

TRANSCRÍTICA

(Prefacio e Introducción)

Kojin Karatani

Prefacio

Este libro está dividido en dos partes: reflexiones sobre Kant y sobre Marx. Aunque los dos nombres parecerían dividir el libro, de hecho, éste es indivisible; las dos partes interactúan por completo. El proyecto entero –aquello que llamo *Transcrítica*- forma un espacio de transcodificaciones entre el dominio de la ética y de la economía política, entre la crítica kantiana y la crítica marxiana. Éste es un intento de leer a Kant a través de Marx y de leer a Marx a través de Kant, y de recuperar el significado de la *crítica* común a ambos. Esta crítica comienza con un escrutinio, un auto-escrutinio bastante elaborado.

Ahora, con respecto al vínculo mismo: desde finales del siglo diecinueve, son muchos los pensadores que han intentado conectarlos. Este fue un esfuerzo por aprehender un momento subjetivo/ético ausente en el materialismo que es llamado marxismo. Esto refleja el hecho de que Kant no era en lo más mínimo un filósofo burgués. Para él ser moral, más que una cuestión sobre el bien y el mal, era una cuestión de ser *causa sui* y por lo tanto libre; y esto nos compele a tratar a las otras personas como agentes libres. El mensaje definitivo de la ley moral kantiana reside en el imperativo: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”¹ Ésta no es una doctrina abstracta. Kant consideraba que esta doctrina era una tarea que debería ser realizada progresivamente en el contexto

de la sociedad histórica. Es posible que, concretamente, su objetivo fuera establecer una asociación de pequeños productores independientes por oposición a la sociedad civil dominada por el capitalismo mercantil. Este fue un ideal concebido en la Alemania capitalista pre-industrial; sin embargo, más tarde, en paralelo con el ascenso del capitalismo industrial, se disolvió prácticamente la unidad de los pequeños productores independientes. Pero la ley moral de Kant sobrevivió. La posición de Kant, tan abstracta como podría haber sido, fue precursora de las visiones de los socialistas utópicos y de los anarquistas (tales como Proudhon). Precisamente por esta razón, Hermann Cohen identificó a Kant como el verdadero precursor del socialismo alemán. En el contexto de una economía capitalista en la que las personas se tratan como meros medios para un fin, el “reino de la libertad” o “el reino de los fines” kantiano, toma claramente un nuevo significado, es decir, el del comunismo. Si lo pensamos desde el principio, el comunismo no pudo haber sido conceptualizado sin el momento moral inherente al pensamiento de Kant. Sin embargo, desafortunada e injustamente, el marxismo kantiano ha sido eclipsado por la historia.

Yo, también, conecté a Kant con Marx, si bien en un contexto diferente al del neokantismo. Desde el principio, me pareció muy débil el reconocimiento del capitalismo de los marxistas kantianos. Pensé lo mismo sobre los anarquistas (o asociacionistas). Si bien es digno de atención su sentido de la libertad y su disposición ética, innegablemente les hace falta una aproximación teórica a las fuerzas de las relaciones sociales que compelen a la gente. Por esta razón, sus luchas fueron en su mayoría impotentes y derrotadas miserablemente. Mi postura política fue, alguna vez,

anarquista y jamás simpaticé con ningún partido o estado marxista. Al mismo tiempo, sin embargo, estaba profundamente asombrado por Marx. Mi admiración hacia *El capital*, el libro con el subtítulo: “Kritik der politischen Ökonomie” (Crítica de la economía de las naciones) sólo se ha intensificado año con año. Al ser un estudiante de economía política que leía *El capital* con detalle, oración por oración, siempre estuve consciente y molesto con el hecho de que los filósofos marxistas, desde Lukács hasta Althusser, no lo leyeron con toda dedicación; en su lugar sólo tomaron aquello que era adecuado para sus preocupaciones filosóficas. A su vez, estaba inconforme con la mayoría de los economistas políticos que consideraron a *El capital* simplemente como un libro de economía. Mientras tanto, reconocí paulatinamente que la crítica marxiana no era una mera crítica del capitalismo y de la economía clásica, sino que era un proyecto que elucidaba la naturaleza y el límite de la pulsión [*Trieb*] del capital, y que además revela, sobre la base de esta pulsión, la dificultad implícita en el acto humano de intercambio (o más ampliamente, de la comunicación). *El capital* no ofrece una salida fácil del capitalismo; más bien, debido a la carencia de salidas, sugiere una posibilidad de intervención práctica.

En el camino, cada vez fui más consciente de que Kant es un pensador que también sugirió la posibilidad de una práctica –más que por una crítica de la metafísica (como usualmente se piensa), por iluminar valientemente los límites de la razón humana. *El capital* comúnmente es leído en relación con la filosofía hegeliana. En mi caso yo llegué a sostener que sólo la *Crítica de la razón pura* debe ser leída al hacer referencias cruzadas con *El capital*. De ahí la intersección Marx/Kant.

Marx habló muy poco de comunismo, con la excepción de las raras ocasiones en las que criticó los discursos de otros sobre el tema. Incluso, en algún lugar dijo que hablar sobre el futuro era en sí mismo reaccionario. Hasta el cambio de clima de 1989, yo también despreciaba todas las ideas sobre posibles futuros. Yo creía que la lucha en contra del capitalismo y del Estado sería posible sin tener ideas de un futuro, y que debíamos solamente sostener una lucha constante en respuesta a cada contradicción que surgiera de una situación real. El colapso del bloque socialista en 1989 me obligó a cambiar mi postura. Hasta ese momento, yo, como muchos otros, reprendía a los estados marxistas y a los partidos comunistas; esa crítica daba por sentado, inconscientemente, su existencia sólida y la apariencia de que perdurarían por siempre. Mientras sobrevivieron, podíamos sentir que habíamos hecho algo simplemente negándolos. Cuando colapsaron, me di cuenta de que mi postura crítica dependía, paradójicamente, de su existencia. Sentí que debía plantear algo positivo. Fue en esa coyuntura que comencé a confrontar a Kant.

Kant es comúnmente -y no equívocamente- conocido como un crítico de la metafísica. Para desarrollar esta línea, la influencia del empirismo escéptico de Hume fue muy amplia; Kant confesó que ésta fue la idea que interrumpió, por primera vez, su sueño dogmático.² Pero lo que se suele pasar por alto es que en el momento en que escribió la *Crítica de la razón pura*, la metafísica era poco popular e incluso desdeñada. En el prefacio expresa su arrepentimiento: “Hubo un tiempo en que a ésta [la metafísica] se le llamó la reina de todas las ciencias; y si se toma la intención como un hecho, ella merecía ciertamente este título honorífico, en virtud de la eminente importancia de su objeto. Ahora, el tono de moda de la época lleva a mostrarle un

completo desprecio.”² Se sigue que, para Kant, la tarea primordial de la crítica era recuperar las funciones propias de la metafísica. A su vez, esto lo forzó a hacer la crítica de Hume, quien, en algún tiempo, lo había estimulado radicalmente. Ahora, quiero reconsiderar la relación entre Kant y Hume en el contexto del debate actual.

Durante los ochenta, el renacimiento de Kant fue un fenómeno discernible. En el trabajo pionero de Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, y en *L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire* de Jean François Lyotard, el regreso a Kant supuso una relectura de la *Crítica del Juicio*. Entre una multitud de temas en conflicto, el punto adoptado fue que, en realidad, la “universalidad” -una condición *sine qua non* para el juicio de gusto- no puede alcanzarse. En el mejor de los casos, sólo se consigue un “sentido común” que, caso por caso, regula los gustos en conflicto. Este trabajo pareció distinguirse drásticamente de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la que se asumió una subjetividad trascendental que observa la universalidad (una lectura que examinaré en los siguientes capítulos.) Las implicaciones políticas de esta nueva apreciación de Kant eran claras, sin hacer excepción de Habermas, quien trataba de reconsiderar la razón como una “racionalidad comunicativa”: fue una crítica del comunismo en calidad de ‘metafísica’.

El marxismo ha sido acusado de ser racionalista y teleológico en sus intentos de realizar la gran narrativa. El estalinismo, de hecho, fue una consecuencia de esta tendencia: el partido de los intelectuales guió al pueblo a través de la razón, encarnando la ley de la historia, y así se explica la infame tragedia. Por oposición, el poder de la razón ha sido cuestionado, la superioridad de los intelectuales y la teleología de la historia han sido negadas. La reexaminación del marxismo ha

involucrado el consenso público y negociaciones entre los múltiples juegos del lenguaje frente al control central de la razón; ha involucrado la heterogeneidad de la experiencia o la complejidad de la causalidad frente a la visión racionalista (metafísica) de la historia. Por otra parte, el presente que hasta la fecha ha sido sacrificado por el *telos*, se ha reafirmado en su heterogeneidad cualitativa (o en el sentido de la duración bergsoniana). Yo también formé parte de esta vasta tendencia -llamada deconstrucción, arqueología del saber, etc.- posteriormente me di cuenta que sólo tendría impacto en la medida en que el marxismo gobierne de hecho a pueblos de muchos estados-nación. En los noventa, esta tendencia perdió su impacto, habiéndose convertido, en su mayoría, en meros agentes del verdadero momento deconstructivo del capitalismo. El relativismo escéptico, los múltiples juegos del lenguaje (el consenso público), la afirmación estética del presente, el historicismo empírico, la apreciación de las subculturas (o estudios culturales), etc., perdieron sus potencias más subversivas y de ese modo se convirtieron en el pensamiento dominante y gobernante. Hoy en día, se han convertido en la doctrina oficial de las instituciones más conservadoras en las naciones económicamente desarrolladas. A fin de cuentas, esta tendencia puede resumirse en una apreciación del empirismo (incluyendo al esteticismo) en contra del racionalismo. En este sentido, cada vez es más claro que el regreso a Kant en los años recientes realmente ha sido el regreso a Hume.

Mientras tanto, fue por el esfuerzo de ir más allá de la tendencia empirista - como un crítico de Hume- que comencé a leer a Kant. Éste, dicho rotundamente, es un proyecto para reconstruir la metafísica llamada comunismo. Fue Kant el que proveyó

la percepción más lúcida del papel correcto de la metafísica y del vínculo inseparable e inevitable entre la fe y la razón. “Debí, por tanto, suprimir el saber para obtener lugar para la fe; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de avanzar en ella sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo el descreimiento contrario a la moralidad, que es siempre muy dogmático.”³ Con esta afirmación, Kant no trataba de recuperar la religión *per se*; lo que él afirmó era el aspecto de la religión que tiende hacia la moralidad, animándonos a ser morales.

A diferencia de la corriente marxista principal, Marx se negó persistentemente a considerar el comunismo como “una idea constitutiva (o el uso constitutivo de la razón)” en el sentido kantiano, y rara vez habló del futuro. De esta manera, en *La ideología alemana*, Marx añade al texto escrito por Engels lo siguiente: “Para nosotros, el comunismo no es un estado de cosas que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.”⁴ Por lo tanto, la dogmatización del comunismo como un “socialismo científico” era más que nada el tipo de metafísica que Marx refutaba. Pero esto no contradice el hecho de que haya cultivado el comunismo como una “idea regulativa (el uso regulativo de la razón).” Entonces, el joven Marx hizo énfasis en el imperativo categórico: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el imperativo categórico de *echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable...”⁵ Para él, el comunismo era un imperativo categórico kantiano, es decir, práctico y moral por excelencia. Mantuvo

esta afirmación toda su vida, aunque más tarde concentró sus esfuerzos en la investigación teórica de las condiciones histórico-materiales que permitirían que el imperativo categórico pudiera realizarse. Mientras tanto, los marxistas de la corriente dominante después de haber ridiculizado la moralidad y abogado por “la necesidad histórica” y el “socialismo científico”, terminaron constituyendo un nuevo tipo de sociedad esclavista. Esto no se aleja tanto de lo que Kant llamó: “todas las pretensiones de la razón en general [*aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt*].” La desconfianza en el comunismo se ha extendido y la responsabilidad de “la verdadera fuente de toda incredulidad” reside en el marxismo dogmático. Uno no podría ni debería olvidar las miserias del siglo veinte causadas por el comunismo, ni tampoco debería tomar esa equivocación simplemente como una desgracia. Desde esa coyuntura en adelante no hemos tenido permiso de abogar por ninguna “Idea” con una positividad naíf -ni siquiera la de la Nueva izquierda, la cual surgió al negar el estalinismo. Por eso, “de acuerdo con la moda de la época, [el comunismo] prueba su desprecio en todas las ideas.” Al mismo tiempo, sin embargo, otras formas de dogmatismos están floreciendo con una variedad de disfraces. Además, mientras que los intelectuales de las naciones desarrolladas han expresado su desconfianza hacia la moralidad, varias formas de fundamentalismos religiosos han adquirido fuerza alrededor del mundo, y los intelectuales no pueden simplemente desdeñarlas.

Por estas razones, a partir de los noventa, mi postura, incluso mi propio pensamiento, cambió fundamentalmente. Me convencí de que la teoría no debería permanecer en el escrutinio crítico del *statu quo*, sino que debería proponer algo positivo con el fin de cambiar la realidad. Al mismo tiempo, reafirmé la dificultad de

hacerlo. La democracia social no ofrecería ninguna posibilidad prometedora, y fue finalmente alrededor de la vuelta de siglo que comencé a ver un rayo de esperanza que me llevó a organizar el Nuevo Movimiento Asociacionista (NAM, por sus siglas en inglés) en Japón. Ciertamente innumerables movimientos reales que buscan abolir el *statu quo* están ocurriendo inevitablemente en todos los rincones del mundo bajo el desfile de la globalización del mundo capitalista. Pero con el fin de evitar la repetición de los errores del pasado, insisto en que el reconocimiento *transcrítico* es necesario.

Es decir, una nueva práctica no puede comenzar sin un examen minucioso de las teorías existentes; y las teorías a las cuales me refiero no se limitan a la política. Me convencí de que no existe nada que no sea afectado por las críticas kantianas y marxianas, o fuera de ellas. En lo sucesivo, en este proyecto no dudé sumergirme en todos los ámbitos posibles, incluyendo la teoría de la fundamentación de la matemática, la lingüística, la estética y la ontología filosófica (por ejemplo, el existencialismo). Me ocupé de problemas que sólo concernían comúnmente a los especialistas. Además, la primera parte (sobre Kant) y la segunda parte (sobre Marx), fueron escritas como reflexiones independientes, para que la relación pudiera ser ostensible. Por esta razón tuve que escribir una introducción bastante larga a fin de que la conexión sea más visible, para no tener que resumir todo el libro.

A pesar de la complejidad y la variedad de temas teóricos, creo, sin embargo, que este libro es accesible al lector regular. El libro está basado en una serie de ensayos que fueron publicados en la revista mensual de literatura japonesa *Gunzo*, a partir de 1992. Fueron publicados junto con novelas, es decir que no los escribí en el marco del discurso académico y escolar. Los escribí para personas que no están

arraigadas en campos específicos. De este modo, este libro no es de naturaleza académica. Hay muchos ensayos académicos sobre Kant y Marx que investigan cuidadosamente la información histórica, señalan sus defectos teóricos y proponen doctrinas sofisticadas y minuciosas. No estoy interesado en hacer eso. No me atrevería a escribir un libro que revelara las deficiencias; preferiría escribir un elogio y sólo para las obras loables. No discuto con Kant y Marx. Yo me propuse leer sus textos enfocándome en sus ideas centrales. Pero pienso que en consecuencia ningún libro es más crítico que éste.

El objetivo principal del libro es la trinidad capital-estado-nación. Debo admitir, sin embargo, que mi análisis del Estado y la nación no están completamente desarrollados; la consideración sobre la economía y la revolución de los países en desarrollo y subdesarrollados (centrados en la agricultura) no son suficientes. Estos son mis proyectos futuros.

Finalmente, incluyo aquí una pequeña porción de mis reflexiones sobre el contexto histórico particular de Japón – el Estado, su modernidad y su marxismo- el cual le dio vuelo a mi pensamiento. Planeo tratar esto en una secuela. De hecho, debo mucho de mi pensamiento a la “tradición” del marxismo japonés, y *Transcrítica* se ha nutrido de la diferencia entre el contexto japonés y el occidental, el asiático, y mi experiencia singular de oscilar y atravesar entre ellos. En este volumen, sin embargo, no he escrito sobre esas experiencias, sino que las expreso sólo en consonancia con los textos de Kant y Marx.

Reconocimientos

Al escribir este libro, fui apoyado por mucha gente. Me gustaría especialmente agradecer a los traductores, Sabu Kohso y Judy Geib. Me gustaría agradecer a Geoff Waite, quien revisó la traducción al inglés y nos dio sugerencias invaluableles; Frederic Jameson y Masao Miyoshi me han dado apoyo moral y consejos constructivos. Debo a Akira Asada, Paul Anderer, Mitsuo Sekii, Indra Levy, al último Yuji Naito y a Lynne Karatani por proporcionarme un estímulo práctico y paciente para la realización de este libro.

Introducción: ¿qué es la trascrítica?

La filosofía kantiana es llamada trascendental para distinguirla de la trascendente. Dicho simplemente, la aproximación trascendental pretende iluminar la estructura inconsciente que precede y forma la experiencia. Y, sin embargo, ¿no sería posible decir que, desde su inicio, la filosofía misma siempre ha tomado justamente esta aproximación introspectiva? Si este es el caso, entonces, ¿qué es lo que distingue a la reflexión kantiana? La manera excepcional de reflexionar de Kant se presentó desde su obra temprana, *Sueños de un visionario*. Kant escribió: “En otras ocasiones consideré al entendimiento universal humano desde el punto de vista del mío, ahora me pongo en el lugar de una razón ajena y exterior y considero mis juicios junto con sus motivos más secretos desde el punto de vista de los otros. Si bien es verdad que la comparación entre ambas consideraciones produce fuertes paralajes, sin embargo, es también el único modo de evitar el engaño óptico y de colocar los conceptos en los lugares adecuados donde deben permanecer en relación a la capacidad del conocimiento de la naturaleza humana.” Lo que Kant está diciendo aquí no es la obviedad de que uno debería ver las cosas no solamente desde su propio punto de vista, sino también desde el punto de vista de otros. De hecho es lo contrario. Si mi propio punto de vista subjetivo es un engaño óptico, entonces también la perspectiva objetiva o el punto de vista de otros no puede ser más que un engaño óptico. Y si la

historia de la filosofía no es nada más que la historia de esas reflexiones, entonces, en sí misma, no es más que un engaño óptico. La reflexión que Kant puso sobre la mesa es aquella que revela que las reflexiones del pasado fueron engaños ópticos. Esta reflexión kantiana, en tanto que una crítica de la reflexión, fue engendrada por una “paralaje pronunciada” entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo. Para explicarlo, tómese el ejemplo de una tecnología que no existía en la época de Kant.

Con frecuencia, se habla de la reflexión a través de la metáfora de ver la imagen de uno mismo en el espejo. En el espejo, uno ve su propia cara desde la perspectiva del otro. Pero en el contexto actual, la fotografía también debe tomarse en consideración. Compárese las dos. Aunque la imagen del espejo puede identificarse con la perspectiva del otro, todavía hay cierta complicidad respecto al propio punto de vista. Al fin y al cabo, la gente puede ver su imagen en el espejo como quiera, mientras que en la fotografía la apariencia se ve implacablemente “objetiva.” Por supuesto, la fotografía también es una imagen (un engaño óptico). Entonces, lo que cuenta es la “paralaje pronunciada” entre la imagen del espejo y la imagen fotográfica. Cuando la fotografía se inventó, se dice que aquellos que vieron su cara en una imagen no podían evitar sentir cierto tipo de aborrecimiento –justo como escuchar una grabación de su propia voz por primera vez. Eventualmente la gente llega a ver la imagen de la fotografía como ellos mismos. En otras palabras, lograron ver la imagen fotográfica como si fueran ellos mismos. Aquí, lo decisivo es la paralaje pronunciada que presuntamente las personas experimentan cuando, “por primera vez”, ven su imagen

fotográfica.

La filosofía comienza con una introspección como la del espejo y ahí termina. Ningún intento de introducir la perspectiva del otro puede cambiar este hecho esencial. Primero que nada, la filosofía comenzó con el “diálogo” de Sócrates. Pero, por así decirlo, el diálogo mismo está atrapado en el espejo. Kant ha sido criticado ya bien por permanecer en un auto-escrutinio subjetivo, o bien por buscar, en la *Crítica del Juicio*, una salida al introducir la pluralidad de sujetos. Pero el evento verdaderamente revolucionario de la filosofía ya había ocurrido en la *Crítica de la razón pura*, cuando Kant intentó anular la complicidad inherente a la introspección, precisamente, al confinarse al marco introspectivo. Aquí uno puede observar el intento de introducir una objetividad (en calidad de la otredad) totalmente ajena al espacio convencional de la introspección = espejo. Kant ha sido criticado por su método subjetivo, carente del otro. Pero, de hecho, su pensamiento ha estado siempre poseído por la perspectiva del otro. *La Crítica de la razón pura* no fue escrita autocriticamente como *Sueños de un visionario*. Y, sin embargo, “la paralaje pronunciada” no ha desaparecido. Esto emergió en la forma de la antinomia, lo cual expone el hecho de que tanto la tesis como la antítesis no son más que “engaños ópticos”.

En la primera parte de este libro, releí a Kant desde esta perspectiva, lo mismo es cierto para la segunda parte. Por ejemplo, en *La ideología alemana*, Marx criticó a los jóvenes hegelianos -un grupo al que él mismo pertenecía algunos meses antes, cuando se exilió en Francia. Para Engels, este libro representó una nueva visión de la

historia que reemplazó al idealismo alemán por el ámbito económico. *La ideología alemana* sólo era el discurso de una nación atrasada, que intentaba realizar conceptualmente lo que en Inglaterra, una nación avanzada, ya era una realidad. Pero, al salirse de la ideología de Alemania por primera vez, Marx fue capaz de experimentar un despertar acompañado de un cierto impacto. El objetivo no era ver las cosas ni desde su propia perspectiva ni desde la perspectiva de otros, sino enfrentar la realidad que está expuesta a través de la diferencia (paralaje). Cuando se mudó a Inglaterra, Marx se dedicó a la crítica de la economía clásica que entonces dominaba. En Alemania, Marx ya había llevado a cabo la crítica del capitalismo y de la economía clásica. ¿Qué fue lo que dotó a Marx con la nueva perspectiva crítica que rindió frutos en *El capital*? Fue un acontecimiento que, de acuerdo con el discurso de la economía clásica, sólo pudo haber sido un accidente o un error: la crisis económica, o más precisamente, la paralaje pronunciada causada por la misma.

Lo que es importante es el hecho de que la crítica de Marx nació siempre de la migración y de la paralaje pronunciada que resultó de ella. Hegel criticó el subjetivismo kantiano e hizo énfasis en la objetividad. Pero en Hegel la paralaje pronunciada, descubierta por Kant, se extinguió. De la misma manera, la paralaje pronunciada descubierta por Marx, se extinguió en Engels y en otros marxistas. En consecuencia, uno se queda con la imagen de que Kant y Marx son pensadores que construyeron sistemas sólidos e inamovibles. Sin embargo, una lectura más cercana revela, de hecho, que estaban ejecutando constantemente transposiciones y que la paralaje pronunciada fue ocasionada por el movimiento entre diferentes sistemas discursivos. Esto es evidente en el caso del Marx exiliado, pero lo mismo puede

observarse también en Kant. En términos espaciales, Kant no fue un exiliado –nunca se mudó de Königsberg, su pueblo natal. Más bien, su postura lo convirtió de cierta manera en un exiliado, un hombre independiente del Estado: rechazó un ascenso para un puesto en Berlín, el centro de la academia; en su lugar, insistió en el cosmopolitismo. En general, se piensa que Kant ejecutó la crítica trascendental desde un lugar situado entre el racionalismo y el empirismo. Sin embargo, al leer su extrañamente auto-despreciativo *Sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica*, resulta imposible decir que estuviera pensado simplemente desde un lugar entre estos dos polos. Más bien, aquí actúa la “paralaje” entre estas dos posiciones. Kant, también, realizó una oscilación crítica: constantemente confrontó el racionalismo dominante con el empirismo, y al empirismo dominante con el racionalismo. La crítica kantiana existe dentro de este movimiento. La crítica trascendental no es algo así como una tercera posición estable. No podría existir sin un movimiento transversal y transposicional. Por esta razón, he escogido llamar “transcríticas” a las críticas dinámicas de Kant y Marx -ambas trascendentales y transversales.

De acuerdo con Louis Althusser, Marx realizó un corte epistemológico en *La ideología alemana*. Pero según mi comprensión transcrítica, el corte no ocurrió una vez, sino muchas veces y éste, en particular, no fue el más significativo. Por lo general se piensa que el corte que realizó Marx en *La ideología alemana* consistió en el establecimiento del materialismo histórico. Pero, de hecho, éste fue iniciado por Engels, quien escribió el cuerpo principal del libro. Por lo tanto, uno debe ver a Marx como alguien que llegó después a la idea; llegó a ella por su obsesión con un problema

aparentemente pasado de moda (para Engels): la crítica de la religión. De este modo, Marx sostiene: “En Alemania, la *crítica de la religión* ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.”⁶ Llevó a cabo la crítica del Estado y del capital como una extensión de la crítica de la religión. En otras palabras, continuó de manera persistente la crítica de la religión bajo el nombre del Estado y del capital. (Y esto no fue meramente un uso de la teoría feuerbachiana de la autoalienación que más tarde abandonó.)

El desarrollo del capitalismo industrial permitió ver la historia previa desde la posición ventajosa de la producción. Es entonces cuando Adam Smith pudo plantear una postura similar al materialismo histórico, a mediados del siglo dieciocho. Pero el materialismo histórico no tiene la fuerza para esclarecer la economía capitalista que lo creó. El capitalismo, pienso yo, no equivale a la infraestructura económica. Se trata de una cierta fuerza que regula a la humanidad más allá de su intencionalidad, una fuerza que divide y recombina a los seres humanos. Es una entidad religio-genérica. Esto es lo que Marx pretendió decodificar por toda su vida. “A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas.”⁷ Aquí Marx ya no está cuestionando y problematizando la metafísica o la teología en un sentido limitado. En cambio, él aprehende la enredada problemática como “una cosa trivial, de comprensión inmediata”. Si pensamos a Marx de este modo, uno se da cuenta de que un equivalente del materialismo histórico –o, de hecho, hasta de lo que se conoce como marxismo– podría haber existido sin Marx, mientras que el texto *El capital* no hubiera podido existir sin él.

El 'giro marxiano' -el que es realmente significativo y que no puede pasarse por alto- ocurrió a la mitad de su carrera, en el paso de los *Grundrisse* o de la *Contribución a la crítica de la economía política* a *El capital*: fue la introducción de la teoría de la "forma de valor." Su iniciación en el escepticismo fue lo que provocó el giro radical de Marx, que llegó cuando terminó de escribir los *Grundrisse*: se trata de la crítica de Bailey de la teoría del valor de Ricardo. De acuerdo con David Ricardo, el valor de cambio es inherente a las mercancías y se expresa en el dinero. En otras palabras, el dinero es sólo una ilusión (*Schein* en Kant). Con base en este reconocimiento, tanto Proudhon como los izquierdistas ricardianos insistieron en que había que abolir la moneda y en reemplazarla con el dinero laboral o el banco de intercambio. Al criticarlos Marx todavía dependía de la teoría del valor-trabajo (a la manera de Ricardo). Por otro lado, Bailey criticó las posiciones ricardianas al reivindicar que el valor de una mercancía existe solamente con relación a otras mercancías, y por lo tanto el valor trabajo, el cual según Ricardo es inherente a la mercancía, es una ilusión.

El escepticismo de Samuel Bailey es similar a la crítica de Hume, según la cual no existe nada parecido al *ego cogito* cartesiano; sólo hay muchos egos. Kant contestó a esta posición que sí, un *ego* es sólo una ilusión, pero la apercepción trascendental X está funcionando ahí. Pero lo que conocemos como metafísica es lo que considera a X como algo sustancial. Sin embargo, uno no puede escapar realmente de la pulsión [*Trieb*] de tomarla como una sustancia empírica en diferentes contextos. Si es así, es posible decir que un ego no sólo es una ilusión, sino una ilusión trascendental. Kant alcanzó esta postura más tarde en su vida; pero primero, su sueño dogmático debía

ser interrumpido por el escepticismo de Hume. Y precisamente de este modo, el escepticismo de Bailey tuvo que haber afectado severamente a Marx. Pero, de nuevo, como en el caso de Kant, Marx desarrolló este pensamiento en otra dimensión, a la cual quisiera llamar “reflexión trascendental sobre el valor.”

Los economistas clásicos sostuvieron que cada mercancía internaliza valor-trabajo. Pero en realidad, las mercancías pueden tener valores sólo después de que su relación ha sido sintetizada por el dinero, y a cada una de ellas les ha sido otorgado su valor. En realidad, sólo los precios existen como los indicadores de la relación mutua entre las mercancías. Por lo tanto, Bailey enfatiza que el valor de una mercancía existe sólo gracias a la relación con otra mercancía. Pero Bailey no se cuestionó qué expresa el precio: el dinero. En otras palabras, no se cuestionó lo que relaciona a las mercancías entre sí y constituye el sistema, es decir: el dinero como un equivalente general. El concepto de dinero en este sentido es totalmente diferente al concepto del dinero como una sustancia como oro o plata; más bien, por así decirlo, se parece a la apercepción trascendental X kantiana. La posición que ve el dinero en relación con su materialidad es lo que Marx llamó fetichismo. Después de todo, el dinero como sustancia es una ilusión, o para ser más exactos, es una ilusión trascendental en el sentido de que es casi imposible desecharla.

Para los mercantilistas y los bullionistas –los predecesores de la economía clásica- el dinero era un objeto de reverencia. Evidentemente, esto era el fetichismo del dinero. Al despremiar esto, los economistas clásicos postularon la sustancia del valor en el trabajo de y en sí mismo. Pero esta presunta teoría del valor-trabajo no resolvió el enigma del dinero; más bien, la reforzó y la sustentó. Tanto Ricardo –el

abogado de la teoría del valor-trabajo- como Bailey -su crítico radical (y el ancestro no reconocido de la economía neoclásica)- lograron borrar el dinero *sólo superficialmente*. Como dijo Marx, en tiempos de crisis la gente todavía quiere dinero de forma repentina, volviendo al bullionismo. El Marx de *El capital* toma la posición del mercantilismo, más que la de Ricardo o de la Bailey. Al criticar tanto a Ricardo como a Bailey bajo esa premisa, su crítica esclarece una *forma* que constituye a la economía de mercancías. En otras palabras, Marx no se enfocó en los objetos mismos, sino en un sistema de relaciones en el cual los objetos están colocados.

De acuerdo con Marx, si el oro se transforma en dinero, no se debe a sus características materiales inmanentes, sino al hecho de estar colocado en la forma de valor. La forma de valor –la cual está constituida por la forma relativa de valor y la forma equivalente de valor- transforma en dinero al objeto colocado en ella. Cualquier cosa -*cualquier cosa*- que es colocada exclusivamente en la forma general equivalente se convierte en dinero; es decir, obtiene el derecho de intercambiar cualquier cosa por ella (por ejemplo, su propietario puede obtener cualquier cosa a cambio.) La gente considera que algo es sublime (por ejemplo el oro), sólo porque ocupa el lugar del equivalente general. De modo crucial, Marx comienza su reflexión sobre *El capital* con el avaro, aquél que acumula el derecho de intercambiar –en estricto sentido, el derecho de posicionarse bajo la forma del equivalente- a expensas del uso. El deseo por el dinero o el derecho a intercambiarlo es distinto del deseo por las mercancías mismas. A esto, lo llamaré la ‘pulsión [*Trieb*]’ en el sentido freudiano, para distinguirlo del ‘deseo’. Para ponerlo de otra manera, la pulsión de un avaro no es la de poseer un objeto, sino la de estar situado en la posición de la forma

equivalente, incluso a expensas del objeto. La pulsión es metafísica por naturaleza, el objetivo del avaro, por decirlo así, es 'acumular riquezas en el cielo'.

Uno tiende a despreciar la pulsión del avaro. Pero la pulsión acumulativa del capital es esencialmente la misma. Usando los términos de Marx, los capitalistas no son más que “avaros racionales”. Al comprar una mercancía a alguien en algún lugar, y al venderla a alguien más en otro lugar, los capitalistas buscan reproducir y expandir su posición en el intercambio, y su propósito no es obtener muchos ‘usos’. Es decir, la pulsión motora del capitalismo no está en el deseo de la gente. Más bien es lo contrario; con el fin de obtener el derecho a intercambiar, el capital debe crear el deseo de la gente. Esta pulsión de acumular el derecho a intercambiar se origina en la precariedad inherente al intercambio entre otros.

Los materialistas históricos se proponen describir en que forma la relación entre la naturaleza y la humanidad, así como entre los seres humanos mismos, se transforma/desarrolla a través de la historia. Lo que hace falta en este esfuerzo es una reflexión sobre la economía capitalista que organiza la transformación/desarrollo. Y para este fin, uno debe tener en cuenta la dimensión del intercambio y por qué el intercambio inexorablemente adopta la forma de valor. Los fisiócratas y los economistas clásicos estaban convencidos de que podían ver todos los aspectos de las relaciones sociales de manera transparente desde la posición ventajosa de la producción. El intercambio social, sin embargo, es consistentemente opaco y por lo tanto se presenta como una fuerza autónoma que difícilmente podemos abolir. La convicción de Engels de que deberíamos controlar la pulsión anárquica de la producción capitalista y transformarla en una economía planificada no fue más que

una extensión del pensamiento de los economistas clásicos. Y la postura de Engels fue, por supuesto, la fuente del comunismo centralista.

Una de las transposiciones/cortes más cruciales de la teoría de la forma de valor de Marx reside en su atención al valor de uso o al proceso de circulación. Digamos que una cierta cosa se vuelve valiosa sólo cuando tiene un valor de uso para otra persona; una cierta cosa –sin importar cuanto tiempo de trabajo se requiere para hacerla- no tiene valor si no es vendida. Marx técnicamente abolió la división convencional entre el valor de cambio y el valor de uso. Ninguna mercancía contiene valor de cambio como tal. Si falla al relacionarse con otros será una víctima de “la enfermedad mortal” en el sentido de Kierkegaard. Los economistas clásicos creen que una mercancía es una síntesis entre el valor de uso y el valor de cambio. Pero esto solamente es un reconocimiento *ex post facto*. Detrás de esta síntesis se oculta, como evento, un “salto fatal [*salto mortale*].” Kierkegaard vio al ser humano como la síntesis entre la finitud y la infinitud, recordándonos que en esta síntesis se juega inevitablemente ‘la fe’. En el intercambio de mercancías, el momento religioso equivalente se presenta como el ‘crédito’. El crédito, el convenio que presupone que una mercancía puede venderse por adelantado, es la institucionalización que pospone el momento crítico de la venta de una mercancía. Y una economía de mercado construida sobre el crédito, por así decirlo, inevitablemente fomenta las crisis.

La economía clásica vio todo fenómeno económico desde la posición ventajosa de la producción, e insistió en que logró desmistificar todo (menos la producción) - argumentando que todo era secundario e ilusorio. En consecuencia, la economía clásica está dominada por la circulación y el crédito, que creía haber desmistificado, y

por lo tanto no es capaz de esclarecer por qué ocurren las crisis. La crisis es la aparición del momento crítico que es inherente a la economía de mercado; y en cuanto tal, funciona como la crítica más radical de la economía política. Bajo esta luz, es posible decir que la paralaje pronunciada producto de la crisis condujo a Marx a *El capital*.

En el prefacio a la segunda edición de *El capital*, Marx se declaró: “abiertamente discípulo de aquel gran pensador”, Hegel.⁸ De hecho, Marx se propuso describir la economía capitalista como si fuera una autorrealización del capital en cuanto espíritu hegeliano. Sin embargo, a pesar del estilo descriptivo hegeliano, *El capital* se distingue de la filosofía hegeliana por su motivación. El fin de *El capital* no es jamás el “Espíritu absoluto.” *El capital* revela el hecho de que el capital, al organizar el mundo, nunca puede ir más allá de sus propios límites. Es una crítica kantiana de la pulsión enfermiza del capital/razón a autorrealizarse superando sus propios límites.

Y todos los enigmas de la pulsión del capital están inscritos en la teoría de la forma de valor. La teoría de la forma de valor no es una reflexión histórica que sigue al intercambio desde el trueque hasta la formación del dinero. La forma del dinero es aquella forma de la cual las personas no están conscientes cuando están situadas dentro de la economía monetaria; esta forma sólo se descubre trascendentalmente. Uno debe leer el interrogante retrospectivo de Marx en sentido contrario a su orden descriptivo,—la forma de valor, la forma de dinero, el avaro, el comerciante capitalista y el industrial capitalista— del último al primero. Los economistas clásicos reprocharon el negocio de los bullionistas, mercantilistas y capitalistas mercantiles de la era anterior y denunciaron su rol económico. Argüían que mientras éstos sacaban

ganancias de la diferencia del intercambio inequitativo, el capitalismo industrial hace dinero del intercambio justo y equitativo: obtiene ganancia de la división del trabajo y del trabajo cooperativo. En cambio, Marx concibió al capital volviendo al modelo del capital mercantil. Vio al capital bajo la siguiente fórmula: Dinero-Mercancía-Dinero'. Esto es ver el capital esencialmente como capital mercantil. El capital, bajo esta luz, es el dinero autocreciente y auto-reproductivo. Es el movimiento D-M-D' mismo. El caso del capital industrial –el cual usualmente se considera de otra índole- se distingue sólo en la medida en que el papel de M [mercancía] es un complejo que se compone de materias primas, medios de producción y mercancía fuerza de trabajo. Y esta última, la mercancía fuerza de trabajo, es verdaderamente inherente al capital industrial. Pues el capital industrial adquiere plusvalor no sólo haciendo que trabajen los obreros, sino también, obligándolos a comprar -en su totalidad- lo que han producido.

La afirmación de los economistas clásicos de que el capital mercantil (o mercantilismo) realiza intercambios inequitativos, pierde de vista lo fundamental. El hecho es que cuando el capital mercantil obtiene plusvalor del intercambio entre diferentes sistemas de valor, cada cambio –ya sea D-M o M-D- está estrictamente basado en un intercambio equitativo. El capital mercantil obtiene plusvalor a partir de la diferencia espacial; mientras que el capital industrial obtiene plusvalor produciendo incesantemente nuevos sistemas de valores temporales –es decir, con innovaciones tecnológicas. Esta división categórica no impide que el capital industrial alcance el plusvalor de la actividad del capital mercantil. Sea como fuere, el capital no es selectivo respecto al modo en que realiza el plusvalor; siempre realiza el plusvalor

a partir de la diferencia entre los sistemas de valores gracias a un intercambio equitativo en cada transacción. Pero uno de los puntos que quiero plantear es que el modo en que se adquiere el plusvalor es estrictamente invisible -en contraste con la manera en que la ganancia es adquirida- y, por así decirlo, el mecanismo entero permanece en la oscuridad. Por consiguiente, la invisibilidad es también una condición para la lucha dentro del proceso de circulación.

Es inquietante que muchos marxistas sostengan que el plusvalor sólo se obtiene por la “explotación” dentro del proceso de producción, en lugar de que sostengan que se obtiene gracias a las diferencias entre los sistemas de valores. Estos marxistas ven la relación entre capitalistas y trabajadores asalariados como una extensión (disfrazada) de la relación entre el señor feudal y el siervo, y ellos creen que esta era la idea de Marx. Pero se originó en los socialistas ricardianos, quienes derivaron de la teoría ricardiana de la ganancia la idea de que hacer ganancias es equivalente a la explotación del plustrabajo. Esta se convirtió en la teoría central de los movimientos obreros ingleses a principios del siglo diecinueve. Aunque es cierto que Marx mismo dijo algo similar una y otra vez, y podrá satisfacer a un oído vulgar, debería distinguirse el aspecto de la teoría de Marx en el que realmente esclarece el enigma del plusvalor. A lo sumo, funciona para explicar el plusvalor absoluto (realizado por la prolongación de la jornada de trabajo), pero no el plusvalor relativo (realizado por el mejoramiento de la productividad del trabajo) -la característica particular del capitalismo industrial. Y lo que es más, considerar la relación entre el capitalista y el trabajador asalariado en comparación con la relación entre el señor feudal y el siervo es en verdad engañoso: en primer lugar, su resultado es visualizar el

derrocamiento de la economía capitalista desde la posición ventajosa de la dialéctica amo/esclavo; en segundo lugar, lleva a centrar la lucha en el proceso de producción al ignorar el proceso de circulación.

El Marx de *El capital*, por el contrario, subraya la prioridad del proceso de circulación. A la manera de Kant, Marx señala una antinomia: por un lado, dice que el plusvalor (para el capital industrial) no puede alcanzarse en el proceso de producción *por sí mismo*, y por otro lado, tampoco puede alcanzarse en el proceso de circulación *por sí mismo*. Por lo tanto, "Hic Rhodus, hic salta!" Sin embargo, esta antinomia puede anularse sólo si se propone que el plusvalor (para el capital industrial) surge de la diferencia entre los sistemas de valores en *el proceso de circulación* (como en el capitalismo mercantil), y que, sin embargo, la diferencia es creada por la innovación tecnológica en *el proceso de producción*. El capital debe descubrir y crear la diferencia incesantemente. Esta es la fuerza motora de la incesante innovación tecnológica del capitalismo industrial; no es que el produccionismo venga de la esperanza de la gente en el progreso de la civilización como tal. Se cree ampliamente que el desarrollo de la economía capitalista es causado por nuestros deseos materiales y nuestra fe en el progreso; de manera que siempre parecería posible cambiar nuestra mentalidad y comenzar a controlar racionalmente el desarrollo imprudente; y además, parecería posible abolir el capitalismo mismo cuando queramos. La pulsión del capitalismo, sin embargo, está profundamente inscrita en nuestra sociedad y en nuestra cultura; más puntualmente, nuestra cultura y nuestra sociedad son creados por ella; nunca cesará por sí misma. Tampoco cesará por ningún control racional o por la intervención del Estado.

El capital de Marx no revela la necesidad de una revolución. Como el economista político marxiano japonés Kozo Uno (1897-1977) señaló, sólo presenta la necesidad de la crisis.⁹ Y la crisis, a pesar de que es la enfermedad peculiar de la economía capitalista, es el catalizador para su desarrollo incesante; forma parte del mecanismo entero. La economía capitalista no puede erradicar la plaga, sin embargo, tampoco va a perecer debido a ésta. Los ambientalistas alertan que la economía capitalista causará en el futuro desastres sin precedentes, sin embargo, no es que estos desastres vayan a acabar con la economía capitalista. Además, es imposible que el capitalismo colapse por la dinámica inversa, cuando, en el futuro, la mercantilización sea llevada a su límite -es imposible que muera de una muerte natural.

Finalmente, la única solución que la mayor parte de nosotros podemos imaginar hoy en día, es la regulación del imprudente movimiento del capital por parte del Estado. Pero deberíamos tomar en cuenta el hecho de que el Estado, como el capital, es impulsado por su propio poder *autónomo* -que no se disolverá por la globalización del capitalismo. Sin embargo, esta autonomía debe entenderse en un sentido distinto a la doctrina del materialismo histórico, para la cual el Estado y la nación son una superestructura en relación con la base económica; éstas son, también, relativamente autónomas, aunque determinadas por la base económica. Primero que nada, como lo he sugerido, la noción misma de que la economía capitalista es la base o la infraestructura es en sí misma cuestionable. Como he tratado de aclarar en este libro, el mundo organizado por el dinero y el crédito es más bien una ilusión con una naturaleza religiosa peculiar. Al decir esto desde el punto de

vista contrario, a pesar de que el Estado y la nación estén compuestos por una ilusión comunitaria existen inevitablemente gracias a sus bases necesarias, precisamente como el capitalismo. En pocas palabras, están fundados en *intercambios* que son diferentes del intercambio de mercancías. Por lo tanto, es imposible disolverlas, sin importar cuantas veces uno destaque su naturaleza de “comunidades imaginadas.”¹⁰ Como el joven Marx apuntó respecto de otra liga: “La superación de la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su dicha *real*. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como *exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, en *germen*, la *crítica del valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*.”¹¹ Lo mismo puede decirse del Estado y de la nación.

Después de reflexionar sobre la “forma de valor,” el Marx de *El capital* parece explicar la génesis histórica del intercambio mercantil en el capítulo “El proceso de intercambio”. Ahí hace hincapié en que éste comenzó entre las comunidades: “El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o con miembros de éstas. Pero no bien las cosas devienen mercancías en la vida exterior, también se vuelven tales, por reacción, en la vida interna de la comunidad.”¹² A pesar de su apariencia, esta descripción no se refiere a una situación histórica, sino a la forma del intercambio que es descubierta y estipulada sólo gracias a una retrospectiva trascendental. Además, la afirmación de Marx, que he citado anteriormente, de hecho, está basada sobre la premisa de que hay otras formas de intercambio. El intercambio de mercancías es una forma particular de intercambio de entre otras. En primer lugar,

existe el intercambio dentro de una comunidad –la reciprocidad del don y del contradon. A pesar de que está basado en la ayuda mutua, impone también la exclusividad y el código comunitario– si uno no lo devuelve será desterrado. En segundo lugar, el intercambio originario entre comunidades es el saqueo. Y, más bien, este saqueo es la base para otros intercambios: por ejemplo, el intercambio mercantil comienza sólo cuando se ha abandonado el saqueo mutuo. En este sentido, el saqueo es considerado un tipo de intercambio. Por ejemplo, con el fin de saquear continuamente, es necesario proteger al saqueado de otros saqueadores e incluso nutrir el crecimiento económico-industrial. Este es el prototipo del Estado. Con el fin de seguir robando, y de robar más y más, el Estado garantiza tanto la protección de la tierra, como la reproducción de la fuerza de trabajo gracias a la redistribución. También promueve la producción agrícola por medio de empresas públicas, tal como la regulación de la distribución del agua a través de trabajos de agua públicos. De esto se desprende que el Estado no parece estar incitando un sistema de robo: a su modo de ver, los granjeros pagan impuestos como una restitución (deber) por la protección del señor, los comerciantes pagan impuestos como una restitución por la protección del intercambio y el comercio. Finalmente, el Estado es representado como una clase superior, como una entidad de la razón.

Por lo tanto, el saqueo y la redistribución son formas de intercambio. Estas formas están presentes inevitablemente en la medida en que las relaciones sociales impliquen un potencial para la violencia. Y la tercera forma es lo que Marx llama el intercambio mercantil entre comunidades. Como lo analizaré con detalle en este libro, este intercambio engendra plusvalía o capital, aunque con consentimiento mutuo; y

es, en definitiva, distinto al intercambio del saqueo/redistribución. Además, y ésta es la pregunta final de este libro, existe una cuarta forma de intercambio: la asociación. Esta es una forma de ayuda mutua; pero no es ni exclusiva ni coercitiva como lo es la comunidad. El “asociacionismo” puede considerarse una forma ético-económica de las relaciones humanas que se presentaría sólo después de que una sociedad haya atravesado la economía de mercado capitalista. Se piensa que Proudhon fue el primero en haberlo teorizado; sin embargo, de acuerdo con mis lecturas, la ética de Kant ya lo contenía.

En su famoso libro *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson dijo que el Estado-nación es un matrimonio entre el Estado y la nación, los cuales eran, en su origen, de distinta índole. Esta fue, ciertamente, una propuesta importante. Sin embargo, no debe olvidarse que hubo otro matrimonio entre dos entidades que eran totalmente heterogéneas –el matrimonio entre el Estado y el capital. En la era feudal, el Estado, el capital y la nación estaban claramente separados. Existían característicamente como estados feudales (señores, reyes, y emperadores), ciudades y comunidades agrarias, todos basados en diferentes principios de intercambio. Los estados estaban basados sobre el principio del saqueo y la redistribución. Las comunidades agrarias, mutuamente desconectadas y aisladas, estaban dominadas por estados; pero dentro de ellas mismas eran autónomas, basadas en el principio de ayuda mutua e intercambio recíproco. Entre estas comunidades, los mercados o las ciudades crecieron, basados en el intercambio monetario que dependía de un consentimiento mutuo. Lo que desmoronó al sistema feudal fue la ósmosis total de la economía de mercado capitalista. Pero el proceso económico se realizó sólo bajo la

forma política de la monarquía absoluta. Las monarquías absolutas conspiraron con la clase comerciante, monopolizaron los medios de la violencia al derrocar a los señores feudales (aristocracia) y finalmente abolieron la dominación feudal (la dominación extra-económica) por completo. Esta fue la historia misma del matrimonio entre el Estado y el capital. Protegido por el Estado absoluto, el capital mercantil (la burguesía) creció y fomentó la identidad nacional en aras de crear un mercado unificado. Sin embargo, respecto a la formación de la nación, esto no fue todo. Las comunidades agrarias, las cuales se iban descomponiendo mientras las iba permeando la economía de mercado y la cultura urbanizada de la ilustración, siempre han existido en los cimientos de la nación. Mientras que las comunidades agrarias individuales que han sido autárquicas y autónomas se descompusieron por la ósmosis del dinero, su propio espíritu comunitario -ayuda mutua y reciprocidad- fue recobrado *imaginariamente* dentro de la nación. A diferencia de lo que Hegel llamó el Estado del entendimiento (carente de espíritu), o del Estado hobbesiano, la nación está fundada en la empatía de ayuda mutua que desciende de las comunidades agrarias. Y este sentimiento consiste en una sensación de endeudamiento, indicando que surge de la relación de intercambio.

Fue durante la revolución burguesa que estos tres se casaron legalmente. Al igual que en la trinidad entonada en la revolución francesa - libertad, igualdad y fraternidad- el capital, el Estado y la nación copularon y se amalgamaron formando una fuerza por siempre inseparable. Por consiguiente, en estricto sentido, el Estado moderno debe llamarse el Estado-nación capitalista. Los tres fueron hechos para ser mutuamente complementarios, reforzándose entre sí. Cuando la libertad económica

llega a ser excesiva y el conflicto de clase se agudiza, el Estado interviene para redistribuir la riqueza y regular la economía; y, al mismo tiempo, el sentimiento de unidad nacional (ayuda mutua) llena las grietas. Al enfrentarse con esta intrépida trinidad, debilitar a una o a otra no funciona. Si se intenta socavar solamente al capitalismo, uno debe adoptar el estatismo o bien ser envuelto por la empatía nacionalista. No hace falta decir que el primero se presentó como estalinismo - estatismo-, y el segundo como fascismo -nacionalismo. Sólo desde *una postura económica* es posible ver al intercambio de mercancías capitalistas, a la nación y al Estado como formas de intercambio. Si el concepto de infraestructura económica tiene relevancia sólo es en este sentido.

Durante el periodo moderno, de entre los tres principios de intercambio, fue el intercambio mercantil el que se expandió y dominó a los demás. Sin embargo, en la medida en que opere dentro de la trinidad, es imposible que el intercambio mercantil capitalista pueda monopolizar el conjunto de las relaciones humanas. Con respecto a la reproducción de los seres humanos y de la naturaleza, el capital no tiene otra opción más que depender de la familia y de la comunidad agraria; en este sentido, el capital es esencialmente dependiente del modo precapitalista de producción. Aquí existe el fundamento de la nación. Por otro lado, mientras que los monarcas absolutos desaparecieron debido a las revoluciones burguesas, el Estado mismo ha permanecido. El Estado nunca podrá ser disuelto y subsumido a los representantes de la soberanía nacional (por ejemplo, el gobierno). Pues el Estado, sin importar de qué clase, siempre existe como el soberano manifiesto frente a los otros estados (aunque no siempre frente a su nación); en tiempos de crisis (guerras), siempre se necesita un

líder poderoso (el sujeto de determinación), como lo demuestran el bonapartismo y el fascismo.

Hoy en día, uno escucha frecuentemente que el Estado-nación se desintegrará gradualmente debido a la globalización del capitalismo (el neo-liberalismo). Esto es imposible. Cuando el mercado global amenaza a las economías nacionales e individuales, éstas exigen la protección (la redistribución) del Estado y/o de una economía de bloque, al mismo tiempo, apelando a la identidad cultural de la nación. Así, cualquier intento de contrarrestar el capital debe también dirigirse al Estado y a la nación (comunidad). El Estado-nación capitalista es temerario debido a su composición. La negación de uno acaba con su reabsorción dentro de la alianza de la trinidad por el poder de los otros dos. En el pasado, los contra-movimientos tales como el corporativismo, la sociedad del bienestar y la social democracia, dieron como resultado el perfeccionamiento de la alianza en lugar de su abolición.

Marx pensaba que la revolución socialista sería posible sólo en el país más avanzado, Inglaterra, porque supuestamente el socialismo solamente era posible en la etapa en la que la sociedad burguesa hubiera madurado completamente, lo suficiente como para descomponerse. No obstante, en realidad para él era muy poco probable que ocurriera así. En la situación particular en la que el sufragio universal se instaló y los sindicatos obreros se fortalecieron, la revolución parecía haberse retirado aún más lejos en la distancia. Lo que en realidad se retiró, sin embargo, fue la revolución que había sido imaginada desde la posición ventajosa y como una extensión de la revolución burguesa; el hecho era que, desde esta coyuntura en adelante, se requería una forma distinta de revolución. Uno no debe olvidar que fue bajo estas

circunstancias que Marx se enfrentó con la tarea de escribir *El capital*. Su reconocimiento de que una crítica del capitalismo ya no era suficiente, lo hizo escribir tal pieza monumental.

Después de la muerte de Marx, cuando el partido democrático de Alemania hizo avances considerables, Engels abandonó el concepto clásico de revolución violenta y creyó en la posibilidad de una revolución a través de medios parlamentarios. Este era el camino hacia una democracia social, en la cual el Estado administra la economía capitalista y redistribuye la riqueza a la clase trabajadora. Después, Bernstein, el discípulo de Engels, eliminó los últimos residuos de la fantasía “revolucionaria” que aún prevalecían en Engels. Mientras tanto, el marxismo se estableció siguiendo al leninismo, el cual rechazaba tales visiones de la social democracia. Sin embargo, al final del siglo veinte, finalmente la izquierda volvió al modo de pensar de Bernstein. Claramente, esto significa perder de vista completamente la necesidad crítica de superar [*aufheben*] al Estado-nación capitalista. En la Primera Guerra Mundial, los social-demócratas no sólo no lograron evitar la guerra, sino que participaron también del frenesí nacionalista. Y es muy posible que en el futuro repitan el mismo paso en falso. Sin embargo, como ahora todos lo sabemos bien, el leninismo no puede remplazarlo. ¿Existe una alternativa? Yo afirmaré que puede encontrarse en *El capital*, el libro que Marx escribió mientras permanecía deliberadamente en Inglaterra cuando la posibilidad de una revolución clásica se desvanecía. Como lo he explicado, la trinidad del capital, la nación y el Estado está enraizada en las formas necesarias que el intercambio humano puede

asumir y, por lo tanto, es casi imposible salirse de la alianza. Sin embargo, Marx descubrió en *El capital* una salida, el cuarto tipo de intercambio: la asociación.

Los marxistas de finales del siglo diecinueve pasaron por alto el comunismo del Marx tardío, la idea de que una asociación de asociaciones remplazaría al Estado-nación-capital. En *La Guerra Civil en Francia* -escrita como un discurso al consejo general de la asociación internacional de los trabajadores- Marx escribió. "... si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comunismo 'realizable'?"¹³ La asociación de cooperativas de productores/consumidores ha sido conceptualizada y practicada por los socialistas desde Roberto Owen, y por los anarquistas proudhonistas. También, en *El capital*, Marx compara a las cooperativas con las sociedades anónimas y aprecia en gran medida a las primeras: mientras que las sociedades anónimas son solamente una forma de abolición pasiva [*aufheben*] del sistema capitalista, en la cooperativa se descubre la abolición positiva, pues los accionistas son los mismos trabajadores.¹⁴ Pero Marx también vio sus límites. Están destinadas a fallar en la competencia feroz con el capital, o entregarse a las sociedades anónimas. Por esta razón, tanto Lenin como Engels las ignoraron, o en el mejor de los casos, las marginalizaron al subordinarlas a los movimientos obreros. Por otro lado, y a pesar de los límites, precisamente en ellas Marx vio la posibilidad del comunismo.

Bakunin atacó a Marx por ser un pensador centralista, asociándolo con Lassalle, un socialista de Estado. O bien él no sabía o ignoraba el hecho de que Marx fue un crítico de la dirección de Lassalle (Programa de Gotha), de que el Estado proteja y fomente la producción cooperativa. Marx fue claro: “El que los obreros quieran establecer las condiciones de producción colectiva en toda la sociedad, y ante todo en su propia casa, en una escala nacional, sólo quiere decir que laboran por subvertir las actuales condiciones de producción, y eso nada tiene que ver con la fundación de sociedades cooperativas con la ayuda del Estado. Y, por lo que se refiere a las sociedades cooperativas actuales, éstas sólo tienen valor en cuanto son creaciones independientes de los propios obreros, no protegidas ni por los gobiernos ni no por los burgueses.”¹⁵ En otras palabras, Marx subraya que la asociación de cooperativas misma debe asumir el liderazgo quitándoselo al Estado en lugar de aceptar movimientos cooperativos dirigidos por el Estado, con lo cual el capital y el Estado irán desvaneciéndose. Más allá de esta propuesta de principio, Marx nunca dijo nada acerca de las perspectivas futuras.

Con todo, para Marx el comunismo no era más que el asociacionismo, pero debido a esto tuvo que forjarlo con la crítica. El pensamiento de Marx se ubicó entre el de Lassalle y el de Bakunin. Esta oscilación le permitió a las generaciones posteriores extraer cualquier postura del pensamiento de Marx. Pero aquí habría que ver, más que una contradicción o ambigüedad, la transcítica de Marx. Para Marx era claro que es imposible oponerse a los poderes autónomos de la trinidad simplemente denunciándolos. Al estar fundados sobre ciertas necesidades, tienen poderes autónomos. En otras palabras, al funcionar del mismo modo que la apercepción

trascendental, no sólo son irresolubles, sino que reviven con más fuerza. Finalmente, para abolir la trinidad, se requiere un examen profundo (y una crítica) de éstos. ¿Dónde podemos encontrar la clave para formar el contramovimiento? Esta, me parece, está en la teoría de la forma de valor de *El capital*. En el prefacio, Marx clarifica su posición de la siguiente manera:

Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí sólo se trata de *personas* en la medida en que son *la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase*. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas.¹⁶

Las “categorías económicas” mencionadas aquí significan las formas de valor. Ser capitalista o ser proletario está determinado por el lugar en el que los individuos están situados: en la forma de valor relativa o en la forma de valor equivalente. Esto no tiene relación alguna con su forma de pensar. Este punto de vista estructural era necesario. Aquí, para Marx no fue suficiente simplemente con acusar al capitalismo de inmoralidad; ésta es la esencia de la ética marxiana. En *El capital*, no hay subjetividad. Incluso los capitalistas –especialmente los de las sociedades anónimas - son agentes del movimiento del capital, pero no sujetos; lo mismo es cierto de los trabajadores. También esto es cierto de las personas que o bien leyeron en *El capital* la ley de la historia (historia natural) por la cual una sociedad capitalista gradual pero apodócticamente se convierte en una sociedad comunista, o bien buscaron motivos para actos revolucionarios en los textos anteriores a *El capital*. Sin embargo, como es

evidente, ningún método funcionó. Con respecto al primero, es totalmente imposible asumir que el capitalismo termine autotéticamente. En principio, no puede existir un *telos* tal en la historia natural. Con respecto al segundo, en dichos textos lo que se descubrió estaba, en mayor o menor medida, subsumido a la narrativa de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo; es decir, que el proletariado en calidad de esclavo se rebelará finalmente en contra de la burguesía en calidad de amo, al extremo de la alienación y el empobrecimiento. En esta narrativa, una rebelión de los trabajadores tendría que darse en el proceso de producción como una huelga general, y esto debería llevar a la toma del poder estatal. Yo no puedo creer que la posición de Marx en el momento en que escribió *El capital* fuera ésta. Si *El capital* ha sido, en cierta medida, rechazado por los mismos marxistas se debe, más bien, a la dificultad de encontrar una posibilidad revolucionaria en él. Y la nueva revolución tendría que ser diferente de aquéllas que podrían ocurrir en cualquier lugar fuera de Inglaterra o Norteamérica. ¿Entonces, cómo es posible una revolución en un mundo en el que no parece haber un momento en el que surja la intervención subjetiva?

El hecho de que en la forma de valor, el lugar determina la naturaleza del sujeto que lo ocupa, no les impide, sin embargo, a los capitalista ser subjetivos. Puesto que el capital es en sí mismo el sujeto de un movimiento autoreproductivo, los agentes -los capitalistas- pueden ser activos, y esta actividad es precisamente la del dinero, o la de la posición del comprador (la forma equivalente). Por otro lado, aquellos que venden la mercancía fuerza de trabajo -los trabajadores- no tienen otra opción más que ser pasivos. En esta relación, es natural que sólo puedan emprender una lucha económica en donde negocian el precio de su propia mercancía con los

capitalistas. Es absolutamente imposible esperar que los trabajadores se levanten en estas condiciones. Si esto ha ocurrido históricamente, ha sido gracias al caos social provocado por la guerra, o a una situación en la que los empleadores eran particularmente infames. Pero esto no significa que la resistencia de los trabajadores en contra del capital sea totalmente desesperanzada. El movimiento del capital D-M-D' -a saber, la realización de la plusvalía- depende del hecho de que los productos se vendan o no. Y la plusvalía se realiza en principio sólo cuando los trabajadores han vuelto a comprar *en su totalidad* lo que produjeron. En el proceso de producción, la relación entre los capitalistas y los trabajadores ciertamente es como la del amo y el esclavo. Pero el proceso de metamorfosis del capital (o de la transustanciación) no es tan unidimensional como para ser definido así. Porque al final del ciclo, el capital también debe estar en la posición de la venta (la forma relativa del valor), y es precisamente en este momento, y sólo en éste, en el que los trabajadores están en la posición subjetiva. Este es el lugar en el que las mercancías de la producción capitalista son vendidas –el lugar del consumo. Este es el único lugar en el que los trabajadores en su totalidad con poder adquisitivo están en la posición de la compra. Marx expresó esto: “Justamente lo que distingue al capital de la relación de dominación es que el obrero se le contrapone como consumidor, y como individuo que pone el valor de cambio; bajo la forma de poseedor de dinero, como simple centro de la circulación: el obrero se convierte en uno de los innumerables centros de la misma, con lo cual se disuelve su carácter determinado como obrero.”¹⁷ Para el capital, el consumo es el lugar donde la plusvalía se realiza finalmente y,

precisamente para este propósito, es el único lugar en el que el capital está subordinado a la voluntad de los consumidores/trabajadores.

En la economía monetaria, comprar y vender, así como la producción y el consumo están separados. Esto introduce una ruptura en el sujeto de los trabajadores: como trabajadores (los vendedores de la mercancía fuerza de trabajo) y como consumidores (los compradores de las mercancías capitalistas). En consecuencia, parece como si las empresas y los consumidores fueran los únicos sujetos de la actividad económica. También segrega el movimiento de los trabajadores y el de los consumidores. En la historia reciente, mientras que los movimientos obreros se han estancado, los movimientos de los consumidores han florecido, incorporando con frecuencia problemas de protección ambiental, feminismo y minorías. En general, toman la forma de actos civiles y no están conectados o están algunas veces en antagonismo con los movimientos obreros. Al fin y al cabo, sin embargo, los movimientos de consumidores son movimientos de trabajadores en *transposición*, y en esto radica su importancia. Por el contrario, el movimiento obrero podría ir más allá de los límites de su “especificidad” y volverse universal en la medida en que autoconscientemente actúe como un movimiento de los consumidores. Pues, de hecho, el proceso de consumo como una reproducción de la mercancía fuerza de trabajo cubre toda la gama de los frentes de nuestra vida en el mundo, lo que incluye el cuidado de los niños, la educación, el ocio, y las actividades de la comunidad. Pero lo que aquí se juega está evidentemente relacionado, pero claramente diferenciado del proceso de reproducción, en el sentido de Gramsci:¹⁸ los *apparati* ideológicos culturales tales como la familia, la escuela, la iglesia, y así

sucesivamente. En este contexto, primero que nada, el proceso de la reproducción de la fuerza de trabajo es el *topos* del suplicio de la autorrealización del capital y, por lo tanto, la posición en la cual los trabajadores pueden finalmente ser sujetos.

Los marxistas no fueron capaces de aprehender el momento trascrítico en el que los trabajadores y los consumidores se cruzan. Y en este sentido, los anarcosindicalistas que se opusieron a ellos, tampoco lo hicieron. Ambos vieron la relación de clase específica en la economía capitalista (capitalistas y trabajadores asalariados) como una versión de la relación feudal del señor y el siervo. Ambos creían que lo que había sido evidente en el sistema feudal fue velado bajo la economía capitalista de mercado; por lo tanto, los trabajadores deben rebelarse y derrocar el sistema capitalista de acuerdo con la dialéctica del amo y del esclavo. Pero en realidad, los trabajadores no se rebelan en lo absoluto, porque, *a su modo de ver*, la consciencia de los trabajadores está cosificada por la economía mercantil, y *su* tarea, en cuanto vanguardia, es despertar a los trabajadores de su ensueño. *Ellos creen* que la causa de la cosificación es la seducción de la sociedad de consumo y/o la manipulación de la hegemonía cultural. Por lo tanto, para empezar, lo que *ellos* deberían y podrían hacer es esclarecer críticamente este mecanismo. O para decirlo abiertamente, esto es el único asunto que *les* queda hoy en día. Lo que Frederic Jameson llama “el giro cultural” es una forma de ‘desesperanza’ inherente en la práctica del marxismo. Hay varias formas de desesperanza, pero todas son resultado, en alguna medida, del proceso de producción de una posición centrista.

¿Qué sucede con los actos civiles que se traslapan en el frente del consumo? Al mantener distancia de los movimientos obreros, carecen de una postura aguda con

respecto a la relación capitalista de producción. Tienden a ser absorbidos en la social democracia que, al aprobar la economía de mercado, busca corregir las deficiencias a través de las regulaciones de Estado y de la redistribución de la riqueza.

Dije que el Marx de *El capital* no presenta una salida fácil del capitalismo. Pero, desde el principio, no hay una forma para que *El capital*, el análisis del dinero que se transforma en capital, presente un procedimiento directo para abolir/superarlo. Los marxistas posteriores a Engels que leyeron la teoría de la forma del valor simplemente como una introducción, no desarrollaron ninguna explicación del dinero. Imaginaron que la regulación del Estado y la economía planificada abolirían la economía capitalista de mercado, ignorando el hecho de que abolir la economía de mercado equivaldría a abolir el libre intercambio entre los individuos. Su postura se fundamentaba totalmente en la teoría del valor-trabajo (de la economía clásica), es decir, su visión pertenecía por completo al campo del sistema de valor de la economía capitalista. Desde esta postura, lo que obtenemos en el mejor de los casos es la visión de una sociedad en la que todos obtienen lo que él o ella ganan. Ellos ignoraban la dimensión autónoma del dinero que Marx abordó en *El capital*. Como lo he dicho, el dinero no es un simple denominador del valor, sino que es una función mediadora a través de la cual todas las mercancías individuales son intercambiadas y a través de la cual la relación de valor entre todas las mercancías se ajusta y se reajusta constantemente. Precisamente por esta razón, el dinero existe como un organizador del sistema de las mercancías, a saber, una apercepción trascendental X del intercambio humano. Ciertamente en la economía diaria de mercado, el dinero, en tanto que una ilusión, está hipostasiado. Debido al fetichismo, el movimiento del

capital ocurre como una auto-multiplicación del dinero. Los economistas burgueses hacen hincapié en la superioridad de la economía de mercado, velando el aspecto del movimiento del capital. Sin embargo, uno no puede abandonar la economía de mercado en general. Resultaría una pérdida total. Y, de nuevo, no hay posibilidad de abolir el capital y el Estado en una social democracia que reconoce pero controla la economía de mercado capitalista.

La conclusión fundamental del *El capital* es la siguiente antinomia: el dinero debería de existir, el dinero no debería de existir. La superación [*aufheben*] del dinero equivale a la creación de un dinero que resolviera las condiciones del conflicto. Marx nunca dijo nada respecto a este posible dinero. Todo lo que hizo fue criticar las ideas de Proudhon sobre el dinero laboral y el banco de cambio. Proudhon también se basó en la teoría del valor-trabajo; trató de crear una moneda que valorara puramente el tiempo de trabajo. Aquí había un punto ciego: el valor-trabajo está condicionado por el intercambio social a través del dinero; se forma como valor sólo después del acto de intercambio. Es decir, el tiempo de trabajo social en cuanto sustancia del valor se forma a través del dinero; en consecuencia, no puede remplazar al dinero. El dinero laboral dependería tácitamente de la existencia de una economía monetaria; y aunque intentaran desafiar al sistema existente, sólo se intercambiaría por el dinero que existe por la diferencia de precio del valor del mercado. Lo que podría hacer, en el mejor de los casos, sería neutralizar el dinero.

Teniendo esta antinomia en mente, el ejemplo más interesante para mí es LETS (Sistema de cambio local, por sus siglas en inglés), concebido y practicado por Michael Linton desde 1982. Es un sistema multifacético de transacciones en el que los

participantes tienen su propia cuenta, registran su riqueza y los servicios que pueden ofrecer al inventario, llevan a cabo sus intercambios libremente y los resultados son registrados en sus cuentas. A diferencia de la moneda del banco central del Estado, la moneda de LETS es emitida cada vez por aquellos que reciben riqueza o servicios de otros participantes. Y está organizado de tal manera que la suma total de las ganancias y las pérdidas de todos los participantes equivale a cero. En este sistema simple existe una clave para resolver la antinomia del dinero.

Cuando se compara con el intercambio de ayuda mutua en las comunidades tradicionales y aquellas de la economía mercantil capitalista, la naturaleza de LETS es clara. Es, por un lado, similar al sistema de la ayuda mutua en el aspecto que no impone precios altos con intereses altos, pero, por otro lado, es similar al mercado pues ocurre entre dos personas mutuamente lejanas y desconocidas. A diferencia de la economía capitalista de mercado, en LETS, el dinero no se transforma en capital no simplemente porque no hay intereses, sino porque está basado en el principio de suma cero. Está organizado de tal modo que, aunque el intercambio ocurra activamente, el dinero no existe como resultado. Por lo tanto, la antinomia -el dinero debe existir y el dinero no debe existir- se resuelve. Hablando en el contexto de la teoría de la forma de valor de Marx, la moneda de LETS es un equivalente general que, sin embargo, sólo conecta todas las riquezas y los servicios y no se transforma en una entidad autónoma. El fetiche del dinero no ocurre. En LETS, no hay necesidad de acumular dinero como una potencia de intercambio, ni existe la preocupación de que las pérdidas incrementen. El sistema que relaciona a través del valor las riquezas y los servicios es generado por la moneda de LETS, pero la riqueza y los servicios no son

incondicionalmente conmensurables, como en las monedas estatales. Finalmente, entre ellos no se establece *ex post facto* al valor-trabajo como “la esencia común”.

LETS no es ni simplemente económico ni simplemente ético. Crea una asociación ético-económica. Mientras que la ayuda mutua en las comunidades tradicionales los obliga a la fidelidad, y la economía de mercado obliga a la pertenencia de comunidades de moneda (estados), el contrato social en LETS es similar a la “asociación” de Proudhon. Los individuos pueden renunciar a una LETS particular y pertenecer a cualquier otra LETS en cualquier momento. A diferencia de la moneda del Estado, la moneda de LETS es, en realidad, monedas –es una multiplicidad. Y lo que es más importante, a diferencia de otras monedas locales, LETS ofrece a cada participante el derecho de emitir su propia moneda (por el simple hecho de registrarse en una cuenta). Decir que un aspecto de la soberanía de los estados reside en el derecho a emitir la moneda significa que LETS de hecho ofrece la soberanía a las multitudes, yendo más allá del lema engañoso: ‘la soberanía reside en el pueblo.’ Por lo tanto, la potencia de LETS no radica simplemente en proteger y estimular la economía local. Engendra una asociación que supone diferentes principios de intercambio distintos de los de la Trinidad.

El último aspecto crucial de LETS es que está formado en el proceso de *circulación*, en el que los consumidores sostienen la iniciativa. Mientras que las corporaciones convencionales de productores así como los consumidores flaquean en la competencia sin esperanza con los empresarios capitalistas seguros de sí, LETS fomenta la subjetividad libre y autónoma de los consumidores-como-trabajadores. Debe decirse que solamente cuando LETS y el sistema financiero sobre el que se basa

se expanda, los productores capitalistas y las cooperativas consumidoras podrán existir autónomamente. Pero en términos de estrategia, LETS por sí mismo no puede acabar con el movimiento automultiplicante del capital. Permanecería tan parcial y complementario a la economía de mercado, sin importar qué tan popular se vuelva. Por esta razón, lo que se requiere -independientemente del movimiento que busca ex-scender¹⁹ la economía capitalista como LETS- es la lucha que permanece *dentro* de la economía capitalista. ¿Dónde pueden unirse? No hace falta decir que acontece en la posición en que los trabajadores se presentan como consumidores, es decir, en el frente de la *circulación*.

En el movimiento del capital, D-M-D', el capital tiene que enfrentarse a dos momentos críticos: la compra de la mercancía fuerza de trabajo y la venta del producto a los trabajadores. Si falla en cualquiera de esos dos momentos, el capital queda inhabilitado para realizar la plusvalía. En otras palabras, no se convierte en capital. Es decir, en este momento, los trabajadores pueden contrarrestar el capital. El primer momento es expresado por Antonio Negri como: "¡No trabajen!" En nuestro contexto, esto realmente significa: "¡No vendan su mercancía fuerza de trabajo!" o "¡No trabajen como asalariados!" El segundo momento dice, como Mahatma Gandhi, "¡No compren productos capitalistas!" Los dos momentos pueden ocurrir en la posición donde los trabajadores pueden ser sujetos. Pero, con el fin de que los trabajadores/consumidores sean capaces de "no trabajar" y de "no comprar" deben tener una red de seguridad con la cual puedan seguir trabajando y comprando para vivir. Esta es la lucha misma *sin* el modo de producción capitalista: la asociación constituida por productores/consumidores de cooperativas y LETS. La lucha *en el*

interior requiere inexorablemente de estas cooperativas y de LETS como un modo extra-capitalista de producción y consumo; y además, esto puede acelerar la reorganización de la corporación capitalista en una entidad cooperativa. La lucha inmanente y la lucha ex-scendente al modo de producción/consumo capitalista se combinan sólo en el proceso de circulación, el topos de los consumidores = trabajadores. Pues sólo ahí existe el momento en que los individuos pueden volverse sujetos. La asociación no existe sin las intervenciones subjetivas de los individuos, y esto sólo es posible teniendo como eje el proceso de *circulación*.

Karl Polanyi comparó el capitalismo (la economía de mercado) con el cáncer.²⁰ Al surgir en el intersticio entre las comunidades agrarias y los estados feudales, el capitalismo invadió las células internas y transformó su predisposición de acuerdo con su propia fisiología. Si esto es así, las redes transnacionales de trabajadores-como-consumidores y de consumidores-como-trabajadores son, por así decirlo, un cultivo de células anticancerosas. Con el fin de eliminar el capital, es imperativo eliminar, en primera instancia, las condiciones con las cuales fue producido. Las acciones para contrarrestar el capitalismo *en el interior* y *sin éste*, teniendo su base en el frente de la circulación, son totalmente legales y no-violentas; ninguno de los tres puede interrumpirlas. De acuerdo con mi lectura, *El capital* de Marx ofrece un fundamento lógico para la creación de este movimiento/cultura. Es decir, la relación asimétrica inherente a la forma de valor (entre la mercancía y el dinero) produce capital, y es aquí mismo dónde los momentos transposicionales que acaban con el capital pueden ser aprehendidos. Y la tarea del transcriticismo es utilizar al máximo estos momentos.

(Traducción: Andrea Torres Gaxiola. Revisión: Carlos Oliva Mendoza)

Prefacio

1. Immanuel Kant, *Fundamentación de la crítica de las costumbres*, traducción de Manuel García Morente, (Madrid: Austral, 1967) p. 84

2. Véase Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Traducción de Julián Besteiro, (Buenos Aires: Aguilar, 1980) p. 45 Kant dice: “Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático...”

² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, [1781/1787], traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi (México: Fondo de cultura económica, 2006) p. 5, A VIII

3. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 28, BXXX

4. Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana*, traducción de Wenceslao Roces, (México: Ediciones de cultura popular, 1977) p. 37

5 Marx, Carlos, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenceslao Roces, (México: Grijalbo, 1959) p. 10

Introducción

⁶ Marx, Carlos, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *La sagrada familia y otros escritos de la primera época*, traducción de Wenceslao Roces (México: Grijalbo, 1959), p. 3

⁷ Marx, Karl, *El capital, crítica de la economía política*, vol.1/Tomo I, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2011) p. 87

⁸ Carlos Marx, *El capital*, p. 20

⁹ Véase Kozo Uno, *Principles of Political Economy*, trans. Thomas T. Sekine, Atlantic Highlands, NJ Humanities Press, 1980.

¹⁰ Véase, Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Traducción de Eduardo L. Suárez, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993)

¹¹ Carlos Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, p. 3

¹² Karl Marx, *El Capital*, vol.1, p. 107

¹³ Carlos Marx, *La guerra civil en Francia*, traducción de I. M. L (Madrid: Editorial Ricardo Aguilera, Colección Orbe 9, 1976) p. 71

¹⁴ Ver Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*, vol. 7/Tomo III, trad. de León Mames, (México: Siglo XXI, 2011) p. 562.

¹⁵ Marx, Carlos, *Crítica al programa de Gotha*, (Madrid: Ricardo Aguilera Editor, Versión del Instituto del Marxismo-Leninismo, , 1971) p. 35

¹⁶ Karl Marx, *El capital*, vol.1, p. 8

¹⁷ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la economía política (Grundrisse)*, trad. de Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1973) p.374

¹⁸ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, traducción de Ana María Palos, (México: Era/Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, 1999) p. 283.

¹⁹ “Ex-scender” (“Ex-scendent”) es una composición derivada de la traducción del término japonés *cho-shutsu*, que significa “salir y trascender.”

²⁰ Véase Karl Polanyi, *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, traducción de Eduardo L. Suárez, (México: Fondo de Cultura Económica, 2003)