

Entre el marxismo y la Escuela de Kioto. La teoría político-económica de Kakehashi Akihide como desarrollo del pensamiento de Lenin y Nishida

Ferran de Vargas
The University of Edinburgh 

<https://www.doi.org/10.5209/ltdl.100961>

Recibido: 14/02/2025 • Aceptado: 01/09/2025 • Publicado: 30/01/2026

Resumen: El japonés es la lengua que ha producido más teoría marxista después del inglés, el alemán y el francés. Sin embargo, todavía impera en los circuitos de dicho campo intelectual la tendencia eurocéntrica a relegar el pensamiento de importantes pensadores marxistas japoneses a un plano secundario o incluso a invisibilizarlo. Este artículo se propone contribuir a contrarrestar esta tendencia eurocéntrica intelectualmente empobrecedora explorando la teoría político-económica de Kakehashi Akihide, cuya vida y obra representan un puente ideal para recorrer la transición desde el pensamiento japonés más internacionalmente conocido, el de la Escuela de Kioto, hasta el marxismo. Kakehashi creía que el sistema de pensamiento marxista debía ser refinado a través de la incorporación de la filosofía de Nishida Kitarō, y que la filosofía de Nishida debía refinarse proporcionándole una base marxista mediada por la filosofía de Lenin. La originalidad de su teoría lo convirtió en una figura prominente en las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial, contribuyendo al surgimiento de un movimiento político, la Nueva Izquierda japonesa, articulado alrededor de la valorización de la subjetividad, la acción directa y el objetivo de la revolución como alternativa al objetivismo y economicismo de la izquierda institucional, especialmente el Partido Comunista.

Palabras clave: 68 japonés; Escuela de Kioto; naturaleza; Nueva Izquierda japonesa; marxismo japonés; revolución; subjetividad

Between Marxism and the Kyoto School. Kakehashi Akihide's political-economic theory as a development of Lenin's and Nishida's thought

Abstract: Japanese is the language that has produced the greatest amount of Marxist theory after English, German, and French. However, Eurocentric tendencies still prevail in the intellectual circuits of this field, relegating the theory of important Japanese Marxist thinkers to a secondary plane or even rendering them invisible. This article aims to contribute to countering this intellectually impoverishing Eurocentric tendency by exploring the political-economic theory of Kakehashi Akihide, whose life and work represent an ideal bridge for traversing the transition from the most internationally well-known Japanese thought, that of the Kyoto School circle, to Marxism. Kakehashi believed that the Marxist system of thought should be refined through the incorporation of Nishida Kitarō's philosophy, and that Nishida's philosophy should be refined by providing it with a Marxist foundation mediated by Lenin's philosophy. The originality of Kakehashi's theory made him a prominent figure in the first decades after World War II, contributing to the emergence of a political movement, the Japanese New Left, articulated around the valorization of subjectivity, direct action, and the goal of revolution as an alternative to the objectivism and economicism of the institutional left, especially the Communist Party.

Keywords. Japanese 68; Japanese Marxism; Japanese New Left; Kyoto School; nature; revolution; subjectivity

Sumario: La filosofía como expresión del sufrimiento; De la sociología al marxismo; La teoría del proceso total de la historia natural: completando la filosofía de Lenin a través de Nishida; El trabajo como "lugar" histórico de la nada: tratando de superar la filosofía de Nishida; *El capital* de Marx como filosofía del trabajo asalariado; Conclusión: significación sociopolítica y legados del pensamiento marxista de Kakehashi. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: De Vargas, Ferran (2026). Entre el marxismo y la Escuela de Kioto. La teoría político-económica de Kakehashi Akihide como desarrollo del pensamiento de Lenin y Nishida. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 15 (1), 195-208. <https://www.doi.org/10.5209/ltl.100961>

El japonés es la cuarta lengua del mundo que ha producido más teoría marxista después del inglés, el alemán y el francés (Walker, 2020a). El hecho de que esta fuese además la primera lengua en que se publicaron unas *Obras completas de Marx y Engels* (entre 1928 y 1935) atestigua la enorme dimensión del marxismo japonés. Pese a ello, dicha esfera intelectual es todavía un terreno poco explorado fuera de las fronteras de su país de origen. Nos encontramos, pues, ante la paradoja de que una de las tradiciones marxistas más importantes tiene una presencia mínima en los circuitos teóricos dominados por lenguas europeas, mientras que los japoneses tienen acceso a la mayoría de literatura marxista producida más allá del archipiélago nipón. Por supuesto, la complejidad de la escritura japonesa supone una barrera de acceso a esta tradición intelectual. Sin embargo, otras corrientes de pensamiento japonesas como es el caso de la Escuela de Kioto, de raíces budistas, sí ha traspasado fronteras de manera más o menos exitosa, quizás por encajar más con la visión orientalista de Japón como otredad que se mueve en parámetros supuestamente opuestos a la modernidad patentada por las naciones de raíz europea. En el campo del marxismo, en cambio, predomina el eurocentrismo con su concepción del mundo resumida con el epítome inglés “the West and the Rest”: Occidente y el Resto. Como afirma Gavin Walker (2016, p. 4), esta cosmovisión se traduce en la localización de la teoría en “Occidente” y la localización de los *datos* en ese “Resto”. En este sentido, Walker hace un llamamiento a contrarrestar esta “división del trabajo” intelectual marcadamente eurocétrica:

Al formarnos una idea [...] de los momentos en que la teoría misma se desarrolló fuera de “Occidente,” nos es posible historificar el eurocentrismo desarticulando la primacía que se le da por descontada en la teoría marxista, poniendo en cuestión así la asunción de que el “Resto” constituye el campo derivado en el que la teoría es “aplicada” o “puesta a prueba” para su validez y viabilidad. (Walker, 2016, p. 4)

Una de las principales líneas de investigación a desarrollar para contrarrestar la tendencia eurocétrica intelectualmente empobrecedora que todavía predomina en los circuitos globales de pensamiento, es por consiguiente la de abordar la producción marxista más prolífica en lengua no europea: la japonesa. Existe una enorme cantidad de intelectuales marxistas japoneses cuyo pensamiento merecería la pena abordar. Este artículo, sin embargo, se centra solo en uno de ellos, Kakehashi Akihide (1902-1996),¹ ya que su vida y obra representan un puente ideal para recorrer la transición desde el pensamiento japonés más internacionalmente conocido, el de la Escuela de Kioto, hasta el marxismo. Cabe mencionar que un reciente trabajo en castellano, Crespín y Wirtz (2023), aborda de manera central la conexión entre la Escuela de Kioto, cuyo máximo exponente fue Nishida Kitarō (1870-1945), y el marxismo japonés a través de figuras clave como Tosaka Jun (1900-1945) y Miki Kiyoshi (1897-1945). No obstante, como afirma Walker (2017, pp. 236-237), el marxista japonés más influido por el pensamiento de Nishida fue Kakehashi Akihide, a quien no se le ha prestado todavía demasiada atención fuera de Japón.

Dentro del ámbito de investigación en lenguas europeas, solo Walker (2017) ha dedicado un breve trabajo en inglés a Kakehashi. Sin embargo, el trabajo de Walker presenta algunos vacíos e inexactitudes. Por un lado, afirma que la influencia más duradera en el pensamiento de Kakehashi, más que la recibida a través de Marx, provino de la Escuela de Kioto. Esta conclusión es errónea, ya que en la obra de Kakehashi se observa una fidelidad explícita al pensamiento de Marx como principal influencia. El proyecto de Kakehashi consistió principalmente en refinar un marxismo considerado por él demasiado objetivista y economicista a través de la incorporación de la filosofía de Nishida. El error de Walker se explica en parte por la falta de atención a un eslabón fundamental en la trayectoria intelectual de Kakehashi: los *Cuadernos filosóficos de Lenin* ([1916] 1974). Como se demostrará en este artículo, Kakehashi recurrió a la filosofía de Nishida para completar la filosofía de Lenin, considerándolo el marxista que ofrecía la mejor guía para comprender a Marx.

Kakehashi no fue un pensador especialmente influyente antes de la Segunda Guerra Mundial. En buena medida, esto se debe precisamente a que basculaba entre las tendencias idealistas de la Escuela de Kioto y la ortodoxia marxista en una época, la década de 1930, de máxima polarización ideológica entre un fascismo en auge y un comunismo bajo condiciones de represión extrema. Sin embargo, Kakehashi encontró en la nueva situación de la posguerra un campo ideológico mucho más fértil para su visión del marxismo como filosofía de la praxis y no como ciencia. En este sentido, Kakehashi criticó el objetivismo que propagaban los líderes comunistas de la posguerra, que eran los mismos de antes de la guerra, en su esfuerzo militante por popularizar el marxismo:

Si uno se preocupa solo por la popularización del materialismo, los esfuerzos por elevarlo al reino de la filosofía tienden a negligrse. [...] El hecho de que la filosofía materialista en la posguerra [se viese impelida a] abordar la [cuestión de la] subjetividad [...] se debe a que la experiencia de la guerra hizo dudar a cada japonés de la realidad que existía ante sus ojos, o a criticarla y negarla. [...] Aun así, el materialismo [de Marx] ha sido subjetivo desde el principio, con la subjetividad como dimensión esencial

¹ A lo largo del artículo se ha respetado la disposición original para nombre y apellido en japonés, cuyo orden es inverso al utilizado en castellano.

de su definición teórica [...]. Sin embargo, [...] antes de la guerra solo se enfatizaba su aspecto científico. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 72-78).

La intersección entre el pensamiento de la Escuela de Kioto y el marxismo fue la génesis filosófica de una Nueva Izquierda que emergió políticamente a finales de la década de 1950 fruto de la ruptura definitiva con el Partido Comunista de Japón (PCJ) tras la acumulación de tensiones entre el viejo liderazgo, que seguía un modelo ideológico y organizativo marcado por el estalinismo, y sectores más jóvenes atraídos por concepciones del marxismo que dejaron espacio a la libre subjetividad individual, prestas más atención a la teoría de la alienación de Marx, y colocaron en el centro la acción directa y el objetivo de la revolución.²

Desde muy joven, Kakehashi se sintió imbuido de la misión intelectual de desarrollar una filosofía de *El capital* de Marx que permitiera encontrar en la lógica interna del capitalismo mecanismos que abriesen una salida al capitalismo mismo a través de la activación de una subjetividad revolucionaria. En este sentido, Kakehashi consideraba que el carácter esencial de *El capital* no se encontraba en el estudio del empobrecimiento material de las masas proletarias, que era la interpretación dominante del PCJ, sino más bien en la autoconciencia del trabajador individual. Kakehashi sentía que *El capital* solo se había abordado en serio desde el ámbito de la economía, sin tener en cuenta el punto de vista filosófico de Marx al escribirlo: un punto de vista que Kakehashi definía como un materialismo dialéctico mediado por la absorción crítica del idealismo alemán. La misma unidimensionalidad era cierta a la inversa: cuando Marx era abordado como filósofo, *El capital* quedaba en un segundo plano. Kakehashi, por otro lado, argumentaba que en los trabajos explícitamente filosóficos de Marx no se desarrollaba todo su sistema filosófico, sino que eran preparativos para la sistematización final de su filosofía en *El capital*. Por lo tanto, en opinión de Kakehashi, *El capital* debía leerse como un texto filosófico. Como argumentó, mientras los sistemas filosóficos previos a Marx eran “meramente la autoexpresión de los seres humanos racionales (*homo rationalis*), *El capital* es la filosofía de la clase trabajadora asalariada moderna (*homo laborans*).” Como tal, el pensamiento filosófico era desplegado en *El capital* a través de categorías económicas. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 31-33) De la misma manera que Kakehashi creía que *El capital* debía ser abordado como una filosofía del trabajo con el trabajador individual como sujeto en el centro, pensaba que la subjetividad del propio intelectual debía ser el punto de partida del estudio de la realidad social de la que formaba parte. En este sentido, declaró:

Los intelectuales con visiones del mundo científicas [...] se ven mecánicamente arrancados de la sociedad real. [...] Para los intelectuales educados como fuerzas productivas del capitalismo, ser negados por esta sociedad y experimentar sus contradicciones [con sus propios cuerpos] aunque sea temporalmente, puede ser el comienzo de su comprensión de lo que es la esencia de tales contradicciones. (Kakehashi, 1980, p. 43)

No es común encontrar intelectuales marxistas que desarrollen su pensamiento desde un conocimiento tan agudo de su conexión con sus propias experiencias vitales. La transición intelectual del propio Kakehashi hacia el marxismo era concebida por él mismo como un proceso de significación de su experiencia personal en el contexto histórico de la realidad del capitalismo japonés. Con su coherente trayectoria vital e intelectual, Kakehashi fue una influencia destacada en la realidad no solo filosófica sino también política de Japón, y la originalidad de sus planteamientos teóricos contribuye a pensar críticamente nuestra realidad capitalista.

Este artículo se propone introducir el pensamiento de Kakehashi desde una vocación panorámica que constituya un primer paso para futuras discusiones críticas sobre aspectos concretos de su cuerpo filosófico como figura destacada en el desarrollo del marxismo japonés y como precursor intelectual de la Nueva Izquierda nipona. El hecho de intentar ahondar directamente en aspectos concretos de la filosofía de pensadores sobre los que existe todavía muy poca investigación previa y tratar de generar discusiones críticas de alto nivel teórico-interpretativo sobre la base de un sustrato informativo prematuro, como es en cierta medida el caso del análisis de Walker (2017) sobre Kakehashi, conlleva el peligro de acabar proyectando una imagen más o menos distorsionada o demasiado incompleta del cuerpo filosófico en el que se pretende profundizar. Este tipo de limitación a la hora de abordar el pensamiento de un intelectual individual puede producirse también a la hora de abordar toda una corriente de pensamiento. Es el caso de obras como Walker (2020b), que pese a tener como objetivo explícito reflexionar sobre “el pensamiento del 68” japonés, ignora a la mayoría de sus pensadores protagonistas: no trata ni a Kakehashi como figura clave en la génesis filosófica del fenómeno en cuestión, ni a otras figuras tan destacadas como Umemoto Katsumi (1912-1974) o Yoshimoto Taka'aki (1924-2012), a quien Suga (2008) ha considerado el pensador preeminente del 68 japonés hasta el punto de referirse a dicho episodio histórico como “la era de Yoshimoto Taka'aki.”³

Por lo que respecta a la estructura del artículo, esta obedece a su vocación panorámica, siguiendo en la medida de lo posible el trayecto marcado por la lógica del propio desarrollo intelectual de Kakehashi. El primer apartado enmarca su formación y enfoque intelectual en el contexto de su biografía. El segundo aborda su transición definitiva del ámbito académico de la sociología al compromiso ideológico con el marxismo tras los primeros años de su formación intelectual. El tercero explora el punto de partida desde el que Kakehashi decidió abordar *El capital*: utilizando la filosofía de Lenin como guía interpretativa del punto de vista de Marx, y complementándola con la filosofía de Nishida. El cuarto apartado trata la forma en que Kakehashi, tras su reivindicación de la filosofía de Nishida como recurso para refinar un marxismo que consideraba

² Para una exposición detallada del proceso histórico del surgimiento de la Nueva Izquierda japonesa como movimiento político, consultar: De Vargas (2020).

³ Cabe decir que Walker (2020b) sí incluye de forma central a uno de los pensadores más destacados del 68 japonés, Nagasaki Hiroshi (1937-).

demasiado objetivista, trató de depurar los elementos idealistas de dicha filosofía dotándolos de historicidad y coordenadas materialistas. El quinto apartado expone finalmente la forma en que Kakehashi abordó *El capital* una vez esclarecida por su parte la naturaleza del marxismo mismo como sistema filosófico. Cabe decir que excede la intención introductoria del artículo, combinada con los límites de formato del mismo, analizar uno por uno el cuerpo teórico de los pensadores a los que Kakehashi recurrió para desarrollar su propio sistema, tales como Hegel, Marx, Nietzsche, Miki, Lenin o Nishida; en general el artículo abordará sobre todo la interpretación que el propio Kakehashi elaboró de sus influencias explícitas. Será en el último apartado de conclusiones donde, una vez presentada la visión explicativa de la obra de Kakehashi, se evaluará su significación sociopolítica y su legado intelectual, poniendo su pensamiento en diálogo con otras corrientes del marxismo japonés.

La filosofía como expresión del sufrimiento

Kakehashi Akihide nació en la isla de Shikoku, Japón. Su padre había abrazado el catolicismo, religión muy minoritaria en el país, y se había convertido en cura. Pese a su indiferencia por la fe y los rituales religiosos, el joven Akihide creció en un ambiente de rigidez moral en el que debía acudir a misa todos los sábados y domingos. En este sentido, su futuro interés por la filosofía de Nishida Kitarō, a diferencia de la de muchos intelectuales de su generación, no tendría relación alguna con afinidades budistas ni con ningún tipo de experiencia religiosa consciente. Sin embargo, el cristianismo de algún modo influyó en el desarrollo de su mirada del mundo. Cuando era adolescente, se sintió conmovido al leer el ensayo autobiográfico del escritor cristiano japonés Arishima Takeo (1878-1923) "Una declaración" ("Sengen hitotsu," 1922), en el que este expresaba su frustración ante la realidad social atravesada por las divisiones de clase. Este escrito inspiró a Kakehashi para reflexionar a partir de entonces sobre sus propias experiencias vitales y escribir las en una libreta (Kakehashi, [1960] 2001, p. 20). El desarrollo del pensamiento en base a experiencias subjetivas sería una constante en su trayectoria intelectual.

Cuando era estudiante de instituto en Tokio, Kakehashi se sintió atraído por la exaltación de la lucha en la filosofía de Nietzsche. Dejando de lado sus estudios, se volcó en la tarea de escribir un artículo sobre el espíritu de la lucha en el remo, deporte que practicaba como miembro de un club estudiantil. Un día, el capitán de uno de los equipos de remo cuestionó sus habilidades gritándole: "¡Qué sabrás tú! Si te crees que puedes remar con la literatura y la filosofía, ¡estás equivocado!" Kakehashi pensó que era una crítica acertada, y ya nunca olvidaría esas palabras. Al acabar el instituto, sentía que "pese a poder experimentar placer o conmoverme a través de la lectura, nada en términos de pensamiento me cautivó lo suficiente como para dejar una impresión duradera en mi vida." Entonces se trasladó a Kioto, no atraído por la Escuela de Kioto como otras figuras destacadas un poco mayores que él como Miki Kiyoshi o Tosaka Jun, sino como una especie de exilio de la capital, a la que Kakehashi asociaba con la insatisfacción de una vida desconectada de la realidad social. Es por este mismo motivo que al entrar en la Universidad Imperial de Kioto se matriculó en la carrera de Sociología, convencido de que la filosofía japonesa de su época no tenía en cuenta las problemáticas reales de la sociedad (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 21-22).

Sin embargo, sus años universitarios fueron como una repetición de la insatisfacción vital que había sentido en Tokio. Atendía regularmente a los seminarios de filosofía impartidos por las grandes figuras de la Escuela de Kioto del momento, Nishida y Tanabe Hajime (1885-1962), pero pese a sentirse atraído por sus enseñanzas, todavía no lograba comprenderlas y se sentía frustrado por no conectar con el conocimiento académico a nivel vital. Llegó a desarrollar un trastorno neurasténico y pasó una temporada tomando pastillas para poder dormir. Pese a ello, las charlas informales del economista marxista Kawakami Hajime (1879-1946) y el contacto con los jóvenes filósofos marxistas Miki y Tosaka, fueron los elementos más positivos de la experiencia mayormente negativa que fue para Kakehashi su paso por la universidad. (Kakehashi, [1960] 2001, p. 22)

Según el propio Kakehashi, ninguna experiencia tuvo un efecto realmente transformador en su interior hasta marzo de 1930, cuando fue detenido por la policía a causa de sus contactos con comunistas que trataban de reconstruir el PCJ tras una ola de arrestos masivos producida meses antes. Kakehashi fue torturado y puesto en libertad tres semanas después, cuando sus heridas habían sanado. Durante esas tres semanas, Kakehashi quedó profundamente impresionado al observar cómo los demás reclusos, entre los cuales se encontraban desde vagabundos hasta ladrones y carteristas, eran amables y respetuosos con él, mantenían el orden en su celda, y compartían un sentido natural de humanidad. Esta experiencia lo llevó a preguntarse por qué un humanista como él tenía que ser torturado por el Estado en medio de las contradicciones de clase del Japón de la década de 1930, y llegó a comprender corporalmente que la violencia era la realidad interna del capitalismo (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 22-24). Antes de su detención, Kakehashi ni siquiera había sido consciente de las actividades ilegales de los comunistas con los que se había reunido, sino que había contactado con ellos por mera curiosidad intelectual hacia el marxismo, sin considerarse a sí mismo un marxista. Sin embargo, la experiencia del arresto y la tortura lo llevaron a convertirse en marxista, tal y como rememoraría años más tarde:

Se me hizo experimentar a través de los sentidos cómo el poder estatal de la época se sustentaba fundamentalmente en la violencia. En este sentido, a fin de comprender teóricamente las relaciones sociales dominantes basadas en la división de clases, finalmente empecé a darme cuenta de que no tenía otra opción más que acercarme a posturas marxistas. De hecho, al aceptar esta experiencia casual de arresto como necesidad histórica, [...] de repente transformé mi actitud académica en la dirección de la investigación marxista. [...] Mi modo filosófico de pensamiento en aquel momento debería

llamarse “pensamiento sensorial,” ya que estaba crudamente arraigado en la experiencia sensorial de la tortura. (Kakehashi, 1980, p. 368)

En el “vuelco del alma” que supuso la transición de Kakehashi de la sociología al marxismo, se puede observar el núcleo del futuro desarrollo de su filosofía. Dado el hecho de que acabó abrazando el marxismo movido por la experiencia del arresto y la tortura, no es de extrañar que años después recurriese a la filosofía de Nishida para teorizar una percepción intuitiva, casi corporal, de la alienación capitalista como puerta de entrada a la conciencia de clase. La actitud intelectual que desarrollaría Kakehashi, en cuyo centro se encontraba la intersección entre la experiencia concreta del sujeto y la más amplia necesidad histórica, hallaría su forma más original en su concepción de la filosofía como expresión del sufrimiento:

Una filosofía de la [realidad en] crisis debe ser una expresión del sufrimiento. [...] La motivación es algo corporal. Pero no meramente corporal. La motivación histórica no puede surgir de un cuerpo postrado en la cama. Para sentir la motivación en uno mismo, hay que colocarse en la realidad social. [...] Lo que aparece impulsivamente en nuestros cuerpos en el punto unificado con las relaciones sociales [...] debe ser este contenido histórico específico [o universal situacional] que captamos e interiorizamos subjetivamente. [...] Lo que mueve a nuestros cuerpos impulsivamente desde dentro [conduciéndonos a la práctica] es algo más profundo que lo que percibimos externamente. [...] Mientras enfrentamos los fenómenos exteriores meramente como sujetos cognitivos, solo derivamos analíticamente este [contenido histórico] como ley esencial a través del intelecto, pero siempre que colocamos nuestros cuerpos entre fenómenos externamente percibidos, este [universal situacional] se convierte en un lugar que nos envuelve y en algo que nos mueve desde dentro. (Kakehashi, 1975, pp. 32-35)

En 1932, Kakehashi se unió a la Sociedad para el Estudio del Materialismo (Yuibusuron Kenkyūkai, o Yukien), un grupo que abordaba el marxismo desde las lentes de un materialismo con tendencias marcadamente objetivistas. Sin embargo, Kakehashi pasaría buena parte de la década moviendo posiciones hacia un marxismo que situase la dimensión de la subjetividad y las ideas en un lugar cada vez más central. Primero desarrolló una lectura de Marx a través de Lenin y finalmente a través de Nishida, lo cual lo acabaría distanciando definitivamente del Yukien. Pese a que Kakehashi adoptaría una posición cada vez más crítica con el Yukien por su excesivo científico, años más tarde se mostraría comprensivo en retrospectiva con ese grupo al contemplarlo en el contexto del Japón de la década de 1930, cuando las corrientes de pensamiento idealistas entrañaban una peligrosa conexión con tendencias políticas fascistas en auge, generando en respuesta una polarización en dirección opuesta conectada con fuerzas políticas antagónicas en el campo de la izquierda. En cualquier caso, la tendencia de Kakehashi a bascular entre dos extremos opuestos —el materialismo y el idealismo— hizo que se sintiese cada vez más incomprendido por parte de la academia en general: sintió el desprecio de los materialistas ortodoxos del Yukien por integrar la filosofía de Nishida en el marxismo, y el desprecio de la Escuela de Kioto por situar la economía y las ciencias naturales en el centro de la filosofía. Esto llevó a Kakehashi a desarrollar su propia visión de lo que debía ser la actitud de una verdadera vanguardia intelectual: “Caminar arduamente en soledad por un camino oscuro y encrespado, manteniendo el equilibrio entre ojos despectivos a izquierda [materialismo ortodoxo] y derecha [idealismo].” (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 25-30)

Kakehashi fue arrestado por segunda vez en junio de 1938. Fue liberado dos años después, y en 1942 fue reclutado por el ejército y enviado al norte de China. Al final de la Segunda Guerra Mundial fue prisionero en la provincia de Henan, y no sería repatriado a Japón hasta mayo de 1946. Cuando regresó a su país, trató de reanudar su pensamiento, interrumpido por la guerra, partiendo de nuevo de la necesidad de la filosofía como expresión del sufrimiento. Se preguntó: “¿Qué sufrimiento debería existir en el yo como sujeto de expresión? Al menos en mi yo actual, no hay de hecho ningún sufrimiento. Así pues, ¿qué tipo de sufrimiento sienten otros?” En el contexto democratizador del Japón de la inmediata posguerra, el sufrimiento ya no estaba relacionado con la opresión directa de un Estado con tintes fascistas. Se trataba de un sufrimiento de carácter más económico y difuso. Sin embargo, precisamente esta nueva situación ubicaba la experiencia subjetiva de la alienación capitalista en una posición más central y por lo tanto abría la puerta a una mayor influencia del enfoque filosófico que Kakehashi había desarrollado antes de la guerra. Ante la nueva situación histórica, Kakehashi declararía: “La motivación no es reacción contra la represión. No se trata de [un fenómeno por el cual] la energía se acaba en tanto que la libertad se distribuye desde fuera. La motivación misma es libertad. La libertad es algo subjetivo, algo creado desde dentro del sujeto.” (Kakehashi, 1975, pp. 35-37)

Kakehashi vio las ruinas de la inmediata posguerra como un momento nihilista en la historia de Japón y, en ese contexto, el interés que había sentido de adolescente por Nietzsche recobró importancia. Según Kakehashi, la predicción de Nietzsche de que Europa entraría en una fase nihilista se cumplió tras la Primera Guerra Mundial, y esta vez Japón, con su derrota en la Segunda Guerra Mundial, entraba en una fase similar. El mismo Kakehashi, tras regresar a su país, se sintió desorientado y desconectado de todo sentido de necesidad histórica. Sin embargo, al mismo tiempo se esforzaba en mirar atrás, tratando desesperadamente de reconectar su pasado marxista con el presente nihilista. Admiraba la filosofía de Nietzsche por su “sinceridad incondicional” pero se distanciaba de su negación absoluta. (Kakehashi, 1975, pp. 4-11) El vacío de valores en el que había caído Japón era, según Kakehashi, un momento necesario para poder replanteárselo todo, pero debía servir como base para el desarrollo de nuevas certezas, estas vez verdaderas, que solamente el materialismo marxista podía proporcionar. En otras palabras, la situación de la posguerra en Japón exigía paradójicamente que el materialismo marxista y el existencialismo se asociasen

y complementasen mutuamente (Kakehashi, 1975, pp. 43-44).⁴ En base a esta orientación, Kakehashi se dedicó durante las décadas posteriores a refinar la filosofía que había concebido antes de la guerra. Impartió clases en la Universidad de Kioto en 1949, y al año siguiente se convirtió en profesor de la Universidad Ritsumeikan, donde pasaría el resto de su carrera como profesor de filosofía económica. En 1955 sufrió un ataque cerebrovascular cuyas secuelas le impidieron escribir más teoría sustancialmente original, por lo que a partir de entonces se dedicó a compilar, editar y profundizar los textos que previamente había publicado.

Sin embargo, para cuando su producción intelectual quedó irremediablemente afectada por su mal estado de salud, Kakehashi ya había jugado un papel fundamental en el desarrollo del marxismo japonés de posguerra. Para comprender la relevancia de Kakehashi en la vasta esfera del marxismo japonés, y por tanto (teniendo en cuenta a su vez la relevancia universal, si bien ampliamente negligida, de dicha tradición intelectual) en el marxismo en su conjunto, cabe situar su pensamiento en el contexto de los debates sobre la subjetividad (*shutaisei ronsō*) que ocuparon la centralidad del panorama intelectual japonés tras la Segunda Guerra Mundial. Hasta la llegada de la posguerra y, con ella, el nuevo protagonismo de pensadores como Kakehashi, el marxismo era visto en Japón fundamentalmente como una ciencia. Por consiguiente, en el período de entreguerras el debate dominante en los círculos marxistas había girado alrededor del estado objetivo del capitalismo japonés: ¿se trataba de un capitalismo semifeudal que requería todavía de una fase de pleno desarrollo burgués, o era en cambio un capitalismo desarrollado y por tanto maduro para la transición al socialismo? Voces como la de Kakehashi y otros pensadores destacados como Umemoto Katsumi lograron cambiar el eje de los debates marxistas en la inmediata posguerra, que empezaron a girar alrededor de la naturaleza del marxismo mismo: ¿es el marxismo una ciencia que observa objetos movidos por leyes históricas objetivas, o una filosofía de la praxis que aborda la relación entre sujeto y objeto?

Tanto Kakehashi como Umemoto, cada uno desde trayectorias distintas e independientes, situaron decisivamente el marxismo de posguerra en las coordenadas de la filosofía al incorporar en él conceptos de Nishida como el de “subjetividad” (*shutaisei*) y “nada” (*mu*). Sus posturas entraron en confrontación directa con la línea oficial del PCJ, el principal agente político que marcaba la ortodoxia marxista de la época. Esta estaba dominada por la que era conocida entre el círculo de intelectuales marxistas japoneses como “teoría del reflejo”, que concebía lo espiritual e ideológico como reflejos de la estructura económico-material (Kobayashi, 2010, p. 156). El filósofo insignia del PCJ era Matsumura Kazuto (1905-1977), para quien no era necesario ni deseable desarrollar una teoría de la subjetividad. Desde su perspectiva, el marxismo no debía desarrollar una teoría universal de la motivación subjetiva del ser humano, sino teorizar la situación general de la vida del proletariado, que finalmente lo haría desarrollar sentimientos antagónicos hacia las relaciones de producción capitalistas (Koschmann, 1996, pp. 112-113). En cambio, para esos marxistas criticados por Matsumura era fundamental establecer una teoría de la subjetividad porque no creían que las condiciones materiales de las relaciones de clase capitalistas y su iluminación científica por parte del partido de vanguardia fuesen suficientes para la consecución de una revolución socialista: la revolución debía ser en última instancia una decisión subjetiva proveniente de lo más profundo del individuo que experimenta la alienación del capitalismo, y no simplemente surgida de intereses materiales impuestos externamente.

Según Kobayashi (2010, p. 162), el pionero de los debates de la subjetividad que se desarrollaron en el Japón de posguerra fue Kakehashi, ya que empezó su original teorización marxista en el período de entreguerras, precediendo a Umemoto (quien se convirtió al marxismo en la posguerra) pese a que se suele prestar mucha más atención a este último; de hecho, la obra más importante hasta la fecha sobre los debates de la subjetividad, Koschmann (1996), aborda el pensamiento de Umemoto pero no el de Kakehashi. Cabe decir, por otra parte, que pese a llegar a conclusiones similares y situar la cuestión de la alienación en el centro de sus respectivos sistemas de pensamiento, Umemoto y Kakehashi desarrollaron teorías marxistas de la subjetividad desde posiciones diferenciadas. Umemoto partía de una trayectoria marcada por preocupaciones ético-religiosas, y abrazaba la influencia del monje budista Shinran (1173-1263) y su idea de “autonegación” (*jiko hitei*) para subrayar la necesidad de una lógica de autosacrificio en el proceso revolucionario. En cambio, Kakehashi fundamentaría su teoría de la subjetividad revolucionaria en una concepción del metabolismo entre la naturaleza y el ser humano como productor esencialmente libre, que según él entraba en contradicción con la lógica del sistema productivo capitalista. A fin de comprender las particularidades del pensamiento de Kakehashi como pionero marxista de la teoría de la subjetividad, a continuación se explorará la lógica de su trayectoria intelectual.

De la sociología al marxismo

Kakehashi estudió Sociología porque creía que la filosofía japonesa de su época ignoraba la realidad social. Como estudiante, se sintió especialmente interesado por Gabriel Tarde (1843-1904), y escribió su tesis de graduación sobre las teorías microsociológicas de este intelectual francés. Esta elección, si bien todavía enmarcada en el ámbito de la sociología, ya contenía la semilla de la filosofía que Kakehashi desarrollaría años después, si tenemos en cuenta el foco de Tarde en la dimensión de la subjetividad.

⁴ Este ejercicio de articulación entre marxismo y existencialismo se planteó de forma simultánea en otras geografías, especialmente en Francia a través de la filosofía de Jean-Paul Sartre. Viren Murthy (2022, p. 83) ha apuntado perspicazmente cómo Umemoto Katsumi, el otro filósofo japonés que durante la posguerra propuso junto con Kakehashi dicha articulación entre corrientes de pensamiento hasta entonces alejadas, adaptó el concepto de “nada” influido por la Escuela de Kioto de una forma similar a cómo Sartre concibió la subjetividad como algo enraizado en una concepción de la nada influida por Heidegger. Esta conexión entre la concepción de la “nada” por parte de Umemoto y Sartre como base de una síntesis entre marxismo y existencialismo que valoriza la dimensión de la subjetividad desde parámetros materialistas la encontramos también explicitada en De Vargas (2022, p. 690), donde además se concibe como raíz filosófica del movimiento político de la Nueva Izquierda.

La sociología de Tarde era antagónica a la de Durkheim. Durkheim concebía la sociedad como una suma de hechos sociales impuestos externamente sobre el individuo, y por lo tanto debía analizarse científicamente como una entidad con características colectivas objetivas. Si se adoptaba esta postura sociológica, creía por el contrario Tarde, uno no podía responder a la cuestión de cómo los hechos sociales mismos llegan a establecerse. Desde el punto de vista de Tarde, la sociedad es un tejido creado por interacciones entre mentes. Más que una realidad objetiva que domina a los individuos desde fuera, se trata de un proceso de “invención” a través de actos innovadores y creativos por parte de un pequeño número de personas, y de “imitación” de tales actos por parte de muchos otros. Según Tarde, las formas de invención e imitación de la sociedad son “siempre una idea o una voluntad, un juicio o una intención.” Kakehashi tomó los conceptos de Tarde y les dio su propio significado ligeramente distinto. Para él, ser “inventor” se refería a la forma *individual* de ser de los humanos en general, mientras que ser “imitador” se refería a su forma *social* de ser: “permanecer en una actitud imitativa sin adoptar una actitud inventiva debe llamarse indolencia, [lo cual] significa permanecer en la sociabilidad sin afirmar la individualidad, encontrar paz en la falsedad sin revelar el propio carácter.” La actitud inventiva significa en este sentido estar resuelto a “abandonar la propia estabilidad y exponerse a la ansiedad de la vida,” es decir, la “autoconciencia de la vida,” mientras que la actitud imitativa se refiere a la “evasión de la vida” como “artificio vital.” Sin embargo, Kakehashi en última instancia criticaba a Tarde: al concentrarse en la superioridad de la imitación (“la sociedad es imitación”) a fin de convertir la sociología en una ciencia basada en leyes objetivas, su sociología subestimaba la importancia ontológica y antropológica de la invención. (Nakajima, 2017, pp. 212-226)

Vemos en esta crítica cómo Kakehashi, aunque todavía escribiendo su tesis sobre Tarde, ya se orientaba más hacia la filosofía que la sociología. La influencia intelectual de Miki jugó un papel destacado en esta orientación. El trabajo de Miki en la década de 1920 marcó un antes y un después para toda una generación de jóvenes intelectuales al desarrollar una sofisticada filosofía intrínsecamente conectada con las contradicciones sociales del sistema capitalista existente, lo cual desafiaba la tendencia general en el Japón de la época a circunscribir las cuestiones sociales al ámbito de la economía, la historia, o la sociología. Dado que Kakehashi había recelado de la filosofía imperante en Japón por su desconexión de la realidad social, el marxismo de Miki lo reconcilió decisivamente con la filosofía. (Kakehashi, 1980, pp. 21-22)

Se observan trazos del futuro desarrollo marxista de Kakehashi en las conclusiones de su tesis sobre Tarde. Según Kakehashi, dado que la mayoría de seres humanos muestran fuertes tendencias a la imitación en busca de estabilidad, la uniformidad resultante de las relaciones sociales paradójicamente oculta la contradicción fundamental que contiene la sociedad existente: el antagonismo de clase. En el contexto de la realidad social como antagonismo de clase, unos pocos tienen una experiencia positiva y la mayoría una negativa (explotadores y explotados respectivamente), y la uniformidad de la imitación conlleva el efecto contradictorio de ser favorable para los primeros y desfavorable para los segundos. Mientras los primeros mantienen la estabilidad y la certeza al afirmar la posición dominante, los segundos son expuestos a la ansiedad a través de la misma afirmación porque la posición dominante de hecho los niega. Por lo tanto, aunque la mayoría busca estabilidad y certeza a través de la imitación, recibe ansiedad a través de la imitación específica de la sociedad de clases, y esta contradicción contiene el potencial de un impulso para iniciar un movimiento hacia la estabilidad y certeza a través de la invención. Aquí se entiende por invención las acciones que indican la dirección de un nuevo movimiento y crean un nuevo flujo de imitación deteniendo el antiguo flujo. Tarde llamaba “duelo lógico” a este antagonismo dentro del proceso de imitación de la sociedad que resulta en la victoria de uno u otro flujo de imitación, pero Marx probablemente lo llamaría “revolución.” Kakehashi criticaba la concepción de Tarde de un duelo meramente lógico por su idealismo: “La invención no puede ser la realización de sueños individuales” surgidos de la mente, sino la transformación social a través del encuentro del sujeto con “series causales” profundamente determinadas por la necesidad histórica de las relaciones sociales cruzadas por el antagonismo de clase. Tal invención también podría llamarse la activación de la “posibilidad de ser de otro modo” firmemente fundamentada en la historia y realidad sociales. (Nakajima, 2017, pp. 226-229)

En base a esta línea de análisis y movido por su experiencia personal de arresto y tortura, Kakehashi se marcaría el objetivo de buscar las condiciones materiales dentro del capitalismo que hiciesen posible una ruptura con el capitalismo mismo. Esta búsqueda lo acabaría alejando de la influencia de Miki. En los años inmediatamente posteriores a su conversión al marxismo, Kakehashi criticó el hecho de que la “determinación ontológica” de Miki, esto es, su visión general de la historia como un proceso dialéctico de lucha de clases que contiene la misión histórica del proletariado de superar el capitalismo, ignoraba la dimensión de la “determinación material”: las contradicciones materiales en el capitalismo real y concretamente existente que hacen posible el cumplimiento de esa misión histórica. En este sentido, Kakehashi concluía, las propuestas políticas de Miki fruto de su filosofía se basaban en una “lógica de la imaginación” idealista desconectada del proletariado real como sujeto activo surgido de las contradicciones del capitalismo existente, abriendo así la puerta a “soluciones” totalitarias para esquivar dichas contradicciones a través de “romanticismos técnicos” de iniciativa estatal. En otras palabras, a ojos de Kakehashi el marxismo de Miki abría peligrosamente la puerta a propuestas de carácter fascista. (Nakajima, 2017, pp. 230-243)

La teoría del proceso total de la historia natural: completando la filosofía de Lenin a través de Nishida

Cuando Kakehashi se aproximó por primera vez en serio a *El Capital* de Marx para buscar aquellos mecanismos del capitalismo que abriesen la puerta a su propia destrucción, se sintió profundamente intrigado por las

palabras del prefacio de la primera edición del Volumen I (Nakajima, 2017, pp. 19-20): “Mi punto de vista, que concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, es el que menos puede hacer al individuo responsable de relaciones y situaciones de las que socialmente es criatura por mucho que pueda elevarse sobre ellas subjetivamente.” (Marx, [1867] 1976, p. 8)

Tras leer este fragmento, Kakehashi creyó que, antes de abordar la inmensa tarea de estudiar *El Capital*, debía comprender ese “punto de vista” con el que Marx lo escribió. Kakehashi encontró la guía para comprenderlo en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin ([1916] 1974). En este trabajo, Lenin afirmaba que no es posible entender verdaderamente *El capital* sin comprender su lógica hegeliana subyacente, y que en realidad nadie la había comprendido tras la muerte de Marx. Kakehashi dedujo que esa lógica hegeliana era el “punto de vista” de Marx que estaba tratando de determinar. Los *Cuadernos filosóficos* le sirvieron a Kakehashi de base para concebir la naturaleza dinámica y no estáticamente: no como un mero cúmulo de objetos físicos sino como un concepto filosófico, movido por la lógica de sus contradicciones internas; en última instancia la materia no solo como un objeto de investigación circunscrito a las ciencias naturales, sino también como algo subjetivo que se mueve intencionalmente por sí mismo. Influido por la interpretación de Lenin por parte del filósofo soviético Abram Deborin (1881-1963), Kakehashi teorizó tres fases de desarrollo de la materia correspondientes a los tres momentos de la lógica de Hegel (ser, esencia, concepto). La primera fase es la historia cósmica, cuando la materia transforma infinitamente su forma hasta el surgimiento de la vida. La segunda es la historia biológica, cuando la materia se convierte en vida, que es la esencia de la corteza terrestre, y la vida se reproduce a través de la necesidad vital. La tercera es la historia social, cuando la vida se reproduce no a través de la necesidad vital sino conscientemente, y la naturaleza reflexiona sobre su propia esencia a través de los humanos como su mediación subjetiva (Nakajima, 2017, pp. 17-28):

Dado que los humanos mismos son productos de la Tierra, [...] la Tierra se vuelve autoconsciente a través de los humanos. La naturaleza es subjetividad como materia que se vuelve autoconsciente en la existencia humana. [...] Se puede considerar que los seres humanos están en la cúspide de la naturaleza y se han convertido en el sujeto de la misma. [...] La humanidad no tiene libertad fuera de la necesidad, sino que más bien tiene la libertad de convertir la necesidad natural en su propio contenido. (Kakehashi, [1960] 2001, p. 89)

Kakehashi creía que Lenin, a través de su revaluación de Hegel, fue el primero en descubrir la tarea fundamental de teorizar el auto-movimiento de la materia. Sin embargo, en su opinión, Lenin no había desarrollado la estructura lógica de ese auto-movimiento; únicamente había dejado notas dispersas que indicaban la dirección general para una futura teorización, y nadie después de él había convertido esas palabras fragmentarias en una exposición sistemática. Kakehashi se veía a sí mismo como el primero en completar la tarea iniciada por Lenin, y estaba convencido de que debía hacerlo recurriendo a la filosofía de Nishida. A ojos de Kakehashi, mientras Hegel solo había tenido en cuenta el lado procesual de la dialéctica, como si los seres humanos se convirtiesen en instrumentos subjetivos conscientes de un proceso macrocósmico llamado “historia,” Nishida pensaba que una verdadera dialéctica debía tener en cuenta la dimensión de la localidad: el lugar microcósmico en que el sujeto concreto y viviente existe activamente. El concepto de “lugar” de Nishida estaba inspirado por el concepto de Aristóteles de “sustrato”: el *locus* último desde el que surge la actividad creativa del sujeto y que continúa existiendo inmutable en su base antes y después de la acción. Nishida transformó el sustrato de Aristóteles en el “lugar de la nada” (*mu no basho*): el sustrato sin sustrato. En este sentido, la lógica aristotélica de los sujetos, expresada con la fórmula “sujeto → predicado,” encontró con Nishida una nueva expresión como “nada → ser,” la cual se alejaba de la lógica hegeliana de los predicados expresada como “ser → ser.” (Nakajima, 2017, pp. 42-51)

Kakehashi pensaba que las críticas de los materialistas a Nishida tanto por parte del Yukien de entreguerras como del PCJ de posguerra se habían quedado en un plano superficial. Kakehashi reivindicaba que Nishida, pese a no haber construido su filosofía en base al análisis de la política y la economía de Japón, había llegado a resultados clave que coincidían con el pensamiento marxiano; incluso declaró que Nishida le había comentado personalmente que su propia dialéctica era muy cercana a la de Lenin. Según la interpretación que Kakehashi hacía de la dialéctica de Lenin como próxima a la de Nishida, pensar significa descartar errores sensoriales para captar la esencia del objeto en sí pero, paradójicamente, mientras en este sentido el objeto pensado trasciende la sensación, la acción misma de pensar no se separa en última instancia de la sensación. A este respecto, Kakehashi citaba las palabras de Nishida: “Cuando pensamos, parecemos apartarnos de la realidad, pero de hecho no nos apartamos de la sensación presente.” En este sentido, la cosa en sí se intuye sensorialmente y debe ser objetivamente construida en nuestras mentes por nuestra actividad pensante de acuerdo con sus requerimientos dentro de nuestro pensamiento humano. Según Kakehashi, dicha cosa en sí que se mueve por sí sola es la materia desde una perspectiva materialista. El hecho de que el pensamiento es al mismo tiempo intuición sensorial del objeto, significaría que la materia no solo es una categoría epistemológica sino simultáneamente práctica: es decir, que la conciencia está unificada con la práctica. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 90-99) Esto es a lo que Nishida llamaba “intuición actuante,” un concepto que expresa el hecho de que el origen de todo conocimiento se encuentra en la acción. Kakehashi aclaraba esta paradoja con las siguientes palabras:

El [...] significado del auto-movimiento de la materia es que la materia hace del pensamiento [...] el medio de su autodesarrollo a fin de realizar su forma potencial. Significa que la materia tiene el pensamiento como atributo esencial. La materia tiene la necesidad de realizar su contenido potencial a través de la mediación del libre pensamiento humano como su propio producto necesario. En este

sentido, debemos pensar la materia tanto si queremos como si no. Esto significa que la materia piensa. [...] La materia es directamente sensación, y la autonegación de dicha sensación es el pensamiento, [...] pero la sensación y el pensamiento tienen una relación negativa y al mismo tiempo unificada de oposición mutua. El concepto de materia se establece de esta manera como auto-idióntico y auto-contradictorio. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 96-97)

Kakehashi advertía del peligro de interpretar esta forma de dialéctica en el sentido de considerar al sujeto pensante como mero instrumento del movimiento autónomo de la materia al margen de la voluntad. Quiso pues enfatizar la dimensión de la libertad humana o libre albedrío. Sin embargo, Kakehashi pensaba que la posibilidad del contenido de la materia de desarrollarse plenamente según la forma potencial de su sustancia solo podía realizarse a través de la conciencia subjetiva por parte de los seres humanos de ese potencial o misión; es decir, la conciencia de los fundamentos materiales para que la realidad pueda ser de otro modo. En otras palabras, la libertad existiría en la conciencia de la necesidad. Kakehashi apuntaba pues a lo irresoluble de la paradoja consistente en que el pensamiento es libre en la medida en que piensa de acuerdo con la necesidad del contenido de la materia o cosa en sí, pero también en la medida en que la práctica del sujeto transforma libremente el mundo externo a sí mismo según su propio pensamiento. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 95-96)

La centralidad de la libertad humana en la dialéctica de Kakehashi tiene que ver con el hecho de que, siguiendo la cita anterior de Nishida, “cuando pensamos [...] no nos apartamos de la sensación presente.” Esto nos devuelve al “lugar de nada” de Nishida, que se podría también ver como el lugar del eterno presente. A fin de ilustrar esta cuestión, a Kakehashi se le ocurrió una analogía con la geometría. Una línea tiene infinitos puntos, y cada punto puede acercarse infinitamente a otros sin llegar a tocarlos nunca. El presente sería ese punto límite: aun siendo continuo desde el punto temporal pasado hasta el futuro, está absolutamente separado del pasado y el futuro. Por lo tanto, el presente es discontinuidad en la continuidad. Si este presente es el yo, el yo es un vacío, una brecha entre el pasado y el futuro. En palabras del propio Kakehashi: “Este abismo vacío es la fuente de la creación. A pesar de que [es vacío], este punto geométrico se orienta hacia algo. [...] Es una partícula creativa que escoge y determina su propia dirección.” (Kakehashi, 1975, pp. 45-49)

El trabajo como “lugar” histórico de la nada: tratando de superar la filosofía de Nishida

Pese a que Kakehashi elogiaba la filosofía de Nishida, lo hacía para refinar el marxismo. Sin embargo, también a la inversa pensaba que la filosofía de Nishida debería ser refinada proporcionándole una base marxista. Mientras Kakehashi criticaba la interpretación procesual de la dialéctica por su visión macrocósmica de la realidad, criticaba al mismo tiempo a Nishida por lo contrario: su énfasis unidimensional en el momento local de la dialéctica, es decir, por no tener suficientemente en cuenta la dimensión de la historicidad en la que se mueve el sujeto. En este sentido, como Kakehashi expresó, la dialéctica “debe ser procesual=local” (Tanaka, [1968] 1975, p. 83). Mientras el concepto de autoconciencia de Nishida surgido de la “intuición actuante” implicaba que el yo (vacío) se ve a sí mismo en el yo mismo, Kakehashi proponía una “autoconciencia situacional” en que el yo (vacío) se ve a sí mismo en el otro absoluto que no es yo (Nakajima, 2017, pp. 51-55):

“[Lugar]” significa universalidad en la individualidad en tanto que el individuo se sitúa en la totalidad de la historia fase tras fase, y no sólo una universalidad conceptual vista en la reflexión de individuos [que se autoniegan]. [...] La autoconciencia se relaciona con el universal situacional. No se propaga desde el fondo del yo como en la filosofía de Nishida, sino que lo hace de forma contradictoriamente idéntica con la situación externa. (Kakehashi, 1975, pp. 86-92)

Según Kakehashi, esta contradicción “autoconciencia situacional” sucede en un lugar que “me trasciende y me incluye sin dejar yo de ser yo mismo.” Se trata de la unión de sujeto y predicado a través del trabajo: el proceso productivo descrito por Marx por el cual el sujeto, en intercambio con la naturaleza, crea objetos a partir de ella que son al mismo tiempo proyección del pensamiento, trascendiendo así al yo y al mismo tiempo reflejándolo como su propio predicado. En este proceso contradictorio, este “yo trascendente” o sujeto=objetos, necesaria e impulsivamente reclama autoconciencia; en otras palabras, a través del trabajo se produce intuitivamente un movimiento espontáneo de autoconciencia. Al mismo tiempo el trabajo, este “metabolismo” entre el ser humano y la naturaleza como Marx lo llamaba, es el proceso intencional que produce y reproduce la historia social, que es la última fase del proceso total de la historia natural como auto-movimiento de la materia. Por tanto, la autoconciencia generada en el proceso productivo es también “apercepción histórica.” (Nakajima, 2017, pp. 52-60)

En este sentido, Kakehashi creía que Marx era quien mejor había entendido el verdadero significado de la “intuición actuante” o –como Kakehashi prefería llamarla– “intuición práctica” a pesar de no haber desarrollado dicho concepto explícitamente. Según Marx, el hecho de que los seres humanos viven de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo inorgánico, y el hecho de que su vida física y espiritual esté conectada de tal modo con la naturaleza implica que la naturaleza está conectada consigo misma. Sin embargo, como explicaba Kakehashi, el hecho de que esta conexión se produzca a través del trabajo mediado por la conciencia de los seres humanos y no por la necesidad inmediata de reproducir sus propios cuerpos, significa que cuando producen son libres, en cierto sentido, de sí mismos. Así pues, a diferencia de los animales, “los humanos se elevan a una posición de universalidad: liberados de la reproducción de sí mismos, son libres para reconocer la naturaleza. [...] Hacen de la forma de su actividad productiva misma [...] el objeto de su conciencia y propósito.” (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 100-101) En otras palabras, “el ser

humano como forma superior de existencia de la naturaleza produce conciencia en la actividad productiva." (Tanaka, [1968] 1975, p. 86)

Kakehashi definía esta unión de la actividad productiva y la conciencia como "la posición de la intuición práctica" en base a la cual Marx desarrolló su sistema de pensamiento. Siguiendo esta lógica, Kakehashi concluía que la historia, como movimiento en que la generación de conciencia es al mismo tiempo construcción de la sociedad y su cultura, empieza siempre en el presente en tanto que tiene lugar en el aquí y ahora del trabajo productivo. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 106-107) La afirmación de que "la historia siempre empieza en el presente" va en la línea de proporcionar una base materialista, es decir, histórica, al "lugar de la nada" de Nishida: al sustrato sin sustrato del que surge la creatividad o, definido de otro modo, el abismo vacío entre pasado y futuro que es el eterno presente del yo. Tal y como Kakehashi lo sintetizó, "el trabajo productivo como actividad vital plena es la nada que crea al ser." (Nakajima, 2017, p. 47)

El capital de Marx como filosofía del trabajo asalariado

El hecho de que la historia social tenga su origen en los seres humanos convirtiendo su actividad vital en el objeto de su voluntad, de su conciencia, implica que su actividad misma es autoconsciente sin percibirse como sumisión a otro o pérdida de uno mismo. Por lo tanto, los seres humanos se relacionan naturalmente con su propia actividad productiva como seres libres. Sin embargo, si bien Kakehashi veía el proceso de trabajo que da origen a la historia social como esencialmente libre en este sentido, el proceso de trabajo real que experimentamos cotidianamente en la sociedad actualmente existente ha perdido la libertad como desarrollo intencional de la vida humana. Con la desposesión del productor de sus medios de producción producida en la génesis del capitalismo descrita por Marx en su capítulo de *El capital* sobre el proceso histórico de la "acumulación originaria," el proceso de trabajo pierde la libertad esencial que define a los seres humanos como especie distinta a otros seres vivos. Esto es así porque el desarrollo auto-intencional de la vida humana a través de la actividad productiva está ahora bajo intencionalidad ajena: la intencionalidad del capital. Tal y como lo veía Kakehashi, mientras nuestros ancestros saborearon la libertad esencial de la humanidad en el proceso productivo, en los tiempos modernos sucede exactamente lo contrario. El hecho de que los trabajadores asalariados solo trabajen cuando se ven obligados a ello es un signo de que el trabajo ha perdido su libertad original en el proceso productivo existente y, por tanto, los seres humanos han perdido su humanidad. En términos filosóficos, este tipo de fenómeno recibe el nombre de alienación. El espíritu humano es infeliz en el trabajo, por lo que busca la felicidad fuera del trabajo. Según Kakehashi, con la división moderna entre la vida material y la vida espiritual, los seres humanos tienden a buscar satisfacción solo en la vida espiritual consumista que no implica el trabajo; mientras la vida material y la vida espiritual eran originalmente una, ahora la vida material es solo un medio para la vida espiritual, y el consumo se ha convertido en el propósito de la humanidad. En este sentido, Kakehashi reivindicaba que el materialismo marxista no es la negación de la vida espiritual sino su reunificación con la vida material. Por lo tanto, según él, "los materialistas deberían ser llamados espiritualistas." (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 114-119)

Siguiendo la teoría de Kakehashi del proceso total de la historia natural, el capitalismo es solo la fase actual de la historia social dentro de una larga cadena de fases históricas del auto-movimiento de la materia. El hecho de que la naturaleza garantiza la subsistencia a los seres humanos significa que garantiza la vida humana. Según Kakehashi, el surgimiento de la vida humana y su desarrollo puede así concebirse como la "misión" o "esencia sustancial" que existía desde el inicio como forma potencial en la corteza terrestre. Dentro de la corteza terrestre se encuentra el potencial para todos los medios de vida para los humanos, y los humanos mismos materializan subjetivamente esas posibilidades potenciales a través del trabajo, produciendo vida social o cultura. Dado que los seres humanos son la forma potencial de la naturaleza, la naturaleza existe para enriquecer sus vidas como trabajadores libres en la Tierra. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 83-89)

Según Kakehashi, lo que la humanidad experimentó desde sus ancestros más antiguos hace unos 600.000 años hasta el surgimiento de la sociedad de clases, es el hecho de que si uno trabaja, uno puede comer y prosperar. Esta experiencia ha permanecido como creencia instintiva. Kakehashi afirmaba que la estructura social debería transformarse de tal manera que la población pudiese comer y prosperar simplemente trabajando. Según él, toda solución social debería pasar por el sencillo método de recuperar esta creencia instintiva de los trabajadores en base a la "necesidad histórica universal" de convertir en realidad todas las fuerzas potenciales de la corteza terrestre, es decir, el pleno desarrollo de la vida humana. La falta de conciencia de esta "necesidad histórica universal" ha de conducir a defectos en el sistema social, tales como la búsqueda de soluciones a la falta de medios para la vida humana en la migración o la colonización de otros pueblos. Kakehashi señalaba la contradicción de que los actos que van en contra de esta "necesidad histórica universal" de la naturaleza son efectuados en la Tierra, y por mucho poder que tenga el capital sobre el pueblo, no tiene un poder absoluto sobre la naturaleza. Kakehashi pensaba que esa era la razón por la que la sociedad de clases está orientada hacia la autodestrucción. Si esta creencia instintiva de los seres humanos es científicamente objetivada y filosóficamente especulada, se puede convertir según Kakehashi en una visión revolucionaria del mundo y una creencia militante en la lucha de clases. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 110-116)

Según Kakehashi, debido a que el aspecto ideal e intencional del proceso de trabajo como fundamento de la existencia humana ha pasado a estar alienado bajo la intencionalidad ajena del capital, que es el ideal

supremo de la valorización, los trabajadores existen abstractamente como meros portadores materiales de capital. El capital es según él una forma sumamente ideal de dominación que se nutre de la técnica. Como explicaba Kakehashi, originalmente la humanidad se dotó de la tecnología para la “razón concreta” de satisfacer su existencia a través del proceso de trabajo como expresión del sujeto. Sin embargo, actualmente la tecnología está alienada por el capital y por lo tanto la “razón concreta” de la humanidad está también alienada. (Nakajima, 2017, pp. 74-76) En este punto Kakehashi lanzaba una crítica a Nishida por considerar que los seres humanos siempre han vivido en un estado de auto-alienación debido al simple hecho de que la expresión de su yo está mediada por la tecnología, que negaría la intuición del sujeto-cuerpo como fundamento de su existencia creativa. Para Kakehashi, en cambio, la técnica es precisamente lo que permite la libre expresión de los seres humanos, la realización de sí mismos en un otro absoluto a través del trabajo; es la técnica del capitalismo como sistema específico lo que aliena la libertad del ser humano y, en definitiva, su humanidad. Bajo el capitalismo, surge una contradicción fundamental entre el yo, que hemos visto definido antes por Kakehashi como “discontinuidad en la continuidad” o “partícula creativa que escoge y determina su propia dirección,” y la expresión de ese yo a través de una técnica externa y uniformemente mecanizada. (Walker, 2017, pp. 240-241)

Si bien Kakehashi rechazaba estos aspectos de la teoría de la alienación de Nishida, partía de su concepto de “intuición actuante” para argumentar que los trabajadores podían desarrollar conciencia de clase a través de su experiencia directa, corporal, de la alienación capitalista. En su inmediatez, el trabajador asalariado y el capitalista se relacionan como sujetos libres intercambiando mercancías en el mercado de trabajo: el primero le cede al segundo su fuerza de trabajo, y recibe a cambio un salario en forma de dinero. Sin embargo, el mercado de trabajo es en sí mismo el resultado de una causa previa: el proceso histórico de desposesión de los medios de producción de los trabajadores por parte del capital. En este sentido, Kakehashi definía el capital como “capital como causa” ya que este compra constantemente una mercancía, la fuerza de trabajo, que él mismo ha creado –y crea– a través de la desposesión de los medios de producción. Por lo tanto, el intercambio que se produce en el mercado de trabajo no es entre el capital y el trabajo como algo externo a él, sino que forma parte de la lógica interna del capital mismo. Como se ha explicado en la sección anterior, Kakehashi teorizó la existencia de una tendencia natural hacia la autoconciencia generada impulsivamente en nuestras mentes por la “autoidentidad auto-contradictoria” característica del intercambio ser humano-naturaleza que es el trabajo, por la cual el yo produce objetos que son proyecciones de su pensamiento y así se trasciende a sí mismo al tiempo que también se refleja como predicado. Por lo tanto, también en el proceso de trabajo actualmente existente en el capitalismo se produce entre los trabajadores un movimiento espontáneo hacia la autoconciencia de su propia condición alienada. La experiencia corporal del proceso de producción por parte de los trabajadores asalariados reclama en sus mentes la conciencia de que el principio de la existencia humana, que es el trabajo como actividad esencialmente libre, es negado por la constante actualización de la “acumulación originaria” del capital. (Nakajima, 2017, pp. 77-86) En palabras de Kakehashi:

El yo real en la sociedad capitalista no es el verdadero yo. La vida real no es posible si uno no pierde su verdadero yo. Uno no puede vivir tranquilamente sin vender la verdad. Si uno trata de afirmar honestamente la verdad, deja de conseguir comida. [...] En este sentido, debido a que la conciencia y el objeto se encuentran en una relación negativa absoluta, [...] la conciencia existe en la libertad histórica de superar la realidad social únicamente como nada [mu]. [...] El materialismo que busca comprender la sociedad capitalista en su auto-movimiento debe [tener aquí presente] la subjetividad como auto-negación del sujeto. (Kakehashi, 1975, pp. 317-318)

Abrazar la nada o la autonegación significa en este sentido ser fiel a la intuición inicial, casi corporal, que los trabajadores sienten en el proceso de trabajo por el hecho de verse en la situación de perder en él la libertad esencial que constituye su humanidad, y transformar esa experiencia pura –no mediada todavía por el pensamiento– en la base de la ciencia, la filosofía y la conciencia de clases como visión militante del mundo. Kakehashi argumentaba que la lógica de *El capital* de Marx no es simplemente un método para entender “los objetos en su desarrollo histórico, sino uno apoyado en la lógica de los trabajadores que se recuperan de la alienación; en otras palabras, es un método teórico apoyado en la convicción subjetiva de la extinción del capital.” (Kakehashi, [1960] 2001, p. 191) La existencia contradictoria de cada trabajador asalariado es “la forma celular de la contradicción de clase de la sociedad capitalista en su totalidad,” por lo que abordar “subjetivamente *El capital* significa situar el verdadero punto de partida para [...] la investigación en [esta] existencia contradictoria del trabajador asalariado.” (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 290-292) Si bien esta posición intuitiva es intrínseca a los trabajadores asalariados, según Kakehashi cualquier persona que no comparta su misma condición de clase puede interiorizar subjetivamente su posición como Marx mismo hizo para desarrollar todo su sistema de pensamiento. (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 269-274) Así pues, el sistema de pensamiento de Marx sería para Kakehashi la máxima expresión de la paradójica libertad como conciencia de la necesidad: al no formar parte de la clase trabajadora, la posición revolucionaria de Marx pone de relieve la importancia de la subjetividad individual como fundamento intelectual, pero no se trata de una subjetividad idealista o ahistórica, sino una anclada en la conciencia de la necesidad histórica de la transición del capitalismo al socialismo identificada con la experiencia de su sujeto activo, que es precisamente el trabajador asalariado bajo las condiciones de alienación del capital.

Conclusión: significación sociopolítica y legados del pensamiento marxista de Kakehashi

La idea de Kakehashi de que el origen de la conciencia de clase se halla en la intuición práctica de nuestra propia experiencia alienada como seres humanos individuales en un sistema capitalista “inhumano,” tuvo implicaciones que desafiaron la ortodoxia marxista del PCJ ayudando a sentar las bases ideológicas para el desarrollo de la Nueva Izquierda japonesa. En primer lugar, esta idea proporcionó un fundamento para justificar la necesidad de la revolución en un periodo histórico –la década de 1960– en el que la sociedad japonesa no experimentaba un empobrecimiento material sino más bien un aumento de la sensación subjetiva de alienación en una floreciente sociedad de consumo. En segundo lugar, relativizaba la centralidad del partido de vanguardia único encarnado por el PCJ como ilustrador y guía de las masas hacia la conciencia de clases, abriendo así la puerta a concepciones más flexibles basadas en la acción directa y la colaboración horizontal entre organizaciones políticas y movimientos de masas. Por último, el énfasis en el hecho de que cualquier persona puede interiorizar una subjetividad revolucionaria más allá de la clase social a la que pertenezca, tal y como hizo el propio Marx, adoptaría una expresión concreta en la visión que Kakehashi tenía del movimiento estudiantil como sujeto potencialmente revolucionario (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 50-54). Esta concepción del potencial revolucionario de los estudiantes se vería validado por su papel central en las revueltas y movimientos de masas de la década de 1960 y 1970 no solo en Japón sino en otros países industrializados.

El pensamiento de Kakehashi concebido en el período de entreguerras y refinado en los primeros años de la posguerra, de manera similar al de Umemoto, sentó las bases para la aparición de dos corrientes de pensamiento revolucionarias desarrolladas por una generación posterior, la del 68 japonés. La primera corriente buscaba renovar el marxismo a través de una vanguardia revolucionaria antiestalinista, manteniéndose fiel al proyecto moderno de la Ilustración. Entre sus pensadores más destacados se incluían Kuroda Kan’ichi (1927-2006), Hiromatsu Wataru (1933-1994) y Tanaka Kichiroku (1907-1985). La segunda surgió como una corriente antivanguardista o autonomista que se cuestionaba premisas fundamentales del pensamiento ilustrado y, si bien seguía estando muy influida por Marx, buscó ir más allá de los parámetros tradicionales del marxismo. Entre los pensadores de esta segunda esfera cabe destacar a Yoshimoto Taka’aki, Tanigawa Gan (1923-1995), Nagasaki Hiroshi (1937-) y Karatani Kōjin (1941-).

Por otro lado, si bien el pensamiento de Kakehashi tuvo una influencia considerable en el desarrollo intelectual de la generación inmediatamente posterior a la suya, marcada por la centralidad de cuestiones como la subjetividad y la revolución, se ha producido una ruptura generacional por parte del pensamiento marxista y marxiano post-68 desarrollado hasta nuestros días, que a grandes rasgos ha guardado en un cajón dichas cuestiones y ha puesto el foco en otras. Aunque Kakehashi prestó atención a la cuestión del metabolismo entre ser humano y naturaleza, su preocupación estaba lejos de poderse considerar ecologista como las propuestas de pensadores del marxismo japonés más recientes como Saito Kohei.⁵ Todo el andamiaje intelectual de Kakehashi construido alrededor del metabolismo entre ser humano y naturaleza tenía como pilar central la necesidad de sustentar una subjetividad revolucionaria contra el capitalismo. Esta subjetividad, cuya teorización fundamental Kakehashi desarrollaría hasta mediados de la década de 1950, tenía los tintes positivistas imperantes en un Japón en vías de modernización: una sociedad mayoritariamente agraria, previa al “milagro económico” de la década de 1960 que convertiría a Japón en un modelo de desarrollismo industrial y de urbanización masiva sin precedentes, en el que desastres como Minamata o Fukushima todavía no habían impactado en la opinión pública, así como tampoco los movimientos contra la contaminación que protagonizarían las protestas de la década de 1970, por no hablar de la inexistencia en aquella época del cambio climático en los principales debates nacionales e internacionales. Como ejemplo de la ausencia de conciencia ecologista en el pensamiento de Kakehashi, basta destacar un breve fragmento de su obra, ya en 1960, en que habla con admiración de la “futura dominación de la naturaleza a través de la energía atómica.” (Kakehashi, [1960] 2001, pp. 105-106)

Pareciera, por otra parte, que la mayor conciencia ecologista adecuada a los nuevos tiempos de crisis climática por parte de Saito es proporcional a la ausencia en sus escritos de toda reflexión sobre la necesidad de un sujeto revolucionario como eje fundamental del pensamiento de Marx.⁶ Saito ha desarrollado una interpretación mayormente academicista de Marx con poca profundidad política: apunta rigurosamente a las contradicciones ecológicas intrínsecas al capitalismo que conducen a su propia autodestrucción por causa de la destrucción de la naturaleza, y por tanto también de la civilización humana, pero ante tan alarmante diagnóstico renuncia conscientemente a plantear salidas revolucionarias proporcionales a la emergencia en la que sus investigaciones concluyen que nos encontramos como especie. Esta postura academicista del ecologismo marxista de Saito contrasta con los posicionamientos más militantes de Andreas Malm, quien se declara “leninista ecológico” y sí reflexiona sobre la necesidad de discutir sobre el desarrollo de una subjetividad revolucionaria contra el capitalismo.⁷ La renuncia de Saito a valorar la contribución de Lenin al marxismo –posición inversa a la de Kakehashi– está en consonancia con su renuncia a toda reflexión sobre la configuración de una subjetividad revolucionaria. Irónicamente, el miedo imperante actualmente

⁵ Ver Saito (2022).

⁶ La centralidad de la cuestión de la subjetividad revolucionaria en el pensamiento de Marx ha sido demostrada en diversas investigaciones y ensayos, entre los que destacan Löwy (1973), Starosta (2015), Read (2023) y Elias (2024).

⁷ Ver Malm (2020).

entre las izquierdas japonesas, también las marxistas, a cualquier atisbo de radicalidad,⁸ es en parte fruto de los excesos violentos de la Nueva Izquierda protagonista del 68 japonés que pensadores como Kakehashi contribuyeron a legitimar indirectamente con su reivindicación de la subjetividad.⁹

No parece casual, en este sentido, que en el marco de los avanzados estudios sobre *El capital* desarrollados en el seno del marxismo japonés, Saito se declare seguidor de la “escuela” de Kuruma Samezō (1893-1982), a la que se suele contraponer con la “escuela” de Uno Kōzō (1899-1977) (De Vargas, 2023).¹⁰ Pese a que Uno tampoco reivindicaba la figura de Lenin en la interpretación del pensamiento de Marx, y de hecho su labor intelectual siempre se preocupó por excluir la cuestión de la subjetividad revolucionaria del análisis de *El capital* en oposición a la postura de Kakehashi, paradójicamente influyó tanto como este en la ideología revolucionaria de la Nueva Izquierda japonesa. El hecho de que Uno argumentase que el programa político del marxismo no debía derivarse directamente del análisis económico-científico de la realidad capitalista legitimó las posturas más subjetivistas de la Nueva Izquierda como movimiento en busca de una base teórica sólida para su programa revolucionario en un período de crecimiento económico y ausencia de crisis capitalista (Kawashima, 2021). De esta influencia teórica dual surgió la expresión, a menudo utilizada en los círculos de la Nueva Izquierda japonesa, “la teoría de Uno en el este, la teoría de Kakehashi en el oeste,” que reflejaba la pertenencia de Uno a la Universidad de Tokio (en el este de Japón) y la de Kakehashi a la Universidad Ritsumeikan (en el oeste de Japón) (Walker, 2017, p. 252). Los dos pensadores proporcionaron bases complementarias para el pensamiento revolucionario: Uno ofrecía una base negativa al argumentar que la práctica política no debía derivarse directamente del análisis económico, mientras que Kakehashi ofrecía una base positiva al identificar dentro de la lógica de *El capital* mecanismos para que una subjetividad revolucionaria generase una salida al capitalismo.

Referencias bibliográficas

- Barshay, Andrew (2004). *The social sciences in modern Japan. The Marxian and modernist traditions* [Las ciencias sociales en el Japón moderno. Las tradiciones marxiana y modernista]. University of California.
- Crespín Perales, Montserrat y Wirtz, Fernando (Eds.) (2023). *Después de la nada. Dialéctica e ideología en la filosofía japonesa contemporánea*. Herder.
- De Vargas, Ferran (2020). *Izquierda y revolución. Una historia política del Japón de posguerra (1945-1972)*. Edicions Bellaterra.
- De Vargas, Ferran (2022). Japanese New Left's political theories of subjectivity and Oshima Nagisa's practice of cinema [Las teorías políticas de la subjetividad de la Nueva Izquierda japonesa y la práctica cinematográfica de Oshima Nagisa]. *positions: asia critique*, 30(4), 679-703. <https://doi.org/10.1215/10679847-9967305>
- De Vargas, Ferran (2023, 5 de julio). *El capital en la era del Antropoceno*. Jacobin. <https://jacobinlat.com/2023/07/el-capital-en-la-era-del-antropoceno/>
- Elias, Paul (2024). *Revolutionary subjectivity in the thought of Karl Marx. Exploring the psychosocial dynamic of emancipation* [Subjetividad revolucionaria en el pensamiento de Karl Marx. Explorando la dinámica psicosocial de la emancipación]. Brill.
- Gayle, Curtis A. (2003). *Marxist history and postwar Japanese nationalism* [Historia marxista y nacionalismo japonés de posguerra]. Routledge.
- Hoston, Germaine A. (1986). *Marxism and the crisis of development in prewar Japan* [El marxismo y la crisis de desarrollo en el Japón de preguerra]. Princeton University.
- Ito, Makoto (2020). *Value and crisis. Essays on Marxian economics in Japan* [Valor y crisis. Ensayos sobre economía marxiana en Japón]. Monthly Review.
- Kakehashi, Akihide (1975). *Sengo seishin no fukamotomu* [La búsqueda del espíritu de posguerra]. Keiso Shobo.
- Kakehashi, Akihide (1980). *Zen shizenshiteki katei no shisō. Watashi no tetsugakuteki jiden ni okeru jakkan no danshō* [La idea del proceso total de la historia natural. Algunos fragmentos de mi autobiografía filosófica]. Sōjusha.
- Kakehashi, Akihide (2001). *Shihonron e no watashi no ayumi* [Mi camino hacia el capital]. Gendai Shichō Shinsha. [Primera edición de 1960].
- Kawashima, Ken (2021). Ken Kawashima reviews “The red years: theory, politics and aesthetic in Japan’s 68” [Ken Kawashima reseña “Los años rojos: teoría, política y estética en el 68 japonés”]. *positions: politics*. <https://positionspolitics.org/ken-kawashima-reviews-the-red-years-theory-politics-and-aesthetic-in-japans-68-edited-by-gavin-walker-verso-2021/>
- Kobayashi, Toshiaki (2010). *<Shutaisei> no yukue. Nihon kindai shisō no ichi shikaku* [El destino del “sujeto”. Una perspectiva sobre la historia del pensamiento japonés moderno]. Kodansha.
- Koschmann, J. Victor (1996). *Revolution and subjectivity in postwar Japan* [Revolución y subjetividad en el Japón de posguerra]. University of Chicago.

⁸ Consultar el último capítulo de De Vargas (2020) para una perspectiva de los legados de la Nueva Izquierda en Japón y su impacto en el tipo de activismo desarrollado en los años posteriores al declive autodestructivo de la izquierda revolucionaria nipona en la década de 1970, protagonizado por una miríada de grupos armados extremadamente violentos.

⁹ En De Vargas (2023), Saito explica la renuncia a toda posibilidad de vías revolucionarias contra el capitalismo por el peligro autoritario y antidemocrático que, según él, contienen siempre dichas vías.

¹⁰ Para una perspectiva detallada de los estudios de *El capital* en Japón y sus distintas interpretaciones o “escuelas”, consultar Ito (2020). Para una perspectiva general sobre otros aspectos del marxismo japonés, consultar Hoston (1986), Gayle (2003), Barshay (2004) y Walker (2016).

- Lenin, Vladimir I. (1974). *Cuadernos filosóficos*. Editorial Ayuso. [Primera edición de 1916].
- Löwy, Michael (1973). *La teoría de la revolución en el joven Marx* (Francisco González, Trad.). Siglo XXI.
- Malm, Andreas (2020). *Qui apagarà aquest incendi? Història i perspectives davant l'emergència climàtica* [¿Quién apagará este incendio? Historia y perspectivas ante la emergencia climática]. Tigre de Paper.
- Marx, Karl (1976). *El capital. Volumen I*. Grijalbo. [Primera edición de 1867].
- Murthy, Viren (2022). *The politics of time in China and Japan. Back to the future* [La política del tiempo en China y Japón. Regreso al futuro]. Routledge.
- Nakajima, Yoshihiro (2017). *Kakehashi Akihide no busshitsu tetsugaku* [La filosofía de la materia de Kakehashi Akihide]. Miraisha.
- Read, Jason (2023). *The production of subjectivity. Marx and philosophy* [La producción de la subjetividad. Marx y la filosofía]. Haymarket Books.
- Saito, Kohei (2022). *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Edicions Bellaterra.
- Starosta, Guido (2015). *Marx's Capital, method and revolutionary subjectivity* [El Capital, el método y la subjetividad revolucionaria de Marx]. Brill.
- Suga, Hidemi (2008). *Yoshimoto Taka'aki no jidai* [La era de Yoshimoto Taka'aki]. Shohan.
- Tanaka, Kichiroku (1975). *Shutaiteki yuibusuron e no ayumi* [El camino del materialismo subjetivo]. Kisetsuha. [Primera edición de 1968].
- Walker, Gavin (2016). *The sublime perversion of capital. Marxist theory and the politics of history in modern Japan* [La sublime perversión del capital. La teoría marxista y la política de la historia en el Japón moderno]. Duke University.
- Walker, Gavin (2017). The sublime drive of capital. Kakehashi Akihide's phenomenology of matter [El sublime impulso del capital. La fenomenología de la materia de Kakehashi Akihide]. En Murthy, V., Schäfer, F. & Ward, M. (Eds.), *Confronting capital and empire. Rethinking Kyoto School philosophy* (pp. 230-261). Brill.
- Walker, Gavin (2020a). *Marxist theory in Japan: A critical overview* [La teoría marxista en Japón: una perspectiva crítica]. *Historical Materialism*. <https://www.historicalmaterialism.org/reading-guides/marxist-theory-japan-critical-overview>
- Walker, Gavin (Ed.). (2020b). *The red years: theory, politics, and aesthetics in the Japanese '68* [Los años rojos: teoría, política y estética en el '68 japonés]. Verso.