



Valenciana

ISSN: 2007-2538

Universidad de Guanajuato, Departamentos de Filosofía y de Letras Hispánicas

Makioka, Yutaka

Tras las huellas de nuestros antepasados: introducción
a la *Estructura de la historia mundial* de K#jin Karatani

Valenciana, núm. 25, 2020, Enero-Junio, pp. 237-260

Universidad de Guanajuato, Departamentos de Filosofía y de Letras Hispánicas

DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.vi25.504>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360368036010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Tras las huellas de nuestros antepasados: introducción a la *Estructura de la historia mundial* de Kōjin Karatani

Following in the footsteps of our forefathers: an introduction to *The Structure of World History* by Kōjin Karatani

Yutaka Makioka

Investigador independiente
viejovizcacha1971@gmail.com

Resumen: Este artículo presenta el pensamiento del filósofo japonés Kōjin Karatani, se enfoca principalmente en su reciente trabajo *La estructura de la historia mundial* (2010). En esta obra, Karatani propone el concepto de “modos de intercambio” para sustituir el tradicional concepto de modos de producción. Los modos de intercambio son conceptualizados como: el modo A (don y contradón), el modo B (sumisión y protección) y el modo C (dinero y mercancía). En tanto que son los modos de intercambio predominantes de las etapas históricas, representan, respectivamente, las tres formaciones sociales (sistemas-mundo). A estos tres modos, Karatani agrega el cuarto, el modo D, que debe ser el principio constitutivo del comunismo futuro y de la siguiente etapa de la historia de la humanidad. A mi juicio, sin embargo, la característica

del modo D sólo se esboza formalmente en dicha obra y no se da explicación suficiente sobre su detalle, así como la necesidad de la transición a esta nueva etapa de la historia. Para complementar este vacío teórico, es preciso dirigirse a algunos libros y artículos más recientes de Karatani, anunciados después de la publicación de la “*Estructura*”. De esta manera, se pone de manifiesto la naturaleza del modo D como un retorno del nomadismo originario que precede al inicio del intercambio y como un poder que invalida la facultad de los demás modos de intercambio.

Palabras clave: comunismo, historia de la humanidad, materialismo histórico, marxismo, modos de intercambio.

Abstract: This article presents Japanese philosopher Kōjin Karatani’s thought, focused mainly on his recent work *The Structure of the World History* (2010). In this book, Karatani proposes the concept of “modes of exchange” in order to replace the traditional concept of modes of production. The modes of exchange are conceptualized as follows: mode A (gift and counter-gift), mode B (submission and protection) and mode C (money and commodity). As dominant modes of exchange of the historical stages, they represent respectively the three social formations (world-systems). To these three modes, Karatani adds the fourth: mode D, which should be the founding principle of the future communism and of the next stage of the human history. In my opinion, however, the characteristic of mode D is only outlined abstractly in this book and is not explained enough in detail, as well as the necessity for the transition to that new historical stage. To fill this gap in theory, it is necessary to look up Karatani’s most recent books and articles published after the release of the book “*Structure*”. Accordingly, the nature of mode D will be brought to light as a return of primal nomadism that precedes the beginning of the exchange and as a power that invalidates the power of other modes of exchange.

Keywords: Communism, History of mankind, Historical materialism,
Marxism, Modes of exchange.

Recibido: 17 de septiembre de 2019

Aprobado: 20 de octubre de 2019

<https://dx.doi.org/10.15174/rv.vi25.504>

I

Durante estos veinte años, desde el comienzo del nuevo milenio, han aparecido, en diversos ámbitos intelectuales, docenas de libros que tratan, directa o indirectamente, de la historia de la humanidad, abarcando un período de tiempo prolongado, desde miles hasta decenas de miles de años. Entre ellos, podemos enumerar algunos libros importantes, *En deuda* (2011), de David Graeber; *Los orígenes del orden político* (2011) y *El origen político y la decadencia política* (2014), de Francis Fukuyama; *Sapiens* (2011) y *Homo Deus* (2015), de Yuval Noah Harari. Tal vez podamos incluir en este listado *El origen de los sistemas familiares: Tomo I* (2011), de Emmanuel Todd.¹ Obviamente, el tema central de cada libro, la especialidad y la tendencia política de cada autor varían, pero los libros tienen puntos en común: son obras voluminosas e integrales que intentan, iniciando desde los tiempos prehistóricos, reconstruir la totalidad de la historia de la humanidad a fin de tener perspectivas del porvenir. No sería un despropósito interpretar este fenómeno como un síntoma del fin de una etapa histórica –y de los sistemas implicados en ella, tales como el capitalismo industrial, el Estado-nación y la democracia parlamentaria– y como el vislumbrar de la nueva etapa venidera. Podríamos decir, en este

¹ Los años de publicación de estos libros son los de la versión original. Curiosamente, todos se publicaron en casi mismos períodos.

sentido, que son libros escatológicos. Por otro lado, debido a que se trata de un lapso de tiempo demasiado largo, las descripciones en estos libros son inevitablemente esquemáticas, lo que da en algunos casos una impresión de razonamiento forzoso, aun cuando compilaran datos suficientes; aun así, se nota la sensación de crisis que urge a los autores a realizar una simplificación atrevida, sacrificando el rigor y la coherencia del detalle.

La *Estructura de la historia mundial* (la versión japonesa 2010; la inglesa 2014. De aquí en adelante “*Estructura*”), la obra reciente de Kōjin Karatani, también ocupa un rincón en la constelación que tales libros contemporáneos forman. En esta obra, Karatani se enfrenta directamente con la historia del mundo, y, según sus palabras, intentó, por primera vez en su vida, construir un sistema teórico que abarca la totalidad de la historia de la humanidad (Karatani, 2010/2015: VIII). Lo que obligó a este filósofo japonés a hacerlo es la situación política-económica posterior al 2001, en la que, sobre el trasfondo de la generalización de la política económica neoliberal, el Estado emergió como agente activo junto con la intensificación del nacionalismo patriótico, recurriendo a la guerra y a la exclusión de inmigrantes y los sospechosos “terroristas”, invalidando las posibles alianzas internacionales de los contramovimientos en cada país. En este contexto, a Karatani se reveló el defecto fatal de la comprensión convencional del materialismo histórico sobre el Estado y la nación, pues en esta teoría ambos forman parte de la superestructura política-ideal que tiene un papel pasivo contra la base económica y sus correspondientes “modos de producción” (aunque la superestructura tenga una “autonomía relativa”). La división entre la base económica y la superestructura política-ideal, y su identificación de la primera con los modos de producción, no solamente han fracasado en captar las formas de las sociedades precedentes a la sociedad capitalista, sino que obstaculizan la plena comprensión de las fuerzas motrices no-econó-

micas que motivan la existencia del Estado y de la comunidad o nación. De esta manera, el materialismo histórico es también ciego para el aspecto ideal del capitalismo (el dinero y el crédito), por lo que Karatani afirma decididamente que ya es hora de abandonar la igualación de la infraestructura económica al modo de producción (Karatani, 2010/2015: 7).

Ya en *Transcrítica*, Karatani había descrito la formación social moderna como el sistema trinitario de Capital-Estado-Nación, proponiendo captarlo como un complejo de los “modos de intercambio” que corresponden a cada componente del sistema (Karatani, 2001/2010: 415). Es decir que el capital, el Estado y la nación tienen su respectiva “base” (modo de intercambio), pero son heterogéneos e independientes de uno a otro, siendo integrados a modo de un nudo borromeo. Esta modificación radical del determinismo económico y del modelo de base/superestructura implica, en algún sentido, un retorno al idealismo de Hegel sobre la historia universal, no sólo porque él proporcionó originalmente el esquema teórico al materialismo histórico, sino que fue el mismo Hegel quien descubrió y formuló, en su *Filosofía del derecho*, el sistema trinitario de Capital-Estado-Nación (Karatani, 2010/2015: IX).

Para Hegel, fue suficiente demostrar la necesidad de que el Capital-Estado-Nación se formara en el transcurso de la historia, mientras que para nuestro filósofo japonés, la tarea consiste en señalar el trayecto de la superación de este sistema trinitario y en demostrar la necesidad de la transición a la nueva etapa de la historia de la humanidad. Para cumplir esta tarea, Karatani elaboró el concepto de modos de intercambio, que se componen de cuatro tipos diferentes: el que viene primero es el modo A, el intercambio de don y contradón, es el principio constitutivo de la sociedad primitiva. El intercambio de este modo es igualitario, pero hay restricción estricta de la reciprocidad. Después de la aparición del Estado, este modo A se convierte en el principio de la comunidad

agrícola y, en la Edad moderna, en el de la nación. El modo B, la relación jerárquica-hobbesiana de sumisión y protección, es el principio del Estado y de las sociedades Estatales premodernas, donde toma la forma de intercambio de tributo (saqueo perpetuo) y su redistribución. El modo C es el intercambio en el sentido normal, es decir, el intercambio de mercancías y dinero. Es el modo principal de la sociedad capitalista moderna. Bajo este modo la gente es libre tanto de la restricción comunal del modo A como de la dominación-subordinación del modo B, pero el intercambio de mercancías y dinero provoca la acumulación de capital –un abismo entre pobres y ricos– y otro tipo de dominación. Por último, viene el modo D, el que supera los tres modos precedentes. Su tipo de intercambio es igualitario y libre (reciprocidad de la libertad) y la sociedad correspondiente simplemente se denomina X. En cualquier formación social histórica existen los modos de intercambio A, B y C, pero cada sociedad tiene un diferente modo de intercambio predominante. Por ejemplo, en la sociedad primitiva, el modo predominante es el modo A, en la sociedad premoderna el modo B, y el modo C en la sociedad capitalista, donde en realidad la formación social constituye una integración estrecha del C, B y A, es decir, el Capital-Estado-Nación (Karatani, 2010/2015: 43-45).

Tal como Fredric Jameson comentó en su reseña sobre la *Estructura*, esta postura desafiante al materialismo histórico parece ser bastante herética para los ojos de los marxistas, y tal vez sea discutible la supresión completa de los modos de producción (Jameson, 2016: 329). Sin embargo, como Jameson comenta justamente, la posición de Karatani no es ni anti-marxista, ni post-marxista o incluso ni pre-marxista. Para este filósofo japonés, subrayar el aspecto de intercambio de los actos humanos en lugar del de producción es de suma importancia, no sólo porque se da conforme a la intensión original de Marx en el uso del término *Verkehr* –“intercambio” en su sentido amplio– en *La ideología alemana*, sino

también porque los apologistas del modo de producción no toman conciencia del hecho de que la producción constituye de por sí un intercambio entre el hombre y la naturaleza (metabolismo), lo que da cuenta del problema ambiental actual y el punto de vista ecológico que Marx tenía excepcionalmente en su época (Karatani, 2010/2015: 30-31). Filosóficamente, la atención por el intercambio demuestra el obstinado interés de Karatani en el problema del “otro”, puesto que, mientras que la producción es una actividad aparentemente autocontenida, el que practica intercambio requiere a su contraparte, y siempre tiene que enfrentar la posibilidad de fracaso. Desde el punto de vista de la praxis, esto se vincula con los contramovimientos en el proceso de circulación, a los cuales Karatani, en tándem con David Harvey, da la importancia que antes se otorgaba a los movimientos de trabajadores en el proceso de producción (Harvey, 2014: 89-94). La alternativa al capitalismo debe desarrollarse en el mismo proceso en que se realiza el valor, es decir, en el proceso de intercambio.

El concepto de modos de intercambio sirve, para Karatani, de “hilo conductor” para reestructurar la historia de la humanidad, bajo la visión de que ésta se compone de los relevos de diferentes sistemas-mundo. Según Karatani, hubo tres transiciones estructurales importantes en la historia del mundo. La primera es la transición a la sociedad sedentaria clánica-tribal (minisistema-mundo), la segunda es la transición a la sociedad Estatal jerárquica (imperio-mundo) y la tercera es la transición a la sociedad capitalista (economía-mundo o moderno sistema mundial). En cada una de estas transiciones, lo que desempeña un papel decisivo es la emergencia del principio constitutivo correspondiente a cada sistema-mundo, es decir, el modo de intercambio predominante en cada formación social. Cuando aparece el modo A en cuanto modo predominante, se forma la sociedad primitiva clánica. Cuando aparece el modo

B como modo predominante, se establece el Estado y cuando el modo C, el capitalismo, etc.

Ésta es, obviamente, una reclasificación y reubicación de los modos de producción sucesivos del materialismo histórico (comunismo primitivo, modo de producción asiático, modo de producción esclavista, modo de producción feudal y modo de producción capitalista). Como hemos visto, en cualquier formación social existen desde el principio los tres modos de intercambio, pero, por decirlo así, varía la “densidad” de cada uno, la prevalencia de uno contra los demás. Además, cada formación social tiene su propia estructura espacial –núcleo, margen, submargen etc.– en la cual podemos observar la distribución espacial de los tres modos y sus correspondientes fenómenos (por ejemplo, en el imperio-mundo antiguo, el modo B predomina como Estado jerárquico en el núcleo imperial, mientras que en el área submarginal se desarrolla la economía de mercado –el modo C– aprovechando la debilidad de la influencia del núcleo). En este sentido, la teoría de Karatani hereda, a pesar de su aparente heterodoxia, la teoría ortodoxa del materialismo histórico, especialmente la visión althusseriana de la articulación de los modos de producción. De aquí podríamos concluir que la intención de Karatani en la *Estructura* consiste en reconstruir y reorientar el materialismo histórico. Pero, como veremos más adelante, su trabajo se acerca más, exactamente, a lo que Kant planeó bajo el término de “una historia universal en clave cosmopolita” (Kant, 1994).

II

De esta manera, nuestro filósofo japonés demuestra los relevos del sistema-mundo predominante como la “estructura” de la historia del mundo. En esta narrativa, sin embargo, se supone que se aproxima un nuevo relevo sistémico, es decir, la transición al X o al

sistema-mundo en el que el modo de intercambio D es predominante. Más concretamente, se trata de un estado estacionario a lo cual Kant denominó “república mundial”, donde se ha resuelto la trinidad Capital-Estado-Nación.

A diferencia de los tres modos, el modo de intercambio D es una “idea”, imaginaria y no existe. Aún cuando existiera, sólo se manifiesta local y temporalmente (Karatani, 2011: 13). Aunque su estatus ontológico está poco claro así, el modo D se explica, esquemáticamente, como una restauración del modo A en una dimensión superior (Karatani, 2010/2015: 14). De esta manera, Karatani hace una variación del tema tradicional socialista-antropológico de restauración del “comunismo primitivo”, pero lo que se restaura no es, para él, la copropiedad del medio de producción en la sociedad primitiva, sino que es la “sociedad contra capital y Estado” que impide, a través de la reciprocidad, la acumulación de riquezas y la aparición del orden jerárquico. Aquí lo importante es que Karatani define el modo D como “restauración del modo A en *una dimensión superior*”, que implica una negación del modo A, especialmente de su restricción comunal y del aspecto negativo de la reciprocidad (intercambio de represalias sin fin). Aunque estos aspectos del modo A son superados a través del desarrollo de los modos B y C (el Estado y el capital), ahora el despotismo y la disolución de comunidad quedan intactos. He aquí la razón por la cual el modo D se manifiesta primero en la etapa del imperio antiguo, cuando los modos B y C se han desarrollado hasta un nivel máximo.

Lo que Karatani cita como manifestaciones históricas del modo D son los movimientos religiosos y los movimientos socialistas, pues ambos pretenden abolir la sociedad basada en el antagonismo de clases (es decir, en los modos B y C), para restaurar el modo de intercambio recíproco e igualitario. Históricamente, el modo D apareció primero como religiones universales. En otras palabras,

advino como mandato supremo de Dios, un imperativo incondicional al cual uno no puede resistirse. Este hecho indica que, para este filósofo japonés, el factor religioso es imprescindible incluso a los movimientos socialistas.²

Uno de las virtudes de la teoría de los modos de intercambio consiste en poder ver, *sub specie commutationis* (desde el punto de vista del intercambio), las cosas aparentemente no económicas tales como el Estado, la nación y la religión. En este caso, la religión se considera como un intercambio entre el hombre y la divinidad. En la religión de plegaria, que marca el establecimiento de la religión en sentido estricto, existe una relación desigual entre el hombre y la divinidad, lo que coincide con la formación del orden jerárquico del Estado (el modo B). Sin embargo, la plegaria es una subsistencia de la magia (reciprocidad; el modo A), porque el orante intenta sacar una contraprestación ofreciendo un don (sacrificio) a alguna divinidad. Y la divinidad es abandonada cuando ésta no puede corresponder a las exigencias del hombre. Para que el modo D se manifieste como mandato supremo divino, a través de cierta reforma religiosa, debe aparecer una divinidad que nunca sea abandonado aun cuando no corresponda a las rogativas. Esta “desmitificación” (desreciprocación) es, en la narrativa de la *Estructura*, el significado del advenimiento de la divinidad de la religión universal.³

² A este respecto, lo notable es que Karatani reevalúa a Engels, especialmente su libro *Las guerras campesinas en Alemania* (1850), prestando atención a los actos y pensamiento de Thomas Müntzer, el dirigente del movimiento campesino. Para Karatani, tanto como para Engels, esta insurrección fracasada del siglo xvi es un paradigma del movimiento milenarista, es decir, la manifestación del modo de intercambio D.

³ Otro factor indispensable para el advenimiento del modo D es la disolución de la comunidad, es decir, el desarrollo del modo C. La religión universal no debe ser una religión comunal, sino un nuevo contrato entre el hombre y Dios. En realidad, es un contrato entre los hombres sueltos de su comunidad de origen.

En el transcurso de la historia, la manifestación del modo de intercambio D sufrirá una metamorfosis, del mandato supremo de Dios al imperativo categórico de Kant, que es, según Karatani, el núcleo ético de los posteriores movimientos socialistas. Del mismo modo, la visión de la sociedad venidera también cambiará su figura desde la ciudad de Dios, pasando por el reino milenial, hasta la república mundial kantiana. Sin embargo, ¿cómo se logrará llegar a esta sociedad donde el modo de intercambio D se realiza plenamente? Ésta es la cuestión planteada en la *Estructura*, cuya respuesta se presenta sólo *grosso modo*,⁴ así como la razón por la cual la transición a la siguiente etapa de la historia humana es necesaria.

Mientras que la adopción de los modos de intercambio A, B y C como principio explicativo de las etapas históricas y sus descripciones con base en los mismos modos son muy sugestivas, en la *Estructura*, el filósofo japonés no nos da más que una explicación abstracta y ambigua sobre la cuestión de qué tipo de intercambio es el modo D. Siendo consciente de esta dificultad, Karatani ha profundizado el análisis en sus posteriores publicaciones, junto con otros temas esbozados en la *Estructura*: a) El enfoque del nomadismo originario de la etapa precedente a la sedentarización de

⁴ Karatani propone, junto con la creación de la esfera económica no capitalista, una “donación” del poder militar de cada país a la organización de orden superior (la ONU) para abolir el Estado. En el intercambio de dones (el modo A), a diferencia del contrato social hobbesiano (el modo B) y del intercambio de mercancías (el modo C), el objeto no es enajenable (pues es un “don”), lo que condicionaría que cada país renuncia al uso de su poder militar pero mantiene su independencia. La ONU, a la cual se donó el poder militar de cada país, tampoco puede comportarse como un superestado potente, pues en el intercambio de dones, el donatario queda atado al donante. Ésta es, según Karatani, la única posibilidad factible de la “revolución mundial simultánea” que resulte en la abolición del Estado y del capitalismo, pero en mi perspectiva, no es más que una posibilidad formal considerada para superar la lógica hobbesiana del contrato social.

la humanidad (etapa de los cazadores-recolectores) y el problema del don puro; *b*) El poder o fuerza ideal derivado de cada modo de intercambio y el carácter compulsivo-repetitivo del modo D; *c*) La distinción entre el imperio y el imperialismo, y el estatus del imperio que garantiza la paz entre varios Estados y pueblos. En mi perspectiva, estos tres temas se relacionan con el problema de la paz perpetua kantiana y convergen en un solo punto: la naturaleza del modo de intercambio D.

III

a) El proto-nomadismo y el don puro

A partir del prefacio a la edición inglesa (2014) de la *Estructura*, Karatani llegó a enfatizar la distinción entre la vida nómada de los cazadores-recolectores y la vida sedentaria de la sociedad clánica. Ya en la *Estructura* Karatani postulaba, a través de un experimento mental de abstracción, la forma de vida nómada de los cazadores-recolectores que existió antes de la aparición de la vida sedentaria (su llamada “revolución sedentaria”) (Karatani, 2010/2015: 72). En la etapa de este proto-nomadismo, las presas que se cazaban se repartían equitativamente a los miembros de la banda, incluyendo a los visitantes, pues el constante traslado de la misma no permitía acumular recursos. Aquí la libertad y la igualdad están integradas, o dicho de otro modo, la libertad (movilidad) genera la igualdad. El reparto de la presa es un *don puro*, y en esta etapa aún no se practica el intercambio recíproco, en otras palabras, no existe el modo de intercambio A. El modo A y sus derivados (sociedad clánica y sistema de parentesco) emergieron sólo después de la sedentarización de la humanidad.

En la perspectiva de Karatani, la reciprocidad o el modo de intercambio A se introdujo como una compensación de la desapa-

rición del proto-nomadismo, por lo que en el intercambio de don y contradón no hay lugar para la acumulación de riqueza. De esta forma, refiriéndose al “retorno de lo reprimido” de Freud, Karatani señala que la introducción del modo A no se hizo por voluntad humana, sino por una *compulsión*. Para Karatani, el modo A ya es un retorno de lo reprimido, es decir, el retorno del proto-nomadismo. La sociedad clánica logró conservar la igualdad de la banda nómada a través del intercambio recíproco y del desarrollo del sistema de parentesco, pero perdió la libertad de traslado que existía en la etapa del proto-nomadismo. Así, lo que retorna como lo reprimido es esta libertad originaria (Karatani, 2015a: 6).

Por otro lado, en la sociedad clánica, el don puro persiste bajo la forma de puesta en común, que se practica sólo dentro de la unidad doméstica. Este don, que no espera ninguna contrapartida, es diferente del intercambio recíproco de don y contradón, pues en este último el donatario tiene el sentido de deuda,⁵ por lo que el donante puede aplastar al donatario que no puede corresponder al don recibido. Por esta razón, la reciprocidad alberga alguna hostilidad aun cuando el don funciona como medio para establecer una relación amistosa con otras colectividades (su aspecto negativo se manifiesta como intercambio de represalias). Esta rivalidad del intercambio recíproco establece un agudo contraste con la completa ausencia de hostilidad en el don puro, que no genera deuda y que es de por sí una negación de la reciprocidad y del intercambio como tal. Y el don puro es precisamente la forma de ser del modo D. Esto significa que el D, hablando estrictamente, *no* es un modo de intercambio (Karatani, 2015c).

⁵ David Graeber le denomina a esta sensación de deuda “deuda primordial” (Graeber, 2014: 59). Por otra parte, la puesta en común es, en los términos de Graeber, “comunismo”.

Como hemos visto, en la *Estructura*, el modo D se define como la recuperación del modo A en una dimensión superior. Recientemente, sin embargo, Karatani insiste, haciendo hincapié en la significancia del nomadismo originario de los cazadores-recolectores, que el modo D es, más bien, un *retorno* del mismo nomadismo (él lo denomina proto-nomadismo U). Este comunismo primitivo karataniano —la integración de la libertad y la igualdad, dicho de otro modo, la reciprocidad de la libertad— fue reprimido por la emergencia de los modos A, B y C, por lo que el modo D es, para Karatani, el retorno *compulsivo* del nomadismo originario. Es por ello que está más allá de la voluntad humana y apareció primero bajo la forma de un mandato supremo divino.

De esta manera, Karatani reconoce que el proto-nomadismo retorna repetidas veces a lo largo de la historia. Para saber cuándo y cómo sucede esto, le es inevitable hacer un escrutinio de la religión y del aspecto ideal o espiritual del acto de intercambio.

b) El “poder divino” y el carácter compulsivo-repetitivo del modo D

Según Karatani, cada modo de intercambio conlleva su propio “poder” (*chikara*)⁶ que influye forzosamente a los que se involucran en el acto de intercambio. En el caso del intercambio recíproco del don (el modo A), como Marcel Mauss señaló, funciona un tipo de poder mágico (*Hau*) que obliga al practicante a dar, recibir y devolver el don (Mauss, 2010: 91). En el caso del modo B, lo que funciona es el poder político, que es diferente de la violencia (fuerza militar). Para que se cierre el intercambio de sumisión y protección, una coacción forzosa del gobernante es insuficiente. No sólo se requiere una obediencia voluntaria de los gobernados, sino que debe intervenir un poder ideal que vincula incluso al go-

⁶ La palabra japonesa “chikara” tiene sentido de poder y fuerza al mismo tiempo.

bernante, porque éste pierde su posición cuando fracasa en proteger a los gobernados. Por su parte, en el caso del intercambio de mercancías, también se requiere un poder ideal asegurador del intercambio entre los desconocidos, que es el poder dinerario y vulgarmente se llama “crédito”. Según la interpretación de Karatani, es este poder al que Marx llamó “fetiche”, el espíritu que se adhiere a la mercancía y que se convierte luego en dinero y capital (Karatani, 2017: 14-35). Aunque parezca ideal o espiritual, este tipo de poder tiene una realidad innegable y funciona de manera más poderosa que la fuerza física.

Con estos tres tipos de poder que corresponden a los tres modos de intercambio, el que corresponde al modo D aparece, por decirlo así, como poder divino (Karatani, 2010/2015: 23). Este poder deja sin efecto los demás modos de intercambio y los poderes provenientes de ellos. En otras palabras, invalida la reciprocidad del don, la acumulación de poder y la acumulación de capital. De aquí podemos deducir que el modo D es una fuerza anuladora, un impulso de regresar al estado original precedente al nacimiento del intercambio. En este sentido, Karatani identifica el modo D casi con la “pulsión de muerte” del Freud tardío. Según el mismo Freud, la pulsión de muerte es un instinto que tiende a disolver organismos vivos y hacerlos retornar al estado inorgánico (Freud, 2001: 63). En términos de organización social, esto se refiere al impulso de retornar al estado que precedía a la organización social, es decir, a la época de los cazadores-recolectores nómadas (Karatani, 2015b: 94). También podríamos inferir que el poder divino se refiere a un impulso que retorna lo acumulado e incrementado al estado original (estado estacionario). Esto explicará por qué el modo D se manifiesta, como si fuera una compulsión de repetición, de manera repetitiva y obsesiva en la historia. En la medida en que el retorno del modo D es compulsivo, el comunismo futuro es, para Karatani, *necesario*.

El modo D se reveló primero como religiones universales. La religión universal es universal, según la definición de Karatani, no por la cantidad de creyentes, sino por la existencia del elemento ético (intensión derogatoria al Estado y al capital). Al ser adoptado como religión oficial del Estado, cualquier religión universal (sea budismo, taoísmo, cristianismo o islam) se corrompe y se convierte en la religión del imperio, es decir, en una religión mundial. Lo notable aquí es que en todas las religiones mundiales surgen luego movimientos de retorno al estado original de fundación, tomando la forma de movimientos heréticos o reformas religiosas. En otras palabras, la religión universal se equipa, por así decirlo, con una función de auto-recuperación (Karatani, 2015c).

Esta auto-recuperación del elemento ético se podrá explicar por el carácter compulsivo-repetitivo del modo D. Sin embargo, es bastante extraño que en su resurgimiento, el modo D no aparezca como retorno del pasado, sino más bien como una visión de la sociedad venidera. Ésta es la razón por la cual los movimientos heréticos en general son milenaristas, que reclaman, con su visión escatológica, una radical reforma social. También es la razón por la que ya en el siglo XVI, en la guerra campesina en Alemania, Thomas Müntzer tuvo una “anticipación forzada de la historia posterior”, la visión de una “sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin poder estatal independiente y ajeno frente a los miembros de la sociedad” (Engels, 1970: 43, 50). El modo D revela al hombre la condición de la sociedad en la que los modos A, B y C son disueltos. En otras palabras, trae la visión de una sociedad en la que el don no espera ninguna recompensa, la protección no requiere ninguna sumisión y el valor nunca se autovalora. Aunque después del siglo XIX el carácter religioso ha desaparecido en el movimiento socialista, tal visión o idea regulativa le ha sido siempre necesaria, y así será en el futuro. Entonces, nos es indispensable aún un estudio sobre los factores religiosos del socialismo. Lo que

necesitamos no es un socialismo científico, sino una “ciencia del socialismo” (Karatani, 2016a: 163).

c) El imperio y el imperialismo; el nuevo imperio-cosmópolis

El modo D y su “poder divino” emergieron primero bajo la forma de religiones universales en la etapa del imperio mundial, donde los modos B y C llegaron al máximo nivel de desarrollo. Para el advenimiento del modo D, era necesaria tal decoración escénica de gran envergadura. De la misma manera, será necesario otro gran escenario para la plena realización futura del modo D. En este sentido, es natural que Karatani busque en el imperio mundial una pista para superar el moderno sistema trinitario de Capital-Estado-Nación y un arquetipo de la república mundial venidera. Según él, los pensadores de la paz perpetua bajo el sistema basado en el modo D –cuya lista comienza con San Agustín y se consolida con Leibniz y Kant– piensan de alguna manera una restauración del principio del viejo imperio (Karatani, 2014a).

Karatani hace una distinción entre el “imperio” y el “imperialismo”, siguiendo la diferenciación de Hannah Arendt en *Los Orígenes del totalitarismo*, ampliando para todos los imperios mundiales su definición limitada al Imperio romano. El imperio es, en una palabra, el sistema que integra múltiples pueblos y Estados bajo un único principio gobernador, tales como leyes, filosofía o religión. En su territorio, cada pueblo puede mantener su autonomía si cumple los tributos al imperio (éste es un intercambio del modo B, es decir, el intercambio de sumisión y protección). Bajo este “principio del imperio”, se garantiza la variedad y heterogeneidad de cultura de sus miembros, a quienes no se obliga a la homogeneización. En cambio, el “imperialismo” se refiere a la forma de gobierno que un Estado-nación ejerce sobre otras naciones a través de la expansión del mismo, por lo que obliga a una homogeniza-

ción y asimilación de todos sus miembros —esta diferencia entre el imperio y el imperialismo proviene de la diferencia entre los modos de intercambio B y C— (Karatani, 2010/2015: 358-363).

Considerando el viejo imperio no como Estado despótico, sino como una forma de gobierno que pueda acoger múltiples naciones y que pueda garantizar la simbiosis de múltiples culturas y religiones, Karatani intenta esbozar una concreción del concepto kantiano de república mundial, del cual Kant propuso como su primer paso una confederación de pueblos “que busca disolver gradualmente la ‘condición natural’ entre los Estados manteniendo la autonomía de cada uno” (Karatani, 2014a: 189). Esta confederación de pueblos deberá ser un imperio restaurado “en una dimensión superior”. En otras palabras, podríamos suponer una forma de gobierno en la que el modo B es superado, es decir, una protección gobernadora que no requiere ninguna sumisión de los gobernados.⁷

Desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX, los viejos imperios se hundieron y se desintegraron en múltiples Estados-nación. Sin embargo, según Karatani, después de la década de 1990, resurgieron sorprendentemente estos viejos imperios bajo la forma de Estado con un vasto territorio o federación de varios Estados (la India, China, Rusia, Europa (UE) y probablemente el mundo islámico). Estos no son más que superestados que se establecieron bajo la presión del capitalismo global y, aun cuando son federaciones de varios Estados, tal como en el caso de la UE, se formaron

⁷ En *Transcritica*, Karatani formula, acerca de la superación del capitalismo, una antinomia “debe existir el dinero” y “no debe existir el dinero”, buscando su resolución en el dinero alternativo que no se acumula ni genera el interés (2001/2010: 445). Sobre el poder político, podríamos decir, Karatani busca la resolución de la antinomia “debe existir el Estado” y “no debe existir el Estado” en el imperio restaurado en una dimensión superior. Concretamente, tenemos el sistema LETS como la primera resolución y la ONU como la segunda.

bajo la iniciativa de un solo Estado-nación (Alemania). Entonces la naturaleza de estos superestados no corresponde a la del imperio sino al imperialismo, pero aun así, no podemos afirmar que no haya ninguna posibilidad de rescatar y restablecer el “principio del imperio”, pues el retorno al imperio es, como sostiene Karatani, también compulsivo: “El Estado-nación moderno emergió como negación y fragmentación del viejo imperio mundial, pero allí reside un impulso por retornar al viejo imperio mundial o a la comunidad cultural o religiosa que existía en la época imperial [...] aunque rechazamos el imperialismo, el impulso de ‘retornar al imperio’ no desaparece” (2010/2015: 442).

En realidad, Karatani prevé, con un alto grado de probabilidad, en el futuro cercano una guerra mundial donde aquellos “imperios” emergentes lucharán por la posición del Estado hegemónico, aunque esta posición probablemente no será alcanzable debido al fin del capitalismo (2010/2015: 456-457). Para evitar el peor escenario, el “imperio” venidero no debe ser imperialista, sino que deberá convertirse en un sistema bajo el cual se pueda superar el estrecho nacionalismo que el imperialismo implica. Me refiero, en otras palabras, a una cosmópolis: “El cosmopolitismo se contradice con el nacionalismo, pero es compatible con el amor al pueblo natal. La cosmópolis significa un espacio donde varios pueblos coexisten, esto es, por decirlo así, un ‘imperio’, pues el imperio admite diversos pueblos, lenguajes y religiones” (Karatani, 2014a: 191). Este imperio-cosmópolis corresponderá a la “confederación de pueblos” de Kant. Y lo que formará la “república mundial” será una confederación de tales confederaciones de pueblos, es decir, un “imperio de los imperios”,⁸ que realmente garantice la paz per-

⁸ Este “imperio de los imperios” corresponderá a lo que Karatani menciona en la *Transcrítica* bajo la denominación de “asociación de las asociaciones” (2001/2010: 449).

petua kantiana –“el fin de todas las hostilidades” (Kant, 1998: 5)–, donde el sistema trinitario Capital-Estado-Nación y los modos de intercambio A, B y C son disueltos por el retorno compulsivo del comunismo (nomadismo) originario (el modo D). Ahí el principio constitutivo de modo B abandonará completamente su naturaleza política, como Carl Schmitt comentó sobre la desaparición del Estado.⁹ De este modo, la restauración del modo A en una dimensión superior se realizará junto con la desaparición del Estado y del capitalismo a través del “imperio de los imperios” y de la generalización de la cooperativa de producción-consumo.¹⁰

Observaciones finales

Hasta aquí hemos tratado de esbozar el pensamiento del filósofo japonés, referenciando sus variadas publicaciones recientes. No dudo que su consideración tiene una mayor importancia en el mundo actual, donde el Capital-Estado-Nación –que es la encarnación del lema “Libertad, Igualdad, Fraternidad” de la Revolución francesa y por ello es para Hegel una santa trinidad que representa el fin de la historia– exterioriza su máxima hostilidad y muestra cómo los pueblos pierden el espíritu de tolerancia. Pero cuando Karatani explica el carácter transcendental del modo D y el retorno com-

⁹ “[El Estado mundial] no conocería Estado, reino ni imperio, república ni monarquía, aristocracia ni democracia, ni protección ni obediencia: habría perdido todo carácter político” (Schmitt, 2009: 87).

¹⁰ Por otro lado, Karatani parece pensar que la guerra mundial venidera es inevitable, pero al mismo tiempo tiene una esperanza de que a través de los mismos acontecimientos nefastos se cree una “confederación de pueblos” realmente efectiva, gracias a la función de lo que Karatani denomina “astucia de la naturaleza” siguiendo la perspectiva de Kant sobre la historia universal. Según Karatani, este proceso tuvo lugar, aunque de manera incompleta, con la creación de la Sociedad de las Naciones y de la Organización de las Naciones Unidas a través de las dos guerras mundiales.

pulsivo del mismo, su doctrina se viene a semejar una suerte de mesianismo, que es afín a la postura expectante y pasiva que espera el advenimiento del modo D en su plena realización. Tal vez podamos recordar el hecho de que en la época del helenismo nació la filosofía cosmopolita e individualista de la imperturbabilidad ante la generalización avanzada del gobierno imperial. Sin embargo, no debemos olvidar que el nuevo imperio-cosmópolis no es algo que advenga repentinamente algún día, sino que existe entrecruzándose con las localidades actuales, tal como para San Agustín la ciudad de Dios existe junto con la ciudad terrena: “En su [de san Agustín] teoría, mientras que la ‘ciudad terrena’ es la sociedad que se basa en el amor propio, la ‘ciudad de Dios’ se constituye por el amor a Dios o el amor al prójimo. Y estas dos ‘ciudades’ existen superponiéndose y mezclándose entre sí. La ciudad de Dios [...] es una cosmópolis, que no tiene, a diferencia de la polis (ciudad terrena), ni límite ni frontera” (Karatani, 2016b: 155). “El cosmopolita no es una persona abstracta que no tenga su sustento en ningún lado. Por el contrario, tiene que arraigarse en variadas culturas concretas. Sólo esta clase de persona puede ser un cosmopolita” (Karatani, 2014b: 6). De aquí se desprenden unas sugerencias para la praxis: el auténtico cosmopolita es, aun si no se traslada a ningún lado, nómada; cada cual puede ser partícipe en el proyecto gradual hacia una república mundial sólo a través de las acciones tomadas en su propio contexto; ser local y ser cosmopolita no es contradictorio; tampoco lo es oponer resistencia tenazmente a la difícil situación actual y, a la vez, estar a la espera de lo venidero, tal como estas dos alternativas representaron el mismo sentido para aquellos activistas de los movimientos milenaristas.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, 1994, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, Planeta/Agostini, Barcelona.
- Engels, Federico, 1970, *Las guerras campesinas en Alemania*, Editorial Andes, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund, 2001, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
- Fukuyama, Francis, 2011, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York.
- , 2014, *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York.
- Graeber, David, 2014, *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Planeta, Barcelona.
- Harari, Yuval Noah, 2014, *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*, Penguin Random House, México.
- , 2016, *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Penguin Random House, México.
- Harvey, David, 2014, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Traficantes de sueños, Madrid.
- Jameson, Fredric, 2016, “Ancient Society and the New Politics: from Kant to Modes of Production”, *Criticism*, vol. 58, núm. 2, pp. 327-399.
- Kant, Immanuel, 1994, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid.
- , 1998, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid.

Karatani, Kōjin, 2001/2010, *Toransukuritiku: Kant to Marx* [Transcritica: sobre Kant y Marx], Iwanami-shoten, Tokio.

_____, 2010/2015, *Sekai-shi no kōzō* [Estructura de la historia mundial], Iwanami-Shoten, Tokio.

_____, 2011, 'Sekai-shi no kōzō' wo yomu [Leer la 'Estructura de la historia mundial'], Inscript, Tokio.

_____, 2014a, *Teikoku no kōzō: chūshin, shūhen, ashūhen* [Estructura del imperio: centro, margen, submargen], Seido-sha, Tokio

_____, 2014b, "Higashi Ajia sekai no kōzō: teikoku no shūhen to ashūhen [La estructura del mundo asiático oriental: el margen y el submargen del imerio]", *At plus*, vol. 21, agosto, Ohta-books, Tokio, pp.5-29.

_____, 2015a, "D no kenkyū: dai 1 kai [Estudio sobre el modo D: 1]", *At Plus*, vol. 23, Febrero, Ohta-books, Tokio, pp.4-25.

_____, 2015b, "D no kenkyū: dai 2 kai [Estudio sobre el modo D: 2]", *At Plus*, vol. 24, Mayo, Ohta-books, Tokio, pp.78-96.

_____, 2015c, "D no kenkyū: dai 4 kai [Estudio sobre el modo D: 4]", *At Plus*, vol. 26, Noviembre, Ohta-books, Tokio, s/p.

_____, 2016a, "D no kenkyū: dai 5 kai [Estudio sobre el modo D: 5]", *At Plus*, vol. 27, Febrero, Ohta-books, Tokio, pp.138-163.

_____, 2016b, "D no kenkyū: dai 6 kai [Estudio n sobre el modo D: 6]", *At Plus*, vol. 28, Mayo 6, Ohta-books, Tokio, pp.132-160.

_____, 2017, "Seishin to shite no shihon [El capital como Espíritu]", *Gendai Shisō*, la edición extra de Junio, Tokio, Seido-sha, pp.14-35.

Mauss, Marcel, 2012, *Ensayo sobre el don*, Katz, Buenos Aires.

Schmitt, Carl, 2009, *El Concepto de lo político*, Alianza, Madrid.

Todd, Emmanuel, 2011, *L'origine des systèmes familiaux, t. 1: L'Eurasie*, Gallimard, París.