

LA PERSPECTIVA *PARALLAX*

En el inglés actual, *pig* [«cerdo»] hace referencia a aquellos animales que crían los granjeros, mientras que *pork* [«puerco»] es la carne que comemos. Aquí la dimensión de clase se presenta clara: *pig* es la antigua expresión sajona, ya que los sajones eran los granjeros desfavorecidos, mientras que *pork* procede del francés *porque*, utilizado por los conquistadores normandos privilegiados, que en buena parte consumían los cerdos criados por los granjeros. Esta dualidad, que señala la brecha que separa la producción del consumo, es un ejemplo de aquello que, en su formidable *Transcritique. On Kant and Marx*, Kojin Karatani denomina la dimensión *parallax*<sup>1</sup>. Más conocido como el más notable de los críticos literarios japoneses de su generación –su *Origins of Japanese Literature* ha sido presentado al mundo de habla inglesa por Fredric Jameson–, Karatani ha pasado desde las reflexiones posteriores de *Architecture as Metaphor* a la acometida de uno de los intentos más originales de refundir los cimientos de la oposición al imperio del capital en el periodo actual<sup>2</sup>. Por su ambición teórica heterodoxa y su interés por las tradiciones revolucionarias alternativas –aquí sobre todo anarquistas–, *Transcritique* podría compararse con la trilogía *Política* de Roberto Unger, un estudio hecho en Brasil. Sin embargo, el mundo intelectual de Karatani está más cerca de Marx y, más allá de éste, de la herencia de la filosofía clásica alemana.

Karatani comienza con la pregunta: ¿cuál es la respuesta adecuada cuando nos encontramos ante una antinomia en el estricto sentido kantiano de la palabra? Su respuesta es que debemos renunciar a todos los intentos de reducir un aspecto de la misma al otro (o incluso de representar una especie de «síntesis dialéctica» de los contrarios). Por el contrario, debemos afirmar la antinomia en tanto que irreductible, concibiendo el punto de crítica radical no como una posición determinada en contrapo-

<sup>1</sup> Véase Kojin KARATANI, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge, MA, 2003. Citado en lo sucesivo como K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*.

<sup>2</sup> *Origins of Modern Japanese Literature*, Durham, NC, 1993; *Architecture as Metaphor; Language, Number, Money*, Cambridge, MA, 1995. Para la posición de Karatani dentro del panorama crítico japonés, véase Asada AKIRA, «A Left Within the Place of Nothingness», *NLR* 5 (septiembre-octubre de 2000), pp. 24 y 35-36.

sición a otra posición, sino como la brecha irreductible entre las posiciones –el intersticio puramente estructural entre ambas–. De este modo, la actitud de Kant consiste en examinar las cosas «ni desde su propio punto de vista ni desde el punto de vista de los demás, sino en arrostrar la realidad que es expuesta a través de la diferencia (*parallax*)»<sup>3</sup>. Karatani lee la noción kantiana de la *Ding an sich* [«la cosa en sí», más allá de los fenómenos] no tanto como una entidad trascendental más allá de nuestro alcance, sino como lo que sólo es discernible a través del carácter irreductiblemente antinómico de nuestra experiencia de la realidad.

### *Teorías del valor*

Al parecer de Karatani, cuando Marx tuvo que abordar la oposición entre la economía política clásica (Ricardo y su teoría del valor-trabajo: el equivalente del racionalismo filosófico) y la reducción neoclásica del valor a una entidad relacional sin sustancia (Bailey: el equivalente del empirismo filosófico), su «crítica de la economía política» dio exactamente el mismo paso adelante hacia la perspectiva *parallax*. Marx trató esta oposición como una antinomia kantiana, esto es, el valor ha de originarse tanto fuera de la circulación, en la producción, como dentro de la circulación. El «marxismo» después de Marx –tanto en sus versiones socialdemócratas como comunistas– perdió este enfoque de tipo *parallax* y volvió a una elevación unilateral de la producción al trono de la verdad, contrapuesta a las esferas «ilusorias» del intercambio y el consumo. Como subraya Karatani, incluso la más sofisticada teoría de la reificación –la del fetichismo de la mercancía– cae en esta trampa, desde el joven Lukács a Jameson, pasando por Adorno. El modo en que estos pensadores han dado cuenta de la ausencia de un movimiento revolucionario consiste en sostener que la conciencia de los trabajadores estaba ofuscada por las seducciones de la sociedad consumista y/o la manipulación por parte de las fuerzas ideológicas de la hegemonía cultural. De ahí el desplazamiento del énfasis de su obra hacia la crítica cultural (el llamado «giro cultural») y en otros casos el desentrañamiento de los mecanismos ideológicos (o libidinales: aquí encontramos el papel clave del psicoanálisis en el marxismo occidental) que mantienen a los trabajadores bajo el hechizo de la ideología burguesa. En una minuciosa lectura del análisis marxiano de la forma mercancía, Karatani sitúa la persistencia insoslayable de la brecha de tipo *parallax* en el *salto mortale* que todo producto debe llevar a cabo para afirmarse como mercancía:

El precio [del hierro expresado en oro], mientras que por un lado indica el *quantum* de tiempo de trabajo contenido en el hierro, esto es, su valor, al mismo tiempo expresa el deseo piadoso de convertir el hierro en oro, es decir, de dar al tiempo de trabajo contenido en el hierro la forma del tiempo de trabajo social universal. De no tener lugar esta transformación, entonces la tonelada de hierro deja de ser no sólo una mercancía, sino

<sup>3</sup> K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, cit., p. 3.

también un producto; ya que es una mercancía sólo porque no es un valor de uso para su propietario, es decir, que su trabajo sólo es verdaderamente trabajo si es trabajo útil para otros, y sólo es útil para él si es trabajo general abstracto. Así, pues, la tarea del hierro o de su propietario consiste en encontrar aquella colocación en el mundo de las mercancías en la que el hierro atrae al oro. Pero si la venta llega a realizarse, como presuponemos en este análisis de la circulación simple, entonces esta dificultad, el *salto mortale* de las mercancías, es superada. De resultados de esta alienación —esto es, de la transferencia de la persona para la cual es un no valor de uso a la persona para la cual es un valor de uso—, la tonelada de hierro demuestra de hecho que es un valor de uso, realizando al mismo tiempo su precio, de tal suerte que el oro puramente imaginario se convierte en oro de verdad<sup>4</sup>.

Este salto gracias al cual una mercancía es vendida y por ende efectivamente constituida como mercancía no es el resultado de un autodesarrollo inmanente del (concepto de) valor, sino un *salto mortale* comparable al brinco de fe kierkegaardiano, una «síntesis» temporal y frágil entre el valor de uso y el valor de cambio comparable a la síntesis kantiana entre la sensibilidad y el entendimiento: en ambos casos, se reúnen dos ámbitos irreductiblemente exteriores entre sí. Por esta misma razón, Marx abandonó su proyecto original (discernible en los manuscritos de los *Grundrisse*) de «deducción» al modo hegeliano de la escisión entre el valor de cambio y el valor de uso del concepto mismo del valor. En *El capital*, la escisión de estas dos dimensiones, el «carácter dual de una mercancía», es el punto de partida. La síntesis depende de un elemento irreductiblemente exterior, como en Kant, donde ser no es un predicado (esto es, no puede ser reducido a predicado conceptual de una entidad), o en *Naming and Necessity*, de Saul Kripke, donde la referencia de un nombre a un objeto no puede basarse en el contenido de este nombre, en las propiedades que designa.

De esta suerte, la tensión misma entre los procesos de producción y circulación se presenta de nuevo como un *parallax*. Sí, el valor es creado en el proceso de producción; sin embargo, es creado en éste por así decirlo sólo potencialmente, ya que sólo es *actualizado* como valor cuando la mercancía producida es vendida, completando así el círculo D-M-D'. Aquí resulta crucial la brecha temporal entre la producción de valor y su realización: aunque el valor es creado en la producción, sin la finalización eficaz del proceso de circulación no hay *stricto sensu* valor: aquí rige la temporalidad del *futur antérieur*, esto es, el valor no «es» inmediatamente, sólo lo «habrá sido». Es actualizado «retroactivamente», representado [*enacted*] performativamente. En la producción, el valor es generado «en sí», mientras que sólo una vez finalizado el proceso de circulación lo es «para sí». De esta suerte resuelve Karatani la antinomia kantiana del valor que es y no es generado en el proceso de producción. De resultados de esta brecha

<sup>4</sup> Karl MARX, «A Contribution to the Critique of Political Economy», vol. 29, *Collected Works*, Nueva York, 1976, p. 390 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política*, México DF, Siglo XXI, 1986].

entre el «en sí» y el «para sí», el capitalismo necesita la democracia y la igualdad formales:

Lo que distingue precisamente al capital de la relación entre el amo y el esclavo es que el trabajador se enfrenta a aquél como consumidor y poseedor de valores de cambio, y que en forma de poseedor de dinero, en forma de dinero, se torna en un mero centro de la circulación —uno de sus centros infinitamente numerosos, en los que su especificidad como obrero se extingue<sup>5</sup>.

Esto significa que, para finalizar el círculo de su reproducción, el capital tiene que pasar por ese punto crítico en el que los papeles se invierten: «el plusvalor es realizado en principio sólo por los obreros *en su totalidad* que compran lo que producen»<sup>6</sup>. Este punto es crucial para Karatani: proporciona el fulcro esencial a partir del cual cabe oponerse al dominio del capital en la actualidad. ¿No resulta natural que los proletarios deban concentrar su ataque en ese único punto en el que se acercan al capital desde la posición de un comprador y, por consiguiente, en el que el capital se ve forzado a cortejarlos? «Si los obreros han de tornarse en sujetos, sólo pueden hacerlo como consumidores.»<sup>7</sup> Tal vez sea éste el caso primordial de situación *parallax*: la posición del obrero-productor y la de consumidor deben ser sostenidas en tanto que irreductibles en su divergencia, sin privilegiar a una de ellas como «verdad profunda» de la otra. (¿No pagó acaso la economía planificada del socialismo de Estado un terrible precio por el privilegio que concedió a la producción en menoscabo del consumo, de donde se derivó su fracaso a la hora de proporcionar a los consumidores los bienes que necesitaban, en vez de productos que nadie quería?)

Éste es uno de los motivos clave de Karatani: su rechazo de la oposición —que, de ser algo, es protofascista— entre la especulación financiera y la economía «real» de los capitalistas comprometidos en una actividad productiva. En el capitalismo, el proceso de producción no es más que un rodeo en el proceso especulativo del dinero que engendra más dinero. La lógica de la «especulación» es en última instancia lo que sostiene el impulso incesante de revolución y expansión de la producción:

La mayoría de los economistas advierten del peligro actual debido a la separación de la especulación del capital financiero global de la economía «sustancial». Pasan por alto, sin embargo, que la economía sustancial está de suyo impulsada también por la ilusión, y que tal es la naturaleza de la economía capitalista<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Karl MARX, *Grundrisse*, Harmondsworth, 1993, pp. 420-441 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México DF, Siglo XXI, 1976].

<sup>6</sup> K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, cit., p. 20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 241.

Así pues, hay posiciones básicas *à propos* del dinero: 1) la creencia mercantilista –un fetichismo ingenuamente directo– en que el dinero es «una cosa especial»; 2) la «economía política clásica burguesa», representada por Ricardo, que rechazaba ese fetichismo como una mera ilusión, que veía en el dinero un mero signo de la cantidad de trabajo socialmente útil, concibiendo el valor como algo inherente a la mercancía; 3) la escuela «neoclásica», que no sólo rechazaba la teoría del valor-trabajo, sino toda noción «sustancial» de valor, en la medida en que el precio de una mercancía pasaba a no ser más que el resultado de la interacción entre la oferta y la demanda de la misma, o la utilidad de una mercancía para otras mercancías. Karatani no se equivoca cuando insiste en el hecho paradójico de que Marx superara los límites de la teoría clásica ricardiana del valor-trabajo gracias a su lectura de Bailey, el primer economista «vulgar» que insistió en el estatuto puramente *relacional* del valor en tanto que expresión del modo en que una mercancía se relaciona con todas las demás. De este modo, fue Bailey el que abrió el camino que condujo al enfoque formal de Marx, que insiste en la brecha entre un objeto y el lugar estructural que ocupa: al igual que un rey no es un rey debido a sus propiedades inherentes, sino porque la gente le trata como tal (en el ejemplo que utiliza Marx), una mercancía es dinero porque ocupa el lugar formal del equivalente general de todas las mercancías y no porque, por ejemplo, el oro sea dinero «por naturaleza».

Sin embargo, resulta crucial advertir que tanto los mercantilistas como sus críticos ricardianos seguían siendo «sustancialistas». Por supuesto, Ricardo sabía que el objeto que hace las veces de dinero no es dinero «por naturaleza» y se reía de la ingenua superstición del dinero, rechazaba a los mercantilistas como creyentes primitivos en sus propiedades mágicas. Ahora bien, reduciendo el dinero a un signo exterior y secundario del valor inherente a una mercancía, volvía no obstante a naturalizar el valor, concibiéndolo como una propiedad «sustancial» directa de una mercancía. Esta ilusión dio pie a las ingenuas propuestas de los primeros socialistas y de Proudhon, encaminadas a la superación del fetichismo del dinero mediante la introducción de un «dinero-trabajo» directo, que se limitaría a designar la cantidad con la que cada individuo contribuye al trabajo social. De ahí que, aunque la *Darstellung* [«exposición»] marxiana del autodesarrollo del capital esté plagada de referencias hegelianas, el automovimiento del capital se halle lejos del automovimiento circular de la Idea hegeliana (o el Espíritu)<sup>9</sup>. Lo distintivo en Marx consiste en que este movimiento nunca se alcanza a sí mismo, nunca recobra su crédito, hasta el punto de que su resolución siempre se posterga y la crisis se presenta como uno de sus elementos constituyentes más íntimos (el signo de que el Todo del capital es lo no verdadero, como diría Adorno). Dicho de otra manera, su movimiento es un «mal infinito» que siempre se reproduce a sí mismo:

A pesar del estilo descriptivo hegeliano [...] *El capital* se distingue de la filosofía de Hegel en su motivación. El fin de *El capital* nunca es el «Espí-

<sup>9</sup> Véase, entre otros, Helmut REICHEL, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*, Frankfurt am Main, 1969.

ritu absoluto». *El capital* revela el hecho de que el capital, aunque organiza el mundo, nunca puede ir más allá de su propio límite. Es una crítica kantiana del impulso incontenible del capital/de la razón para autorrealizarse más allá de su límite<sup>10</sup>.

Resulta interesante advertir que ya Adorno, en *Tres estudios sobre Hegel*, caracterizaba críticamente el sistema hegeliano con los mismos términos «financieros», esto es, como un sistema que vive del crédito que nunca puede amortizar. La misma metáfora «financiera» es utilizada a menudo en lo que atañe al lenguaje mismo. Brian Rotman, entre otros, ha definido el significado como aquello que siempre «se toma prestado del futuro», que descansa en un próximo cumplimento siempre postergado<sup>11</sup>. ¿Cómo surgen los significados compartidos? Gracias a lo que Alfred Schütz denominara «idealización recíproca», el sujeto corta el callejón sin salida del sondeo interminable con la pregunta: ¿queremos decir lo mismo con la expresión «pájaro»? presuponiendo y actuando sencillamente *como si en efecto* quisiéramos decir lo mismo. No hay lenguaje sin este «brinco de fe». No debemos concebir esta presuposición, este «brinco de fe», al modo habermasiano, esto es, como una normatividad construida en el funcionamiento del lenguaje, el ideal que se esfuerzan (o deben esforzarse) por conseguir todos los hablantes. Por el contrario, lejos de ser un ideal, se trata de una ficción que debe ser socavada una y otra vez para que progrese el conocimiento. Tan es así que, en todo caso, este «como si» supuesto es profundamente antinormativo. Por supuesto, un habermasiano replicaría que el ideal, la norma inscrita en el lenguaje, es sin embargo aquel estado en el que esta ficción dejaría de ser una ficción, para convertirse en una comunicación fluida en la que los sujetos llegarían a un acuerdo sin fricciones. Sin embargo, esta defensa yerra su objetivo, que no es tan sólo que ese estado es inaccesible (además de indeseable), sino que puede llegar incluso a impedir toda elaboración adicional —¿por qué habría que esforzarse por algo que supuestamente ya tenemos?—. Dicho de otra manera, esta lectura del «como si» en tanto que normatividad no se da cuenta de que el «brinco de fe» es necesario y productivo (posibilitando la comunicación) precisamente en la medida en que es una ficción contrafactual. Su «efecto de verdad», su papel positivo de facilitación de la comunicación, depende precisamente del hecho de que *no* es verdad, de que se arroja a la ficción —su estatuto no es normativo porque rompe el extenuante punto muerto del lenguaje, su falta, en última instancia, de garantías, *presentando aquello por lo que nos esforzamos como si ya se hubiera realizado*.

Cabe aplicar esta misma lógica, que consiste en vivir del crédito contraído con el futuro, al estalinismo. La versión evolucionista habitual dice que aunque el socialismo estalinista jugó un cierto papel a la hora de facilitar la rápida industrialización de Rusia, a mediados de la década de los sesenta

<sup>10</sup> K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, cit., p. 9.

<sup>11</sup> Véase Brian ROTMAN, *Signifying Nothing: the Semiotics of Zero*, Londres, 1975.

el sistema había agotado sus potencialidades. Sin embargo, este juicio pasa por alto que toda la época del comunismo soviético desde 1917 –o, para ser más exactos, desde la proclamación por Stalin del objetivo de la «construcción del socialismo en un solo país» a partir de 1924– vivió de tiempo prestado, estaba «endeudado con su propio futuro», hasta el punto que el fracaso final llegó a descalificar retroactivamente a las épocas anteriores.

### *Economía y política*

Ahora bien, ¿no es acaso el *parallax* marxiano en última instancia el que se produce entre economía y política, entre la «crítica de la economía política» con su lógica de las mercancías y la lucha política con su lógica de los antagonismos de clases? Ambas lógicas son «trascendentales», y no puramente óptico-empíricas; y cada una de ellas es irreducible a la otra –la lucha de clases se inscribe en el corazón mismo de la economía y, sin embargo, tiene que permanecer ausente y sin tematizar (recordemos que el manuscrito del Libro III de *El capital* se cierra abruptamente con el tratamiento de las clases)–. Sin embargo, esta intensa implicación recíproca es tan intrincada que impide todo contacto directo entre ambas. Toda traducción directa de la lucha política como un puro reflejo de «intereses» económicos está condenada al fracaso, al igual que toda reducción de la esfera económica a una sedimentación «reificada» y secundaria de un proceso político fundamental subyacente.

En este sentido, la «política pura» de Badiou, Rancière o Balibar, más jacobina que marxista, comparte con su gran contrincante, los estudios culturales anglosajones, una degradación de la esfera de la economía. Lo que significa que todas las nuevas teorías francesas (o de tendencia francesa) de lo político, de Balibar a Badiou pasando por Rancière hasta llegar a Laclau y Mouffe, apuntan –expresándolo en términos filosóficos tradicionales– a la reducción de la esfera de la economía (de la producción material) a una esfera «óptica» desprovista de «dignidad» ontológica. Dentro de este horizonte, sencillamente no hay lugar para la «crítica de la economía política» marxiana: la estructura del universo de las mercancías y del capital en *El capital* de Marx *no* es tan sólo la de una esfera empírica limitada, sino una especie de a priori sociotranscendental, la matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales y políticas. En última instancia, la relación entre la economía y la política es la de la conocida paradoja de las «dos caras o un jarrón»: o vemos las dos caras o un jarrón, nunca ambos a la vez –tenemos que elegir–. En este mismo sentido, o nos centramos en lo político, reduciendo el dominio de la economía al «suministro de bienes», o en lo económico, reduciendo la política a un teatro de apariencias, a un fenómeno pasajero que se desvanecerá con la llegada de una sociedad comunista (o tecnocrática) desarrollada, en la que, como expresaran Saint-Simon y Engels, la «administración de las cosas» sustituirá a la «administración de las personas».

Así pues, la crítica «política» del marxismo –la tesis que dice que, cuando reducimos lo político a una expresión «formal» de un proceso socioeco-

nómico «objetivo» subyacente, perdemos la apertura y la contingencia constitutivas del campo político propiamente dicho— debe ser completada con su anverso: el campo de la economía es *en su forma misma* irreductible a la política. Los «posmarxistas políticos» franceses olvidan esta realidad cuando reducen la economía a una de las esferas sociales positivas.

Por lo tanto, la idea fundamental de la perspectiva *parallax* es que la puesta entre paréntesis produce cabalmente su objeto. La «democracia» como forma sólo surge cuando ponemos entre paréntesis la textura de las relaciones económicas así como la lógica inherente del aparato político de Estado: ambos deben ser abstraídos para que las personas que están efectivamente engastadas en los procesos económicos y sometidos a los aparatos de Estado puedan ser reducidas a agentes electorales. Otro tanto cabe decir en lo que atañe a la «lógica de la dominación», esto es, de las modalidades bajo las cuales las personas son controladas o manipuladas por los aparatos de sometimiento: para discernir estos mecanismos de poder, hemos de abstraerlos no sólo del imaginario democrático (como hace Foucault en sus análisis de la microfísica del poder y Lacan en su análisis del poder en el «Seminario XVIII»), sino también del proceso de (re)producción económica. Finalmente, la esfera de la (re)producción económica sólo surge a su vez si ponemos metodológicamente entre paréntesis la existencia concreta del Estado y de la ideología política; no sorprende entonces que tantos críticos de Marx le hayan reprochado que su «crítica de la economía política» carece de una teoría del poder y del Estado. Por supuesto, a este respecto hay que evitar la trampa que consiste en admitir la idea ingenua de que no debemos perder de vista la totalidad social, de la que la ideología democrática, el ejercicio del poder y el proceso de (re)producción económica son meras partes. Si intentamos no perder de vista todas estas dimensiones al mismo tiempo, terminamos no viendo nada, sus contornos desaparecen. Esta puesta entre paréntesis no es un puro procedimiento epistemológico, responde a lo que Marx denominó «abstracción real»: una abstracción de las relaciones de poder y de las relaciones económicas que se inscribe en la realidad misma del proceso democrático, etcétera.

### *Filosofía y ausencia de morada*

Radicalizando más aún si cabe nuestra tesis, ¿no debemos afirmar el estatuto de *parallax* de la filosofía en cuanto tal? Desde su comienzo mismo con los presocráticos jonios, la filosofía surgió en los intersticios de las comunidades sociales sustanciales, como el pensamiento de aquellos que estaban atrapados en una posición *parallax*, completamente incapaces de identificarse con ninguna identidad social positiva. Esto es lo que falta en el relato de Heidegger: cómo, desde sus queridos presocráticos en adelante, filosofar ha implicado una posición «imposible» de desplazamiento de toda identidad común, ya sea en la «economía», en tanto que organización de la casa, como en la *polis*. Al igual que el intercambio en Marx, la



filosofía surge en los intersticios *entre* diferentes comunidades, en un espacio frágil de circulación que carece de toda identidad positiva. ¿No queda esto ejemplarmente de manifiesto en el caso de Descartes? La experiencia fundante de su manifiesto de la duda universal es precisamente la revelación «multicultural» de que nuestra propia tradición no es mejor que las que nos aparecen como tradiciones «excéntricas» de los demás:

Mas, habiendo aprendido en el colegio que no puede imaginarse nada extraño e increíble que no haya sido dicho por algún filósofo, y habiendo visto luego, en los viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por esto bárbaros ni salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; y habiendo considerado que un mismo hombre, poseyendo idéntico espíritu, si se ha criado desde niño entre franceses o alemanes llega a ser muy diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales; y que aun en las modas de nuestros trajes lo que nos ha gustado hace diez años, y acaso vuelva a gustarnos dentro de otros diez, nos parece hoy extravagante y ridículo, de suerte que son más bien las costumbres y el ejemplo los que nos persuaden, y no el conocimiento cierto, sin que por esto la pluralidad de votos sea una prueba que valga nada tratándose de verdades difíciles de descubrir, pues es más verosímil que las encuentre un hombre solo que todo un pueblo: no me era posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás y me hallaba obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo<sup>12</sup>.

Así pues, no le falta razón a Karatani cuando insiste en el carácter insustancial del *cogito*: «No se puede hablar del mismo positivamente; en cuanto empezamos a hacerlo pierde su función»<sup>13</sup>. El *cogito* no es una entidad sustancial, sino una pura función estructural, un lugar vacío (Lacan: \$) —que en cuanto tal sólo puede surgir en los intersticios de los sistemas comunales sustanciales—. Hay, pues, un vínculo intrínseco entre el surgimiento del *cogito* y la desintegración y la pérdida de las identidades comunales sustanciales, que cabe aplicar más aún si cabe a Spinoza que a Descartes. Aunque Spinoza criticó el *cogito* cartesiano en tanto que entidad ontológica positiva, lo suscribió implícitamente como la «posición de lo enunciado», de una duda radical de sí mismo, habida cuenta que Spinoza, más aún si cabe que Descartes, hablaba desde un espacio social intersticial, no judío ni cristiano.

Sería fácil aducir que estas apertura y relativización cartesianas y multiculturales de la propia posición no son más que un paso, el abandono de las opiniones recibidas, en el camino que conduce a un conocimiento filosófico absolutamente cierto: el abandono de la falsa y precaria morada para alcanzar nuestra verdadera morada. ¿No fue Hegel el que comparó el descubrimiento cartesiano del *cogito* con un marinero que, des-

<sup>12</sup> René DESCARTES, *Discourse on Method*, Notre Dame, IN 1994, p. 33 [ed. cast.: *Discurso del método*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 81].

<sup>13</sup> K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, cit., p. 134.

pués de flotar a la deriva en el mar, avista finalmente tierra firme? ¿No es, por lo tanto, la ausencia de morada en Descartes más que un movimiento táctico engañoso una precursora «negación de la negación», la *Aufhebung* de la falsa morada tradicional en la verdadera morada conceptual finalmente descubierta? ¿Erraba entonces Heidegger cuando citaba aprobatoriamente la definición de la filosofía de Novalis como anhelo de la verdadera morada perdida? No nos faltarían razones para ponerlo en duda. Al fin y al cabo, el propio Kant da fe de lo contrario: en su filosofía trascendental, la ausencia de morada permanece irreductible: permanecemos siempre escindidos, condenados a una frágil posición entre las dos dimensiones y a un «brinco de fe» que carece de toda garantía. Incluso en el caso de Hegel, ¿están las cosas tan claras? ¿No es en este sentido en Hegel esta nueva «morada» *la ausencia misma de morada*, el movimiento abierto mismo de la negatividad?

Con arreglo a esta «ausencia de morada» constitutiva de la filosofía, Karatani afirma —contra Hegel— la idea kantiana de una «sociedad civil mundial» cosmopolita [*Weltbürgergesellschaft*], que no sería una mera expansión de la ciudadanía de un Estado-nación a la ciudadanía de un Estado transnacional global. Para Karatani ello involucra el desplazamiento de la identificación con la propia sustancia étnica «orgánica», realizada en una tradición cultural particular, a un principio de identificación radicalmente diferente y para ello hace referencia a la idea deleuziana de «singularidad universal» en contraposición a la tríada de individualidad-particularidad-generalidad. Esta oposición es la contraposición entre Kant y Hegel. Para Hegel, la «sociedad civil mundial» es una idea abstracta sin contenido sustancial, en la que no hay mediación de lo particular y por ende carece de la fuerza de la plena realidad. El único modo en que un individuo puede participar efectivamente de la humanidad universal es a través de la plena identificación con un Estado-nación particular: sólo soy «humano» en tanto que alemán, inglés, francés, etcétera.

Para Kant, por el contrario, la «sociedad civil mundial» designa la paradoja de la singularidad universal, esto es, la de un sujeto singular que, en una especie de cortocircuito, sortea la mediación de lo particular para participar directamente de lo universal. Esta identificación con lo universal no es una identificación con una sustancia global que lo abarcaría todo («humanidad»), sino con un principio ético-político universal: un colectivo religioso universal, un colectivo científico, una organización revolucionaria global, que en principio son todos accesibles para todo el mundo. Precisamente esto, señala Karatani, es lo que entendía Kant en un famoso pasaje de «¿Qué es la Ilustración» por lo «público» en contraposición a lo «privado». Para él lo privado no era lo individual contrapuesto a la comunidad, sino el orden comunal-institucional mismo de la propia identificación particular, mientras que lo «público» era la universalidad transnacional del ejercicio de la propia razón. Por lo tanto, esta paradoja consiste en que participamos en la dimensión universal de la esfera «pública» precisamente en tanto que individuos singulares, extraídos de o incluso contrapuestos a nuestra propia identificación comunal sustantiva:

sólo somos verdaderamente universales en tanto que radicalmente singulares, en los intersticios de las identidades comunales.

No obstante, esto nos devuelve a nuestra primera observación crítica. ¿Concede de veras Karatani «una oportunidad a Hegel» o bien le transforma en un hombre de paja de conveniencia (como suelen hacer con los críticos de Hegel)? Una prueba negativa de esta insuficiencia la constituye un rasgo del libro de Karatani que puede dejar de llamarnos la atención: la llamativa ausencia de toda referencia a Alfred Sohn-Rethel, que también desarrolló directamente el paralelismo entre la crítica trascendental de Kant y la crítica de la economía política de Marx, pero en una dirección crítica opuesta (la estructura del universo de las mercancías es la del espacio trascendental kantiano)<sup>14</sup>. Karatani sólo puede apoyarse críticamente en Kant ignorando la demostración de que la lógica de Kant está de suyo «contaminada» de antemano por la estructura del fetichismo de la mercancía, de tal suerte que sólo la dialéctica de Hegel proporciona las herramientas que permiten romper las antinomias del universo de las mercancías.

### *Loterías del poder*

Por añadidura, algunos detalles de la lectura de Kant que lleva a cabo Karatani son cuestionables. Cuando Karatani propone su solución «trascendental» de la antinomia del dinero –necesitamos un  $x$  que será dinero y no dinero– y entonces vuelve a aplicar esta solución al poder –necesitamos un poder centralizado, pero no fetichizado en una sustancia que sea «en sí» poder–, evoca explícitamente una homología estructural con Duchamp, en el que un objeto se convierte en arte no a causa de sus propiedades inherentes, sino sencillamente ocupando un determinado lugar en el sistema estético. Ahora bien, ¿no coincide esto exactamente con la teorización de la democracia de Claude Lefort en tanto que orden político en el que el lugar del poder está vacío originariamente, de tal suerte que sólo temporalmente es colmado por los representantes electos? En este sentido, incluso la idea aparentemente excéntrica de Karatani, a saber, la asociación de las elecciones con la lotería en el procedimiento de determinación de aquellos que han de mandar es más tradicional de lo que podría parecer. Él mismo menciona ejemplos de la Antigua Grecia, pero su propuesta cumple paradójicamente el mismo papel que la teoría de la monarquía de Hegel.

En esta situación, Karatani se arriesga heroicamente a formular una definición de apariencia disparatada de la diferencia entre la dictadura de la burguesía y la dictadura del proletariado: «Si el sufragio universal mediante el voto secreto, esto es, la democracia parlamentaria, es la dictadura de la burguesía», la introducción de una lotería tendría que considerarse como la dictadura del

<sup>14</sup> Alfred SOHN-RETHEL, *Intellectual and Manual Labor: a Critique of Epistemology*, Londres, 1978 [ed. cast.: *Trabajo manual y trabajo intelectual*, Barcelona, El Viejo Topo, 1980].

proletariado<sup>15</sup>. De esta suerte, «el centro existe y no existe al mismo tiempo»<sup>16</sup>: existe como un lugar vacío, una  $x$  trascendental, y no existe como una entidad positiva sustancial. Ahora bien, ¿es esto suficiente para socavar el «fetichismo del poder»? Un individuo contingente recibe el permiso para ocupar el lugar del poder temporalmente, siéndole conferido brevemente el carisma del poder, conforme a la consabida lógica de la denegación fetichista: «Sé perfectamente que es una persona normal como yo, *sin embargo...* (mientras está en el poder, se convierte en un instrumento de una fuerza trascendente, el poder habla y actúa a través de él)». Por consiguiente, ¿no consistiría la verdadera tarea precisamente en desprenderse de la mística misma del *lugar* del poder, conforme a la matriz general de las soluciones kantianas, en la que las proposiciones metafísicas (Dios, la inmortalidad del alma, etc.) son afirmadas «con una tachadura», como postulados?

Por último, la descripción de las nociones marxianas de plusvalor y explotación por parte de Karatani contiene una extraña laguna: ignora completamente el elemento clave de su crítica de la teoría del valor-trabajo clásica. Para Marx, los trabajadores no son explotados porque se les niegue el valor completo de su trabajo, dado que en principio sus salarios son «justos», se les paga todo el valor de la mercancía que venden, su fuerza de trabajo. Antes bien, son explotados porque el valor de uso de esta mercancía es único: produce un nuevo valor mayor que su propio valor, y es este excedente lo que se apropian los capitalistas. Karatani, por el contrario, reduce la explotación a un caso más de la diferencia de precio entre sistemas de valor: gracias a la incesante innovación tecnológica, los capitalistas pueden ganar más con la venta de los productos del trabajo que lo que tienen que pagar a sus obreros. Aquí la explotación capitalista se coloca estructuralmente de forma parecida a la actividad de los mercaderes que compran y venden en distintos lugares, explotando la circunstancia de que el mismo producto es más barato aquí (donde lo compran) que allí (donde lo venden):

Sólo allí donde hay una diferencia de precio entre sistemas de valor: A (cuando venden su fuerza de trabajo) y B (cuando compran las mercancías), se

---

<sup>15</sup> K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, cit., p. 183. Karatani invoca la práctica de la elección a suertes en la democracia ateniense. Sin embargo, ¿no recuerda la combinación de la votación y de la elección a suerte que defiende el procedimiento oligárquico para la elección del Doge de Venecia, establecido en 1268, después de que un titular del cargo intentara conseguir poderes monárquicos hereditarios? En primer lugar se celebraba una votación para la elección de 30 miembros de un consejo, y luego otra para seleccionar a nueve de ellos. Estos nueve nominaban entonces a 40 electores provisionales quienes, a su vez, elegían a 12 a suertes, quienes, a su vez, elegían a 25. Éstos quedaban reducidos a nueve, los cuales, entonces, nominaban a cinco cada uno de ellos. Echándolo a suertes, los 45 nominados quedaban reducidos a 11; eran precisos nueve de los 11 votos para elegir a los 41 finales que, reunidos en cónclave, elegían al Doge. Por supuesto, la finalidad de este procedimiento laberíntico era impedir que cualquier grupo o familia ejerciera una influencia indebida en el resultado. Asimismo, para impedir que el Doge mismo adquiriera demasiado poder, había una lista de funciones que no podía asumir (sus hijos o hijas no podían casarse fuera de la República, sólo le estaba permitido abrir las cartas oficiales en presencia de otras personas, etcétera).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 183.

realiza el plusvalor. Se trata del denominado plusvalor relativo. Y éste sólo se consigue gracias a la incesante innovación tecnológica. Así pues, resulta que también el capital industrial obtiene plusvalor del intersticio entre dos sistemas diferentes<sup>17</sup>.

Karatani termina recomendando el experimento de LETS (un «Local Exchange Trading System»<sup>18</sup> basado en una divisa no convertible) en tanto que modelo económico de «respuesta activa» al capital. Sin embargo, cuesta advertir cómo éste puede evitar aquella misma trampa que por otra parte señala Karatani: la trampa de un medio de intercambio que ya no sería un fetiche, sino que haría las veces únicamente de «dinero-trabajo», un instrumento transparente que designara la contribución de cada individuo al producto social. No obstante, por más débil que parezca en estas lides, el libro de Karatani es de lectura obligada para todos aquellos que quieren salir del punto muerto de la resistencia «cultural» al capitalismo, reafirmando la actualidad de la crítica de la economía política de Marx. La ironía objetiva de la teoría de Karatani consiste en que también puede leerse como una alegoría de la escisión de tipo *parallax* que ha determinado su propia posición subjetiva: él está geográficamente escindido entre Osaka y el mundo de la academia estadounidense de la costa Este en el que ejerce ahora la docencia; su escritura está escindida entre los análisis literario-culturales y la labor sociopolítica comprometida; su estudio está escindido además entre una lectura «deconstruccionista» de la economía política marxiana y un compromiso práctico con el Nuevo Movimiento Asociativo en Japón. Lejos de indicar un fracaso de la crítica, la posición *parallax* de Karatani sirve de índice de verdad: en el universo globalizado actual, marcado por brechas irreconciliables entre distintos ámbitos de nuestra vida, tal fidelidad a la perspectiva *parallax*, a los antagonismos sin resolver, es el único modo de aproximación a la totalidad de nuestra experiencia.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>18</sup> «Sistema comercial de intercambios locales» [N. del T.].