

NEW LEFT REVIEW 94

SEGUNDA ÉPOCA

SEPTIEMBRE - OCTUBRE 2015

ARTÍCULO

PERRY ANDERSON

Rusia inconmensurable

ENTREVISTA

JAN BREMAN

Un investigador sin trabas

ARTÍCULOS

MARCO D'ERAMO

Después de Waterloo

MALCOLM BULL

El declive de la decadencia

ROB LUCAS

¿El socialismo como idea reguladora?

CRÍTICA

ALEXANDER ZEVIN

El apagavelas

DAVID SIMPSON

Construir el sujeto liberal

RACHEL MALIK

Representaciones figurativas

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO



Secretaría de
Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación



traficantes de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

ROB LUCAS

¿EL SOCIALISMO COMO IDEA REGULADORA?

EL LIBRO DE Kōjin Karatani *The Structure of World History* es tan extraño y ambicioso y de una imaginación intelectual tan poderosa que cualquier análisis corre el riesgo de malinterpretar su objetivo¹. Es una apuesta por refundar la teoría y la historiografía marxista en general, desentrañando las estructuras fundamentales de la sociedad humana y rastreando sus transformaciones a lo largo del tiempo, desde los primeros grupos nómadas de cazadores-recolectores hasta la actualidad, en una especie de historia universal. Al hacerlo, Karatani propone remediar un fallo que imputa a Marx: la falta de un concepto adecuado del Estado o la nación y una comprensión reductivista (discutiblemente burguesa) de «lo económico». Es también una obra filosófica, que ejemplifica la tendencia de Karatani hacia la «crítica trascendental» kantiano-marxista en su reconsideración de las estructuras esenciales de la sociedad. Finalmente, es un intento de revisar la orientación estratégica de su *Transcritique* (2003), que prevé que todavía podría ser posible una revolución mundial simultánea.

Transcritique es básicamente un entramado de temas heterogéneos, que Karatani había desarrollado antes en diversos artículos para una revista literaria. Este nuevo libro, escrito tras su jubilación de la academia japonesa en 2006, intenta una gran síntesis. Su procedimiento intelectual habitual a lo largo de los años ha consistido en la reinterpretación sorprendente de algún pequeño detalle de una obra de filosofía, economía política o antropología, utilizando una prosa accesible y clara que a partir de su reinterpretación provoca un cambio de perspectiva inesperado. Aunque en *The Structure of World History* intenta conseguir una mayor

¹ Kōjin Karatani, *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*, Durham y Londres, 2014.

sistematización en cuanto a su construcción teórica e histórica del libro, lleva el sello de la idiosincrásica historia político-cultural del autor.

Nacido en 1941 en Amagasaki, Karatani ingresó en la Universidad de Tokio en 1960, momento álgido de las luchas populares contra el Tratado de Seguridad entre Japón y Estados Unidos. Allí se afilió al Kyōsandō (Liga Comunista o «Bund»), una escisión del Partido Comunista que provenía del movimiento estudiantil de posguerra y que había jugado un papel principal en las protestas contra el Tratado. Tras la derrota de la campaña, la mayor parte de ellos volvió a girar a la izquierda para formar un nuevo partido de vanguardia proletaria. Karatani rechazó esta deriva y escribió en 1961 un manifiesto solicitando la reorganización de la Shagakudō (Liga de Estudiantes Socialistas) como asociación de activistas, independiente de cualquier partido centralizado: una orientación hacia la espontaneidad que más tarde reconocería como anarquista.

Crítica literaria

Durante esos años, Karatani estudió la obra del economista marxista heterodoxo Kōzō Uno, sorprendentemente, un componente central del programa de la Universidad de Tokio de la época. El pensamiento de Uno se había centrado especialmente en las estructuras formales de intercambio, tratando de manera eficaz el capital mercantil como la forma clave de capital *per se*: un énfasis que Karatani integró en su pensamiento y al que dotó de una trascendencia nueva. Sin embargo, tras licenciarse en Economía, optó por hacer un posgrado en Literatura, desde donde comenzó verdaderamente su carrera intelectual, dándose a conocer como crítico con un ensayo premiado sobre el novelista meiji Natsume Sōseki². Durante aquella época tuvo una relación muy cercana con el que luego sería un famoso novelista y ensayista *burakumin* [paria], Kenji Nakagami, que duraría hasta la temprana muerte de este último en 1992: un ejemplo del emparejamiento entre crítico y novelista que Akira Asada ha definido como una característica típica de la vida intelectual japonesa³. Sin embargo, el giro cultural de Karatani no significó un

² Aunque Karatani niega toda relación intencionada, el *nom de plume* por el que se le conoce es también el título exacto de una novela de Sōseki: 行人 [Kōjin], traducida como *El caminante*. Véase «Bungaku to undō-2000-nen to 1960-nen no made» [Literatura y movimiento entre 2000 y 1960], entrevista en *Bungaku-Kai*, enero de 2001.

³ Véase kojinkaratani.com y Akira Asada, «A Left Within the Place of Nothingness», *NLR* 5, septiembre-octubre de 2000.

abandono de la política. De acuerdo con Asada, hasta el final de la década de 1970 la crítica literaria fue el principal escenario en el que tuvo lugar el debate intelectual y político japonés, más comprometido que otros campos con un público lector más amplio. A continuación del trabajo sobre Soseki, Karatani publicó *Man in Awe* en 1972, seguido tres años más tarde por *Meaning as Illness*, una investigación sobre la construcción literaria de la enfermedad.

En ese momento, Karatani fue invitado a dar clases de Literatura Japonesa en Yale, donde se relacionó con Paul de Man y Fredric Jameson. El libro que surgió de esas conferencias, *Origins of Modern Japanese Literature* (1980), era ligeramente posestructuralista en la forma, y desplegaba una orientación genealógica de algún modo foucaultiana o nietzscheana. Examinaba los puntos de génesis, durante los años en que Japón pasó por su conversión vertiginosa al capitalismo industrial, de una serie de nuevas construcciones culturales (el paisaje, la interioridad, las creencias, la infancia) no tanto bajo la mera «influencia» de la cultura occidental, sino como producidas en respuesta a la lógica social de una época capitalista. Otro libro del mismo año, *Architecture as Metaphor*, basado en una serie de ensayos de la década de 1970, fue un proyecto que él mismo reconoció como deconstruccionista. Este texto intentaba enfrentarse a la «voluntad de arquitectura» que supuestamente había estado en el centro del pensamiento occidental desde Platón y que tanteaba la cuestión de la estructura en la planificación urbana, las matemáticas, el lenguaje, la filosofía y la economía política marxista⁴.

Pero el momento posmoderno de Karatani, al contrario de lo que sucedió con muchos de sus colegas internacionales, no llegó a convertirse en una retirada decidida del radicalismo de la década de 1960, o en un rechazo de la teoría marxista *tout court*. De hecho, se mostró claramente ambivalente sobre cualquier entrega incondicional al movimiento posmoderno, considerándolo en el contexto japonés como una especie de escapismo fácil de la «naturaleza ineludible de la modernidad»⁵. Desde la perspectiva de 1992, dudaba del supuesto radicalismo del posestructuralismo de estilo occidental dentro de una cultura que, según él, ya estaba predispuesta constitucionalmente a un cierto «deconstruccionismo»⁶. En aquel

⁴ K. Karatani, *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, Cambridge (MA), 1995.

⁵ K. Karatani, *Origins of Modern Japanese Literature*, Durham y Londres, 1993, p. 188.

⁶ K. Karatani, *Architecture as Metaphor*, cit., pp. xliv-xlv; también, *Transcritique*, Cambridge (MA), 2003, p. x.

momento era más radical comprometerse con una construcción arquitectónica positiva. La disonancia cognitiva de su posición dual sobre estas cuestiones parece haber provocado algún tipo de crisis y reorientación que finalmente sería tematizada en «visión de paralaje» de *Transcritique*⁷.

En aquella época, Karatani y Asada lanzaron la revista trimestral *Critical Space*, con el objetivo de acercar las tradiciones críticas japonesa y occidental con artículos sobre cultura, política y filosofía⁸. Más adelante, en 2000, junto con otras personas, fundó el New Associationist Movement (NAM), en medio del profundo estancamiento económico y el cinismo sobre el sistema de partidos políticos, después de que los socialistas hubieran desperdiciado su única oportunidad en el gobierno. El asociacionismo, que tomaba su nombre del léxico del movimiento socialista inicial, era un programa utópico que pretendía trascender el capital, la nación y el Estado (considerados como tres momentos de mutuo apoyo de un «nudo borromeo»⁹) por medio de la creación de cooperativas de trabajadores y consumidores federados, boicots y la instauración de una moneda local, para sembrar las semillas de un modo de producción poscapitalista en medio de la sociedad capitalista. La justificación de esta orientación venía de la lectura de Karatani de la economía política marxista, que consideraba que el consumo proporcionaba a los trabajadores más fuerza que la producción, porque el capital no dispone de un poder directo que obligue a la compra de sus productos.

Transcritique puede considerarse el principal manifiesto teórico del asociacionismo, que construye un marxismo cosmopolita y ético muy influenciado por el proudhonismo. Su contribución principal fue un constructo filosófico novedoso: «el paralaje». Era una especie de intersección crítica y antinómica, de la que el ejemplo central era la relación que Karatani descubrió entre Kant y Marx. La crítica trascendental kantiana se reinterpretaba aquí como «transcrítica»: una forma de interrogación abierta, dentro y a través de estas conjunciones. En la primera crítica de Kant, los objetos de dicha interrogación (o «retrospección», como Karatani la denomina a veces) eran las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia; en *El capital*, eran las estructuras de

⁷ Véase K. Karatani, *Transcritique*, cit., p. xiv.

⁸ Véase A. Asada, «A Left Within the Place of Nothingness», p. 24, y *Critical Space*, en kojinkaratani.com/criticalspace.

⁹ Véase Harry Harootunian, «Out of Japan: The New Associationist Movement», *Radical Philosophy*, 108, julio-agosto de 2001, para un resumen del libro NAM, «Principles» – *Genri*, Tokio, 2000.

la economía política burguesa. Aquí las dos se alineaban en una serie de relaciones analógicas: Ricardo y Bailey son a Marx lo que Leibniz y Hume son a Kant. El dinero concuerda con la apercepción trascendental, y así sucesivamente. Aunque a menudo se apoye en descubrimientos académicos llamativos, hay quizá algo del enfoque posmoderno y mestizo en la producción de «teoría», así como un aroma permanente de deconstruccionismo: ¿no era arbitrario alinear una interrogación filosófica del sujeto trascendental con la crítica de la economía política? Si, por una parte, Karatani hacía de Marx una ética, por otra, llevaba a Kant en una dirección más marcadamente social, hasta el punto de que incluso los conceptos centrales, como el juicio sintético y la cosa en sí, se reinterpretaban en términos sociales. El efecto general era conservar una disonancia deliberada, incluso mientras se forzaba el alineamiento de estas estructuras teóricas diferentes, pero si había un resultado metodológico general, era una noción algo misteriosa de la «crítica trascendental» convertida ahora en social.

Una empresa sistemática

Esa es la crítica de la historia de la humanidad que Karatani pretende llevar a cabo en *The Structure of World History*, que apareció por primera vez de forma ligeramente diferente en Japón en 2006. Su objetivo es en gran parte político, tal como explica directamente en el prefacio, espoleado por las fisuras Norte-Sur que se abrían con el IIS y con la participación de Japón en la ocupación de Iraq liderada por Estados Unidos, a la que él se opuso rotundamente. Aunque nunca le habían gustado «las empresas sistemáticas» y no se le daban «especialmente bien», se sintió obligado a construir un sistema teórico como única posibilidad de explicar el problema al que se enfrentaba: cómo ir más allá del triplete, cuyos términos se fortalecían recíprocamente, de capital-nación-Estado. Esta esperanza insistente, condicionada pero nunca extinguida por las condiciones del mundo real, guía el libro entero. En contra del «tipo de historia mundial a la que se dedican normalmente los historiadores», la suya sería «una crítica trascendental de las relaciones entre los diversos modos elementales de intercambio», que conllevaría una explicación estructural de «los tres grandes cambios que han ocurrido en la historia mundial»¹⁰.

La principal diferencia operada por Karatani de *Transcritique* a *The Structure of World History* es el intento de pensar los objetos del

¹⁰ K. Karatani, *Structure of World History*, cit., p. 28.

materialismo histórico no bajo la égida de los modos de producción, sino bajo la de los modos de *intercambio*. Al dar este paso, Karatani no considera que abandona a Marx (después de todo, *El capital* comienza con el intercambio de mercancías y el proceso de trabajo tarda cientos de páginas en aparecer en el análisis), sino que en realidad amplía su explicación del Estado y la nación, así como de la mercancía, como entes basados en «las estructuras específicas de intercambio. Su punto de partida es la debilidad que percibe en la teoría marxista del Estado: según su lectura del «Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*», Marx considera el Estado como «un fenómeno puramente ideológico», situado «al mismo nivel que el arte y la filosofía». Además, sostiene que la división entre la base económica y la superestructura política surgió del análisis de Marx de la sociedad capitalista moderna y no puede aplicarse a las formaciones precapitalistas¹¹.

Así, pues, *The Structure of World History* complementa a Marx como pensador emblemático de las estructuras del intercambio de mercancías (etiquetado aquí como modo de intercambio C) con un concepto hobbesiano del Estado como proveedor de orden y seguridad a cambio de obediencia, o servicios públicos a cambio de impuestos y tributos (modo B), más una noción de relaciones recíprocas (modo A), basada en el concepto de Marcel Mauss del don: para Karatani, las solidaridades sociales forjadas y las obligaciones impuestas por medio del intercambio de dones caracterizan los lazos comunitarios, desde las sociedades de clan a la nación contemporánea. Quizá para eludir la crítica evidente de que, lógicamente, no puede haber intercambio sin que haya alguna forma previa de producción, el primer capítulo de Karatani estira el significado de «intercambio», en primer lugar para incluir el término más general de «trato» o, en alemán, *Verkehr* tal como lo utilizaban Marx y Engels en *La ideología alemana* y Moses Hess en *La esencia del dinero* (1845), y, después, para incluir el metabolismo (el *Stoffwechsel* de Hess o intercambio material) incorporando así una relación de intercambio con la naturaleza.

Las formaciones sociales reales, señala Karatani, consisten en combinaciones complejas de estos modos de intercambio que se diferencian en función de cuál de ellos asume el papel dominante. En los sistemas regulares y repetidos de interacción social las personas dan y toman

¹¹ En un diálogo intelectual con Proudhon, Marx se ocupó directamente de la cuestión de una noción específica históricamente versus una noción transhistórica de «la economía» en los *Grundrisse*, Londres, 1973, pp. 488-489.

recíprocamente (A), forman estructuras consensuadas de dominación y explotación (B) e intercambian bienes por dinero (C). Parece que, para Karatani, estos modos mutuamente irreductibles son las formas objetivas y elementales de la socialidad como tal. En sí mismos son demasiado abstractos para caracterizar directamente la propia historia, sus combinaciones diversas a lo largo del tiempo pueden utilizarse para describir y explicar estructuras sociales más concretas. Actualmente, por ejemplo, el modo C (intercambio de mercancías) ha llegado a dominar al B (el Estado) y combinados estos dos han destruido la comunidad agraria tradicional (A): conduciendo, sugiere Karatani, a su reconstitución imaginaria como la nación.

The Structure of World History utiliza este esquema, en combinación con marcos teóricos de sistemas-mundo modificados, para analizar el despliegue de la historia de la humanidad. La Primera Parte examina los minisistemas tribales cohesionados por medio del intercambio de dones (A) cuando los humanos se establecieron por primera vez en asentamientos permanentes tras la última glaciación; la Segunda Parte examina la formación de los «imperios mundo»¹² y la primera aparición del Estado (B); la Tercera Parte repasa el sistema mundo moderno caracterizado por el intercambio generalizado de mercancías. Con respecto a la periodización de la historia, Karatani, como muchos otros, es un «trinitario». Pero al especular sobre lo que queda más allá, rompe la regla aristotélica y añade una cuarta parte a su exposición, un futuro en el que el capital y el Estado son superados y el modo de intercambio A (que ha sido reprimido en las sociedades capitalistas) vuelve «en una dimensión superior», liberado de las obligaciones opresivas de la comunidad tradicional. Karatani identifica este retorno especulativo del intercambio recíproco como modo D, para diferenciarlo aparentemente de los anhelos reaccionarios tras las formas precapitalistas de la comunidad A, y para destacar que no eliminaría la libertad que el intercambio de mercancías ha traído consigo. El precedente más cercano de esta combinación utópica de libertad y reciprocidad (el ideal-originario de Karatani) es de hecho el nomadismo de los grupos de cazadores-recolectores antes de que los asentamientos permanentes introdujeran por primera vez los sistemas sociales de intercambio ordenados; incluso antes de que se constituyera un principio de donación recíproca (modo A). Aunque

¹² Como en Wallerstein, «mundo» en tales formulaciones («religión mundo» y «economía mundo») denota un conjunto de interrelaciones formadas a lo largo de la historia, que funcionan como una totalidad provisional, cualquiera que sea su extensión demográfica y territorial.

Karatani insiste en que su enfoque no es lineal ni teleológico, este gran esquema representa claramente una vuelta a un género ya desacreditado: la filosofía de la historia. Podemos augurar que será objeto de controversia. Pero será mejor que evitemos rechazos apresurados a partir de tales fundamentos: ¿es posible una orientación especulativa de la revolución mundial sin *ninguna* filosofía de la historia?

El final del nomadismo

¿Y qué hacemos con la historia universal que construye Karatani sobre esta base? El primero de los cambios importantes que hay que explicar es el que establece la sociedad humana como tal. Rechaza la noción de una Revolución neolítica impulsada por la agricultura, pues le parece que implica una confusión de causa y efecto. Tras aceptar la «revolución sedentaria» de Masaki Nishida, sugiere que el auténtico cambio que se produjo fue el abandono de la existencia nómada. No se puede asumir que los seres humanos son «habitantes esencialmente sedentarios»; por el contrario, «parece evidente que no les gustaban los asentamientos permanentes», entre otras cosas porque «provocan conflictos personales y generan discordia dentro y fuera del grupo». En la vida nómada, si las cosas van mal, la gente sigue trasladándose; «pero cuando un grupo se asienta en un lugar, tiene que encontrar formas de solucionar los conflictos y las disputas, que son más frecuentes cuanto más aumenta la población»¹³.

¿Por qué optaron por asentamientos permanentes los cazadores-recolectores? Karatani defiende que esta decisión fue provocada por los cambios climáticos posteriores a las glaciaciones. El aumento de las temperaturas hizo que los bosques crecieran en extensión, lo que diezmó, las manadas de caza mayor. La mayor variación estacional trastocó las existencias de alimentos. De manera gradual, la pesca se convirtió en la mejor alternativa, lo que, sin embargo, iba en contra de los estilos de vida nómadas por su dependencia del equipamiento y de la utilización de lugares concretos, como las desembocaduras de los ríos. Tales necesidades, más que las posibilidades agrícolas del suelo de aluvión, explican los primeros asentamientos junto a los ríos. La agricultura fue, por lo tanto, una consecuencia, más que una causa, de estos asentamientos, ya que el ecosistema se transformó por la sola presencia de poblaciones humanas. Con los asentamientos permanentes llegaron las primeras posibilidades de acumulación, como ahumar y almacenar pescado. En esta etapa,

¹³ K. Karatani, *Structure of World History*, cit., pp. 42-43.

el almacenamiento colectivo de recursos de los grupos nómadas (que no era en sí mismo un modo de intercambio propiamente dicho) dio paso al proceso de reciprocidad de la sociedad de clanes, que produjo estructuras estratificadas, desde los núcleos familiares a las relaciones intertribales. Es el comienzo del modo A de Karatani, el «pecado» original del almacenamiento en pequeña escala. De hecho, la reciprocidad del modo A puede ser rigurosa. El propio otorgamiento de dones, mantiene Karatani siguiendo a Mauss, es la imposición de una obligación: «Los intercambios de dones del *potlatch* continúan en ocasiones hasta que ambas comunidades consumen completamente sus recursos, al igual que sucede con la *vendetta*. La *vendetta* solo se elimina cuando surge una estructura de un orden superior capaz de reunirse a juzgar los delitos»¹⁴. Para Karatani, las relaciones entre las sociedades de clanes se regularon gracias al otorgamiento de dones, posibilitando el comercio y finalmente el establecimiento de comunidades de un orden superior, aunque la guerra interminable, que es el fenómeno concomitante de este tipo de reciprocidad, retrasó la emergencia del Estado.

La llegada del Estado

El segundo gran cambio histórico en el esquema de Karatani es el surgimiento del Estado. Cuando nuestro autor trata de explicar el «dogma» de la Revolución neolítica de V. Gordon Childe, señala que la protociedad y el Estado precedieron de hecho al giro total hacia la agricultura, surgiendo gracias a la ampliación de las relaciones comerciales (consideradas totalmente transhistóricas) entre los asentamientos pesqueros junto a los ríos, articuladas con el otorgamiento de dones. Junto con el comercio de mercancías sistemático, apareció la tendencia de que una mercancía comenzara a jugar el papel de equivalente universal, o «dinero-mundo»; y así ya hemos llegado a las estructuras abstractas de intercambio de mercancías que Marx analizó en el volumen I de *El capital*, e incluso al crédito, puesto que el intercambio monetario siempre lleva implícito un lado especulativo en el *salto mortale* que la mercancía tiene que hacer para cumplir su función en toda transacción. Además, las características del modo C «quedaron al descubierto más explícitamente en su versión antediluviana», que es donde mejor se entiende la esencia del capital¹⁵.

¹⁴ *Ibid*, p. 41.

¹⁵ *Ibid*, p. 84.

Karatani está de acuerdo con Marx en que el comercio se desarrolló inicialmente entre comunidades, siendo tabú el intercambio interno de mercancías, y que no fue el resultado de una smithiana «propensión [fundamental] al intercambio y el trueque». Con el consiguiente encuentro de pueblos para comerciar surgieron nuevos dioses y formas religiosas, cuando los pueblos hicieron «federaciones juramentadas» weberianas y las protociedades se convirtieron así en un nuevo tipo de centro sagrado. Con la nueva legitimación religiosa surgieron los reyes-sacerdotes capaces de organizar a los pueblos en estructuras de mando y control para tareas tanto militares como laborales, así como de imponer el cumplimiento de los contratos; y a partir de ahí, cree Karatani, surgió el soberano de Hobbes, «nacido de un pacto arrancado por medio del miedo». Pero sería un error interpretarlo como un proceso endógeno. Más bien «el soberano surge como conquistador» o por lo menos como respuesta a la amenaza de la conquista, y el Estado surge «cuando se prohíbe la reciprocidad entre las comunidades» y se establece el principio de «ningún castigo sin ley». Para Karatani (inspirándose en la reinterpretación de los modos asiáticos de producción de Karl Wittfogel) encontramos las primeras señales del Estado propiamente dicho en los proyectos de irrigación a gran escala que provienen de estas transformaciones, y así finalmente un giro sistemático hacia la agricultura. Contra toda intuición, «lo que llevó al surgimiento del Estado no fue el desarrollo de la comunidad; por el contrario, solo tras el establecimiento de un Estado centralizado surgiría una comunidad nueva»¹⁶.

Los primeros «imperios mundo» fueron construidos, por lo tanto, cuando otras ciudades-Estado o comunidades fueron conquistadas y subyugadas. Al hilo de este proceso, las religiones de Estado se convirtieron en «religiones mundo»; las lenguas de Estado se convirtieron en «lenguas mundo»; el dinero, en «dinero mundo»; la ley, en norma supracomunitaria. Todo ello trajo acarreados nuevos modelos geopolíticos para los que Karatani adapta un esquema empleado por Wittfogel: núcleo, submargen, margen y lo que está «fuera de la esfera». Como los «imperios-mundo» estaban dominados por el Estado (modo B), otras configuraciones de relaciones de intercambio solían generarse solamente en sus «submárgenes» (zonas excesivamente distantes del núcleo para ser dominadas o absorbidas, pero no tan lejos como para dejar de estar influenciadas por su civilización dominante), donde la lógica social del imperio-mundo era más negociable. Así fue como en los submárgenes del Antiguo Egipto el comercio en el Mediterráneo comenzó a florecer.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

Un capítulo sobre los diferentes sistemas de creencias describe el orden divino de las «religiones-mundo» como similar al del Estado imperial en relación a otros poderes: el culto solar del faraón Akenatón, por ejemplo, se produjo como resultado de su lucha con la casta sacerdotal local. Por el contrario, las religiones *universales* surgieron por antagonismo con el orden existente en lugares donde el modo de intercambio C se había convertido en la norma general. En este caso, la figura clave es el profeta o filósofo que critica la religión mundo existente y ataca a la casta sacerdotal. Para Karatani, esa figura se encuentra en una oposición estructural al Estado y al capital (modos B y C), debido a la amenaza que suponen para las reciprocidades comunitarias (modo A), y de esta forma postula su superación especulativa (modo D):

El modo de intercambio D nace como reacción a los resultados ambiguos del modo de intercambio C. La economía monetaria aparta a las personas de los lazos de la comunidad y al mismo tiempo las sitúa dentro de nuevas relaciones de clase [...], en otras palabras, la economía monetaria trae simultáneamente la libertad y la desigualdad¹⁷.

Karatani identifica un alineamiento histórico entre los primeros movimientos comunistas y anarquistas y los centros más radicales de las religiones universales. Pero al igual que el budismo durante el shogunato Tokugawa o el cristianismo durante el Imperio romano, las religiones universales avasalladoras, una vez que son cooptadas por el Estado, revierten a la condición de religiones-mundo rutinarias, con sus propias castas sacerdotales y la legitimación de la violencia del Estado.

Capital y Estado

El tercer cambio histórico importante es la emergencia del sistema mundo moderno. Para Karatani, fue la ausencia misma de un Estado centralizado en la Europa feudal, situada en el «submargen» del mundo islámico, lo que permitió que el intercambio de mercancías (modo C) floreciera en las ciudades libres. Al extenderse, la aristocracia feudal de Inglaterra se hizo terrateniente; los monarcas intensificaron sus esfuerzos en la promoción del comercio con vistas a incrementar los ingresos tributarios; las burocracias de Estado y los ejércitos permanentes crecieron. En *Transcritique* se señalaba que la forma esencial del Estado capitalista era el mercantilismo, y la misma convicción es evidente aquí:

¹⁷ *Ibid*, p. 148.

el Estado moderno se incrustó en el comercio desde el principio, mantiene Karatani, refiriéndose a veces al «Estado-capital» para destacar esta unión. Sin embargo, continúa, la soberanía moderna (que él parece considerar fundamentalmente westfaliana) ha de analizarse en función de una lógica política de carácter esencialmente externo. «Los Estados soberanos se formaron por medio de un proceso de reconocimiento mutuo. Ninguna entidad superior, como un Imperio, fue reconocida». A su vez, este concepto legitimaría la conquista, ya que implicaba que «países que no poseían un Estado soberano reconocido podían, por lo tanto, ser gobernados por otros». Las potencias occidentales llegarían así a denunciar las formas imperiales de gobierno, ofreciendo soberanía a los pueblos sometidos de los imperios mundo existentes: otomano, *qing*, mogol¹⁸. Para Karatani, siguiendo a Carl Schmitt, es la excepción (especialmente la guerra), lo que revela la esencia del Estado como entidad diferenciada del gobierno y el pueblo, y definida fundamentalmente en relación a otros Estados. Los planteamientos gramsciano y foucaultiano se presentan demasiado centrados en los sistemas internos de coerción y consentimiento. La base relacional del Estado tiene importantes implicaciones para la noción de soberanía popular y para cualquier posibilidad de revolución que pretenda superar el modo B:

Cuando la monarquía absoluta es derribada, parece como si el pueblo nacional se hiciera soberano. Pero la idea de soberanía no es algo que pueda entenderse únicamente desde el interior de una nación. La soberanía existe en primer lugar en relación al exterior. Como resultado, incluso si una monarquía absoluta es derrocada, no se produce un cambio en la naturaleza de la soberanía, ya que existe en relación a otros Estados¹⁹.

Karatani considera que la nacionalidad es un producto del «Estado-capital». Aunque acepta el surgimiento del nacionalismo en la sociedad industrial y la formación de una fuerza de trabajo regularizada, de acuerdo con Ernest Gellner, insiste en que la nación, entendida como la «comunidad imaginada» de Benedict Anderson, es también una forma de resistencia. Sugiere que el hundimiento de la comunidad agraria por la presión del «Estado-capital» llevó a su recuperación de forma imaginaria como nación. En lugar de superar el sentimiento religioso tradicional, este proceso liberó a la religión para adoptar una forma más «universal». La nación, entonces, no es un sustituto de la religión, sino de la comunidad agraria en la que previamente se basaba. Del mismo

¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹ *Ibid.*, p. 170.

modo que la lógica política de la soberanía tuvo tendencia a extenderse después de su surgimiento en Europa, también lo hizo el Estado-nación: en este caso el mecanismo fue el imperialismo. Mientras que los «imperios mundo» gobernaban sobre diferentes comunidades sometidas sin demasiada necesidad de intervenir en su vida interna, el imperialismo del moderno Estado-nación-capital, comprometido como estaba con la expansión del mercado-mundo, no podía evitar intervenir. La alteración resultante de la comunidad agraria colonizada la impulsó hacia la conciencia nacional como fuerza de resistencia.

Aunque este esquema metahistórico coloque efectivamente al capital mercantil en los orígenes de la sociedad agraria, para Karatani es necesario tratar la cuestión de la *transición* para explicar el capitalismo específicamente *industrial*. Considera que el debate sobre esta cuestión está polarizado de manera convencional entre las posturas que se centran en la producción y las que se centran en el intercambio: o los productores se convirtieron en comerciantes o los comerciantes se hicieron con la producción. *The Structure of World History* pretende ser fiel a Marx al presentar una forma de imaginar ambos aspectos conjuntamente. De acuerdo con esta concepción, la especificidad del capitalismo industrial no reside en el proceso de producción *per se* ni tampoco en el nivel de intercambio, sino más bien en la «doble libertad» de la fuerza de trabajo: los trabajadores están «desprovistos» de los medios de producción y son «libres» de vender su fuerza de trabajo. Sobre esta base, el capital industrial desencadenó un círculo virtuoso gracias al cual los trabajadores en su conjunto volvían a comprar los productos de su propio trabajo; y dado que los precios de los artículos necesarios de consumo determinan finalmente los niveles de los salarios, el manejo de este círculo significaba que los excedentes totales superiores se consiguieran por medio del aumento de la productividad. De aquí se sigue tanto el dinamismo del capitalismo industrial como sus tendencias inherentemente expansionistas.

Pero ¿cómo se estableció este círculo virtuoso por primera vez? Karatani aventura una especie de argumentación de «desarrollo tardío»: los Estados que surgen cuando el capitalismo ya estaba establecido a escala del mercado-mundo tenían que poner en marcha de manera forzada el capital industrial doméstico por medio de una intervención activa. Así, señala, el Estado británico, por detrás de Holanda en el comercio mundial, se vio obligado a intervenir por medio de políticas mercantilistas que favorecieron a las industrias domésticas. Las «mercancías de abajo»,

que fueron, por consiguiente, fomentadas, consistían principalmente en bienes baratos de uso diario que los propios trabajadores consumirían en lugar de los productos de lujo, de los que se ocupaba fundamentalmente el capital mercantil. Al mismo tiempo, el Estado intervino como representante del «capital colectivo» promocionando activamente la formación de la clase obrera.

El nudo se aprieta

El libro de Karatani concluye con un repaso de las tradiciones de oposición y un programa para una nueva política global. Aunque retoma temas tratados en *Transcritique*, acepta ahora la inviabilidad de construir el socialismo a partir del nivel de la empresa cooperativa. Pero mantiene también que el Estado no puede proporcionar una salida al capitalismo (al ser él mismo un tercio del nudo borromeo) y que tampoco «puede ser abolido desde dentro» (por estar fundamentalmente constituido por relaciones externas entre los Estados). La visión de Karatani de las aspiraciones revolucionarias estranguladas por el nudo cada vez más apretado del Estado-nación-capital, recuerda las elucubraciones poshistóricas del siglo pasado²⁰. De hecho, incorpora parcialmente la apropiación de Kojève por parte de Francis Fukuyama:

Considero que la situación que Fukuyama llamó «el final de la historia» significa que cuando esta forma de Estado-nación-capital se consume, cualquier revolución fundamental posterior será imposible. El circuito Estado-nación-capital es perfectamente estable. Como las personas no son ni siquiera conscientes de estar atrapadas dentro de su circuito, creen equivocadamente que están progresando históricamente cuando en realidad están simplemente girando en círculos dentro del circuito²¹.

Lo único que podría desatar estos lazos es una revolución mundial simultánea que eliminara las fuerzas externas que constituyen el Estado. Si 1848 representó un modelo al respecto, Karatani señala que la posibilidad de una nueva repetición menguó en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se tensó el nudo borromeo y los intereses de los trabajadores-consumidores se mezclaron sistemáticamente con los del capital, la nación y el Estado. La Revolución de Octubre se liquida como un mero golpe de Estado, «una traición a la revolución», dado que no era probable

²⁰ Lutz Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, Londres y Nueva York, 1992.

²¹ K. Karatani, *Structure of World History*, cit., pp. xiii-xiv.

que Alemania la siguiera: aquí Karatani saca a relucir el argumento de los mencheviques contra «los intentos de saltarse las etapas históricas». Aunque los socialistas tuvieron el mérito de enfrentarse a las tareas de «independencia étnica y reforma social», concluye, en tales contextos no pudieron evitar seguir la lógica social de la formación del Estado-nación-capital, que había comenzado en Europa con el absolutismo. Si entonces los marxistas «cayeron en la trampa que les puso el Estado», una locura similar fue el cebo de la nación: Georges Sorel y el pensador japonés Seikyo Gondo son ejemplos al respecto.

A pesar de todo, Karatani rescata cierto optimismo especulativo de este panorama sombrío. Todavía será necesario seguir el programa del asociacionismo, mantiene, sembrando en el presente las semillas de una economía poscapitalista por medio de cooperativas y boicots. Pero sin una revolución mundial simultánea estas al final fracasarán, y dadas las divisiones globales reales es poco probable que se pueda construir una simple «unión de movimientos de oposición». Entonces, ¿cómo funcionaría el programa? Si el «reino de los fines» de Kant proporciona el modelo ético para el modo D de Karatani, su «república-mundo» le proporciona el modelo político: una federación mundial de naciones establecida para conseguir el «fin de todas las hostilidades». Insólitamente, Karatani sitúa sus esperanzas de una revolución mundial en las Naciones Unidas. «La consecución de un sistema-mundo basado en el principio de reciprocidad (de una república mundo) no será fácil», concluye:

Los modos de intercambio A, B y C seguirán teniendo una presencia persistente. En otras palabras, la nación, el Estado y el capital se mantendrán [...]; sin embargo, mientras existan, también existirá el modo de intercambio D. Sea cual sea la forma en que se niegue o reprima, siempre volverá. Es la auténtica naturaleza de lo que Kant llamó una idea reguladora²².

Estructura y estrategia

Karatani ha escrito un libro de un gran alcance imaginativo que cubre desde los cazadores-recolectores hasta los mutualistas del siglo XIX, desde las protociedades a los imperios-mundo. En antropología, se basa con maestría en Mauss, Sahlins, Testart, Lévi-Strauss, Polanyi, Clastres y Freud. En filosofía, en Hegel, Hobbes, Nietzsche, Aristóteles y Schmitt, así como en el omnipresente Kant y, por supuesto, Marx es un punto de referencia constante. El traductor, Michael Bourdaghs ha presentado las

²² *Ibid.*, p. 307.

posiciones de Karatani con una prosa vibrante y lúcida. ¿Cómo debemos evaluar entonces *The Structure of World History*?

Podemos comenzar señalando lo poco que el libro dice sobre las realidades contemporáneas del capital (no llega a un párrafo) comparado con el amplio tratamiento del mundo precapitalista. Lo mismo se podría decir sobre las actuales condiciones políticas globales. Aunque haya mantenido una superioridad militar apabullante, nos informa de que el poder de Estados Unidos se encuentra en un declive definitivo y de que, por lo tanto, hemos entrado en una nueva «época de imperialismo» de multipotencias, como en la época de Lenin, centrada en el modo B, presagiando una época de crisis y guerras; pero no queda claro cómo y por qué ha sucedido esto. Los movimientos sociales tampoco reciben atención. Karatani sugiere que siguen apresados dentro de los Estados-nación capitalistas y que tienen pocas posibilidades de unificación global. La lógica de tal pensamiento parece conducir hacia un pesimismo que no presta atención a las actuales apuestas de las luchas concretas, en tanto en cuanto juegan en un terreno que ya está perdido. Tal falta de esperanza puede ser comprensible, sobre todo en el desierto en que Japón se ha convertido desde la turbulenta década de 1960. Pero eso no justifica hacer de la necesidad virtud, de forma que se imposibilita todavía más la posibilidad de una acción concreta. Y una evaluación sobria y no indiferente del terreno estratégico sería un buen lugar desde donde empezar.

Tenemos razones para dudar si se puede esperar esto de una obra como *The Structure of World History*. Una de ellas es general y tiene que ver con la disposición de la filosofía en el campo de lo político. La otra nos lleva al meollo del objetivo intelectual de Karatani: su proclamación de haber identificado las estructuras fundamentales de la historia de la humanidad y sus formas básicas de articulación, que son, después de todo, la base necesaria de todo pensamiento estratégico racional. Quizá existe cierta afinidad voluntaria entre la posición filosófica que es inherentemente universalizadora y una especie de falta de orientación antipolítica con respecto a las condiciones establecidas. Los filósofos, en raras ocasiones, si es que lo hacen alguna vez, piensan al mismo tiempo filosófica y estratégicamente: excepto, por supuesto, cuando la propia estrategia es tratada en términos de generalidades abstractas. En otros escritos, Karatani se ha esforzado en mostrar cómo las singularidades identificadas con sus nombres propios quedan ofuscadas por la generalidad lógica y solo pueden ser comprendidas finalmente en relación a una noción totalmente social de

lo universal²³. Podría resultar paradójico, entonces, que lo que él podría llamar «esencia» de las condiciones estratégicas singulares fuera eclipsado por las estructuras genéricas de su historia filosófica, de forma que ni siquiera pudiera ser pensada. Se podría hacer un diagnóstico similar de la posición del propio sentido histórico del libro, que contiene mucha más estructura que historia. Al igual que la política, la historia es un terreno de singularidades y nombres propios. Aunque estos últimos puedan ponerse entre paréntesis justificadamente para dibujar una «estructura trascendental», que subraye el flujo de los acontecimientos, si esta estructura se vuelve a emplear para *explicar* los fenómenos de indudable singularidad, el resultado puede ser un reduccionismo alarmante y algo de lo que se le acusó desde hace mucho tiempo a la historia filosófica de estilo hegeliano: intentar hacer lógica la realidad.

La idea de Karatani de la nación como desplazamiento simbólico de una comunidad agraria perdida es un caso típico. Resulta llamativo que, cuando se basa en Gellner y Anderson, pone el énfasis en los aspectos más abstractos de su pensamiento, mientras que se difumina lo que constituye la parte principal de sus escritos sobre las naciones y el nacionalismo: las explicaciones comparativas complejas basadas en causas diversas. El hecho de que el sentimiento nacional lleve implícito un sentido de reciprocidad fraternal entre personas sin una relación concreta es verdad prácticamente por definición. Pero ¿se pueden realmente explicar los nacionalismos de los «pioneros criollos» de Anderson o del África poscolonial de Gellner, por ejemplo, como uno de tantos casos de vuelta a una reciprocidad reprimida especialmente en la comunidad agraria? En el sentido más abstracto, un cierto modo de relación recíproca puede aplicarse todavía descriptivamente, pero no está claro que esto *explique* nada en realidad, incluso en su propio nivel estructural. Esto denota una cierta falta de precisión en la noción de estructura de Karatani. Siguiendo a Hegel, piensa que la estructura subyacente puede ser revelada por medio de la repetición histórica²⁴. Por ejemplo, la recurrencia del liderazgo demagógico en momentos de crisis política, mediante figuras como Luis Napoleón, revela verdades básicas sobre la naturaleza de lo político. Un modo estructural de causalidad puede atribuirse entonces legítimamente a las formas que quedan descubiertas de esta manera, lo cual permite postular la existencia y el funcionamiento de estructuras subyacentes y a través del flujo y el reflujo de los

²³ K. Karatani, *Transcritique*, cit., pp. 108-112, 171-172.

²⁴ K. Karatani, *History and Repetition*, Nueva York, 2011, p. 20.

acontecimientos. Pero existe el peligro de que las estructuras entendidas de esta manera sean en realidad ilusorias: fantasías perceptivas que carecen de existencia objetiva. En tales casos, defender su funcionamiento en los acontecimientos equivaldría a una especie de supernaturalismo.

Cuestiones de causalidad

Ya se ha mencionado la interpretación peculiarmente social que Karatani hace de Kant en *Transcritique*; el concepto de estructura trascendental tal como él lo desarrolla lleva implícito un funcionamiento de otro tipo. La noción de una condición universal e ineluctable se traslada ahora de la razón a la historia, pero en ese desplazamiento (que justamente no es paralelo) se enfrenta a un problema nuevo: ¿cuál es el estatus causal de estas estructuras trascendentales en el conjunto del proceso histórico? Aquí hay una laguna importante en el análisis de Karatani. Los modos de intercambio, si son realmente el tipo de «estructuras trascendentales» de Karatani, esencialmente *carecen de historia*, y su aplicación como recursos que expliquen las formas históricamente específicas parece estar cargada de dificultades. El capital y el Estado como modos de intercambio se convierten en *passe-partouts* para el conjunto de la historia, mientras que las especificidades de las formaciones sociales corren el peligro de ser o bien identificadas con una noción escurridiza de estructura o bien simplemente ocultadas.

Es significativo, además, que los factores causales de Karatani sean todos exógenos: los cambios medioambientales llevan al establecimiento de los primeros asentamientos, los colonizadores externos (¿de dónde?) llevan a la formación de los primeros Estados; el comercio exterior trae consigo el capitalismo temprano; la necesidad británica de protección contra el capitalismo mercantil holandés (¿por qué holandeses?) crea el capitalismo industrial. Si las estructuras básicas tienden a la falta de historia, las fuerzas motoras de la historia deben llegar de algún otro sitio. La ausencia de modelos endógenos de causalidad puede ayudar a prevenir repetidas acusaciones de teleologismo y demás, pero el coste de esta decisión parece constituir una forma de pensar sobre la historia en la que lo que es específicamente histórico no puede ser comprendido adecuadamente.

Para examinar la teoría, bastaría preguntar: ¿son convincentes las propuestas de Karatani sobre los grandes cambios en la historia de la humanidad hasta la actualidad? Si nos basamos en su explicación, sería, como mínimo, una pregunta abierta. Que sus tesis dependan de la obra original de otros

no es en sí mismo objetable, lo que provoca la duda es que su relación con estos conjuntos de análisis académico sea distante y a veces dañinamente selectiva²⁵. Karatani minimiza sus postulados clave en forma de aforismos atrevidos: «No podemos afirmar que la forma de Estado vino de la agricultura. En todo caso, lo contrario es verdad: la agricultura comenzó a partir del Estado»²⁶. Probablemente, la realidad es menos dramática que la Revolución neolítica de Childe, y seguro que menos que este cambio que se nos brinda. Por muy original que suene, hay motivos para dudar de que tales antítesis puntuales, que parecen cortejar la incredulidad, capten de la mejor manera posible la dinámica de los procesos históricos que se desplegaron de manera irregular a lo largo de inmensos espacios durante muchos cientos de años. Inevitablemente, al no disponer de pruebas relevantes, algunas de las tesis históricas que propone o adopta como propias son «experimentos mentales»: una expresión recurrente que expresa algo de la calidad del libro en su conjunto.

Tal y como Karatani deja claro desde su primera frase, *The Structure of World History* es un libro con un objetivo político y su construcción histórica debe ser entendida así. El surgimiento, en sucesivas grandes épocas, de formas de sociedad definidas por el don, el Estado y la mercancía dota de forma a la historia. Pero la fuerza que mueve la historia es algo más antiguo y evidentemente inextinguible. Es el deseo de libertad y de relaciones de igualdad lo que fomenta la verdadera liberación: una muestra de vida nómada que persistirá de una forma u otra a lo largo de la historia. Fue este legado ancestral, preservado a lo largo de las condiciones cambiantes de la existencia sedentaria, el que soportó el principio de reciprocidad en la sociedad de clanes; y fue a su vez lo que provocó (con la fuerza de un retorno freudiano de lo reprimido, diría Karatani) la inhibición y el retraso del surgimiento de emperadores y sus burocracias. La fuerza del don validó el intercambio de mercancías, como en la práctica de *kula*; y el capitalismo, la liberación final de la mercancía,

²⁵ En marcado contraste con la evidente erudición filosófica y antropológica de Karatani, los historiadores (a excepción de los homenajes superficiales a Bloch y Braudel) llaman la atención por su ausencia. No hay ningún diálogo con un proyecto importante de alcance comparable en la sociología histórica de *The Sources of Social Power* de Michael Mann. No hay influencias de William McNeil o Jared Diamond. El modo de producción asiático se asume sin hacer referencia a la accidentada historia de este concepto. Karatani ignora el Debate Brenner o el desarrollo de la agricultura capitalista en Gran Bretaña antes de la Revolución industrial, los debates historiográficos sobre esta última se pasan por alto, como los de la obra de Pomeranz sobre la gran divergencia.

²⁶ K. Karatani, *Structure of World History*, cit., p. 59.

despegó en Europa, donde los sueños de un Estado-imperio-mundo se habían quedado en nada. Actualmente, el deseo de libertad mantiene la idea del modo D. Así que la historia de Karatani parece poseer un motor endógeno después de todo, en un sentido inesperadamente fuerte y paradójico: es un motor invariablemente psíquico.

El ocultamiento de los factores estructurales endógenos en el pensamiento de Karatani está quizá relacionado con el ocultamiento del propio momento de la producción, que, por supuesto, debe preceder temporalmente al de intercambio y siempre existe de alguna forma definida a la que no le faltan las consecuencias estructurales. Una excusa razonable para centrarse en los modos de intercambio podría ser que es en este nivel donde las formas específicamente *sociales* pueden ser comprendidas realmente y en el que dichas formas modelan «retroactivamente» el propio momento de producción. El capital no sería nada sin el intercambio de mercancías; en términos de la ontología social (en lugar de factores técnico-materiales u orden temporal) puede considerarse que las formas de las relaciones de intercambio tienen ciertas prioridades, por lo menos en las formaciones sociales dominadas por el modo de producción capitalista²⁷. Pero entonces ¿qué ocurre con las formaciones centradas en la propiedad no alienable, que por definición parecerían ser impensables bajo el rótulo de intercambio? ¿Pueden caracterizarse adecuadamente las diversas relaciones de producción feudales en términos de sumisión a cambio de protección del modelo B de Karatani? Los propios esquemas abstractos de Marx de las «formas que preceden a la producción capitalista» incluidas en los *Grundrisse* parecen capaces de captar las sutiles modulaciones de las estructuras sociales de tenencia de la tierra, que permanecen oscuras si se observan bajo el rótulo de intercambio. Parece que, en general, un posicionamiento polémico sobre estas cuestiones ha llevado a la sobrecompensación en la dirección opuesta, de forma que el momento de producción apenas es mencionado, y mucho menos analizado, más allá de una aceptación con reservas de la creencia de Testart de que el pescado ahumado podría haber sido la primera forma de riqueza acumulada.

¿Modo D?

Es notable que el modo D de reciprocidad generalizada, con el que la filosofía de la historia de Karatani se completa, sea una «idea reguladora»

²⁷ Para un análisis excepcionalmente lúcido en esta línea, véase la obra de Chris Arthur, especialmente *The New Dialectic and Marx's Capital*, Leiden, 2004.

que, aunque necesaria, nunca pueda completarse del todo. De esta forma, la perspectiva de una revolución mundial simultánea se reduce a un esquema bifocal conocido: en la lejanía, una imagen histórica convincente; más cerca del presente, una visión ingenua de la pacificación mundial dentro del estrecho horizonte del orden global actual. La explicación del llamamiento de Karatani para que la ONU lleve a cabo la revolución mundial (la ONU, cuyas actas fundacionales incluían entregar la mejor parte de Palestina al sionismo en 1947, sin tener en cuenta en absoluto los índices de población de judíos y árabes sobre el terreno, y el apoyo a la guerra de Estados Unidos en Corea en 1950, punto de inflexión de la restauración conservadora de Japón; la ONU, que justificó el papel de Japón en la ocupación de Iraq, a la que se opone Karatani en el punto de partida de este libro) solo puede basarse en su forma personalísima de cosmopolitanismo kantiano. En otros escritos, Karatani ha intentado diferenciar esto de la utilización de Habermas del oráculo de Königsberg para apoyar el bombardeo de Yugoslavia²⁸. Pero Habermas se acerca más a la verdad de *Sobre la paz perpetua* y de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, en la que Kant explicó que «el hombre es un animal que necesita un amo» (Herder le respondió: «El hombre que necesita un amo es un animal») y que la rebelión contra la tiranía «es una completa equivocación»²⁹. Es indudable que existen tensiones en el pensamiento de Kant (indecisión, simple inconsistencia o las contorsiones de la danza con los censores), que pueden dar lugar a que se saquen conclusiones políticas contradictorias. El reconocimiento académico de las mismas es un requisito previo para cualquier compromiso político serio con su pensamiento, pero Karatani, en su avidez por proclamar a Kant como el profeta de una utopía poscapitalista, tiende hacia una mera dulcificación.

¿Dónde deja todo esto el modo D postulado por Karatani? Una conclusión razonable podría ser que saldríamos mejor parados sin tales Ideas reguladoras. Sin embargo, Karatani piensa que no podemos, porque la compulsión por proyectar un «significado» redentor en la historia (y específicamente por postular una vuelta superior a un estado de reciprocidad, más allá del capital y el Estado) es una «ilusión trascendental» ineludible sin la que nos deslizáramos hacia la «esquizofrenia». ¿Qué significa esto? La esquizofrenia, según una reconocida descripción de tal estado, está producida por un «doble vínculo» de requerimientos

²⁸ K. Karatani, *Transcritique*, cit., p. 317, nota a pie de página 42.

²⁹ Immanuel Kant, *Political Writings*, Cambridge, 1970, p. 126.

lógicos conflictivos que fuerza la formación de un sistema delirante en el que puedan solucionarse. Se puede decir que la revolución mundial simultánea lleva a cabo una función similar en la filosofía de Karatani. Sin embargo, al ser una mera especulación en lugar de una afirmación sobre la realidad, no puede ser descartada como un mero delirio. Si, para Karatani, la negación total del «significado» en la historia equivaliera a caer en la esquizofrenia, se debería a que, sin esos desplazamientos estructurales hacia la especulación, el presente tendría que ser interpretado de forma delirante. Los requerimientos opuestos que llevarían al delirio o a su desplazamiento hacia la especulación son las lógicas conflictivas de las formas elementales de sociabilidad o modos de intercambio, y puesto que los modos B y C, Estado y capital, siempre vienen juntos en una combinación relativamente no contradictoria, el conflicto real se produce siempre entre ellos y el modo A, o de la reciprocidad del don, al que la sociedad humana siempre «quiere» volver. Por lo tanto, es esencialmente la experiencia de un «doble vínculo» entre una reciprocidad elemental y las lógicas sociales del Estado-capital lo que ofrece como resultado la elección radical entre una visión del mundo «esquizofrénica» y delirante (en el que esta contradicción clave de la sociabilidad es negada) y otra que la reconoce completamente, pero que para hacerlo debe proyectar su disolución especulativa.

Pero una idea de la revolución que se convierte en la salvaguarda de un pensamiento que de otro modo sería delirante está muy lejos del tipo de revolución que puede ser objeto de una política más seria que las propuestas de Karatani sobre la ONU. Lo que parece haber ocurrido aquí es una especie de *eticización* de la política socialista: es la «ley moral» de Kant: no «dentro de mí», sino dentro de la socialidad humana como tal. Bien podría ser que la revolución mundial simultánea de Karatani no pueda constituir un objeto real de acción política, por lo menos en las condiciones actuales. Pero si el sujeto ético va a ser algo más que un individuo bienintencionado, tendrá que involucrarse en otro tipo de acción: el *salto mortale* de la acción política. Una acción así siempre es especulativa, ya que los resultados no pueden conocerse por adelantado. Pero, finalmente, es tan inevitable como cualquiera de las estructuras trascendentales de Karatani, y sopesar sus posibilidades es una tarea estratégica.