

PLATAFORMA DE PENSAMIENTO GLOBAL
--- TOWARDS GLOBAL THINKING ---

[fuente: P. San Ginés (ed.) *La investigación sobre Asia Pacífico en España*, Ed. Universidad de Granada 2007, pp. 687-700]

Alfonso Falero
Universidad de Salamanca

Presentación del autor

Alfonso Falero (Granada, 1959) es profesor de Historia Intelectual Japonesa en la Universidad de Salamanca. Doctorado en Estudios Sintoístas por la Universidad Kokugakuin (Japón) en 1997, ha recogido algunos de sus trabajos representativos de historia cultural en *Aproximación a la cultura japonesa* (Amarú 2006). Lleva unos años presentando a pensadores japoneses contemporáneos y a elaborar con sus alumnos la perspectiva global aquí propuesta.

1.

La historia de la filosofía es una disciplina desfasada. Está desfasada porque aún no ha dado el paso definitivo de transformarse en una historia universal del pensamiento. Esta reconfiguración radical de su ámbito, sus principios constitutivos y su metodología de trabajo es un reto importante, que no se limita a una mera ampliación de capítulos en nuestros manuales. Pues tal ampliación conlleva determinadas cuestiones a las que tiene que responder, y que conducen a un replanteamiento de su modo de entenderse a sí misma, así como un replanteamiento del propio objeto central de su estudio. Pues ¿qué es filosofía?, ¿cuándo comienza la filosofía?, ¿dónde comienza?, ¿es un saber local o universal?, ¿hay pensamiento no filosófico? El repensar todas estas cuestiones obliga a cambios importantes en la disciplina que conocemos hasta ahora. Para comenzar, el ámbito de trabajo rompe los límites histórico-culturales de la filosofía *qua* pensamiento europeo, y desmantela el mito del pensar originario de Grecia. Esta verdad consensuada en casi todos los manuales de filosofía funciona como mito fundacional o de origen del edificio del pensamiento europeo tal como se enseña en nuestras instituciones educativas. El pensar precede a Grecia, y los cimientos de la filosofía griega conducen al marco heleno de la mitología y sus cruces con el contexto más amplio de la comunidad indo-persa y egipcia. El pensar en Grecia se da en un contexto de cruce de culturas en que se enmarca la Hélade, pero su mito de origen oculta sistemáticamente esta contextualidad y las dependencias que incluye. De este modo el presente proyecto propone entender la historia de la filosofía griega como un episodio en la historia del pensar universal. Tampoco es una solución añadir un prólogo al pensamiento griego al que denominemos pensamiento prefilosófico, pues en este caso mantenemos el mito de la primacía de la emergencia de la filosofía griega como pensamiento de grado superior. Al contrario, el pensamiento griego debe estudiarse no como un nuevo origen sino como un desarrollo en sintonía y pugna con otros sistemas de pensamiento con los que está vinculado, es decir como un capítulo de la historia universal del pensamiento. Solo así podemos asistir de manera objetiva y con una perspectiva más rica a la emergencia de la episteme que se ha convertido en dominante y que acompaña al impulso globalizador de Europa y Occidente. Si así lo queremos podemos decir que el estudio de la historia de la filosofía es una parte del estudio de la historia del conocimiento. Los actuales manuales de historia de la filosofía van incorporando poco a poco los pensamientos no europeos, pero adolecen de una carencia de autocrítica evidente. El pensamiento no europeo, a veces reunido bajo la categoría de *oriental*, una categoría sesgada por su propio origen en la historia de la filosofía europea, se sitúa en la marginalidad del pensamiento europeo, como un complemento de información. En muchos casos se discrimina de manera palpable entre filosofía, que es europea, y pensamiento no europeo, o filosofía de segunda clase por su dependencia de contextos culturales religiosos, literarios o mitopoiéticos, o por la pretendida carencia de una metafísica, la reina de las ciencias filosóficas, basada exclusivamente en la especulación filosófica. Se presta una atención parcial a determinados aspectos de un sistema de

pensamiento oriental, sin advertir la cohesión de su propia sistematicidad como pensamiento del todo. Es lo que suele ocurrir con el confucianismo, entendido como un simple sistema de filosofía práctica, o el daoísmo, entendido como una noseología que no alcanza la categoría de epistemología. Y en la mayoría de los casos, incluso desde el punto de vista puramente informativo se da una gran inflación de la historia de las aportaciones europeas frente a una esclerosis del conocimiento de la parte no europea, dando como resultado un conjunto extremadamente desequilibrado, con simple apariencia de universalismo. Todo ello indica que se da una solución falsa al problema de la incorporación de las otras formas de pensamiento, en la medida en que no se pretende una integración del conocimiento filosófico, sino una compartimentalización de tradiciones aparentemente inconexas, sin prestarse la suficiente atención al problema de los cruces, las hibridaciones, los préstamos.

En nuestro país la nueva tendencia a ampliar los horizontes del saber filosófico europeo está llevando en estos momentos a una labor de recuperación de tradiciones desplazadas y a partir de ahí la incorporación de conexiones perdidas al acervo de nuestra historia del pensamiento. En nuestro caso, la relevancia de la función histórica de los pensadores judíos y musulmanes del periodo de la prereconquista está volviendo a ser reivindicada por los historiadores, en sintonía con el renacido interés internacional por la convivencia de culturas en la Iberia anterior al siglo XV, y el proyecto político de la Alianza de Civilizaciones. Pero mientras los filósofos musulmanes y judíos forman parte de nuestra propia historia, la estructura de nuestros estudios académicos confina básicamente a los pensadores del extremo oriente fuera de los departamentos de filosofía, en los hace poco creados Estudios de Asia Oriental. La orientación que ha generado estos Estudios es la de los *Area Studies*, que propone la comprensión del pensamiento de China, Corea y Japón en su contexto lingüístico-cultural, cercenados de otras tradiciones y otros intercambios. A esta propuesta corresponde la de unos *European Studies*, donde se supone que el pensamiento europeo sería el resultado de la historia cultural del continente. Pero hoy por hoy, en los departamentos de filosofía se estudia lo oriental en historia y fenomenología de las religiones y las ideas religiosas. Con este planteamiento curricular los estudiantes no se forman debidamente en el marco del pensamiento universal, y las publicaciones y proyectos de investigación en su gran mayoría se ven obligados a seguir las pautas marcadas por el sistema educativo vigente.

La presente iniciativa es consecuencia de la trayectoria académica y biográfica de su autor, y responde a su preocupación principal, en un presente definido por el fin de las grandes narrativas y la crisis permanente de la figura del intelectual. Ambas cuestiones están profundamente vinculadas, pues históricamente las grandes utopías heredadas del siglo XIX, de cualquier signo, están asociadas o han sido creación del pensamiento individual de determinados autores elevados a la categoría de “pastores” de masas, idolatrados y en consecuencia posteriormente desprestigiados junto con la caída de la confianza en sus sistemas de ideas. Generalmente considerados “filósofos”, sea de la metafísica, de la sociedad o de la economía, su pensamiento y por tanto la misma pretensión de la “filosofía” de servir de guía de almas pensantes, o guía de la actividad científica o social, hoy se ve profundamente desprestigiada. Estamos asistiendo a un cambio de paradigma del conocimiento, fuera del dogmatismo heredado de los grandes sistemas de pensamiento, orientado hacia la recuperación de áreas del saber hasta ahora ignoradas por nuestra tradición europea: saberes considerados prefilosóficos, como el saber *trágico*, el saber encarnado en el drama y la danza, que recogen la herencia de la era de los rituales del hombre prehistórico, el saber *mito-poético*, generado en nuestra historia europea como saber marginal, relegado igualmente al ámbito prefilosófico o de creación literaria, por tanto perteneciente al reino de la ficción, y sin posibles pretensiones de verdad. Incluimos aquí el ámbito de lo *onírico*, cultivado en experimentos por la vanguardia cultural e igualmente desplazado fuera del ámbito del conocimiento. Y finalmente se encuentran los saberes “exóticos”, es decir confinados igualmente fuera del reino del conocimiento de la “verdad”, salvaguardado por la filosofía, la religión, la moral y las ciencias. De este

modo se nos ha legado un edificio del conocimiento que no se sostiene ante la irrupción de la era de los intercambios sin control de las instituciones encargadas de vigilar las fronteras de tal edificio, las entradas y salidas del mismo. La cantidad de los intercambios de ideas en este momento hace aparecer al edificio de nuestro conocimiento en su verdadera imagen: un edificio pequeño y cerrado. La calidad de los intercambios hace igualmente cuestionar definitivamente la capacidad del edificio de nuestra ciencia de albergar diferencias radicales e inclasificables. La burocracia de administración de nuestro conocimiento está obsoleta y desbordada. En definitiva nuestro paradigma de conocimiento, construido penosamente durante siglos, se nos revela hoy incapaz de responder a las demandas de atención de los saberes de la humanidad.

Tal incapacidad es lógica si tenemos en cuenta que nuestra ciencia se ha construido en un rincón del planeta: Europa. El hecho de que la historia que la acompaña haya sido testigo de su exportación e implantación como paradigma dominante en la era de la globalidad no resuelve los problemas de perspectiva heredados del eurocentrismo, que es su eje. La universalidad del conocimiento científico, sobre el que hoy se sostiene la comunidad económico-tecnológica global, se contradice con la incapacidad de generar un modelo global de conocimiento del hombre y de la sociedad. La sociedad global debe ser pues analizada desde su doble aspecto de globalización de los intercambios, y a la vez de propuesta de un sistema global que dé expresión a los mismos, mediante su integración en una red de redes que dé cuenta de sus flujos y efectúe las operaciones sociológicas que se deriven de ellos. Ante las demandas de la nueva situación, nuestro modelo científico muestra a pesar de todo sus limitaciones, pues está diseñado para sostener un tipo de progreso material que generado a gran escala se transforma en una amenaza, y de lo contrario debe aliarse a un sistema económico segregacionista. Ante las aporías a que conduce la aplicación indiscriminada de nuestros modelos de conocimiento científico y de ordenación social se exige un nuevo paradigma de conocimiento más amplio, sensible a los saberes marginados, e independiente a su instrumentalización por intereses corporativos, o de estrategias nacionales o regionales.

La universidad, otrora bastión del conocimiento como búsqueda de la verdad, e independiente a intereses ajenos a la persecución del saber, se ha revelado cada vez más incapaz de llevar a cabo tan ambiciosos ideales. Al estar imbricada en contextos sociales y políticos locales, su aspiración a la globalidad del conocimiento hoy más que nunca se encuentra en crisis. La presión del economicismo imperante y la necesidad de someter el conocimiento a las demandas de productividad que lo convierten en generador de beneficios contables, está dando al traste con las disciplinas menos productivas, por su anacronismo o su marginalidad. De este modo, si bien cabría esperar que fueran las instituciones académicas las que generaran el nuevo modelo de saber para la era global, de hecho se han convertido en gestoras de programas políticamente sancionados por intereses estratégicos nacionales o regionales, o al servicio del modelo de globalización heredado del pensamiento económico liberal europeo y gestionado por los grandes grupos de inversión.

La Plataforma de Pensamiento Global surge como un proyecto con una doble dimensión. Por un lado se trata de una línea abierta de investigación que responde a las actuales coordenadas de la tarea propia del pensamiento filosófico. En cuanto tal debe auto-constituirse como disciplina consciente de sus propios *orígenes*, capaz de ejercer una crítica suficiente y muy necesaria de las vías exploradas en el pasado y sus deficiencias o inadecuaciones al momento presente; sensible a su propio contexto y por tanto conocedora de su propia *historicidad*; institucionalmente *independiente* y por tanto privada, pero *colectiva*, no reducible a un proyecto individualista propio de los sistemas de pensamiento de los maestros del pasado; y con una orientación *sistemática* en cuanto no ignora ningún producto o formato cultural del pensamiento humano, pero no aspira a configurar un nuevo sistema, y finalmente que busca la *integración* de los saberes filosóficos de la humanidad en un marco creativo y no solamente informativo.

En este sentido, la actividad teórica investigadora de este proyecto conduce necesariamente a una dimensión práctica, de pensamiento práctico. Aquí entendemos el pensamiento práctico como la actividad intelectual que se plantea la conducta individual, moral, social, política, educativa y económica como problema. Ejerce por tanto una labor de cuestionamiento y vigilancia. *Cuestionamiento* de las soluciones dadas, de los sistemas de pensamiento práctico heredados de la tradición europea y de las demás tradiciones culturales. *Vigilancia* sobre las nuevas propuestas de solución a los problemas del presente y del futuro. La actitud y ejercicio de la tarea de cuestionamiento debe dar como resultado una conciencia más clara de las condiciones cultural e históricamente limitadas en que se han generado todas las grandes enseñanzas de la humanidad, así como evaluar su diferente capacidad de alcanzar un pensamiento universalmente válido, que va más allá del momento histórico en que se ha generado. Para ello es imprescindible disponer de una perspectiva del conjunto, si bien sea provisional, así como de una perspectiva de historia universal, de las tradiciones, sus desarrollos y sus intercambios. Lo que nuestro proyecto excluye por principio es una propuesta sistemática de acción individual o social, pues para ello ha de cambiar de horizonte y entrar en el terreno de la acción política, sacrificando la necesaria distancia del momento presente y tomando opciones que niegan otros posibles desarrollos. Consideramos que esa es la tarea del político, del activista social, no de la vigilancia intelectual que requiere el proyecto que proponemos. Excluimos por tanto la conversión de este proyecto en un programa concreto de acción social, individual o política. Se excluye la creación de un partido o facción que defienda las ideas generadas por este proyecto. Se excluye la posibilidad de traducir los hallazgos intelectuales que de él deriven en recetas o idearios de ninguna clase.

2.

La situación de la disciplina denominada historia de la filosofía analizada en el epígrafe anterior ha de entenderse en el contexto de la crisis del conocimiento que hoy vivimos. El pensamiento del siglo XX ha estado sometido a una serie de fronteras conceptuales (parcelación del conocimiento) que corresponden con las fronteras políticas históricamente heredadas, y que impiden que despegue la era global. El primer paso para construir una auténtica sociedad del conocimiento es derribar todas las fronteras disciplinares, todos los muros mentales. Es urgente reordenar todo nuestro espacio cognitivo hacia una red de redes de ideas, aplicada a la producción de conocimiento significativo y resolutivo de problemas.

Proponemos la elaboración de un manifiesto intelectual que dé expresión a las ideas fundamentales de nuestro proyecto. Como punto de partida tendríamos el siguiente trípede de constitución del pensamiento global:

1. Fin de las disciplinas: para saber de economía hay que pensar filosóficamente, para pensar filosóficamente hay que entender el mundo de la física; para saber actuar hay que saber pensar, para saber pensar hay que aprender a actuar. Hacer negocios es cultura, producir ideas es economía. *Knowledge is global.*
2. Fin de las dicotomías conceptuales: mente/cerebro, alma/cuerpo, vida/materia, racionalidad/sensibilidad, teleología/azar, historia/hermenéutica, teoría/praxis. *Free thinking*
3. Fin de las diferencias culturales: Oriente/Occidente, Norte/Sur, Tradiciones/Modernidad. *Free exchange*

Nuestro proyecto tiene como objetivo construir un nuevo espacio cognitivo que nos sitúe en coordenadas liberadas de los espacios hoy ocupados por las disciplinas existentes, así como un espacio alternativo a los ocupados por los diversos proyectos políticos, científicos y tecnológicos hoy vigentes. Se trata de un espacio de intercambio e hibridación de todo tipo de conocimiento. En este objetivo principal se integra nuestra contribución consciente al reto actual de configurar una Europa del conocimiento, en un mundo en proceso de integración cognitiva.

Somos conscientes de que nuestra propuesta tiene preclaros antecedentes. Citamos a continuación por orden histórico algunos de ellos, que en el campo de la hibridación entre teología cristiana y otros

saberes, demuestran la fecundidad del cruce de tradiciones y disciplinas:

Agustín de Hipona dejó planteada una hermosa utopía de carácter profético como colofón a su *De civitate Dei*: "...et vacabimus, vacabimus et videbimus, videbimus et laudabimus." Más allá de las condiciones de la episteme religiosa medieval en que se genera esta idea, podemos constatar ahí la presencia de un conocimiento teológico, que unido al poder de la inteligencia intuitiva, dan como resultado una especial capacidad de prever las condiciones que hoy se nos plantean como un reto urgente.

Theilhard de Chardin nos ha legado un concepto fundamental para la construcción de nuestro espacio cognitivo: "noosfera". En Teilhard se hibrida el conocimiento científico con el teológico dando como resultado una peculiar osadía en imaginar un futuro que hoy nos es presente. El concepto de noosfera inspira directamente el aquí propuesto de espacio cognitivo.

Bernard J. F. Lonergan, intentó hacer un edificio del conocimiento moderno al estilo de Tomás de Aquino, donde confluyeran el saber filosófico antiguo, teológico medieval y científico contemporáneo. Su propuesta epistemológica no ha sido aún rebatida: "attention, intelligence, reflection, action". Consideramos que este teólogo marginado por la ortodoxia católica vaticana, nos ha legado los ladrillos con que construir la noosfera de Teilhard. La confluencia en su trabajo de los tres tipos de conocimiento mencionados dan como resultado una propuesta de un tipo de inteligencia que podemos denominar sistemática. En su esquema básico la atención la traducimos hoy en información, la inteligencia en conocimiento, la reflexión en sabiduría y la acción en liberación.

Y como referente externo al conocimiento teológico, siendo nuestro indudable precedente inmediato, hemos de citar a Edgar Morin. Morin ha planteado la construcción de nuestro espacio cognitivo desde la perspectiva de la "noología" o ciencia de las ideas, su generación, su constitución, su difusión, su hegemonía y su caída. Además ha aportado las bases filosóficas para hacer de la "complejidad" un concepto candidato a vertebrar el nuevo paradigma de conocimiento en gestación. La fórmula que obtenemos de Morin podemos expresarla en nuestros propios términos del siguiente modo: la confluencia de la globalidad del conocimiento y un tipo de inteligencia meta-sistemática, dan como resultado el conocimiento del conocimiento, es decir la sabiduría.

3.

Tras revisar algunos antecedentes de nuestra propuesta y recoger algunos conceptos nodales, estamos en condiciones de plantearnos cómo se puede estructurar nuestro espacio cognitivo. La actual sociedad de la información aspira a transformarse en una sociedad del conocimiento. El conocimiento, como un nivel elevado y construido sobre la información, se traduce en información de la información. El tratamiento de la información introduce una variable de selección cualitativa y organización, producto de la inteligencia, que transforma la variable puramente cuantitativa de la información en conocimiento. Nos queda por entender qué significa que la sabiduría es conocimiento del conocimiento. Si el conocimiento opera sobre datos de la conciencia, la sabiduría sobre el vacío de la meta-conciencia (*mushin, no-mind*). Es decir, igual que la mera acumulación de información no da el conocimiento, la mera acumulación de conocimiento no da la sabiduría. Si el conocimiento opera en un plano cualitativamente distinto a la información, y es posible gracias a la inteligencia discriminatoria, la sabiduría opera en un plano cualitativamente distinto al conocimiento y es posible gracias a la inteligencia no-discriminatoria. Precisamente la sabiduría interviene como un corrector del conocimiento que genera necesariamente su autoorganización mediante la exclusión de datos no significativos o residuales. La sabiduría retoma todos los contenidos residuales del conocimiento, las imágenes oníricas, las fantasías, los temores, la incertidumbre, el vacío, y se presenta como no-conocimiento. Hace frente al conocimiento de *alter ego*, e introduce la capacidad de auto-relativización. Enarbolando la paradoja, la contradicción, ante el conocimiento se presenta enarbolando la bandera de la ignorancia. Pero pertenece a un régimen superior. El conocimiento genera de por sí dogmatismo, la sabiduría tolerancia. Nuestro espacio cognitivo se articula en estos tres planos

perfectamente imbricados, pues no hay conocimiento sin información, ni sabiduría sin conocimiento.

Una vez aclarada la estructura del espacio cognitivo de nuestro proyecto, hemos de preguntarnos dónde disponemos de tal espacio. Las condiciones actuales de intercambio generadas por la revolución de internet consideramos que son adecuadas a nuestra propuesta, pues por primera vez en la historia se da la posibilidad material de erigir un marco espacio-temporal relativamente disponible a la iniciativa privada, sin necesidad de gestionar costosas infraestructuras y depender de entidades financieras y proyectos políticamente sancionados, y con gran capacidad de generación y gestión de intercambios, un marco espacio-temporal apto para la revolución cognitiva. Consideramos que el proceso de construcción de un espacio cognitivo de escala global debe seguir una pauta similar al proceso de cognición que se da en el cerebro humano de cada individuo. En primer lugar, así como se requiere una producción masiva de sinapsis neurológicas para construir imágenes cognitivas y conceptos en el cerebro, en el espacio de conocimiento se deben formar redes cognitivas mediante aportaciones masivas, igual que en el caso de las neuronas. No hablamos de una única gran red cognitiva, sino de muchas y variadas redes independientes que contribuirán con sus aportaciones simultáneas a evitar el estancamiento del conocimiento. En una segunda fase deben aparecer de manera espontánea puentes y conexiones entre estas redes cognitivas y así se alcanzará un conocimiento sistemático en un nivel superior. En tercer lugar debería aparecer la sabiduría al trascenderse todos los sistemas, y de este modo alcanzar la unidad última entre conocimiento e intencionalidad, o entre corazón y mente, gracias a la meta-cognición que nos da acceso al contexto de contextos o meta-contexto. Construir un espacio cognitivo implica la libre circulación de ideas y datos de información. Esto debe realizarse en un tiempo cognitivo de intercambio de ideas actual. La sociedad de mercado encuentra aquí el reto de eliminar la mediación, que forma parte de las condiciones tradicionales de tal mercado. La comunidad política aspira a convertir a la masa en protagonista haciéndola partícipe inmediata de estrategias de decisión. Pero el estado difícilmente puede estar a la altura de las circunstancias, pues nuestros estados son burocráticos y la mediación o distancia temporal entre los órganos del estado y la ciudadanía es parte fundamental de su estructura y la conocemos como burocracia.

El proyecto que aquí defendemos consiste en resumen en crear un espacio de intercambio libre de información que dé sentido a procesos de comunicación significativos que a la vez resulten en la base de una sociedad del conocimiento, y en última instancia generen la posibilidad de un meta-conocimiento que hemos llamado sabiduría. La generación y gestión de tal espacio tiene necesariamente consecuencias en el ordenamiento político de nuestra sociedad. Como hemos avanzado la estructura que resulta más obsoleta frente a este espacio es la actual configuración de las naciones-estado, heredadas de la modernidad europea. Su propio mantenimiento resulta costosísimo y su configuración como guardianes de fronteras es cada vez más cuestionable desde el punto de vista de un espacio del conocimiento que no admite fronteras de ningún tipo. Estamos en el presente siendo testigos de una azarosa y traumática pugna entre el impulso de los nacionalismos tardíos que aún reivindican un estado, junto a la aspiración al hegemonismo de otros estados herederos del imperialismo decimonónico, y por otro lado a urgencia de constituir un meta-estado o estado de estados que represente a cada individuo del planeta como ciudadano del mundo, y que garantice la libre circulación de individuos e ideas.

Por su parte hemos avanzado que la actual economía de mercado tiene ante sí un importante reto, al aspirar la creación de un espacio cognitivo al libre intercambio. En la medida en que el mercado mundial sigue las directrices intervencionistas de los grupos financieros, bajo la presión política de las naciones más poderosas, la economía de mercado no va a ser capaz de estar a la altura de las nuevas condiciones que emerjan del libre intercambio. La economía de productos-objeto, heredada de la sociedad de consumo y su culto fetichista al objeto, así como la estructura tecnológica de la producción competitiva que la acompaña, resultan desfasadas en el contexto de un espacio cognitivo con una conciencia ecológica de las condiciones de sobreexplotación de los recursos naturales. Los productos-objeto son costosos de producir y de encajar en un mercado que marca rigurosas

condiciones de competitividad, resultando onerosos para el individuo que los adquiere, caros de almacenar, o de destruir, causando la proliferación de vertederos. En un espacio cognitivo de libre intercambio, la producción de ideas puede generar la ocasión de un intercambio de bienes/servicios orientados a satisfacer la demanda espontánea generada por el ciudadano y no por estrategias de mercado. Este espacio de libre intercambio se convierte así en una base de creación de un nuevo tipo de relaciones socioeconómicas.

El proyecto esbozado en estas páginas, teniendo carácter de propuesta exploratoria de alcance teórico, desemboca por su propio desenvolvimiento en determinadas actitudes y compromisos que tienen un cariz eminentemente práctico. No podía ser de otro modo desde el momento en que en la sección anterior hemos incorporado conceptos y programas epistemológicos en que la praxis no es más que otra cara de la teorización. De lo contrario reestableceríamos uno de los dualismos que hemos pretendido superar en el punto dos de nuestro manifiesto. Pero las consideraciones de los párrafos precedentes no nos conducen a un programa específico de acción, pues la acción sólo podemos orientarla genéricamente, mediante una crítica a determinados compromisos individuales, sociales y políticos y la adopción de criterios muy básicos de intercambio justo. Toda acción es concreta, se da en un aquí y ahora, y es individual, la ejecuta un individuo en aislado o en grupo. Por tanto, la decisión que corresponde a cada acción requiere de una labor de interpretación de las cambiantes condiciones en que ésta se da, que hace imposible la aplicación de normas de conducta elaboradas en programas establecidos, sean de tipo moral o político. Nos quedan por elaborar las condiciones de partida resultantes de la aplicación de este proyecto al campo de los estudios japoneses. Estableceremos una propedéutica que nos permita analizar los sesgos que los diversos enfoques del estudio de la tradición intelectual japonesa han generado en el pasado. Y haremos una propuesta de las vías de superación y corrección de tales enfoques en el contexto de un espacio cognitivo global.

4.

Para integrar los estudios de pensamiento japonés en el marco del pensamiento global es necesario replantearse la validez de muchos de nuestros esquemas actuales, en su mayoría heredados de manera acrítica por nuestros estudiosos. Una labor propedéutica en este terreno debe consistir en identificar los prejuicios de nuestros actuales enfoques y analizarlos de manera crítica, es decir de modo que revelen las limitaciones de la motivación que los originó. A continuación nos proponemos dar cuenta somera de los que desde los comienzos de la niponología hasta el presente nos llaman más la atención.

Es habitual encontrar en manuales de pensamiento antiguo que en el Japón clásico no hay escuelas de filosofía propia y que las importadas de China y Corea son destituidas de su armazón lógico dando como resultado que la nación japonesa no es apta para la especulación filosófica o simplemente la desdeña desde la antigüedad. Contra este extendido prejuicio la investigación reciente está demostrando que en el Japón de Nara (s. VII-VIII) se dio el debate filosófico en el seno de las escuelas budistas, donde se estudiaban entre otras cosas sistemas de lógica ternaria provenientes de la India. Por otra parte, autores de la tradición exegética como Dōgen (1200-1253), han de ser reevaluados en cuanto al alto nivel de su especulación filosófica, si bien ésta camina más por la filosofía de la mente que por la metafísica.

Hemos mencionado que muchos autores aún defienden que en la historia japonesa no existe una tradición ilustrada, y que todo el pensamiento japonés está subordinado a determinadas creencias religiosas. A esto debemos responder que dentro de las mismas tradiciones religiosas, una parte de la producción intelectual ha sido siempre iconoclasta, llegando a soluciones que difícilmente encajan en los esquemas habituales del pensamiento religioso, como se da en numerosos casos resultantes de la alianza entre zen japonés y daoísmo. Como ejemplo paradigmático podemos citar a Ikkyū (1394-1481). Por otra parte, se debe apreciar la tendencia ilustrada en el confucianismo clásico, diferente de sus aspectos de cultura religiosa, que arraiga en Japón y desde época temprana da frutos singulares. Un caso paradigmático podría ser Fujiwara Seika (1561-1619). A partir de la era Edo (s. XVII-XIX) se desarrolla

además, como mencionamos en la sección 1, un pensamiento claramente desvinculado de las sectas religiosas que incluye en algunos casos una crítica a la religión y la conciencia religiosa.

En la era Edo se experimenta una modernidad a la japonesa. La herencia intelectual de la literatura filosófica hegeliano-marxista ha concluido sus debates sobre el modo de producción asiático y el despotismo oriental con la conclusión simplista de que toda la historia asiática anterior a la llegada de la civilización europea es feudal. En el caso de la era Edo va despertando la conciencia entre los historiadores japoneses y extranjeros de que se da un fenómeno doble, pues si bien la estructura del gobierno presenta rasgos inequívocos de feudalismo hasta 1868, y muestra una clara aspiración a la vez que frustrada por el restauracionismo imperial, al absolutismo por parte de los shogunes Tokugawa, la historia cultural de las ciudades con una poderosa clase burguesa, Tokyo, Osaka, Sakai, explosiona una modernidad literaria y cultural que no procede de parámetros europeos ni chinos, es decir es autóctona, pero presenta rasgos igualmente inequívocos. Es por tanto una modernidad a la japonesa, que no conduce a la revolución política, sino que forma una especie de tercera cultura entre el moralismo confuciano del shogunado y el restauracionismo nacionalista de la corte y sus círculos de afiliación. La literatura (novela erótica, costumbrista), la estética (sensualismo *ukiyo, iki, yōga*), el pensamiento (librepensamiento, la vía del mercader, el *rangaku*, el historicismo materialista, el *kogaku*), y la cultura popular (*jōruri, kabuki, Yoshiwara*) inundan el imaginario urbano de una modernidad a nuestro parecer indiscutible.

Frente a la variedad de tradiciones que hallamos en la historia intelectual de Japón, la reconstrucción nacional en Meiji inventa su “tradición”, que ha de ser uniforme y monista, ocultando estratégicamente la referencia a la abigarrada variedad que la historia muestra. Junto con esta construcción se dibuja un nuevo discurso que instilar dentro de las fronteras, pero esta vez en el contexto internacional al que pertenece el estado Meiji. Por tanto resulta ser un discurso también exportable, y de este modo se cimenta lo que llamamos el japonismo *made in Japan* o *nihonjinron*, que hemos de contrastar con el japonismo de procedencia europea. En el cambio de siglo, diversas tendencias pugnan por representar la “tradición japonesa” y se exportan propuestas zenistas, del *bushido*, orientalistas, mientras el estado va dando forma a un discurso sinto-confuciano para legitimar sus aspiraciones imperialistas. Sin que la élite intelectual caiga en la cuenta de las contradicciones entre las diversas propuestas y su irreconciliable origen, en los años treinta, la necesidad de un discurso unificado y castrador reúne la variedad de ideas bajo el eje de la meta-modernidad. Japón se sitúa de este modo conscientemente en el exterior de la modernidad europea y juega la carta de la diferencia hasta el límite. La recepción por la historia intelectual europea de estos acontecimientos en el seno de la historia japonesa ha dado como resultado la absorción acrítica del monismo de la tradición japonesa, especialmente en el caso del zenismo en el pensamiento y las artes.

La *intelligentsia* japonesa contribuye activamente al reto de Meiji de consolidar un país-nación, con legitimación histórica en su identidad cultural. Pero mientras la identidad étnica y cultural japonesa en la era de los primeros encuentros se cimenta sobre la diferencia de los “bárbaros del sur”, en Meiji los intelectuales, políticos, pedagogos y propagandistas en Japón son conscientes del nuevo contexto internacional, e igual que en el Japón clásico se conciben a sí mismos como la diferencia frente a China, ahora se posicionan estratégicamente como la “diferencia” frente a Europa y occidente. La historia intelectual del Japón del siglo xx hay que revisarla desde el punto de vista de cómo en Japón se gestiona la diferencia frente a Europa. Gracias a esta temprana estrategia se da la curiosa situación de que muchos críticos e intelectuales japoneses apoyen la postura oficial del gobierno de preguerra y defiendan la superación de la modernidad (*kindai no chōkoku*), décadas antes de que este debate siquiera se plantee en la propia Europa. Si el japonismo europeo, como legado del orientalismo, identifica a Japón como el otro de Europa, el japonismo *made in Japan* asume su identidad como este otro. Esto sólo es posible gracias a una precisa conciencia de que se juegan las cartas en el terreno de la globalidad, definida como centro (europeo) y periferia (Asia, Japón). El que Japón llegue a soñar en la *hybris* de su trama trágica que el final de la partida puede invertir los términos debe explicarse en los círculos

intelectuales desde esta conciencia de globalidad.

No es arrogancia académica el defender que los mejores intelectuales japoneses desde la primera mitad del siglo XX hasta el presente se han situado ya en el contexto global. Sus filosofías pueden ser objeto de crítica, pero esa crítica habrá de surgir de ese mismo contexto. Por el contrario muy pocos de nuestros filósofos europeos pueden manejar académicamente fuentes de pensamiento indio, chino o japonés. Si bien la globalidad impone el lenguaje universal heredado en gran parte de la episteme europea, nuestra propuesta de pensamiento global exige un cambio de orientación que permita emerger una nueva generación de pensadores que como los japoneses incorporen en sus propuestas tanto fuentes propias como ajenas. Frente al falso camino del diálogo entre civilizaciones, religiones o pensamientos, que no suele pasar de ser un diálogo de sordos, pues en él cada participante se defiende a sí mismo, nuestra propuesta entiende que el marco del pensamiento global sólo es accesible desde la hibridación de las ideas, la renuncia a la propia justificación, la clausura de los sistemas de pensamiento heredados y el vértigo de la aventura en terrenos aún no hollados. Reconocemos un modelo, si bien no sostenemos sus tesis, en los filósofos del círculo de Kyoto tanto como en sus críticos, y en las propuestas contemporáneas de autores como Karatani Kōjin (1941), Nakazawa Shin'ichi (1950), Asada Akira (1957) o Shimada Masahiko (1961).

Bibliografía básica

- Aron, Raymond (1955) *L'opium des intellectuels*. Paris: Hachette 2002
- Balmes, Jaime (1935) *Curso de filosofía elemental*. Vol. II: *Lógica; Historia de la filosofía*. Barcelona: Araluce
- Berque/Nys (eds. 1997) *Logique du lieu et oeuvre humaine*. Paris: Ousia
- Blocker/Starling (2001) *Japanese Philosophy*. New York: State University of New York Press
- Calichman, Richard F. (ed. 2005) *Contemporary Japanese Thought*. New York: Columbia University Press
- Foucault, Michel (1976-1979) *Dits et écrits* (vol. III) Paris: Gallimard 1994
- (1954-1988) *Obras Esenciales*. Vol. I: *Entre filosofía y literatura*; vol. II: *Estrategias de poder*; vol. III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós 1999
- González Valles, Jesús (2000) *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos
- 柄谷行人『マルクス その可能性の中心』講談社学術文庫、1990
- Kojève, Alexandre (1939) *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard 1947
- Lakoff/Johnson (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books
- Lévi-Strauss, Claude (1985) *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós 1986
- (1955) *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós 1988
- Masson-Oursel, Paul (1938) *La filosofía en Oriente*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana 1947
- May, Reinhard (1989) *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his work*. London: Routledge 1996
- Mosterín, Jesús (1983) *Historia de la filosofía*. Vol. 1: *El pensamiento arcaico*; vol. 2: *La filosofía oriental antigua*. Madrid: Alianza
- Parain/Belaval (eds. 1969-1974) *Historia de la filosofía*. Vol. 1: *El pensamiento prefilosófico y oriental*; vol. 11: *La filosofía en Oriente*. Madrid: Siglo XXI 1981
- Parkes, Graham (ed. 1987) *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press
- Parmeggiani, Marco (2002) *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga: Agora
- Oguma, Eiji (1995) *A Genealogy of 'Japanese' Self-images*. Melbourne: Trans Pacific Press 2002
- Saviani, Carlo (1998) *El oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder 2004
- Segura Naya, Armando (ed. 2006) *Historia del pensamiento visto desde el tercer milenio* (vol. V). Madrid: Síntesis
- Solomon/Higgins (1997) *Breve historia de la filosofía*. Madrid: Alianza 1999
- Störig, Hans J. (1961) *Historia universal de la filosofía*. Madrid: Tecnos 1990
- Varela/Thompson/Rosch (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Mind and Human Experience*. Cambridge:

Massachusetts Institute of Technology Press
Zizek, Slavoj (2006) *The Parallax View*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press
Alfonso Falero Folgoso 2006