En conjunto estamos convencidos de que la propuesta de Nakazawa supone una seria invitación a un tipo de diálogo epistemológico que afecta al problema planteado en el inicio de este ensayo. En efecto, la abigarrada diversidad de experiencias acumuladas por las diversas culturas de la humanidad que catalogamos bajo la seña común de ‘misticismo’, han sido relegadas por la hegemonía del paradigma tecno-científico en nuestra sociedad a ocupar una posición de marginalidad. La herencia de las denominadas “dos culturas”, y la hegemonía del modelo tecnocrático y sus mecanismos de difusión en alianza con el economicismo pragmatista dominante suponen ya una clara amenaza al equilibrio y la salud bio-psíquica de nuestra sociedad presente, a la vez que proyectan una oscura sombra en el futuro inmediato de nuestra sociedad. La ausencia absoluta de reflexión ética, la imperiosidad de un presente acelerado que nos obliga a tomar líneas de acción provisionales que hacen prever consecuencias nefastas a largo alcance, la impotencia del

ciudadano ante los problemas que verdaderamente le afectan, y la sensación de que sus vidas dependen de decisiones tomadas en despachos de tecno-burócratas, economistas y planificadores sin nombre, en definitiva la angustiada percepción de que hemos perdido el control del timón de nuestro planeta y navegamos a la deriva, en contra de las dudosas promesas de construir una sociedad del bienestar, de modelar nuestros cuerpos a través de la biogenética, y la propaganda de una sociedad de mercado sin escrúpulos en nombre de unas supuestas libertades y de una democracia que cada vez es más de ‘etiqueta’, invitan a invocar un momento de suspensión de toda actividad e introducir un necesario elemento de reflexión.

Creemos que es en este contexto social en el que tiene sentido abrirnos a la posibilidad de nuevas propuestas que den sentido a nuestras aspiraciones de construir una sociedad más equilibrada, más reconciliada con nuestra propia naturaleza de seres humanos, y más justa. Una de las líneas de trabajo que se orientan a encontrar el equilibrio que añoramos es la de una nueva *episteme* que re-sitúe las experiencias marginalizadas en nuestra sociedad en el centro, y de este modo contribuyan a re-ordenar nuestro espacio vital y social. Entendemos la propuesta de Nakazawa en este sentido. Una *episteme* que permita a la sociedad volver a imaginarse a sí misma, no desde los límites impuestos por los intereses de la sociedad de mercado, sino a partir de las energías profundas emergentes desde nuestro inconsciente personal y colectivo. Una *episteme* que como propone Nakazawa recupere el lado ‘salvaje’ de nuestra mente, reprimido por los mecanismos de la conciencia cotidiana en su adaptación al medio urbano y tecnocrático que nos domina. El pensamiento fluido, y su invitación a liberarnos de las lógicas estrechas del racionalismo productivo y el economicismo mercantilista, va en esta línea. La liberación de nuestras energías inconscientes y la apertura a la percepción de ser parte de un fino entramado cósmico en que todo individuo tiene una capacidad de intervenir, junto con la recuperación del sentido de responsabilidad individual, cívica y cósmica, creemos que va en la misma línea. También entendemos que la preocupación de Nakazawa por encontrar un nuevo modelo político en una sociedad plural y policéntrica (frente a las sociedades teocráticas, estatalistas, sostenidas por las culturas monoteístas), por discutible que pueda ser, avanza en el mismo sentido. Finalmente, la propuesta del concepto de ‘donación’ como clave para construir la economía del futuro también tiene sentido dentro de la búsqueda del nuevo paradigma de estructuración social. El conjunto de todo ello es en lo que consiste la “antropología simétrica”, la propuesta actual que Nakazawa somete a nuestra consideración.

Qué duda cabe que en esta propuesta, que propone recuperar aspectos confinados por nuestra sociedad moderna en el *ghetto* de las religiones, las culturas exóticas, las experiencias místicas, la para-psicología, el yoga, el tantrismo, el budismo de meditación, el taoísmo, el psicoanálisis y las anomalías mentales (esquizofrenia), la ufología, el arte de vanguardia y las vanguardias en general, las experiencias comunales, etc., tenemos una oportunidad de discutir sobre qué modelo epistemológico, antropológico y social nos permitirá recuperar lo esencial y universal de estas

experiencias, y aplicar su legado espiritual a nuestra sociedad presente y futura.

Apéndice

“Axiomática de la antropología simétrica” (Nakazawa 2004, 204-205)

- I El “pensamiento salvaje” aún mantiene su actividad en nuestra *mente* (*kokoro*). Ello es debido a que el inconsciente que configura la base de nuestra *mente*, continúa manteniendo su estructura universal. El inconsciente que generó el pensamiento mítico aún cumple una importante función en la creación artística, filosófica, científica, y en la vida económica.
- II El inconsciente se configuró con ocasión del cambio revolucionario que ocurrió en la estructura cerebral del *homo sapiens* (la humanidad actual) hace varias decenas de miles de años, y dio forma a la base de nuestra *mente*. Entonces surgió un saber fluido que circula entre las zonas cognitivas separadas.
- III El saber fluido tiene las particularidades de la trans-zonalidad, la meta-espacialidad, y la simetría. Su actividad coincide básicamente con el funcionamiento del *inconsciente* descubierto por Freud. La base de nuestra *mente* no es otra que el saber fluido = inconsciente simétrico.
- IV El inconsciente en cuanto saber fluido opera siguiendo la lógica simétrica. Esto tiene las siguientes particularidades:
 - (1) ignora la articulación temporal de pasado – presente – futuro. Pasado y futuro se fusionan en uno, y configuran una expresión atemporal idéntica al *dream-time* que se da en el pensamiento salvaje.
 - (2) No se da separación entre el yo y el otro. Surge una *corriente* homogénea que vincula individualidades similares, y aparece una función holista que envuelve los individuos bajo el *género*. Para ello se cancelan provisionalmente los mecanismos de defensa inmunitaria, y se introduce la alteridad mediante la ruptura de la identidad.
 - (3) Cumpliendo los requisitos de la lógica de la simetría, el todo y las partes coinciden en la base de la *mente*. A causa de esto, a la *mente* le es otorgada una estructura de conjuntos infinitos. Se concibe que la *mente* posee una extensión y profundidad infinitas.
- V Cualquier lógica que no incorpore el funcionamiento del inconsciente está inhabilitada para comprender de verdad la *mente* del *homo sapiens*. Por tanto, la lógica que carece del momento del inconsciente simétrico (por ejemplo la lógica de la gramática generativa) no puede pensarse más que como muy dudosa, en cuanto a la comprensión de la *mente*.

Referencias

- Bataille, Georges (1957) *El erotismo*. Tusquets, 1979
- Bodhidharma. *Enseñanzas zen*. Kairós, 1994
- Burke, Kenneth (1945) *A Grammar of Motives*. U of California P., 1969

- D'Agostini, Franca (1997) *Analíticos y continentales: Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Cátedra, 2000
- Deleuze/Guattari (1972) *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrénie*. Les Éditions de Minuit
- Diccionario de la sabiduría oriental: Budismo, hinduismo, taoísmo, zen* (1986). Paidós, 1993
- Deshimaru, Taisen (ed.) *El sutra de la gran sabiduría: Maha prajna paramita hridaya sutra*. Miraguano, 1987
- Duch, Lluís (1996) *Mito, interpretación y cultura*. Herder
- Heidegger, Martin (1949) *¿Qué es metafísica?* Alianza, 2003
- Heisenberg, Werner (?) *La parte y el todo: Conversando en torno a la física atómica*. Ellago, 2004
- Latour, Bruno (1997) *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte
- Lavelle, Pierre (1997) *La pensée japonaise*. PUF
- Lévi-Strauss, Claude (1955) *Tristes Trópicos*. Paidós, 1988
- (1978) *Mito y significado*. Alianza, 1987
- Loy, David (1988) *No dualidad*. Kairós, 2000
- Martín Velasco, Juan (1999) *El fenómeno místico: Estudio comparado*. Trotta
- Nakazawa, Shin'ichi (2004) *Taishosei jinruigaku* [Antropología simétrica]. Kodansha
- (2001) *Philosophia japonica*. Shueisha
- (1992) *Mori no baroque* [El bosque barroco]. Celica Shobo
- Safranski, Rüdiger (1994) *Martin Heidegger: Un maestro de Alemania y su tiempo*. Tusquets,
- Saviani, Carlo (1998) *El oriente de Heidegger*. Herder, 2004
- Stringer/Gamble (1993) *En busca de los neandertales*. Crítica, 1996
- Wilber, Ken (ed. 1982) *El paradigma holográfico: Una exploración en las fronteras de la ciencia*. Kairós, 1987
- Alfonso Falero Folgoso 2005