

El fetichismo del Capital-Estado-Nación: de la transcítica a la transmodernidad

JOSÉ ROMERO-LOSACCO¹
INSTITUTO VENEZOLANO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Resumen

La actual crisis civilizatoria hace necesario re-evaluar nuestros marcos interpretativos, tras siglos de dependencia epistémica los pueblos del sur global se esfuerzan por verse cara-a-cara sin mediaciones metropolitanas. Este artículo intenta ser un aporte a la luz de los diálogos sur-sur, al seguir los pasos de varias generaciones de crítica al eurocentrismo, hoy encontramos la Política de la Liberación en voz de un filósofo latinoamericano, quien ha emprendido la empresa de construir una filosofía política positiva, esto es que no tenga al poder como dominación, mientras por otro lado tenemos la Filosofía de la Historia de Kojin Karatani, que desde Japón nos permite revitaliza el concepto de nación para realizar un giro que al ponerse, como intentamos en este artículo, a dialogar con Enrique Dussel nos permiten comprender la conjunción entre el Estado, la Nación y el Capital como un proceso de fetichización, así intentamos comprender la crítica a la síntesis Capital-Estado-Nación en tanto crítica al fetichismo de la modernidad.

Palabras clave: Modos de Intercambio, Fetichismo, Capital-Estado-Nación, Transcítica Transmodernidad.

Mucho se insiste en la necesidad de repensar la Historia, Enrique Dussel es enfático cuando afirma que ésta (la Historia) es la epistemología que subyace a todas las ciencias sociales. Por ello, no sólo requerimos “incluir” otras voces a la hora de contar la Historia, sino también otros marcos, importa lo que se cuenta y el cómo lo contamos. Dicho así, repensar la Historia significa Re-orientarla, Re-orientar² tanto el pasado como el presente.

Kojin Karatani es uno de tantos que ha emprendido en la búsqueda de explicaciones alternativas sobre la Historia Mundial y sobre el capitalismo. En su obra resulta central el revelar la íntima relación entre el Capital, la Nación y el Estado. A diferencia de la tradicional separación entre estructura y superestructura, que pone en primer lugar la relación capital/trabajo (Relaciones Sociales de Producción) y en segundo lugar al Estado-nación, el filósofo japonés nos propone pensar más bien desde lo que llama Capital-Nación-Estado. Pero para llegar a ello es necesario primero podar la maleza del materialismo histórico y comenzar un nuevo viaje con Marx.

Tanto Enrique Dussel como Karatani hacen énfasis en la crítica que Marx hiciese a las robinsonadas del siglo XVIII, nos recuerdan que, para Marx, en el origen no existen individuos que intercambian, sino que dicho intercambio se iniciaba entre comunidades. De este modo, versiones como las de Adam Smith serían simples anacronismos que proyectan la consciencia económica capitalista hacia formaciones sociales anteriores.

Sin embargo, ambos filósofos toman caminos distintos, mientras el filósofo latinoamericano toma los senderos de filosofía de la liberación, Karatani toma la ruta del análisis del sistema-mundo y de los modos de intercambio. El primero realiza una crítica ético-política trascendental que lo lleva a replantear la política y el poder como positividad, mientras el segundo una transcítica de la Historia Mundial. En las próximas páginas proponemos explorar las diferencias y encontrar los puntos en común en la búsqueda de miradas que nos permitan tanto trascender la modernidad, como ir más allá de la triada Capital-Estado-Nación.

De los modos de producción a los modos de intercambio

La Historia, tal y como ha sido contada por el relato eurocéntrico, consiste en la progresión lineal de formaciones sociales que van sustituyendo a las formas que las antecedieron, una imagen con forma de túnel que se funda sobre la base de una serie de proposiciones empíricas (Blaut 1993). Salvajismo, Barbarie y Civilización; Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna; Modo de Producción Esclavista, Modo de Producción Feudal o Tributario y Modo de Producción Capitalista, son algunos de los esquemas que han sido propuestos en pro de validar dicha forma de contar la historia. En este artículo nos detendremos en el último, la Historia como la progresión de la experiencia humana a través de modos de producción.

En este viaje desde los modos de producción a los modos de intercambio resulta fundamental resaltar la distancia entre los planteamientos de Marx y el llamado materialismo histórico. En el *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* Marx afirmaba:

The general result at which I arrived and which, once won, served as a guiding thread of my studies, can be briefly formulated as follows: In the *social production of their life*, men enter into definite relations that are indispensable and independent of their will, relations of production which correspond to a definite stage of development of their material productive forces. The sum total of these relations of production

constitutes the economic structure of society, the real foundation, on which rises a legal and political superstructure and to which correspond definite forms of social consciousness. The mode of production of material life conditions the social, political, and intellectual life process in general. It is not the consciousness of men that determines their being, but, on the contrary, their social being that determines their consciousness. (Marx en Karatani 2008:569; negrillas y cursivas mías).

En primer lugar, queremos resaltar aquí cuando Marx habla de *In the social production of their life* (producción social de la vida), diríamos con Dussel (2014)³ que este es el momento fundamental de la crítica. Lo que importa en última instancia, lo determinante, es la producción social de la vida, este es el momento fundante de todo sistema social, por la tanto contar la historia de los sistemas sociales es contar la historia de cómo los seres humanos nos organizamos para mantenernos con vida.⁴

Sin embargo, en segundo lugar, hay que recordar que fue Engels y no Marx quien designó al método de la crítica a la economía política como materialismo histórico. Tanto Karatani como Dussel insisten en que la terminología *estructura/superestructura* tan sólo fueron guías iniciales en la obra de Marx, dichas categorías pertenecen al vocabulario de Engels, y que Marx habría escrito *El Capital* usando un andamiaje categorial distinto. Estas dos afirmaciones requieren ser tomadas con la seriedad del caso, comencemos por la última.

El materialismo histórico ha sido fuertemente criticado a lo largo de las últimas cuatro décadas, de todo lo que puede haberse dicho hasta la fecha nos resulta importante recordar el reduccionismo que significó todo la jerga althuseriana, en ella se supone que el Estado es pura y simplemente superestructura, por ello lo importante, la base es la económica como determinante en última instancia y el Estado simplemente dejará de existir cuando el antagonismo entre las clases sociales deje de existir, esto es cuando superemos la contradicción capital/trabajo.

Frente al tradicional dogmatismo, Karatani señala que debemos comenzar por recordar las palabras escritas por Marx en el prefacio de *El Capital*:

My standpoint, from which the development of the economic formation of society is viewed as a process of natural history, can less than any other make the individual responsible for relations whose creature he remains, socially speaking, however much he may subjectively raise himself above them. (Karatani 2008:571)

En este pasaje Marx pone de relieve su forma de entender la Historia, ésta es vista como aquello que ocurre en relación entre los seres humanos y la naturaleza y los seres humanos entre sí. El materialismo histórico a esas relaciones les ha conferido el nombre de relaciones sociales de producción. Sin embargo, Karatani nos recuerda que para Marx esta relación se entiende como *Stoffwechsel* (metabolismo), y esto no es otra cosa sino *Material Exchange*. Y agrega:

This is based upon the view that production necessarily entails waste (entropy, in thermodynamic terms). Nature must somehow dispose of this waste; hence the recycling relations between humans and nature [...] Marx specifically states that capitalist agriculture develops by humans robbing nature as well as by humans plundering humans. But this theft is not unique to large-scale capitalist agriculture. The same can be witnessed in the ancient Asiatic states, which introduced large-scale agriculture with irrigation, resulting in the desertification of land and ultimately the ruin of an entire civilization. This implies that the exploitation of nature by humans began with the exploitation of humans by humans, which is nothing other than the emergence of the state. This is the Marxian natural historical viewpoint. (Karatani 2008:571)

Antes de llegar a puerto, y comenzar a desembarcar con el argumento sobre los modos de intercambio, Karatani agrega a la discusión el problema de la producción, nos recuerda que el concepto de producción que le es propio a la metafísica occidental es de fundamento platónico, es decir, producción como *poiesis*, y afirma:

Plato looked down upon actual production, which either brings waste or eventually turns into waste. In modern times, it was Hegel who showed most systematically how spiritual production shapes natural and human history. Needless to say, this is idealism. Marxists reversed this idealism into materialism, but idealism remained in the very notion of production as it was considered the driving force behind social change. Consequently, they naively glorified the progress made in the forces of production. It is easily understood why ecologists would criticize them. Their criticism, however, does not apply to Marx. (Karatani 2008:572)

La lectura que Karatani hace de Marx lo lleva a realizar afirmaciones que están más allá tanto del marxismo dogmático como del dogmatismo anti-marxista. Al plantear que dicho idealismo es achacable a cierto marxismo, pero no a Marx, abre las puertas para comprender a éste más allá de la tradicional fórmula de los modos de producción, ya que si para Marx las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza son relaciones de *intercambio material*, Karatani propone que las relaciones entre humanos deben entenderse como relaciones de intercambio en un sentido amplio.

Esta apuesta por mirar las relaciones de intercambio en un sentido amplio para nada se aleja de los planteamientos de Marx, todo lo contrario, Karatani nos recuerda:

It is not particularly unique for me to use the notion of exchange in such a broad sense. Marx himself did so after his early period, although he used the term *Verkehr* (intercourse/traffic) for 'exchange'. In *The German Ideology* (Marx and Engels 1970), *Verkehr* implied diverse notions of trade and war between family and tribal communities, and even communication in general, not to mention traffic in a narrow sense. Here, Marx was indeed considering exchange in a broad sense [...] Marx widely and diversely used the term *Verkehr* up until the *Communist Manifesto* of 1848. His abandonment of the concept thereafter seems to have been caused by the fact that he submerged himself in the study of economics, which eventually led him to write *Capital*. He finally limited his observation of exchange to a specific modality: namely, commodity exchange. In other words, he applied himself to the study of the whole system of capitalist economy by way of commodity exchange, thus making observation of the state, community, and nation secondary. (Karatani 2008:572)

Según Karatani (2003: 239), Marx formula una antinomia que calificamos de circular. Por un lado, afirma que el plusvalor que se produce en el mercantilismo es solo posible en el intercambio entre diferentes sistemas de valor. Por su parte aquel que se produce industrialmente resulta de la creación incesante de diferentes sistemas de valor a través de la innovación tecnológica.

Así, mientras en el mercantilismo el plusvalor se produce espacialmente, el que se crea a través de la innovación tecnológica se produce a través de la apropiación del tiempo, es decir, se

puede afirmar que el mercantilismo implica una colonización del espacio y el industrialismo una colonización del tiempo⁵.

Sin embargo, como el filósofo japonés advierte, mientras el plusvalor en el mercantilismo aparece como realizándose en el intercambio, el plusvalor en el capitalismo se realiza en apariencia en la producción, pero siendo que ambos son posibles en la relación entre diferentes sistemas de valor, ambos son posibles en el proceso de circulación en tanto esencia. De modo que la novedad del plusvalor industrial es que la diferencia en los sistemas de valor se produce incesantemente en el proceso de producción a través de la innovación, pero solo si esta producción participa de la circulación, es por esto que Karatani afirma la centralidad esencial de los modos de intercambio para la comprensión de las formaciones sociales y el carácter aparental del debate sobre los modos de producción.

Siendo que el intercambio es el concepto clave, y que la producción es tan sólo un momento del metabolismo social, es necesario dar el salto que nos lleva de los modos de producción a los modos de intercambio, es decir, es necesario comprender que al entender la relación entre seres humanos, y la relación entre humanos y “naturaleza” como relaciones de intercambio. Karatani resalta que en esencia la relación capital-trabajo es una relación de intercambio y no solo una aparente relación de producción⁶. Teniendo a estos últimos como horizonte surge la necesidad de caracterizarlos.

Con la finalidad de disminuir el ruido innecesario que siempre inunda este tipo de discusión Karatani rehúye el uso de sustantivos, parte por adjetivar y deja el problema de los nombres a otros. En *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange* (Karatani 2014:1-28) explica que existen históricamente tres modos de intercambio uno (a) basado en la reciprocidad (gift-return), otro (b) basado en la redistribución (plunder-redistribution) y un tercero (c) llamado modo de intercambio de mercancía.

A diferencia de la historia contada por la fórmula de los modos de producción, la estructura que supone esta historia-otra vista desde los modos de intercambio implica un relato donde los tres modos coexisten, por lo tanto, no son el resultado de una secuencia lineal. Entonces, ya no se trata de contar el proceso por cual el llamado modo de producción X sustituyo a los modos Y o Z.

En la versión de Karatani, el sistema-mundo capitalista moderno surge en el momento en el que el modo de intercambio de mercancías llegó a ser dominante sobre los otros dos, pero esto se encuentra lejos de significar que los otros modos desaparecen en forma alguna. Pero esta

idea requiere una explicación, para ello el filósofo japonés va recurrir a Freud y a la llamada *antropología del don*. Lo fundamental para entender los que nos propone es comprender como éste explica el surgimiento del estado y la llamada *Revolución Neolítica*.

Revolución Neolítica es un concepto acuñado por Gordon Childe, arqueólogo marxista de principios de siglo XX, quien proyectando al pasado la idea de Revolución Industrial, y teniendo a la historia como la sucesión de modo de producción, termina con una imagen anacrónica en la que el surgimiento del Estado sería consecuencia de la Revolución agrícola, y esta última sería consecuencia de la revolución sedentaria. Karatani por su parte se detiene primero a caracterizar cada modo de intercambio y la formación social correspondiente, de tal forma que termina en una interpretación muy distinta.

Marx, nos dice Karatani, *emphasized that commodity exchange begins only between distinct communities, but this is not to say that exchange within a single community does not exist* (Karatani 2008: 574). En este sentido encontramos el modo de intercambio recíproco al interior de comunidades, este intercambio aunque equivalencial no implica la no concurrencia de diferenciaciones jerárquicas al interior de la comunidad, todo lo contrario los rituales de reciprocidad como el Potlach o el Kula vienen hacer mecanismos de jerarquización.

El segundo tipo de intercambio comienza con el intercambio entre comunidades, pero a pesar del énfasis puesto por Marx en que este es el momento primero, Karatani afirma que lo primero que ocurre es el pillaje, el saqueo de una comunidad por otra. Sin embargo, inmediatamente nos recuerda que el saqueo nos es una forma de intercambio, así que es necesario explicar cómo es que el pillaje se transforma en intercambio.

En este punto es donde aparece el Estado, para Karatani la institución aparece para garantizarle a la comunidad que vive del saqueo que aquella comunidad que es su fuente no se agote, lo cual puede suceder no sólo por el robo exhaustivo al que puede someterla, sino incluso por el saqueo que puede aplicarle algún otro grupo a la misma comunidad. De tal forma que el Estado aparece producto del acuerdo entre una comunidad que recibe tributo (saqueo) y otra que a cambio recibe protección. El tercer modo de intercambio es el intercambio desigual entre mercancías, este el modo en el que el capital (aun no el capitalismo) adquiere su lugar en el mundo.

En este esquema el Estado es Otro cuyo carácter absoluto deviene de su condición trascendental relativa al intercambio entre comunidades. Así, la nación no deviene un componente constitutivo del Estado sino en un momento posterior, el momento en el que modo

de intercambio recíproco es modificado al ser sometido en el sistema donde domina el modo de intercambio de mercancías.

Karatani difiere de la mencionada Revolución Neolítica en que para él la forma-Estado no surge como consecuencia de la llamada Revolución agrícola/urbana. En pro de justificar esta afirmación Karatani recurre a tres argumentos. (1) Que la movilización de recursos necesaria para el desarrollado de la infraestructura requerida para emprender la empresa agrícola sólo es posible a través de un aparato centralizado: El Estado. Es decir, el Estado no fue una consecuencia de la Revolución Agrícola, sino su condición. (2) Porque los primeros asentamientos humanos, el paso de nómadas a sedentarios no implica necesariamente la aparición de la agricultura. Para el filósofo japonés, los pueblos que se ubicaron entre el Nilo, el Tigris y el Éufrates, en un primer momento y siendo cazadores-recolectores, debieron vivir de la pesca y de la recolección, no de la agricultura. (3) Porque la sedentarización implicó la aparición de las comunidades organizadas por clanes, no como precondition para la aparición del Estado, sino como todo lo contrario, es decir, como su negación. En este último punto Karatani recurre a Freud.

A diferencia del fundador del psicoanálisis, el filósofo japonés plantea que lo que ocurre en el desmembramiento del Tótem durante el ritual no es el asesinato simbólico del padre, allí no opera el Edipo sino otra cosa. Entendiendo que la sedentarización, la aparición de clanes y del Estado fueron procesos concomitantes, propone que los rituales mantienen la unión de los clanes sin que aparezca aún la figura del Estado, son mediaciones en la que lo reprimido que vuelve es la libertad del nómada. En este sentido, los clanes y los rituales que hacen posible su existencia como comunidades de clanes serían la respuesta histórica del modo de intercambio recíproco frente a la aparición del modo de intercambio redistributivo (tributario dirían algunos).

En lo referente al poder, cada modo de intercambio corresponde a un tipo particular de poder. En primer lugar, existen leyes de la comunidad, Karatani llama a éstas: Reglas. En segundo lugar encontramos las leyes del Estado, con ellas nos encontramos las reglas que se aplican a sociedades que están conformadas por múltiples comunidades, y por último las leyes que rigen la relación entre los Estados. Sin embargo, y aquí la diferencia con Dussel, para Karatani todas estas leyes implican algún tipo de poder como coerción, mientras que para Dussel el poder como coerción es mero poder fetichizado.

En su estructura de la Historia Mundial Karatani nos ofrece un marco distinto para comprender el surgimiento del Estado-Nación, no sólo a la aparición del Estado sin más. Sin

bien este último aparece cuando el ritual que lo mantiene a raya comienza a ser simbólicamente ineficaz, su aparición no implica la desaparición del modo de intercambio de recíproco sino su transformación. No hay espacio aquí para explorar lo que ocurre con éste modo cuando el modo redistributivo se hace dominante y aparece el Estado, el punto que interesa resaltar es cómo se transforman las formas de intercambio recíprocas, para dar paso a la nación, cuando el modo de intercambio de mercancías se hace dominante:

In his famous, *Imagined Communities*, Benedict Anderson said that the nation-state is a marriage between nation and the state that were originally different in kind. This was certainly an important suggestion. Yet it should not be forgotten that there was another marriage between two entities that were totally heterogeneous—the marriage between state and capital. In the feudal ages, state, capital, and nation were clearly separated. (Karatani 2003: 13-14)

Si el mundo moderno se caracteriza por un sistema de Estados Nacionales, es decir, no puede explicarse las economías capitalistas sin este sistema, se trata de mirar cómo operan en el capitalismo los tres modos de intercambio, cómo opera el complejo Capital-Nación-Estado. En este punto de nuestro recorrido vale recordar la interpretación propuesta por Wallerstein sobre la Revolución Francesa.

Wallerstein niega la reiterada historia de la Revolución Francesa como una Revolución Burguesa, cuando en 1789 se produce el asalto al antiguo régimen la revolución burguesa (si hubo alguna)⁷ ya había ocurrido. El levantamiento se produce en contra de un sistema que para Wallerstein se origina durante el largo siglo XVI y que para finales del siglo XVIII se encontraba bien establecido.

Siguiendo esta interpretación Karatani indica que el famoso lema que define la Revolución: *Libertad, Fraternidad e Igualdad*, no es otra cosa sino la expresión de La libertad del Capital, la fraternidad de la Nación y la igualdad del Estado. En tal sentido, la nación será la forma compleja que toma el modo de intercambio recíproco cuando se amalgama con el Estado en el momento en el que la libertad del capital se impone sobre todo los demás. En el relato del filósofo japonés la emergencia del Estado-nación tiene como precondition la conjugación del capital y el estado (Capital-estado):

What crumbled the feudal system was the total osmosis of the capitalist market economy. But the economic process was realized only in the

political form, of the absolutist monarchy. The absolutist monarchical states conspired with the merchant class, monopolized the means of violence by toppling feudal lords (aristocracy), and finally abolished feudal domination (extra-economic domination) entirely. This was the very story of the wedding between state and capital. Protected by the absolutist state, merchant capital (bourgeoisie) grew up and nurtured the identity of the nation for the sake of creating a unified market. Yet this was not all in term of the sake of creating a unified market. Yet this was not all in terms of the formation of the nation [...] the nation is ground upon the empathy of mutual aid descending from agrarian communities toward the gift, indicating that it comes out of the relation of exchange. (Karatani 2003: 14)

En la analítica de I. Wallerstein (2005: 490-494), si bien el comercio y el mercado tienen lugar dentro de los imperios-mundos, en este tipo de sistemas sociales ambos están sometidos al control monopólico por parte del Estado, y en consecuencia el modo de intercambio de mercancías no tendría suelo fértil para transformarse en el modo de intercambio dominante, lo que si ocurriría en el marco de una economía-mundo. De lo que se trata es de como dicho modo de intercambio sólo puede volverse central dentro de una sistema-mundo carente de una autoridad política centralizada en la que se totalice la circulación y el intercambio. Esto fue lo que ocurrió en la economía-mundo europea.

El vínculo entre estado y capital se teje como resolución del enfrentamiento entre la monarquía absoluta y la burguesía, proceso que alcanzará su apogeo al término del largo siglo XVI. La Revolución inglesa sentará las bases para la configuración Capital-Estado, mientras la Revolución francesa, como primer movimiento anti-sistémico, será el terreno en el que crezca el vínculo entre el Estado y la Nación:

the nation is something that appears within the social formation as an attempt to recover, through imagination, mode of Exchange A and community, which is disintegrating under the rule of capital-state. The nation is formed by capital-state, but it is at the same time a form of protest and resistance to the conditions brought about by capital-state, as well as an attempt to supplement for what is lacking in capital-state. (Karatani 2014: 209)

Sin embargo, la revaloración de la nación como positividad, como lugar desde donde se enuncia el modo de intercambio recíproco, se ve empañada por la negatividad con la que asume el asunto del poder y por tanto del Estado. Eso es lo que pretendemos superar cuando en la siguiente sección entremos en el diálogo con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y la dialéctica trascendental de Juan José Bautista

La crítica al fetichismo como crítica trascendental

El *marxismo estándar*⁸ durante el siglo XX, haciendo mano de la analítica estructural-superestructura, ubico la disputa por el sentido común en la externalidad de la lucha de clases, de modo desde el llamado materialismo histórico esta discusión quedo anclada analíticamente a la crítica de la alienación. Esta externalización, sin embargo, no forma parte de la tematización hecha por Marx, como afirma Karatani el autor del *capital conducted a critique of state and capital as an extension of the critique of religion. In other words, he persistently continued the critique of religion under the names of state and capital*” (*And this was not a merely an application of the Feuerbachian theory of self-alienation that he later abandoned*) (Karatani 2003:4), el japonés insiste señalando *The very notion that the capitalist economy is base or infrastructure is itself questionable [...] the world organized by money and credit is rather one of illusion, with peculiar religious nature* (Karatani 12).

Es precisamente comprendiendo que la crítica hecha por Marx tanto al Estado como al Capital es realizada desde el método que éste ya había aplicado para adelantar su crítica a la religión, que puede verse el modo en que el fundamento de dicha aproximación no se ancla en la crítica a superestructura alguna, si tampoco a través de la teoría de la alienación, sino por el contrario lo fundamental estaría en su crítica al fetichismo como crítica trascendental. A esto habría sido ciego el *marxismo estándar* porque la aproximación del materialismo histórico no se tomó en serio las implicaciones de la crítica al fetichismo de las religiones y su extensión a la crítica del Estado y el Capital, por lo tanto abandonaron el terreno de la crítica trascendental reduciendo la crítica a una mera aproximación óptica a la realidad.

Sin embargo, es precisamente en el reencuentro con la crítica trascendental que un diálogo fructífero puede ocurrir entre la filosofía de la liberación (Dussel 2006:190-191), la dialéctica trascendental (Bautista 2014: 217-225) y la transcítica (Karatani 2003:187). Un diálogo que prefigura ya no sólo una crítica al fetichismo del capital, sino también una crítica al fetichismo

del poder y al fetichismo de la nación. Esta crítica comprendería el programa de investigación del proyecto transmoderno.

En este sentido, Bautista (2014) afirma que el problema de la crítica hegemónica en el siglo 20 es no haber sido radical, es decir, no fue al fundamento, a la raíz. Al hacer esto indica que el problema del marxismo estándar no fue que no entendió a Marx, sino en no haber comprendido a Hegel. Señala que el ascenso del espíritu va de la conciencia al Concepto, es decir, a la Razón; pero para ello debe pasar primero por la autoconciencia.

Nos recuerda también, que en *el análisis o plano de la conciencia* el sujeto se coloca frente al objeto, por tanto el sujeto es *siempre algo diferente al objeto* y la relación entre ambos está determinada por la acción del sujeto. Mientras que en *la reflexión o plano de la autoconciencia* el sujeto parte desde otro lugar, “ya no se pone ante la realidad como si todo lo que existe fuera de sí fuesen objetos” (Bautista 2014:206), nos encontramos en el momento en el que el sujeto *des-cubre* que detrás del objeto existen sujetos, es decir, de este modo el objeto es tan sólo una mediación. De lo que se trata es de la relación sujeto-sujeto, así como el sujeto va del análisis a la reflexión “acá lo tematizado no son objetos, sino sujetos siempre en relación intersubjetiva a través de objetos” (Bautista, 2014:206). Tras este encuentro el sujeto se halla a sí mismo siendo parte constitutiva del objeto, para luego descubrir:

(...) que ahora el objeto ya no es objeto sino un problema [y con esto] descubre que él mismo es parte central del problema (...) ya no está enfrente de objetos sino de sujetos en interrelación autocontradictoria y conflictiva, lo cual produce un problema digno de ser pensado (Bautista, 2014:206)

A diferencia del análisis y la reflexión

En el ámbito de lo que se llama razón, lo propio de ella es el pensar, que es cuando la conciencia descubre no sólo que detrás de todo lo que parece ante los ojos están siempre los sujetos, sino que detrás del aparecer de todo ser humano siempre está como presupuesto todo un horizonte de creencias, ideologías, mitos, cosmovisiones, utopías, etc., que dan sentido a sus actos y a todo su vida, y que a su vez se ponen como horizonte de cognoscibilidad y de sentido de la realidad que muestra o enseña que en última instancia el sujeto está en relación con el

todo de la realidad, aunque a primera vista no lo parezca, es decir, que, en todo acto o acción de cualquier ser humano, lo que está presupuesto siempre es un horizonte cultural o civilizatorio (Bautista, 2014:206)

En consecuencia, no es posible transformar la Realidad (ir más allá del Capital-Estado-Nación) sin trascender los límites de la modernidad, sin transformar el concepto límite trascendental, y esto fue precisamente lo que no hizo la crítica hegemónica durante el siglo XX. Mientras la crítica marxista se conformó con la crítica a las relaciones sociales de producción, es decir, limitándose al plano de aquello que es esencia de lo que aparece, en su caso esto son las relaciones de dominación, quedando toda la realidad reducida exclusivamente ellas, “la posmodernidad, criticando a la razón moderna, criticaba a la razón en sí misma, como si la razón moderna fuese La razón en sí misma, o agotase todas las posibilidades de la razón en general, dejando la crítica sin posibilidad de hacer un uso positivo de la razón” (Bautista, 2014:56). Por su parte para el filósofo japonés el momento trascendental es también el momento crítico por excelencia, pero para Bautista la crítica dialéctica trascendental se trata del movimiento que descubre la contradicción entre la doctrina del concepto y la doctrina de la esencia desde el concepto límite trascendental, es decir, desde la imposibilidad empírica para la realización absoluta del concepto⁹, mientras para Karatani la transcítica ocurre en un no-lugar trascendental ubicado de forma liminal entre dos comunidades, es una suerte de *pensamiento fronterizo* (Mignolo 2003: 127), con detalle señala:

According to Heidegger, Heraclitus saw Being as “the gathering together of the conflicting”, and Parmenides saw identity as “the belonging-together of antagonism”. In the final analysis, all that this really should mean, however, is that they thought in the world as a heterogeneous space of *intermundial* intercourse, rather than thinking in the set of rules.

From the beginning, it is impossible for those within a community to be “inaugurators of all philosophy.” It was only by standing in between communities that Heraclitus was able to see Being as “the gathering together of conflicting” [...] In our own context, if the term “loss of Being” retains any significance at all, it should be as the loss of the topos as difference, the loss of the space of intercourse in the

intermundia. And precisely this loss is the proper site of transcritique.
(Karatani 2003: 99-100)

De modo, que como se ha afirmado antes, la transcítica estaría fundada en una suerte de no-lugar, o estrictamente aquello que es enunciado tras la pérdida del lugar (topos) en tanto que diferencia. Para Karatani sería desde este no-lugar que se produce entre comunidades donde emerge lo universal. Una afirmación que busca resolver la tensión entre comunidad y sociedad por un lado, y por el otro la tensión entre generalidad y universalidad.

La vuelta de tuerca que realiza el filósofo japonés deviene diferencias entre la dimensión comunidad-generalidad y la dimensión sociedad universalidad. Desde Marx¹⁰ recuerda que al contrario de las robinsonadas del siglo XVIII, el intercambio no inicia entre individuos, sino entre comunidades:

When Marx stressed that people become individuals in society, he did so in order to seek beyond the binary opposition: individual-social. But the implication of a statement changes according to what “society” means. Should it mean community, then the individual (e.g., Marx himself) would mean “he who attempts to be universal, counter to community in his subjective fantasy.” But should it mean society—the space between communities—it would imply that people become singular in universality. (Karatani 2003: 111)

Lo que se traduce en que la individualidad se da al interior de una comunidad, de una generalidad, mientras la singularidad ocurre entre comunidades, es decir, en la universalidad. La transcítica entonces es el no-lugar (in-between) en el que emerge lo universal como trascendente. Para el filósofo japonés éste es el tiempo-espacio en el que emerge el *cogito*, y afirma de esta manera:

In the first place I disagree with the common framework that opposes Marx to Descartes and/or Kant. As I have mentioned, cogito, the doubting subject, appears in between systems, in between communities. And this interstice is a space of sheer difference; finally, it is insubstantial and amorphous. It cannot be spoken of positively; no sooner than it is, its function is lost. It is a transcendental topos—a space for transcritique. Yet at the same time, to approach this space,

one must begin with a reference to concrete space, and for that one can turn to some cities where radical intercourse occurred, like Amsterdam, Königsberg, and London. (Karatani 2003: 134)

El límite de esta afirmación, a diferencia de lo planteado por Grosfoguel (2007) quien afirma efectivamente que las similitudes coloniales entre Marx, Kant y Descartes se ubican a nivel del sujeto de enunciación dado su carácter abstracto-universal, se manifiestan en el modo en el que Karatani colapsa precisamente las bondades la transcrítica en este sujeto de enunciación.

Sin embargo, la diferencia radica en que en la mirada del japonés el *ego cogito* le antecede no un *ego conquiro*, sino un *ego dubitatio*:

Cartesian cogito, the subject of radical skepticism, cannot be grasped if separated from this kind of space [some cities where radical intercourse occurred]. Later in his life, Descartes lost the critical aspect of cogito and his thinking resulted in the thinking subject (transcendental ego), parallel; it seems, to his return to Paris, where he became an authoritarian figure—the founder of Cartesianism. (Karatani 2003:134)

El *ego dubitatio* es el momento crítico, sin embargo, cuando este colapsa en *ego cogito* en tanto que sujeto trascendental-universal abstracto deviene en fetichista y por tanto idolátrico, de allí su relación con el *ego conquiro*. En este sentido, Grosfoguel (2013) ha descrito como esta fetichización tiene su origen en el yo exterminio de los cuatro genocidios-epistemicidios del largo siglo XVI.

Al no ser consciente de la colonialidad, Karatani termina atrapado en el universalismo del cual no pretende salir, por ello resuelve que el tránsito hacia un más allá de la síntesis Capital-Estado-Nación es el cosmopolitismo kantiano, no llega a ver que el horizonte-otro es transmoderno, problematiza al capitalismo sin problematizar la modernidad.

En este punto es donde se ha de volver hacia la crítica del Capital-Estado-Nación siguiendo los pasados de la crítica a la religión hecha por Marx, es decir, de la crítica al fetichismo, una crítica dialéctica trascendental a la modernidad. Es aquí donde hay que recurrir a la obra de Enrique Dussel, F. Hinkelamert y Juan José Bautista.

El filósofo de la liberación ha recorrido un camino muy distinto al del filósofo japonés, un viaje que parte desde la zona del no-ser y que tiene como fundamento la filosofía de la liberación. Dicha trayectoria puede ser descrita como lo hace Bautista (2014: 21:51), estructurándolo a través

de *cuatro dificultades*. Estas dificultades son tanto unos límites para comprender la obra de Dussel por parte del público que la recibe, como los propios límites con los que el autor se ha encontrado a lo largo del desarrollo de su obra.

No es lugar para desarrollar cada uno de los momentos-dificultades en extenso, tan sólo enunciaremos, aquellos que nos permitan abordar los puntos de acercamiento entre Karatani y Dussel. Se trata pues del momento ético (encuentro con Levinas), el momento marxiano (a su llegada a México tras el exilio).

Es importante que para Karatani el otro en tanto que Otro no es el Otro de Levinas del que parte Dussel, para el japonés su Otro es el de Kant:

Seeing the others as the thing-in-itself, as Kant did, is equal to seeing the others as someone from whom one can never evoke mutual consent, onto whom one can never project a representation, and of whom one can never speak as a representative. They are, however, different from Levinas's "absolute Other." They are the relative others who are around one every day. What is absolute is not the others themselves but our relationship with the relative others. (Karatani 2003: 126)

Esto nos muestra los límites de la transcítica, por ser esta una crítica óptica que colapsa en el universalismo abstracto, afirma que no es posible el consentimiento mutuo entre el yo y el relativo otro porque lo absoluto es precisamente la relación con el otro, sin embargo, no se percata, de que de ser así, esto resulta en que la síntesis universal y cosmopolita que propone solo es posible mediante una anulación absoluta del relativo otro, Karatani no se percata que el carácter absoluto de nuestra relación por el relativo otro solo puede argumentarse desde el *concepto límite trascendental*.

En última instancia, el horizonte desde donde ejercemos las evaluaciones de todo lo que es y acontece en el mundo o la realidad social se da en la correlación que existe entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; es decir, en esta correlación que el sujeto establece como sujeto real entre lo real, la realidad social y el concepto límite trascendental; o, dicho de otro modo, en el modo o la manera como se relaciona el sujeto con la realidad social y el concepto límite es como se articula el espacio para lo que Hinkelammert entiende

como crítica dialéctica, en principio trascendental. Esto quiere decir que el sentido del acto humano no se deduce a partir del acto en tanto que acto, sino en la correlación entre el acto y el concepto límite trascendental, o sea, entre lo que es y la imagen de lo que aún no es pero que se quisiera lograr. Dicho de otro modo, no existiría acto humano con sentido si éste no contiene en su sentido esta dimensión que siempre excede al acto en tanto que acto, que es la dimensión de lo ideológico, mítico o utópico como horizonte de sentido del acto en tanto que acto. Esta dimensión existe y opera de modo trascendental (Bautista, 2014:165)

De modo que lo universal solo es posible tratando al otro como absoluto no-ser, por ello, antes de cerrar con la crítica al fetichismo es necesario realizar el giro descolonial al que Karatani no llega, un giro que es transontológico, no solo trascendental.

El concepto de lo Trascendental en Hinkelammert no tiene nada que ver con el idealismo de la filosofía moderna, es más, a partir de Marx, Hinkelammert desarrolla la idea de que la materialidad de la vida es un presupuesto trascendental de todo acto o hecho histórico, económico o político. La materialidad de la vida, como condición de posibilidad de la vida misma, trasciende todo hecho óntico y hasta ontológico, por eso existe vida, de lo contrario sería imposible todo lo que llamamos vida humana. En este sentido hablamos de la trascendentalidad material de la vida humana, en el sentido de que la materialidad de la vida, que empieza con la producción de los alimentos y termina en la producción de lo que llamamos cultura, trasciende todo presente, está presupuesta en nuestra comprensión tanto del pasado como del futuro; en este sentido, la materialidad de la vida es trascendental. (Bautista, 2014:165)

Este giro implica aproximarse a la obra de Dussel, lo que significa comprender esta como un ejercicio desde la exterioridad que constituye el movimiento necesario para la construcción de un orden vigente cuya arquitectónica tenga como fundamento la vida. Ello implica el despliegue de una serie de categorías que permitan un ejercicio de crítica ético-política trascendental, una crítica no sólo como momento primero de negatividad del orden vigente, sino como necesariamente un memento segundo de positividad. Es decir, no sólo consiste en la

negación de la negación que produce el mito de la modernidad, sino también en construir horizontes transmodernos donde un orden equivalencial sea posible.

Dussel (2006: 121), teniendo como punto de partida la *Ética*, habiendo discutido la factibilidad de realizar juicios de hecho que a su vez sean juicios éticos, explica que la condición que hace esto posible es si se toma a la Vida con fundamento de la crítica, la vida es condición para toda ética particular, si estamos muertos no es posible la ética. Por lo tanto, cualquier orden particular que atente contra la Vida es un orden no ético. Con ello queda claro que es posible hacer un juicio de hecho que este más allá de toda particularidad, más allá de cualquier ontología, es decir, un juicio transontológico.

La vida como fundamento de la ética, la política y la económica, permite a Dussel descubrir¹¹ que la obra de Marx es una crítica ética. Este descubrir implica el desarrollo en Marx de la diferencia entre trabajo vivo y trabajo objetivado (muerto). El trabajo vivo es condición de posibilidad para la existencia de fuerza de trabajo, pero aún no es él fuerza de trabajo. Es decir, que la crítica al fetichismo es también una ética.

Mientras, por su parte, el trabajo muerto es el trabajo vivo depositado en el objeto como producto, siendo en el paso del trabajo vivo al trabajo muerto que el producto se realiza como materialidad. De esto resulta que el ser humano en tanto ser vivo no puede ser fuerza de trabajo, reducirlo a ello significa dar por cierto el proceso de fetichización mediante el cual la mercancía borra su origen, esto es como objetivación de Vida.

Ahora bien, con Karatani se comprende que esta fetichización implica la oclusión de las relaciones de intercambio en su reducción a relaciones de producción, mientras con Dussel es posible afirmar que estas relaciones de intercambio deben ser entendidas como creadoras de vida. Es decir, si las relaciones de producción, en tanto momento en el que el trabajo vivo se transforma en trabajo muerto, deben ser comprendidas como siendo dentro de relaciones de intercambio, las relaciones de intercambio se fundan en la creación de vida.¹²

En este sentido, Dussel ve lo que Karatani no, que la producción descrita por la metafísica occidental no es producción sin más sino una forma muy particular de entender la producción, la que corresponde al modo de producción capitalista, entendido este como una parte del subsistema económico del sistema-mundo-moderno-colonial. Al mismo tiempo, para el filósofo de liberación un sistema económico implica la estructuración funcional de “la producción, la distribución e intercambio de bienes según una gestión heterónoma del excedente logrado en común” (Dussel 2014: 7). Por ello, a pesar de que Dussel nos habla de modo de producción,

consideramos que a pesar de lo que queda de lado en la crítica de Karatani (la diferencia entre trabajo y vivo y trabajo muerto), la mención del filósofo japonés al límite de la noción de modo de producción sigue siendo relevante, pero si se tiene en cuenta que la diferencia entre creación y producción pone de relieve el carácter fetichista de la producción capitalista, y por tanto es posible entender la Historia Mundial a través de los modos de intercambio en dialogo con la ética, la histórica, la política, y la económica de Enrique Dussel.

El punto de encuentro se manifiesta en lo referente a la forma en la que, desde Marx, Karatani expone su idea de que las relaciones sociales de producción de la vida y la forma en la que éstas se imbrican con la llamada naturaleza, señalando que tienen ambas un comportamiento metabólico, esto nos ubica en la dirección de dialogar con la lectura de Enrique Dussel, para quien la vida es el fundamento de todo lo demás. Es decir, como comprender, ya no desde la transcítica, sino desde la crítica desde una dialéctica trascendental, el proyecto por un movimiento más allá de Capital-Estado-Nación

Una vez que asumimos que la vida es condición para la realización de cualquier orden vigente¹³, nos encontramos, en el campo de la política de la liberación, con que el poder como voluntad es, en primera instancia, voluntad de vivir, voluntad de permanecer con vida. En tal sentido, Dussel (2007, 2009) va más allá de la tradición filosófica de la modernidad para la cual el poder es pura y simple dominación, por ello trasciende la definición de poder político o poder del estado entendidos como dominación y violencia legítima.

Para la política de la liberación el poder radica en la comunidad como *potentia*, y se realiza como *potestas* en las mediaciones institucionales que la comunidad se da a sí misma en pro de mantenerse viva (Dussel 2009: 61). En este sentido, el poder que se ejerce como dominación y violencia “legítima” sólo cuando se fetichiza la *potestas*, esto ocurre en el instante en el que aquel ejerce función delegada de la voluntad de la comunidad se asume como poder-en-sí y poder-para-sí.

En otras palabras, la fetichización del poder, el poder ejercido como dominación, emerge cuando la institución y quien la asume se arroga ser fuente de ese poder, negando así su origen en la comunidad. A este poder fetichizado, que para la teoría política estándar es poder sin más, Dussel opone el poder como poder obediencial, el que a decir del Ejército Zapatista de Liberación Nacional resulta en que los que mandan, mandan obedeciendo. En consecuencia cuando la comunidad deviene en nación en su articulación con el Estado y el Capital, está también se fetichiza.

Definir el poder como positividad, como mandar obedeciendo, y no como negatividad, violencia “legítima” o mandar mandando, permite revisitarse el lugar del Estado. Aquello que ha sido definido como el lugar desde donde la burocracia administra sus intereses o como aquello que viene a poner límite al llamado estado naturaleza, no será otra cosa que una instancia fetichizada en el marco del sistema-mundo moderno/colonial, es decir, la síntesis Capital-Estado-Nación

Es mucho lo que queda por hacer en el proceso por la descolonización-desfetichización de la vida, sin embargo, la política de la liberación deviene en un aporte fundamental para transitar senderos otros. Sin embargo, consideramos necesario, a la contribución para la desfetichización de la política, no sólo ir más allá del colonialismo teórico mental que reduce el poder a una negatividad, sino que además debemos hacer lo mismo con la Nación.

Karatani a diferencia de Dussel no parte de una definición positiva del poder, por ello el Estado es sólo una suerte de “saqueo legítimo”. Para el filósofo japonés, la emergencia de la Nación ocurre cuando las comunidades reclaman del Estado intervenir en su defensa frente al saqueo proveniente del capital, de este modo en el sistema-mundo capitalista el Estado y la Nación serían parte de un triángulo donde gobierna el modo de intercambio de mercancías.

Lo que no alcanza a mirar el autor de *Transcritique On Kant and Marx*, es que en dicho sistema histórico el Estado es un fetiche, que las relaciones de redistribución y las relaciones equivalenciales son gobernadas por el modo de intercambio de mercancías, y por tanto que en el sistema interestatal el Estado fetichizado organiza el saqueo sistemático por parte del capital.

En este sentido, así como el Estado se fetichiza cuando una persona o grupo se asume fuente del poder, la Nación se fetichiza cuando, debido a la primacía del Capital en la triada Capital-Estado-Nación una elite no sólo se asume el origen de la voluntad y se desentiende de la comunidad, sino cuando se asume como la portadora legítima de sus identidades.

La crítica de la economía política (Marx) como crítica al fetichismo de las mercancías, la política de la liberación (Dussel) como crítica al fetichismo del poder, debe ser acompañada por una crítica al fetichismo de las identidades. Karatani nos ha traído a las puertas, pero aún no las atraviesa, le falta aquello que la crítica descolonial y trasmoderna puede aportar, por ejemplo, lo que Nelson Maldonado-Torres (2004:36) ha desarrollado como la colonialidad del ser.

En este sentido, resulta relevante aquello que afirma Bautista al parafrasear a Hinkelamert:

(...) la teoría del fetichismo, como una teoría que <<hace ver>> lo que las relaciones de dominación niegan o encubren, puede constituirse en

una auténtica teoría de la ciencia (ético-crítica diríamos nosotros), y esto es cierto, porque si solo vemos lo que es, o lo que aparece como relaciones de dominación, creyendo que es tipo de relaciones son la única realidad que hay, pero ¿qué pasa cuando queremos cuestionar y trascender estas relaciones de dominación racionalmente hablando?; es decir, ¿qué pasa cuando queremos, haciendo ciencia, criticar racionalmente estas relaciones de dominación? ¿Cómo hacer posible esto? Esto tiene que ver con la capacidad de la razón (pero ya no como razón moderna) de pensar la realidad no a partir únicamente de lo que aparece o lo que se ve, sino a partir de lo que ella niega, esconde, encubre y no permite ver o tematizar, que tiene que ver con lo que desde la racionalidad moderna aparece como lo que <<no es>>, lo que <<no debe ser>>, lo que aparece como caduco, superado o premoderno, pero que también es tomado o considerado como locura. (Bautista 2014: 220)

Así, podemos mirar como la fetichización de las identidades producto de la síntesis Capital-Estado-Nación es el resultado de un doble movimiento secular ocurrido entre 1780 y 1914. Consiste en la negación secular de la contemporaneidad (Fabian 2002), la negación secular de la cohumanidad (Maldonado-Torres 2008) y la doble divergencia.¹⁴

Por ello hoy sigue siendo vigente las palabras con las que F. Fanon iniciaría su obra *Los Condenados de la Tierra*:

Liberación nacional, renacimiento nacional, *restitución de la nación al pueblo*, Commonwealth, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento. En cualquier nivel que se la estudie [...] la descolonización es simplemente la sustitución de una “especie” de hombres por otra “especie” de hombres [...] La necesidad de ese cambio existe en estado bruto, impetuoso y apremiante, en la conciencia y en la vida de los hombres y mujeres colonizados. (F. Fanon 2009a: 30)

La descolonización como restitución de la nación al pueblo es el momento constituyente en el que la potestas fetichizada es restituida por el poder originario de la comunidad, es la

desfetichización del Estado y de las identidades lo que implica la destrucción del orden del capital. Un movimiento en el que

La nación se aleja de esos sitios iluminados y ficticios y se refugia en el campo donde recibe vida y dinamismo. La expresión viva de la nación es la conciencia dinámica de todo el pueblo [...] El gobierno nacional, si quiere ser nacional, debe gobernar por el pueblo y para el pueblo, por los desheredados y para los desheredados. (Fanon 2009a: 186-87)

No es el cosmopolitismo universalista de Karatani la ruta hacia un más allá del Capital-Estado-Nación. Trascenderlo no será posible sin superar el fetichismo de la modernidad. Por ello la mirada transcítica del japonés abre la puerta para comprender desde los modos de intercambio el surgimiento de la síntesis Capital-Estado-Nación, sin embargo, para ir más allá es necesario visibilizar históricamente el carácter fetichista de dicha síntesis, es decir, ir de la transcrita a la crítica *trans-ontología* (Bautista 2015: 57) como crítica dialéctica al fetichismo de la modernidad, un movimiento en el que se busca trascender hacia la construcción del horizonte transmoderno.

Notas

¹ Laboratorio de Estudios Descoloniales y Geopolítica de los Conocimientos, Centro de Estudios de Transformaciones Sociales, Ciencia y Conocimiento, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Profesor en el Programa de Relaciones Internacionales de la Universidad Bolivariana de Venezuela.

² Para la metáfora ReOrientar ver Gunder Frank (1998), y para ReOrientar el presente ver Romero-Losacco (2015)

³ Ver 16 tesis de Economía Política: Tesis 15.

⁴ Salvo cuando hablamos del sistema vigente, cuya organización implica la producción sistemática de la muerte.

⁵ Esto nos recuerda los planteamientos de Postone (1993) en torno a la relación entre trabajo abstracto y tiempo abstracto como fundantes de las relaciones capitalistas. En tal sentido, la aparición del tiempo abstracto significaría un momento fundamental en la conformación de un sistema donde el intercambio de mercancías se hace dominante e instrumentaliza a los otros modos de intercambio. La colonización del tiempo implica la colonización de la vida cotidiana y por ende la configuración del capitalismo como sentido común.

⁶ Resulta relevante recordar que el propio Marx insiste en que el capital se realiza como capital en la circulación, es decir, el intercambio.

⁷ Recordemos que para Wallerstein lo que ocurrió, palabras más palabras menos, fue que la aristocracia se transformó en burguesía.

⁸ Terminología usada por Postone (1993) para denominar a las interpretaciones dominantes del marxismo.

⁹ Imposibilidad que en la Modernidad y capitalismo se traduce tanto la forma que el concepto contiene la justificación ontológica de la desigualdad, la explotación y la deshumanización del Otro, así como en carácter Otro de la “naturaleza” y la consecuencia ecológica del despliegue histórico del horizonte mítico/útopico contenido en concepto, es decir, en el proyecto moderno/colonial)

¹⁰ Aunque ha realizada la misma aproximación en el caso Kant.

¹¹ Como en 1492: el encubrimiento del Otro (1994).

¹² En este punto hace falta abrir la caja de los modos de intercambio y mirar como ocurren las relaciones de producción en cada uno. Si Marx se dedicó al modo de intercambio de mercancías y a sus relaciones de producción, falta entonces hacer lo mismo para el modo de intercambio tributario y sus relaciones de producción, así como para el modo de intercambio recíproco (gift-giving) y sus relaciones de producción. De este modo se puede irse mucho más allá en la forma en la que hasta ahora Karatani ha descrito la síntesis Capital-Estado-Nación.

¹³ A pesar de que el orden actual se realiza para lo contrario y por eso nos amenaza a todos y todas con la extinción.

¹⁴ Con la noción de doble divergencia nos referimos a la sincronización entre *Orientalismo* (Said, 2006) y la *paradigmatización de la historia* (Mota, 2015). El Orientalismo significó la construcción de una división secular entre Occidente y Oriente, mientras la paradigmatización de la historia consistió en la división secular entre Norte y Sur. La definimos como divergencia en tanto movimiento que acompaña a la llamada Gran Divergencia (Pomeranz, 2000).

Bibliografía

- Bautista, Juan José. *Hacia una Crítica Ética del Pensamiento Latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grito del Sujeto, 2007. Impreso.
- . *Que significa pensar desde América Latina*. Madrid: Akal, 2014. Impreso.
- . *Dialéctica del Fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Editorial Autodeterminación, 2015. Impreso.
- Blaut, J.M. *The Colonizer's model of the world: Geographical difusionism and eurocentric history*. Nueva York y Londres: The Guilford Press, 1993. Impreso.
- Dussel, Enrique. *La producción Teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1985. Impreso.
- . *Hacia un Marx desconocido. Comentarios de los manuscritos 61-63*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1988. Impreso.
- . *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana (2008)*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1990. Impreso.
- . *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual CLACSO, 1993. Impreso.
- . *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores. Universidad Mayor de San Andrés, 1994. Impreso.
- . *Introducción a la filosofía de la liberación*. 5ª Edición. Bogotá: Nueva América, 1995. Impreso.
- . *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta. 2006. Impreso.
- . *Política de la Liberación: Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta, 2007. Impreso.
- Dussel, Enrique. "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad". *Revista Tabula Rasa*. Colombia 9 (Jul.–dic. 2008): 153-97. Impreso.
- . *Política de la Liberación: Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009. Impreso.
- . *16 Tesis de Economía Política*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2014. Impreso.
- Fabian, Johannes. *Time and The Other, How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 2002. Impreso.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México; Fondo de Cultura Económica, 2009ª. Impreso.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: AKAL, 2009b. Impreso.
- Grosfoguel, Ramón. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas" En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. *El giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. Impreso.
- . "Racismo/sexismo epistémico, Universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*. Bogotá 19 (jul.-dic. 2013):31-58, Impreso.
- Karatani, Kojin. *Transcritique On Kant and Marx*. New Baskerville: The MIT Press, 2003. Impreso.
- . "Beyond Capital-Nation-State" *Beyond Capital-Nation-State, Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 20.4-5 (2008): 69-95. Impreso.
- . *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*. Durham y Londres: Duke University Press, 2014. Impreso.
- Maldonado-Torres, Nelson. "The topology of being and the geopolitics of knowledge Modernity, empire, coloniality". *City* 8.1 (April 2004. 29-56); Impreso.
- . *Against war: views from the underside of modernity*. Durham y Londres: Duke University Press. (2008): Impreso.

- Mota, Aurea. "The American Divergence, the Modern Western World and the Paradigmatisation of History". Ed. P. Wagner. *African, American and European Trajectories of Modernity: Past Oppression, Future Justice?* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. 21–41. Impreso.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL, 2003. Impreso.
- Pomeranz, Kenneth. *The Great Divergence: China, Europe, and the making of modern world economy*. New Jersey: Princeton University Press, 2000. Impreso.
- Postone, Moishe. *Time, labor, and social domination A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. Impreso.
- Romero-Losacco, José. "Re-Orientando el presente: Más allá del capitalismo histórico *Juventud, cultura productiva y nuevo poder*". Caracas: Códigos Libres/Tiuna El Fuerte. Fundación Rosa Luxemburgo, 2015. Impreso.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Ediciones de-bolsillo, 2006. Impreso.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno Sistema Mundial: la segunda era de gran expansión de la economía mundo capitalista, 1730-1850*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2004. Impreso.
- . *El moderno Sistema Mundial: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2005. Impreso.
- . *Capitalismo Histórico*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2006. Impreso.
- . *El moderno Sistema Mundial: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2007. Impreso.
- . *The Modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. Berkeley: University of California Press, 2011. Impreso.