

HABITAR LA *Terra Incognita*

Experiencias, Miradas,
Pensamientos sobre Extremo Oriente



Carlos Hugo Sierra
Santiago S. Hernando, eds.

Glocalia 16

Taller de Antropología Social de La Ortiga

LA ORTIGA

REVISTA CUATRIMESTRAL DE ARTE, LITERATURA Y PENSAMIENTO

DIRECCIÓN: Antonio Montesino

COORDINACIÓN EDITORIAL: María Montesino y Mary Roscales

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Antonia de la Iglesia y Ramón Maruri

DISEÑO GRÁFICO  **MAQUETACIÓN:** a.montesino

ADMINISTRACIÓN: María Pérez Incera

EDITA: *editorialÍmite* / Glocalia. Taller de Antropología Social de La Ortiga [16]

PREIMPRESIÓN: Génesis (al cuidado de Francisco Antuña)

IMPRESIÓN: Bedia Artes Gráficas, s.c.
San Martín del Pino, 7
39011 Peñacastillo (Santander)

ISSN: 1136-3614
D.L. SA-150-1996

ISBN: 978-84-88498-56-4

© De esta edición: *editorialÍmite*

© De los textos: Los autores

© De las ilustraciones: Los autores y sus herederos o albaceas

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Tantín, 33. 6º A
39003 Santander (Cantabria)
ESPAÑA
Telf.: 00 34 942 219 913
e-mail: laortiga2002@yahoo.es

Esta revista ha recibido una ayuda de LA DIRECCIÓN GENERAL DEL LIBRO, ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS del Ministerio de Cultura para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España, para la totalidad de los números del año.

CONCEJALÍA DE CULTURA DEL AYUNTAMIENTO DE SANTANDER,
OBRA SOCIAL DE CAJA CANTABRIA

Liburu honek Eusko Jaurlaritzako Kultura Sailako Diru Laguntza jaso du
ESTE LIBRO HA RECIBIDO UNA AYUDA DEL DEPARTAMENTO DE CULTURA DEL GOBIERNO VASCO



GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE CULTURA

KARATANI KÔJIN: LA FILOSOFÍA COMO INTERSTICIO, ALTERIDAD Y PROYECCIÓN.

53

MONTSERRAT CRESPIÑ PERALES

1. Introducción¹

Si tuviéramos que buscar un aspecto en el que todos aquellos que nos dedicamos al estudio de la filosofía coincidiéramos, nuestro lugar de unión, ese punto vacío que llenaríamos todos con un mínimo común compartido, no sería otro que el de no haber reflexionado radicalmente sobre qué es la filosofía misma.

En vez de eso, normalmente vamos a la deriva de la mano de una multiplicidad útil de definiciones o nociones asumidas, contingentes todas ellas y siempre provisionales. El rostro de la filosofía se halla inscrito en un grabado extraño al que le hemos acariciado la carbonilla coloreada durante siglos. De tal modo es así que al final, con el roce y cercanía constantes ya no nos preguntamos qué es aquello que se había dibujado originalmente en aquel grabado, qué fue lo que tomó forma, qué¹ era o qué podemos seguir viendo y leyendo en esa lámina. No reconocemos su identidad o bien reconocemos tantas que, finalmente, el mismo concepto de identidad (de identificar qué es la filosofía) se ha borrado ante nuestros dedos.

Algunos hemos denunciado en otras ocasiones² el dilema en el que nos encontramos atrapados cuando intentamos definir qué es la filosofía. Por un lado, nos encontramos con un consenso generalizado por el cual las ciencias naturales se entienden como universalmente aplicables en cualquier tiempo y lugar. A ese visado que abre cualquier frontera, yendo por doquier por cualquier continente sin importar las diferencias lingüísticas y sin pagar peaje ante las autoridades de las diversas tradiciones culturales, sociales, políticas o históricas que encuentra, se le suele llamar verdad universal, científica y tecnológica. No encontraremos problemas si queremos formalizar y exportar a la Ciencia con "C" mayúscula, sus fórmulas numéricas y la aplicabilidad de sus causas y efectos, trasplantables en cualquier suelo, tenga éste clima mediterráneo, monzónico o desértico.

Esta narrativa de zonas francas para la ciencia es otra bien distinta si miramos hacia la consideración que desde Occidente tenemos de la filosofía. La filosofía occidental se considera a sí misma y es en esencia, una particularidad auto-referente que no puede viajar

fuera de sí: su retórica se limita a los datos de su propia tradición, como nos dice Bernard Stevens³. Esta limitación de la propia línea narrativa de la historia de la filosofía occidental viaja de modo paralelo a otras líneas históricas de pensamiento (asiáticas o africanas, por ejemplo). En este sentido podríamos decir que la historia de la filosofía occidental sigue una de las definiciones de la geometría plana de Euclides (fl. 365 a. C): las rectas paralelas de "las filosofías" son líneas rectas que, estando en el mismo plano y prolongadas indefinidamente en ambas direcciones, no se cortan en ninguna dirección.

Por consiguiente, el problema radical de la filosofía, pasada y presente, no consiste en rehabilitar o reconocer al "otro", sino en llegar a asumir de una vez por todas que la capacidad de la actitud filosófica occidental se ha limitado conscientemente. Esta auto-limitación ha subvertido durante siglos la más potente de las capacidades del ser humano, arrinconándola en las fronteras de ese mapa imaginario constantemente en crisis que llamamos Occidente.

Este artículo pretende, de la mano de la filosofía japonesa contemporánea y de uno de sus representantes, Karatani Kōjin, acercarse a lo que podríamos enunciar como las paredes maestras del cimiento de la filosofía occidental y, por tanto, también sus límites: el intersticio, la alteridad y sus modos de proyectarse como principios determinantes del discurso filosófico.

Aunque la obra de Karatani Kōjin es bien conocida en Japón y en algunos círculos académicos norteamericanos, es casi desconocida en nuestro país. Esta observación, aunque necesaria, es tautológica si tenemos en cuenta lo anteriormente dicho. No obstante y a fin de situar al lector de este texto, diremos que Karatani es bien conocido por parte de los intelectuales japoneses ocupados en el estudio de la crítica literaria. De modo más reciente su obra se ha centrado en el análisis de los discursos de teoría política y filosófica, tomando como principal objeto de investigación la crítica a la genealogía y a las formas contemporáneas de desarrollo del sistema social y económico capitalista. Sus bases teóricas pivotan en dos ámbitos, el de la crítica literaria y la filosofía política. Parte de la vigencia y actualidad de las tesis de Karatani está precisamente en esa mirada genealógica que encuentra en la búsqueda de la arqueología de las grandes formas, literarias y filosóficas, el engarce necesario para ir más allá de lo que sería simplemente enunciar etiquetas academicistas. Así queda reflejado en *Origins of Japanese Literature* prologada en su traducción inglesa por Fredric Jameson, en *Architecture as Metaphor* y en *Transcritique. On Kant and Marx*.

Estamos ante un filósofo ácrata, difícilmente clasificable en ámbitos académicos cerrados que lo limitaran simplemente al estudio literario, político o filosófico. Si, como algunos indican, la filosofía no deja de ser más que otro género narrativo, esa simple afirmación (sin entrar aquí en detalles sobre el acierto o el error de dicha aseveración) sería confirmada en la figura anárquica de este autor japonés. Como aquí no nos interesa analizar su clasificación como pensador ni creemos que sea realmente un aspecto importante a considerar para leer sus textos, dejaremos en este punto esta breve noticia del autor para pasar a analizar lo que antes anunciábamos: la alteridad y su espacio intersticio como cimiento de la expresión filosófica.

En el año 2004, Slavoj Žižek (1949) reseñó la obra de Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx* bajo el título "The Parallax View"⁴. Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, el vocablo castellano para "parallax", "paralaje", tiene su origen en el vocablo griego *παράλλαξις* (cambio, diferencia) y remite en la primera de sus acepciones a la

1. f. Variación aparente de la posición de un objeto, especialmente un astro, al cambiar la posición del observador.

Ese paralaje, esa variación "aparente" de la posición de un objeto cuando el observador cambia de posición, da título a la reseña de Žižek y abre la obra de Karatani presentada por el autor eslovaco.

Más allá de transponer un vocabulario propio de la astronomía, el uso de esta noción se deriva de la filosofía misma, en tanto que actividad introspectiva, y de los principios que Immanuel Kant (1724-1804) se impuso a sí mismo para el desarrollo de su actitud filosófica en *Sueños de un visionario, interpretados mediante los sueños de la metafísica* (1766)⁵: "Anteriormente veía el sentido común humano sólo desde mi propio punto de vista; ahora me pongo en el lugar de la razón del otro que está fuera de mí y observo mis juicios y sus más secretas causas, desde la perspectiva de los otros. Es cierto que la comparación de ambas observaciones da como resultado un paralaje pronunciado, pero es el único modo para prevenirse de la ilusión óptica y así poner el concepto del poder del conocimiento de la naturaleza humana en su verdadero lugar"⁶.

Karatani encuentra en este texto kantiano de su época-precritica, la clave conceptual para hablarnos de los fundamentos mismos de la filosofía, fundamentos que encuentra precisamente en esa doble "ilusión óptica". Doble porque, tanto si intentamos conocer la realidad desde nuestra perspectiva, como si lo hacemos mediante la de otros, no solamente nuestra perspectiva es una ilusión óptica subjetiva, sino que, aunque consideremos la perspectiva de los otros en tanto que objetiva, ésta a su vez no estará nada más que fundada en su propia subjetividad, tan ilusoria y decepcionante como la nuestra.

De este modo, ése "pronunciado paralaje" nos deja abandonados en un espacio en el que cualquier intento de reducción de uno de los dos puntos de vista, subjetivo y objetivo (o cualquier síntesis dialéctica de los opuestos, como indica Žižek⁷) resulta en el fracaso mismo de la filosofía. Fracaso de la filosofía si la vemos capaz de salir de ese espacio de variaciones aparentes.

Sin embargo, la propuesta de Karatani no se queda en la mera aseveración del fallo de un método filosófico que reduce las posiciones opuestas y las subsume en un principio determinante y determinado por ellas. Karatani parece afirmar que es precisamente esa irreductibilidad la que ha construido el edificio filosófico y, por tanto, el que le ha dado el sentido que conocemos.

El modo de acceso a la realidad que Karatani toma del texto kantiano sienta las bases de una epistemología que se enfrenta a la realidad desde la raíz misma de esas variaciones o cambios de posiciones del observador. A su vez, no puede salir de ese espacio o intersticio cruzado entre el observador y el observado, entre el "yo" singular y el "otro" que se singulariza a sí mismo. Podemos interpretar que el filósofo japonés sostiene que es esa primera alteridad de uno mismo y del otro lo que constituye el componente básico, la materia prima, de la reflexión filosófica y de sus discursos sobre el sujeto.

3. El espacio intersticio como topos para la construcción del sujeto

Karatani deduce de las palabras de Kant y de su enfrentarse a ese lugar de antinómica dualidad, de pronunciados cambios de posiciones entre el que observa y el observado que a su vez mira y nos mira, el giro copernicano y el nuevo proyecto de la filosofía moderna: "Cuando Kant llamó a su nuevo proyecto en la *Crítica de la Razón Pura*, el 'giro copernicano', aludía a su propia inversión de la jerarquía sujeto/objeto: mientras que la metafísica pre-kantiana mantenía que el sujeto copia al objeto externo, Kant propuso que los objetos se constituyen mediante la forma que el sujeto proyecta en el mundo externo"⁸.

Esas formas que el sujeto proyecta en el mundo externo lo sitúan en el centro y parecen conformar una curiosa paradoja, como menciona Karatani. Si Nicolás Copérnico (1473-1543) desplazó la centralidad de la tierra y el Sol ocupó su lugar, podría parecer que, aunque Kant denomine a su desplazamiento de las bases de la metafísica "giro copernicano", su giro fuera en sentido opuesto al del científico polaco: Kant devolvería el centro al sujeto por encima del objeto de conocimiento. Ahora bien, la tesis desde la que parte Karatani corrobora que Kant llamara a su nuevo plano estructural de la metafísica "giro copernicano". Según Karatani, la cuestión fundamental para Kant no fue solamente señalar esa capacidad del sujeto de "proyectar en" el mundo externo, sino también y fundamentalmente, señalar la pasividad del sujeto en relación con lo externo, el mundo objetivo⁹. Lo que está en juego no es simplemente una filosofía de la subjetividad sino a la vez una filosofía del límite con la que Kant demostró que (...) "sensibilidad, entendimiento, y razón" no son cosas que existen empíricamente. Más bien en este sentido son nada, aunque una "nada" que existe como cierta *función*¹⁰.

Karatani sostiene que es en esa "función" construida sobre la nada empírica de la sensibilidad, el entendimiento y la razón la que determina el verdadero alcance *transcrítico* del giro copernicano: Kant no voltea las bases de la metafísica simplemente para devolver el lugar central al sujeto. Más bien, es la "cosa en sí" la que determinará el espacio de la subjetividad. La estructura de la subjetividad será examinada cuidadosamente desde la "cosa en sí". Es en este punto donde, en el análisis de la estrategia kantiana, Karatani introduce ese espacio intersticio y la recurrencia de la exterioridad. Para este autor, la "cosa en sí" remite siempre a un problema ético: el problema del "otro". Para Karatani, el problema del "otro" y de los límites de esa exterioridad que representa, es una preocupación kantiana que subyace radicalmente en las tres críticas (de la Razón Pura, la Razón Práctica y

del Juicio). El "otro" aparece en las tres críticas kantianas conformando siempre y en todo momento espacios intermedios que obligan al pensador a moverse en diferentes planos. Estos planos están sostenidos por aquella antinomia irresoluble de la que hablábamos antes, entre el observador y el observado, a nivel epistemológico, práctico o estético. Es esa imposibilidad de síntesis ante la exterioridad y alteridad radicales la que determina que el sujeto sea en todo tiempo un sujeto sin centro. Por eso, basa su identidad en un movimiento dinámico que solamente puede encontrar su ubicación en el espacio intermedio entre él y el otro.

Así, Karatani describe la incógnita de la alteridad y la exterioridad, que, en tanto que constituyente principal de la ecuación irresoluta de la constitución de la subjetividad, nunca puede despejar la hendidura existente entre el sujeto y "el otro". Es precisamente desde esa hendidura donde surge el espacio para los sistemas discursivos y para el fundamento mismo de la filosofía.

Karatani parece negar la posibilidad de una radical aserción de la autonomía del sujeto a no ser que esta afirmación se base precisamente en una subjetividad cuyos bordes se compongan de la siempre presente confrontación con el otro (individuo) o un conjunto de otros (comunidades). Este topos radicalmente social y plural de posiciones, según Karatani, no aparece solamente en los profundos paralajes que mencionaba Kant. También puede ser leído y encontrado en los fundamentos del *cogito* de René Descartes (1596-1650).

Para el autor japonés, el *cogito* cartesiano representa la necesidad que tuvo la filosofía de salir del monólogo de la introspección: "Normalmente se critica a Descartes el haber intentado fundar la certeza del conocimiento sobre la base de un sujeto autónomo o yo. Pero no fue Descartes el que inició la meditación filosófica introspectiva —casi todos los filósofos desde Sócrates se comprometieron con este modo de pensar. Sucede más bien al contrario: la importancia del *cogito* cartesiano consiste en que hizo emerger una vía para la destrucción del monólogo: "Aquello que es verdadero del yo debe ser verdadero universalmente"¹¹.

Karatani encuentra que el origen del *cogito ergo sum* cartesiano no se halla exclusivamente en la introspección de la sola voz del sujeto que reflexiona. Emerge como el ser que siempre se encuentra viviendo en el espacio resultante de él y esos "otros". El espacio entre el sujeto y su *alter* componen la multiplicidad perspectivista y focal que no puede reducirse a una sola identidad. El *cogito ergo sum* no es nada más que un tipo de Ser dentro del topos "intermedio" (o la diferencia entre comunidades¹²). Karatani encuentra en los márgenes del planteamiento filosófico migratorio (del ubicarse en el otro o ir al lugar reflexivo del otro) la raíz del método cartesiano y de la representación del sujeto que duda porque se encuentra "entre" sistemas y comunidades ajenas a sí mismo. "(...) el *cogito*, el sujeto que duda, aparece "entre" sistemas, "entre" comunidades. Y este intersticio es un espacio para la absoluta diferencia; finalmente, es insustancial y amorfo. De este espacio no se puede hablar de manera positiva; tan pronto lo hacemos, perdemos su función. Es un topos trascendental¹³ —un espacio para la *transcrítica*¹⁴.

Karatani justifica su tesis sobre esa exterioridad o transposición originaria y necesaria para la construcción del edificio filosófico, en la biografía del propio Descartes. El origen del método cartesiano se produce cuando el filósofo francés está viviendo en Ámsterdam,

en una ciudad y un país que no es el suyo pero donde, mediante esa transposición, encuentra en ese estar "entre" comunidades [su comunidad cultural de origen (su yo) y la comunidad de la ciudad en la que vive durante unos años (los otros)], la perspectiva apropiada para desarrollar sus nuevos principios sistemáticos expuestos en el *Discurso del Método* (1637): "(...) en medio de la multitud de un gran pueblo muy activo, más atento a los propios negocios que curioso de los ajenos, he podido vivir tan retirado y solitario como en un apartado desierto, sin carecer de las comodidades que se encuentran en las ciudades más frecuentadas"¹⁵.

De manera radical, Karatani elimina parte del clásico relato que se utiliza para señalar el origen de la filosofía moderna y acentúa que ese origen, en Descartes, se encuentra en el espacio dinámico resultante de la confrontación de perspectivas, entre nuestra tradición y las otras, en la alteridad. Como acertadamente indica el autor japonés, Descartes mira con ojos de antropólogo cuando dice: "Mas, habiendo aprendido en el colegio que no puede imaginarse nada extraño e increíble que no haya sido dicho por algún filósofo, y habiendo visto luego, en los viajes, que no todos los que piensan de modo contrario al nuestro son por esto bárbaros ni salvajes, sino que muchos hacen tanto o más uso que nosotros de la razón; (...) no me era posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás y me hallaba obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo"¹⁶.

La filosofía cartesiana surge de esa transposición entre perspectivas y, por tanto, en la forma insustancial y amorfa que, paradójicamente, fundamenta la médula de la función estructural de la filosofía. Si Karatani enfatiza ese carácter amorfo del *cogito* es precisamente para señalar que el discurso filosófico tiene su origen en un espacio dinámico cuyo centro está, precisamente, en la falta de centralidad sustancial. Es en el espacio individual y social intersticio donde surgen la duda radical cartesiana o la "cosa en sí" kantiana.

La intención de Karatani al desgranar la genealogía que hemos visto del *cogito* cartesiano y del camino desde los profundos paralajes a la "cosa en sí" kantiana, no es otra que señalar que es en el seno de ese espacio intersticio, sin identidad sustancial pero que adopta la mirada del otro para formar la base del principio de identificación y de la universalidad singular, donde la filosofía tiene que escapar de la antinomia mediante un salto abismal, ficticio.

El origen de las estructuras epistemológicas, metafísicas y éticas de estos autores y de la filosofía moderna reside, no en su aspecto positivo, sino en el espacio en blanco, en la nada que trabaja como función pero que carece de base sustancial única y uniforme, carente de un principio de identificación absoluto. Es precisamente esa ausencia de centro la que obliga a realizar un salto discursivo que enmascare su propia pirueta en principios primeros. Esa ausencia es la que compone la aparente consecución de la resolución de la antinomia irreducible de la filosofía. Solamente se puede salir de la asimetría imponiendo una simetría ficticia al discurso, simetría basada en una estructura radicalmente fundamentada en la falta de identidad: en el intersticio, la alteridad y la proyección narrativa posterior.

4. Conclusión: El racionalismo occidental es una proyección

Como hemos visto, los puntales que conforman el análisis en torno al origen de la filosofía moderna que hace Karatani valiéndose de ejemplos extraídos de la tradición occidental, nos llevan a concluir con él que el discurso filosófico se ha elevado y sostenido sobre unos cimientos móviles, dinámicos y contingentes. Son discursos en los que, como en un juego de espejos o fotografías, nos vemos reflejados sin que nos lleguemos a reconocer en esa representación que aparece ante nuestros ojos. De algún modo, esa singularidad representada parece no componer realmente lo que son nuestras facciones. Esa extrañeza sucede porque realmente hablamos de un reflejo, de una proyección: se ha producido en nuestra identidad ese paralaje irreducible e irresoluble al que, no obstante, le imponemos la metáfora de una narrativa "cierta" que solamente está fundamentada en lo incierto.

Al exponer los límites de esa asumida identidad de los principios de la modernidad, Karatani reconstruye el discurso filosófico occidental pero no con la finalidad de derribarlo, sino para hacernos ver qué materiales hemos utilizado para construirlo.

Esos materiales no son, según su interpretación, los del hallazgo de la certeza o la universalidad, sino precisamente, el hallazgo de sus pares opuestos: la duda y la singularidad que pugnan siempre con su otro "intersticialmente". En la pugna, aspiran a organizar el conocimiento de la realidad pero poniendo en el lugar vacío una metáfora semblante (*Schein*). En la filosofía occidental se da la necesidad de proyectar un ideal de conocimiento que siempre resulta una tarea imposible. Ahora bien, en tanto que ideal imposible, es a su vez una voluntad necesaria para las bases de la reflexión filosófica: "Todo esto demuestra la imposibilidad de que el *ideal sea* y, a la vez, invoca repetidamente la *voluntad arquitectónica* que afirma que lo imposible, *el ser de lo ideal*, debe realizarse. Esta *voluntad arquitectónica* es el origen del pensamiento occidental¹⁷.

Reconociendo la función de esa renovación constante y de la necesidad que ha tenido y tiene la filosofía occidental de construir y reconstruir indefinidamente sus principios rectores, podremos entender cuál es la genealogía del discurso lineal de la historia de la filosofía y su narrativa ideológica imperante. Dicho origen, a tenor de las tesis de Karatani, es esencialmente contingente: el edificio filosófico escogió cierta estructura de entre una pluralidad de elecciones o identidades posibles que también podrían haber sido. El discurso imperante en el seno de la filosofía occidental dibujó y dibujará su planta edificante sobre un principio azaroso al que convierte y reedifica con posterioridad por medio de su expresión (racional): "Lo que es crucial en el pensamiento occidental no es el edificio mismo del conocimiento, sino la voluntad arquitectónica que se renueva con cada crisis —una voluntad que no es nada más que una elección irracional cuya finalidad es establecer orden y estructura dentro del caos y la pluralidad, una voluntad que es solamente una elección entre muchas otras posibles. El racionalismo occidental es una proyección (*Entwurf*)"¹⁸.]

Como hemos visto a lo largo de estas pocas páginas, Karatani nos intenta mostrar precisamente eso: que el imperante racionalismo occidental no es nada más que un plano, un diseño contingente. El lugar escogido para el desarrollo y la praxis filosófica occidental no consiste nada más que en un espacio abierto que nos muestra que no hay una sustancialidad

originaria que sea evidente y evidencia de ese desarrollo. Ese lugar de la función abierta, de la esencial contingencia, es la que se conforma, representa y cierra mediante el lenguaje, las normas regulativas o las categorías. Pero no debemos olvidar, si aceptamos la crítica de Karatani, que hemos construido sobre ese espacio amorfo un edificio cuyas vigas ocultan saltos argumentativos que no se siguen necesariamente de un principio racional. Más bien, conformamos la realidad a nuestro esbozo o diseño mediante un brinco de fe por el que creemos que están sostenidos todos los edificios filosóficos, sociales, políticos o económicos en los que habitamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassegard, C. (2007): 'Exteriority and Transcritique: Karataji Kōjin and the impact of the 1990's', *Japanese Studies*, 27, no. 1, May 2007, pp. 1-18.
- Cassirer, E. (1993): *Kant, vida y doctrina* (1918). Trad. de Wenceslado Roces, Madrid: Fondo de Cultura Económica-España.
- Crespín Perales, M.: "Comiendo de la fruta prohibida. La filosofía en la Era Meiji (1868-1912)", en *EuskadiAsia, Transcripción de las II Jornadas EuskadiAsia. Experiencias de lo Lejano. Japón en Perspectiva* [en línea] (2008): http://www.euskadiasia.com/NOTICIAS/II_jornada_euskadiasia_resumen.htm [consulta: 9 de Junio del 2009].
- Descartes, R. (1999): *Discurso del Método* (1637). Trad. de Risieri Frondizi, Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (2004): *Sueños de un visionario* (1766). Trad. de Carlos Correas, Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- Karatani, K. (1995): *Architecture as Metaphor. Language, Number, Money*. Trad. de Sabu Kohso, Massachusetts: The MIT Press.
- Karatani, K. (1995): "Nationalism and Écriture", *Surfaces*, V. 201, 1995, pp. 4-25.
- Karatani, K. (2005): *Transcritique, On Kant and Marx*. Trad. de Sabu Kohso, Massachusetts: The MIT Press.
- Karatani, K. (2005): "Overcoming Modernity", en Calichman, R. F.: *Contemporary Japanese Thought*, New York: Columbia University Press, pp. 101-118.
- Stevens, B. (2008): *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Zizek, S. (2004): "The Parallax View", *New Left Review*, 25, Jan-Feb 2004, pp. 121-134.
- Zizek, S. (2006): *The Parallax View*, Massachusetts: The MIT Press.

NOTAS

- ¹ Nota Preliminar: Este texto sigue el orden tradicional en japonés de anteponer el apellido al nombre.
- ² Véase Crespín Perales, M.: "Comiendo de la fruta prohibida. La filosofía en la Era Meiji (1868-1912)", en *EuskadiAsia, Transcripción de las II Jornadas EuskadiAsia. Experiencias de lo Lejano. Japón en Perspectiva* [en línea] (2008): http://www.euskadiasia.com/NOTICIAS/II_jornada_euskadiasia_resumen.html [consulta: 9 de Junio del 2009].
- ³ Stevens, B. (2008): *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida*, Barcelona: Edicions Bellaterra, p. 27.
- ⁴ Zizek, S. (2004): "The Parallax View", *New Left Review*, 25, Jan-Feb 2004, pp. 121-134. Con posterioridad a la obra de Karatani, Zizek tomó la noción de "paralaje" y la analizó *in extenso* en Zizek, S. (2006): *The Parallax View*, Massachusetts: The MIT Press.
- ⁵ Véase traducción al castellano disponible: Kant, I. (2004): *Sueños de un visionario*, Trad. de Carlos Correas, Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- ⁶ Según citado en Karatani, K. (2005): *Transcritique. On Kant and Marx*. Trad. de Sabu Kohso, Massachusetts: The MIT Press, p. 1. Léase la traducción al castellano de Carlos Correas como sigue: "Anteriormente yo consideraba el entendimiento humano universal meramente desde el punto de vista de mi entendimiento; ahora me pongo en el lugar de una razón extraña y exterior a mí, y observo desde el punto de vista

de los otros mis juicios y motivos más secretos. Por cierto la comparación de las dos observaciones da fuertes paralajes, pero es también el único medio para prevenir la ilusión óptica y poner los conceptos en los lugares verdaderos que son los suyos relativamente al poder de conocer de la naturaleza humana”, en Kant, I. (2004): p. 106.

⁷ Zizek, S. (2004): p. 121.

⁸ Karatani, K. (2005): p. 29.

⁹ *Ibidem*, p. 29. Véase en sentido similar Cassirer, E. (1993): *Kant, vida y doctrina* (1918). Trad. de Wenceslao Roces, Madrid: Fondo de Cultura Económica-España, p. 231: “Pues si hay algo que represente un momento fundamental característico de la crítica de la razón es precisamente esto: que esta crítica entrañaba tanto una nueva teoría de la conciencia como una nueva teoría del objeto”.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹¹ Karatani, K. (1995): *Architecture as Metaphor. Language, Number, Money*. Trad. de Sabu Kohso, Massachusetts: The MIT Press, p. 149.

¹² *Ibidem*, p. 149.

¹³ Como bien advierte Carl Cassegard, Karatani no menciona en su obra *Transcritique. On Kant and Marx* a Nishida Kitarō (1870-1945) (y debemos añadir que tampoco en *Architecture as Metaphor. Language, Number, Money*). Sin embargo parece tomar de él, o al menos nos recuerda a la filosofía de Nishida, su uso de la expresión “topos trascendental” y ese lugar funcional que es una nada. No lo menciona pero sabemos que Karatani ha analizado e interpretado la filosofía de Nishida en otros textos, como por ejemplo, Karatani, K. (1995): “Nationalism and Écriture”, *Surfaces*, V. 201, 1995, pp. 4-25 o Karatani, K. (2005): ‘Overcoming Modernity’, en Calichman, R. F: *Contemporary Japanese Thought*. New York: Columbia University Press, pp. 101-118. Véase Cassegard, C. (2007): “Exteriority and Transcritique: Karatani Kōjin and the impact of the 1990’s”, *Japanese Studies*, 27, no. 1, May 2007, p. 12.

¹⁴ Karatani, K. (2005): p. 134.

¹⁵ Descartes, R. (1999): *Discurso del Método*. Trad. de Risieri Frondizi, Madrid: Alianza Editorial, p. 106.

¹⁶ *Ibidem*, p. 94.

¹⁷ Karatani, K. (1995): p. XXXIV.

¹⁸ *Ibidem*, p. 18.

