

# Puentes del pensamiento intercultural: la Escuela de Kioto y la filosofía occidental

**Nieves Soriano Nieto.** Instituto de Educación Secundaria Floridablanca (Murcia, España)

Recibido 06/05/2026 • Aceptado 30/06/2026

## Resumen

Este artículo analiza la influencia mutua entre la Escuela de Kioto —representada por Nishida Kitarō, Tanabe Hajime y Nishitani Keiji— y la filosofía occidental, especialmente el idealismo alemán, la fenomenología y el existencialismo. Defiende la existencia de una auténtica co-transformación filosófica entre Oriente y Occidente, evidenciada en cómo los pensadores de Kioto integraron críticamente ideas de Kant, Hegel, Husserl y Heidegger con la tradición budista Zen, elaborando nociones originales como la «nada absoluta». Asimismo, expone la influencia japonesa en Heidegger y las convergencias entre su pensamiento tardío y el budismo Zen, revelando un fecundo diálogo intercultural sobre el ser y la subjetividad.

**Palabras clave:** Escuela de Kioto, filosofía oriental, idealismo alemán, fenomenología, existencialismo, budismo zen.

## Abstract

### Bridges of intercultural thought: the Kyoto School and western philosophy

This article analyzes the mutual influence between the Kyoto School —represented by Nishida Kitarō, Tanabe Hajime, and Nishitani Keiji— and Western philosophy, particularly German idealism, phenomenology, and existentialism. It argues for the existence of a genuine philosophical co-transformation between East and West, shown in how Kyoto thinkers critically integrated the ideas of Kant, Hegel, Husserl, and Heidegger with the Zen Buddhist tradition, developing original notions such as «absolute nothingness». It also examines the Japanese influence on Heidegger and the convergences between his later thought and Zen Buddhism, revealing a fertile intercultural dialogue concerning being and subjectivity.

**Keywords:** Kyoto School, eastern philosophy, german idealism, phenomenology, existentialism, zen buddhism.



# Puentes del pensamiento intercultural: la Escuela de Kioto y la filosofía occidental

**Nieves Soriano Nieto.** Instituto de Educación Secundaria Floridablanca (Murcia, España)

Recibido 06/05/2026 • Aceptado 30/06/2026

## § 1. Introducción

La llamada Escuela de Kioto —fundada por Nishida Kitarō (1870-1945) y continuada por pensadores como Tanabe Hajime (1885-1962) y Nishitani Keiji (1900-1990)— constituye un caso paradigmático de filosofía intercultural. Es una corriente filosófica japonesa moderna que logró situarse a la misma altura que las más fecundas escuelas occidentales, aportando ideas propias desde una perspectiva oriental. Tradicionalmente, se ha descrito su labor en términos de *recepción* de influencias occidentales: Nishida y sus sucesores estudiaron a Kant, Hegel, Bergson, Husserl, Heidegger y otros, incorporando conceptos europeos a sus reflexiones. Sin embargo, defenderemos aquí que esa recepción no fue pasiva ni unilateral, sino que dio lugar a una transformación mutua: los filósofos de Kioto transformaron creativamente las ideas occidentales a la luz del budismo mahāyāna (especialmente zen), y al mismo tiempo suscitaron una relectura y adaptación de la filosofía occidental frente a las categorías orientales. En suma, Oriente y Occidente entablaron un diálogo filosófico bidireccional, cuyos frutos se dejan ver en ambos lados.

Como señala Bret W. Davis (2019), la filosofía de la Escuela de Kioto no debe entenderse ni como pensamiento budista revestido artificialmente de categorías occidentales, ni como filosofía occidental «universal» simplemente disfrazada de terminología japonesa. Más bien, constituye un conjunto de aportes únicos desde la perspectiva de un Japón moderno (imbuido a la vez de tradición propia y de ideas occidentales recientes) a un incipiente diálogo filosófico mundial. En efecto, los filósofos de Kioto se consideran a sí mismos pensadores genuinamente filosóficos, en busca de la verdad. Su compromiso no es ni con un expresionismo culturalista japonés, ni con una síntesis ecléctica de religiones, sino con una indagación filosófica radical

que, partiendo de problemáticas occidentales modernas, las replantea desde categorías budistas y viceversa. Este carácter híbrido y creativo les ha valido ser conocidos como «filósofos de la nada», dado el énfasis común en el concepto de nada absoluta (*zettai mu*) dentro de sus sistemas. Lejos de tratarse de una mera adaptación del «vacío» budista al lenguaje europeo, su noción de nada absoluta surge en diálogo crítico con la metafísica occidental, presentándose como una respuesta a cuestiones que la filosofía europea había formulado en términos del ser.

Nuestro artículo se centrará en dos ejes principales. En primer lugar, analizaremos cómo la Escuela de Kioto incorporó y transformó las corrientes occidentales de su época —notablemente el idealismo alemán, la fenomenología y el existencialismo— desarrollando una filosofía original. Veremos que Nishida, Tanabe y Nishitani no fueron pensadores aislados del canon occidental, sino interlocutores informados: leyeron a Kant y Hegel, discutieron con Husserl y Heidegger, y respondieron a Nietzsche, Heidegger o Sartre en sus propios términos. Su filosofía es impensable sin Occidente, pero tampoco se agota en una mimesis: hay en ella innovación, crítica y aporte conceptual nuevo (por ejemplo, la idea nishidiana de *basho* o «lugar», la metanoética de Tanabe, o la comprensión nishitaniana de la nada).

En segundo lugar, examinaremos la influencia inversa: de Oriente hacia Occidente. ¿Hasta qué punto las ideas de la Escuela de Kioto han influido en el pensamiento occidental? Aquí cobra especial relevancia el caso de Martin Heidegger (1889-1976), quien tuvo contacto directo con filósofos japoneses de esta escuela y mostró un interés notable por el taoísmo y el zen en su filosofía tardía. Argumentaremos que, si bien Heidegger no fue discípulo de nadie oriental, sí ocurrió una convergencia fecunda entre su pensamiento y el de Kioto, hasta el punto de que ciertas nociones del «segundo Heidegger» pueden leerse como paralelas (e incluso deudoras) del budismo zen.

Asimismo, consideraremos cómo otros filósofos occidentales del siglo XX se vieron inspirados por el diálogo con Oriente: desde el interés de Carl Gustav Jung y los círculos de Eranos por el zen, hasta la recepción más sistemática de los textos de Nishida y Nishitani en la segunda mitad del siglo XX, cuando académicos occidentales comenzaron a traducirlos y estudiarlos con detenimiento. De este modo, pretendemos mostrar que la transformación filosófica fue conjunta: los pensadores de Kioto

cambiaron al filosofar con Occidente, y este último se vio transformado (si bien de forma más sutil y tardía) al filosofar con Oriente.

En las secciones que siguen, primero se ofrece un panorama de la recepción creativa de la filosofía occidental por la Escuela de Kioto, estructurado en torno a las tres grandes corrientes mencionadas (idealismo, fenomenología, existencialismo), con énfasis en cada uno de los tres filósofos principales. Luego, en la sección central, se aborda la influencia de vuelta: de Kioto a Occidente, enfocando el diálogo con Heidegger y el impacto del pensamiento zen en la filosofía europea de posguerra. Finalmente, unas conclusiones sintetizarán cómo este encuentro Oriente-Occidente supuso no simplemente un trasplante de ideas, sino la gestación de algo nuevo en ambos contextos.

## § 2. Recepción y recreación de la filosofía occidental en la Escuela de Kioto

### 2. 1. Idealismo alemán y «lógica de la nada» en Nishida y Tanabe

La formación filosófica de Nishida Kitarō a inicios del siglo XX estuvo profundamente influida por lecturas occidentales, entre las que destacaron tanto corrientes idealistas como pragmatistas. Si bien su primera obra, *Indagación del bien*, partía del concepto de «experiencia pura» inspirado en William James, pronto Nishida se volcó al estudio de Kant y Hegel. Varios comentaristas han notado que, conforme evolucionó su pensamiento, Nishida adoptó un estilo más cercano al de los grandes idealistas alemanes que al de filósofos empiristas como James o Bergson. De hecho, su filosofía madura —conocida por la idea de *basho* (lugar) y la dialéctica de la nada absoluta— puede leerse como una reformulación crítica de la dialéctica hegeliana desde un horizonte budista. Aunque Nishida rara vez citaba extensamente a Hegel en sus textos (quizá para subrayar la originalidad de su camino), la influencia es perceptible: por ejemplo, en la lógica del *bashō* se advierte un eco de la idea hegeliana de una unidad que integra la contradicción en sí misma. Nishida comparte con Hegel la noción de que la realidad es internamente contradictoria y que la oposición puede superarse en un nivel superior de unidad. Sin embargo, Nishida reinterpreta este movimiento dialéctico situándolo en el «espacio» de la nada absoluta: para él, la

verdadera síntesis no ocurre en la conciencia (como en Hegel, donde finalmente el Espíritu se sabe a sí mismo), sino que acontece en un ámbito más originario, previo a la escisión sujeto/objeto, al que denomina *bashō* o «lugar de la nada». Podemos entender el *bashō* nishidiano como un «campo» ontológico en el cual los opuestos co-emergen y se unifican al mismo tiempo. Este planteamiento dialéctico desde la nada difiere del idealismo alemán clásico en que no absolutiza el sujeto ni la razón, sino que los «desfunda» en la nada. En palabras de Nishida, «conocer la propia muerte es ya existir siendo nada. Existir siendo absolutamente nada es la última autocontradicción. Pero la verdadera autoconciencia del sí mismo es ahí donde se encuentra» (2006: 60); es decir, el sujeto solo se comprende plenamente al reconocerse fundado en la nada absoluta, no en alguna sustancia metafísica del ser.

Tanabe Hajime, discípulo y sucesor de Nishida, profundizó aún más la interlocución con el idealismo germánico. Tanabe estudió en Europa en los años 1922-1924, donde asistió a cursos en Friburgo; allí tuvo la oportunidad de familiarizarse tanto con la fenomenología (fue alumno de Husserl) como con la filosofía idealista. Su afinidad mayor, no obstante, fue hacia Hegel. Registros históricos indican que Tanabe dedicó dos años al estudio de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, y posteriormente más de una década a desentrañar línea por línea la *Fenomenología del espíritu*. Este prolongado esfuerzo no fue meramente académico, sino que influyó directamente en su obra: Tanabe reconoció la importancia de la dialéctica hegeliana y buscó ajustar su propio modo de pensar en consonancia con ella. Así, cuando desarrolla su idea de la «mediación absoluta», Tanabe está adaptando creativamente el movimiento dialéctico hegeliano a la noción budista de la nada. Tanabe propuso que la filosofía debía incorporar la nada absoluta no como un mero vacío opuesto al ser, sino como el verdadero motor dialéctico que permite la autonegación creadora de todas las cosas. Esta «dialéctica de la nada» tanabeana se aparta de Hegel en un punto crucial: para Hegel, la negación determina y eleva el Ser; para Tanabe, en cambio, la negación radical (el «autodeterminarse de la nada» según sus palabras) indica que la nada es el fondo último del ser, y que solo reconociendo la primacía de la nada puede superarse la visión sustancialista del Ser. En otras palabras, Tanabe invierte el esquema ontológico tradicional: la nada no es ausencia de ser, sino la fuente originaria desde la cual el ser deviene. Esta concepción, aunque inspirada por el impulso

dialéctico hegeliano, está igualmente informada por la doctrina budista de la *sunyata* (vacuidad) y por la teología de *shinran* (budismo de la Tierra Pura), a la cual Tanabe recurrió en su obra posterior *Filosofía como metanoética*.

Cabe resaltar que los filósofos de Kioto no adoptaron sin más el idealismo alemán, sino que lo superaron críticamente en ciertos aspectos. Por ejemplo, tanto Nishida como Tanabe rechazaron el subjetivismo al que podía conducir la tradición kantiano-hegeliana. Nishida, si bien partió de la autoconciencia pura, terminó por disolver la dicotomía sujeto/objeto en su concepto de experiencia pura y en la lógica del lugar; Tanabe, por su parte, criticó lo que llamó el «idealismo subjetivista» y subrayó la importancia del otro (lo Absoluto como «Otro poder» que salva al individuo en su metanoética). En esto se anticiparon a críticas similares formuladas en Occidente por filósofos posteriores (pensemos en Levinas y su crítica al sujeto egológico). Es decir, en diálogo con Hegel y Kant, introdujeron un giro hacia la negatividad radical que prefigura desarrollos filosóficos más allá del idealismo. En suma, Nishida y Tanabe muestran cómo la simiente del idealismo alemán fructificó en suelo japonés dando lugar a flores filosóficas distintas: una dialéctica de la nada, una lógica «topológica» del lugar, y una filosofía de la entrega (*metanoia*) que trasciende el esquema del sujeto autónomo. Estas novedades, aunque nacidas de la conversación con Kant y Hegel, enriquecen la filosofía mundial con perspectivas inéditas.

## 2. 2. Fenomenología y cuestionamiento de la subjetividad

Además del idealismo, la fenomenología europea —sobre todo en su variante existencial— tuvo un impacto innegable sobre la Escuela de Kioto. De nuevo, este impacto fue asimilado creativamente más que simplemente importado. Varios miembros de la escuela estudiaron directamente con los fundadores de la fenomenología: como ya se mencionó, Tanabe tomó cursos con Edmund Husserl, y Nishitani Keiji fue discípulo de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo a fines de los años 1930. También otros jóvenes filósofos japoneses de la época entablaron contacto con el círculo fenomenológico; por ejemplo, Kuki Shūzō (amigo de Nishida) asistió a las clases de Husserl en 1927 y llegó a conocer al propio Heidegger. Esta exposición directa facilitó una comprensión profunda de la nueva

filosofía europea de la existencia, la cual pronto sería reinterpretada bajo la lente budista.

En el caso de Nishida, su encuentro con la fenomenología fue más indirecto pero no menos significativo. Si bien Nishida desarrolló autónomamente conceptos similares a los fenomenológicos (como la «experiencia pura», que recuerda en algo a la experiencia vivida inmediata, o su noción de «autoconciencia» que tiene ecos en la reflexión de la conciencia en sí misma), también incorporó ideas fenomenológicas conforme avanzaba su pensamiento. Por ejemplo, en sus escritos de los años 1930, Nishida explora la idea de un «sí mismo absoluto» y la correlación entre mundo y yo, temas que resonaban con la analítica existencial de Heidegger. Nishida empieza a hablar del «yo verdadero» que se realiza en la nada, distanciándose de concepciones sustancialistas del sujeto. Se puede interpretar que Nishida estaba llevando a cabo una suerte de reducción fenomenológica al vacío: así como Husserl había «suspendido» el mundo natural para investigar la conciencia pura, Nishida suspende la sustancialidad del yo para investigar el *bashō* de la nada donde emergen tanto el yo como el mundo. En síntesis, la fenomenología le proporcionó herramientas para radicalizar su indagación del sujeto, pero Nishida las encaminó hacia una ontología de la experiencia distinta a la occidental, integrando la no-dualidad propia del Zen.

Nishitani Keiji representa el caso más claro de síntesis entre fenomenología existencial y budismo zen. Durante su estancia en Friburgo (1937-1939), Nishitani estudió con Heidegger y entabló con él una relación intelectual significativa. Heidegger por entonces estaba pensando en la «nihilidad» (Nada) y empezando a girar de una fenomenología del *Dasein* hacia lo que luego llamaría una «topología del ser». La influencia fue mutua: Nishitani absorbió profundamente la problemática heideggeriana (particularmente la cuestión del nihilismo europeo), mientras que Heidegger mostró un vivo interés por el zen que Nishitani podía explicarle.

De regreso en Japón, Nishitani aplicó el método fenomenológico de descripción rigurosa a la experiencia religiosa del vacío. Su obra cumbre, *La religión y la nada*, es un análisis existencial de la experiencia de la nada desde la perspectiva zen, pero dialogando continuamente con Nietzsche, Kierkegaard y Heidegger. Nishitani adoptó incluso términos de la filosofía existencial: por ejemplo, reflexiona sobre la angustia (*Angst*) y la experiencia de la «nihilidad» en estrecha conexión con lo que Heidegger

describió en *Ser y tiempo*, para luego llevar esa experiencia al terreno del *satori* o despertar budista. Podemos decir que Nishitani practicó una fenomenología comparada: examinó el estado anímico nihilista del hombre occidental (la vivencia de la nada como amenaza o absurdo) y lo contrastó con la vivencia de la nada en el Zen (como liberación y unidad con el todo). En este proceso, Nishitani no solo interpretó a Occidente para Japón, sino que devolvió la mirada: ofreció a Occidente una interpretación *alternativa* del nihilismo y la nada. En su libro, critica explícitamente a pensadores europeos por no ir lo bastante lejos en la comprensión de la nada: incluso en Nietzsche o Heidegger detecta remanentes de la representación de la nada como algún ente, es decir, una traza ontológica que impide pensar la nada en sentido absolutamente no-óntico. Solo la perspectiva budista, argumenta Nishitani, alcanza una nada verdaderamente absoluta que no es carencia de ser sino «vacuidad» plena, en la cual ser y nada coinciden. Así, Nishitani lleva la fenomenología existencial a su límite, empujándola más allá de la diferencia ontológica heideggeriana hacia una especie de experiencia de la no-dualidad (ser-nada).

Podemos concluir que la Escuela de Kioto hizo algo más que adoptar la fenomenología: la transformó incorporando el vacío budista. En términos generales, la fenomenología introdujo en la filosofía de Kioto un enfoque en la experiencia vivida y la subjetividad que enriqueció su análisis de la nada. A su vez, los filósofos de Kioto llevaron la fenomenología por caminos no transitados en Europa: cuestionaron con más radicalidad la estructura sujeto-objeto, integrando dimensiones «no intencionales» de la conciencia (lo pre-reflexivo, lo vacío). Nishitani, por ejemplo, desarrolló la idea de una doble mirada («estar-en-el-mundo en doble sentido») donde el individuo se ve simultáneamente desde la perspectiva relativa (mundana) y la absoluta (vacía). Este tipo de noción no se encuentra en la fenomenología clásica, y sin embargo emergió del cruce entre esta y la visión budista. La influencia, por tanto, fue creativa: Kioto aprendió el lenguaje analítico fenomenológico, pero lo empleó para articular su propia visión metafísica y religiosa, dando lugar a una fenomenología «oriental» única en su género.

### 2. 3. Existencialismo, nihilismo y respuesta budista

La tercera gran corriente occidental a considerar es el existencialismo (entendido en sentido amplio, incluyendo a Nietzsche y otros críticos de la metafísica). La Escuela de Kioto mostró un vivo interés por la crisis existencial y el nihilismo que sacudieron el pensamiento europeo entre fines del siglo XIX y mitad del XX. De nuevo, esta relación fue dialógica: pensadores como Nishitani entablaron un «cara a cara» filosófico con Nietzsche, con el existencialismo francés y con la teología de la muerte de Dios, a la vez que ofrecieron desde el budismo nuevas perspectivas a esos problemas.

Nishitani Keiji se puede considerar, en cierto modo, un existencialista budista. Su inquietud central es la misma que angustió a filósofos occidentales tras Nietzsche: el nihilismo, el sentimiento de vacío de valor y sentido en un mundo donde «Dios ha muerto». En *La religión y la nada*, Nishitani inicia reconociendo la potencia de ese nihilismo: «la realidad de la nihilidad» es el punto de partida ineludible del pensamiento contemporáneo, tanto en Occidente como (ahora) en Japón. Nishitani había leído atentamente a Nietzsche, y también estaba al tanto de pensadores existencialistas cristianos como Kierkegaard, así como de Sartre, Camus y los humanismos ateos de mitad del siglo XX. De hecho, su generación en Japón vivió de cerca el impacto de la Segunda Guerra Mundial y la sensación de absurdo que permeó la posguerra. Nishitani retoma el diagnóstico de Nietzsche sobre la pérdida de fundamentos absolutos y la emergencia del nihilismo europeo, pero lo examina desde un ángulo nuevo: ¿qué significa la nada para un hombre que, habiendo perdido toda certidumbre, busca todavía una respuesta? En la tradición existencial occidental, una respuesta típica fue la autenticidad individual (Heidegger) o la rebelión creadora (Camus), pero Nishitani recurre al zen para plantear una solución distinta: sumergirse en la nada hasta encontrar en ella un nuevo sentido.

En su análisis del nihilismo, Nishitani elogia a Nietzsche por haber encarado la nada de frente, y a Heidegger por haber preguntado explícitamente «¿Qué es la Nada?» en su famosa lección de 1929 (2014). Sin embargo, Nishitani también advierte que muchos occidentales conciben la nada de forma negativa o relativa —como mera ausencia del ser, o como un «velo» que oculta al ser—, mientras que la perspectiva budista permite concebir la nada de forma absoluta y positiva. En otras palabras, Nishitani sugiere que

el Occidente ontológico (incluso en su vertiente existencialista) no logró liberarse del todo de la primacía del ser: Nietzsche reemplazó a Dios por el eterno retorno y la afirmación de la vida, pero sin abrazar la nada; Heidegger pensó la nada solo como «velo del ser» más que como realidad en sí. Por ello, Nishitani desarrolla la idea de que hace falta un «vaciamiento» aún más radical: una especie de muerte del ego y de toda concepción sustancial, para renacer a una visión en la cual *ser es nada y nada es ser*. Esta es, por supuesto, una tesis resonante con la *madhyamaka* budista (Nagarjuna), pero Nishitani la expresa en diálogo con Occidente, utilizando incluso categorías de Heidegger (como la distinción entre *Sein* y *Seiendes*) para explicarla.

Por ejemplo, Nishitani interpreta que la «diferencia ontológica» de Heidegger —la diferencia entre Ser (indeterminado) y ente (determinado)— implica que el Ser aparece siempre como «no ente», es decir, como nada desde la perspectiva de los entes. Heidegger afirmó que el ser se muestra como la nada (puesto que nunca es un ente concreto). Nishitani toma esta noción y la empuja al límite: si el Ser mismo es nada, entonces la nada no es simplemente la negación del ente, sino el ámbito originario donde ser y ente se encuentran. En ese punto, la nada deja de ser sombría (nihilidad) para convertirse en vacuidad radiante (lo que en zen se experimenta como *sunyata* fecunda, plena de talidad). Así, Nishitani ofrece a los existencialistas occidentales una especie ofrenda doctrinal: la nada que temen es en realidad la salvación, si se la comprende adecuadamente. Esta reinterpretación ha sido considerada una de las contribuciones más originales de la Escuela de Kioto a la filosofía de la religión comparada.

Otros pensadores de Kioto también abordaron temas existenciales. Tanabe, en su crítica a Nishida, argumentó que la filosofía debía incluir el momento del arrepentimiento y la conversión (de ahí su metanoética) —lo cual es una respuesta tanto a la crisis moral de la guerra como a la insuficiencia de la razón pura para dar sentido a la existencia. Su énfasis en la entrega al «Otro poder» (*Tariki*, en el budismo *shin*) contrasta con la exaltación sartriana de la libertad absoluta: Tanabe sugiere que la verdadera libertad nace de reconocer la propia impotencia y abrirse a la alteridad absoluta (concepto que, aunque religioso en su formulación, dialoga con preocupaciones éticas occidentales sobre la trascendencia y la comunidad). Por su parte, Nishida en sus últimos escritos reflexionó sobre la moralidad y el mal radical,

problemáticas claramente afines al existencialismo cristiano de un Gabriel Marcel o al postulado kantiano del mal radical. Nishida propuso que el mal se origina en la separación del individuo respecto al todo, y que solo una especie de «auto-negación en la nada» puede reconciliar al individuo con la totalidad ética. Esta respuesta nishidiana, aunque enraizada en la filosofía mahāyāna de la no-dualidad, toca preocupaciones universales planteadas tras las guerras mundiales: ¿cómo restaurar sentido y ética en un mundo fragmentado?

En síntesis, la Escuela de Kioto recibió el impulso existencialista y lo transformó aportando respuestas desde el zen y la Tierra Pura. Tomó en serio la pregunta occidental por el sentido de la existencia en un mundo sin Dios, y la abordó no con pesimismo ni con fideísmo, sino con una filosofía de la vacuidad dinámica: la idea de que al «morir» el ego en la nada, uno «renace» a una nueva forma de ser-en-el-mundo más auténtica, compasiva y plena. Esta idea ejercería, como veremos, un atractivo especial sobre ciertos filósofos occidentales desencantados con las respuestas tradicionales europeas. Antes de pasar a ello, conviene enfatizar que la transformación fue bidireccional ya en esta etapa: Nishitani y otros cambiaron su pensamiento al confrontar a Nietzsche o Heidegger (por ejemplo, Nishitani adoptó un estilo más sistemático y argumentativo, propio de la academia occidental, en lugar de la escritura aforística zen tradicional), y a su vez ofrecieron lecturas innovadoras de Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard desde Oriente.

### § 3. Influencias de Oriente a Occidente: la Escuela de Kioto y Heidegger, ¿una convergencia?

#### 3. 1. *El encuentro de Heidegger con la nada zen*

El caso de Martin Heidegger es quizás el más emblemático para ilustrar cómo la influencia entre la Escuela de Kioto y Occidente no fue de un solo sentido. Heidegger, figura cumbre de la filosofía europea del siglo XX, mantuvo contacto intelectual con varios pensadores japoneses y mostró un interés explícito por ciertas ideas del Lejano Oriente. Es importante aclarar que la naturaleza de esta influencia ha sido debatida: ¿podemos hablar de una verdadera influencia directa del budismo zen en la filosofía

de Heidegger, o solo de una coincidencia y «convergencia» en algunas conclusiones? Autores como Graham Parkes (1987) han preferido hablar de «congruencia independiente» antes que de influencia lineal, sugiriendo que Heidegger y el zen llegaron por caminos distintos a planteamientos análogos. Sin embargo, evidencias históricas y textuales apuntan a que sí hubo al menos una fertilización cruzada: Heidegger *conoció* algo del pensamiento oriental de primera mano y lo valoró, y, en reciprocidad, filósofos japoneses aportaron nuevas luces a la comprensión de Heidegger. Según Antonio Miguel Martín Morillas (2012), cabe pensar en una fecunda convergencia de dos mundos filosóficos distintos, más que en una simple relación de influencia unilateral. Veamos los hitos principales de este encuentro.

Ya desde los años 1920, Heidegger entabló amistad con japoneses. Su primer encuentro significativo fue con Kuki Shūzō en 1929: Kuki, filósofo japonés formado en Europa, discutió con Heidegger sobre estética (celebre es su diálogo sobre el concepto japonés de *iki* (2012), 'elegancia fugaz'). Aunque Kuki no era de la Escuela de Kioto, este encuentro mostró a Heidegger que existía un genuino interés filosófico en Japón por dialogar con él. Posteriormente, en los años 1930, Heidegger recibió en Friburgo a Tanabe Hajime y Tosaka Jun (otro alumno de Kioto), quienes lo visitaron durante sus viajes académicos. Especialmente significativa fue la relación con Nishitani Keiji, quien asistió a los seminarios de Heidegger en 1938-39. Heidegger apreciaba la agudeza de Nishitani y, tras la guerra, siguió en contacto: se sabe que en la década de 1950, invitaba con frecuencia a Nishitani a su casa en Friburgo para conversar y aprender sobre el budismo zen. Este dato del propio Nishitani sugiere que Heidegger tenía una actitud de apertura y de voluntad de escuchar lo que el zen (a través de Nishitani) pudiera decirle. No es casualidad que por esas mismas fechas Heidegger empezara a explorar nociones como la *Gelassenheit* (serenidad o «dejar-ser»), concepto que muchos han comparado con la actitud de desapego zen.

Otro testimonio notable lo proporciona el filósofo Daisetz T. Suzuki, difusor del zen en Occidente. Heidegger leyó en 1956 un libro de D. T. Suzuki sobre budismo zen (posiblemente *Mysticism: christian and buddhist* o alguna compilación de ensayos zen) y quedó profundamente impresionado. Heidegger reconocía en las palabras de Suzuki una formulación convergente con sus propias intuiciones filosóficas. En especial, es probable que Heidegger identificara afinidades entre el concepto de «Nada» o «Vacío»

del zen y su propia idea del Ser como «nada» (no-ente) que se revela en el *Lichtung* (claro). También el énfasis zen en acallar el pensamiento conceptual para dejar manifestar la realidad podría relacionarse con la crítica heideggeriana a la metafísica calculadora y su llamado a un pensar más contemplativo (*Denken* como *Andenken*, 'pensar conmemorativo').

A nivel textual, Heidegger empezó a incorporar referencias orientales en sus escritos de posguerra. Un ejemplo es el ensayo *De camino al habla* (2002) (*Unterwegs zur Sprache*, 1959), donde incluye un «Diálogo entre un japonés y un preguntador». En este diálogo filosófico, Heidegger explora la noción de vacío fértil en el arte del arreglo floral japonés (*ikebana*) y reflexiona sobre la palabra *mu* (nada) en idioma japonés. Si bien el diálogo es ficticio, refleja sin duda el eco de conversaciones reales que Heidegger tuvo con interlocutores japoneses (se conjetura que uno de ellos podría haber sido Hisamatsu Shin'ichi, maestro zen con quien también tuvo intercambios). Asimismo, Heidegger mostró interés por el taoísmo: en 1946 se embarcó en la traducción al alemán de varios capítulos del *Dao De Jing* de Lao-Tsé, en colaboración con un sinólogo chino. Esta iniciativa indica que buscaba nutrir su pensamiento con fuentes asiáticas clásicas, probablemente encontrando en el Tao una concepción afín a su idea del «camino del Ser» o la «vía de la liberación» del pensamiento técnico.

Ahora bien, ¿en qué medida estas aperturas de Heidegger supusieron una transformación de su filosofía y no meramente una confirmación *ex post facto* de sus ideas? Algunos comentaristas plantean que el «segundo Heidegger» (el posterior a *Ser y tiempo*) evolucionó hacia posiciones más cercanas al misticismo asiático en parte gracias a estos contactos. Por ejemplo, Fred Dallmayr (1992) sugiere que en obras tardías como *¿Qué es eso llamado pensar?* o *El arte y el espacio*, Heidegger adopta un tono que podríamos llamar «post-meditativo», enfocándose en el vacío, el silencio y el dejar-ser, elementos que resuenan con el Zen. Heidegger mismo, sin embargo, nunca reconoció públicamente una deuda conceptual con Oriente (más allá de comentarios aislados). Es más prudente afirmar, con Morillas, que hay una convergencia de fondo: tanto Heidegger como ciertos filósofos asiáticos (taoístas, zen) persiguen lo mismo—la superación del pensamiento meta-físico representacional— aunque sin decir «lo idéntico». Esta convergencia se manifiesta en nociones comparables: *Gelassenheit* de Heidegger con *wuwei* del tao; el *Lichtung* (claro de desocultamiento) con el vacío

iluminador zen; la crítica heideggeriana al sujeto cartesiano con la crítica budista al ego ilusorio, etc. En suma, Heidegger y la filosofía oriental confluyen en un terreno común más allá de Occidente y Oriente.

Lo que sí es claro es que Heidegger se benefició del diálogo con la Escuela de Kioto en términos de *información* y *perspectiva*. Contar con discípulos japoneses familiarizados con el Zen le permitió contrastar su pensamiento con otra gran tradición de indagación del Ser. Heidegger conocía Oriente mejor de lo que se supuso durante mucho tiempo, y ello gracias, en parte, a figuras de Kioto como Nishitani o a divulgadores como Suzuki. Ese conocimiento no lo llevó a hacerse budista ni mucho menos, pero sí a afinar su propia filosofía: por ejemplo, pudo distinguir más claramente su noción de Nada de la nada «relativa» europea al compararla con la nada «absoluta» del Zen. De hecho, discutió la idea de *vacuidad* (*Kū*) del budismo mahāyāna, evidenciando un entendimiento sutil de la misma.

#### § 4. Hacia una filosofía mundial: recepción occidental de la Escuela de Kioto

Más allá de Heidegger, la influencia de la Escuela de Kioto en Occidente se ha dado gradualmente a lo largo de las décadas, en gran medida a través de la academia filosófica y teológica. Durante las primeras décadas del siglo XX, las ideas de Nishida, Tanabe o Nishitani eran prácticamente desconocidas fuera de Japón (o leídas solo como curiosidades exóticas). Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo, y especialmente desde los años 1980, se produjo un creciente interés occidental por estos filósofos. Filósofos y teólogos de Europa y América comenzaron a estudiar la Escuela de Kioto, a traducir sus obras y a entablar debates comparativos. Este proceso llevó incluso a un fenómeno interesante: *el redescubrimiento japonés de la Escuela de Kioto estimulado por Occidente*. Como señala Javier del Arco (2004), tras la Segunda Guerra Mundial la escuela cayó en cierto oscurecimiento en Japón, pero su resurgimiento en los años 80 fue estimulado por intelectuales occidentales que, al disponer de traducciones, supieron apreciar la relevancia de esta filosofía incluso más que algunos especialistas japoneses. Que pensadores foráneos revelaran la actualidad de Nishida y compañía motivó a una nueva generación en Japón a reconsiderar y continuar ese legado, cerrando así un círculo de influencia recíproca.

En el ámbito filosófico occidental, la recepción de la Escuela de Kioto ha seguido dos direcciones principales. Por un lado, se la ha estudiado como un capítulo en la historia de las ideas, es decir, como la manifestación japonesa de corrientes ya conocidas (un desarrollo local del idealismo, o una forma de existencialismo religioso, etc.). Esta aproximación histórica, si bien sitúa correctamente a la Escuela de Kioto en diálogo con Occidente, a veces tiende a minimizar su originalidad. Por otro lado —y esto es lo novedoso— se ha intentado incluirla entre las corrientes filosóficas dominantes del pensamiento contemporáneo. Esto implica reconocer que las ideas de Nishida, Tanabe y Nishitani no son meros epílogos de la filosofía europea, sino que pueden enriquecer y desafiar las categorías establecidas de la filosofía «*mainstream*». En efecto, ya hay autores occidentales que dialogan con Nishida al discutir metafísica comparada, o con Nishitani al tratar el tema del nihilismo desde una perspectiva global.

Un ejemplo destacable es la influencia en el terreno de la filosofía de la religión y la teología. Nishitani, con su exploración del nihilismo y la religión, ha sido leído con sumo interés por teólogos cristianos que buscan puntos de convergencia con Oriente. Su planteamiento de que la religión debe enfrentar la nada y pasar a través del nihilismo resonó con filósofos de la posmodernidad como Gianni Vattimo (quien ve en el nihilismo una oportunidad hermenéutica). De hecho, Héctor Sevilla (2016) analiza cómo enfoques nihilistas contemporáneos en Occidente —desde la «necesidad de la fe» de Unamuno hasta el nihilismo débil de Vattimo— encuentran un interlocutor en la filosofía de la nada de Kioto. Esto sugiere que la Escuela de Kioto ofrece categorías frescas (por ejemplo, la distinción entre nihilismo desesperado y nihilismo como senda espiritual) que los occidentales han comenzado a incorporar a sus propios debates.

En el terreno de la ética y la filosofía política, la recepción es más incipiente pero existente. Pensadores como Masao Abe (discípulo de la Escuela de Kioto) entablaron diálogos con filósofos norteamericanos sobre temas de budismo social, comparando la noción de «no-yo» con ideas comunitaristas occidentales. Por otra parte, la crítica de la Modernidad occidental contenida en algunos textos de Kioto (por ejemplo, la crítica de Nishitani al humanismo secular, o la de Nishida a la civilización técnico-científica en sus últimos ensayos) ha sido retomada en contextos de filosofía intercultural. En un

mundo crecientemente globalizado, la Escuela de Kioto se ofrece como un paradigma de reflexión intercultural que evita tanto el eurocentrismo como un supuesto orientalismo aislacionista. Es decir, más que «sazonar» la filosofía occidental con una pizca exótica japonesa, propone repensar los fundamentos mismos de la filosofía desde una perspectiva mundial integrada. Bret Davis (2019) habla en este sentido de introducir la Escuela de Kioto como filosofía mundial, trascendiendo la dicotomía Este/Oeste.

Sin embargo, también es justo reconocer que, hasta ahora, las ideas de la Escuela de Kioto no han entrado plenamente en el canon dominante occidental. Fuera de círculos especializados en filosofía comparada o estudios religiosos, nombres como Nishida o Tanabe siguen siendo poco conocidos por el filósofo medio occidental. La incorporación es más bien subterránea y fragmentaria, a través de quienes sí los estudian y luego difunden sus perspectivas en contextos más amplios. Por ejemplo, algunos conceptos de Nishida sobre la individualidad y el todo han sido introducidos en debates de filosofía intercultural, y nociones de Nishitani sobre la «doble pertenencia» al mundo relativo y absoluto han interesado a pensadores del posmodernismo espiritual. Pero es un proceso en curso. Como afirma James Heisig, mientras no abramos la filosofía occidental a un punto de vista más global, es difícil ubicar apropiadamente a la Escuela de Kioto. En lugar de encasillarla como curiosidad oriental, deberíamos incorporarla en la conversación filosófica general, reconociendo que nos ofrece perspectivas que Occidente por sí solo no desarrolló.

En definitiva, la influencia de la Escuela de Kioto en Occidente, aunque sutil, ha comenzado a sentirse en la medida en que ofrece conceptos alternativos y complementarios. Allí donde el pensamiento occidental se hallaba estancado en dualismos (ser/nada, sujeto/objeto, razón/fe), las ideas de Kioto aportan mediaciones novedosas (nada absoluta como origen, lugar en vez de sustancia, religiosidad no teísta). Esto no significa abandonar la filosofía occidental, sino ampliarla. Nishida pensó que *todo pensamiento y cultura reales deben ser traducibles al mundo* —es decir, debe haber un cruce fecundo entre tradiciones para que las ideas muestren su valía universal. La Escuela de Kioto, fruto del encuentro entre pensamientos, ha iniciado esa traducción. Ahora corresponde a la filosofía occidental, en diálogo, dejarse también «traducir» y enriquecer por las contribuciones orientales

## § 5. Conclusiones

A lo largo de este estudio hemos argumentado que la relación entre la Escuela de Kioto y la filosofía occidental fue dinámica y bidireccional, configurando una auténtica co-transformación filosófica. Lejos de tratarse de un simple caso de influencia unilateral (ya sea considerando a Japón como mero receptor pasivo de ideas europeas, o románticamente como un suministrador exótico de sabiduría a Occidente), hemos visto que se dio un diálogo profundo, en el que ambas partes vieron alterados sus cursos de pensamiento.

En primer lugar, confirmamos que Nishida, Tanabe y Nishitani asimilaron creativa y críticamente las corrientes occidentales de su tiempo. La impronta de Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Nietzsche y otros es innegable en sus obras, pero esta impronta fue siempre reinterpretada a la luz de categorías propias de la tradición japonesa (el Zen, la dialéctica *mahāyāna*, la mística de la Tierra Pura). Esto produjo una filosofía nueva, que ya no es ni puramente oriental ni simplemente occidental, sino un «tercer término» fruto de la síntesis: por ejemplo, una *dialéctica de la nada* que enriquece la dialéctica idealista, o una *fenomenología del no-yo* que complementa la fenomenología europea del sujeto. La Escuela de Kioto logró, como señalamos, situarse al nivel de las grandes escuelas occidentales, presentándose como una voz filosófica original de alcance universal. Es importante destacar que los propios filósofos de Kioto no veían su labor como hacer «filosofía oriental» en contraposición a la occidental; más bien aspiraban a una filosofía a secas, de validez universal, aunque partiendo de su ubicación cultural. En sus escritos combinan referencias a Heráclito, Platón o Hegel con alusiones a Nagarjuna, Dōgen o los *sutras* budistas, sin solución de continuidad. Esto es testimonio de un espíritu realmente integrador que buscaba ir más allá de la dicotomía Este-Oeste. En efecto, la Escuela de Kioto mostró que conceptos orientales como «nirvana» o «vacío» podían articularse con el rigor conceptual de la filosofía occidental, y que conceptos occidentales como «sujeto» o «ser» podían ser cuestionados y enriquecidos mediante enfoques budistas.

En segundo lugar, hemos puesto de relieve que hubo también un flujo de ideas desde Japón hacia Occidente. Aunque más sutil y demorado, este flujo probó ser significativo. En la figura de Heidegger encontramos el ejemplo paradigmático de un

filósofo occidental de primera línea que se dejó interpelar por Oriente. Sin minimizar la originalidad propia de Heidegger, es claro que el diálogo con Nishitani y otros contribuyó a abrir nuevas vetas en su pensamiento (como la atención al «olvido del Ser» en relación con el vacío, o la búsqueda de un lenguaje poético de la verdad cercano al Tao). La «convergencia» entre Heidegger y el zen, que describimos, ilustra cómo problemas comunes (la superación de la metafísica, la experiencia de la nada) encontraron respuestas afines en dos tradiciones, acercándose mutuamente. Asimismo, la paulatina recepción de la Escuela de Kioto en la academia occidental desde los años 80 indica que estas ideas han empezado a permear fuera de Japón, suscitando relecturas del canon. Cuando pensadores occidentales contemporáneos examinan sus propios problemas (el nihilismo, la crisis ecológica, el diálogo interreligioso, etc.) a la luz de Nishida o Nishitani, están de hecho reconociendo que el pensamiento de Kioto ofrece conceptos alternativos valiosos para afrontar tales desafíos. Esta influencia, por incipiente que sea, prueba que la filosofía occidental no permanece inmutable tras encontrarse con su contraparte japonesa, sino que evoluciona en interacción.

En conjunto, pues, podemos afirmar que la interacción entre la Escuela de Kioto y la filosofía occidental fue un encuentro transformador de doble vía. Esto refuerza una tesis más general: la de la posibilidad de una filosofía verdaderamente global o intercultural. Como ha señalado Bret Davis (2019), la Escuela de Kioto se entiende mejor no como «filosofía oriental» o «filosofía occidental», sino como un conjunto de contribuciones únicas... a un naciente diálogo mundial de filosofía. Es decir, su valor reside en haber roto las fronteras, en demostrarnos que es viable pensar entre mundos distintos sin caer en sincretismos vacíos ni en simples préstamos superficiales. En un tiempo como el nuestro, en que las culturas se entrelazan y los retos (tecnológicos, ecológicos, éticos) son compartidos, este legado resulta especialmente relevante. Nos invita a concebir la tarea filosófica no como patrimonio de una civilización, sino como una búsqueda humana común en la que todas las tradiciones —europea, japonesa, china, india, islámica, etc.— tienen algo que aportar y algo que ganar.

La co-transformación experimentada entre Kioto y Occidente puede servir de modelo para futuras interacciones: un modelo donde ninguna tradición pierde su identidad, pero ambas se enriquecen y corrigen mutuamente. En el caso estudiado,

Occidente aportó a Japón rigor científico, métodos críticos y problemáticas modernas; Japón aportó a Occidente nuevas intuiciones sobre la nada, la no-dualidad y la dimensión religiosa de la existencia. El resultado fue un pensamiento más amplio y profundo de lo que cualquiera de las partes hubiera logrado por separado. Como conclusión, suscribimos plenamente la idea de que la filosofía, para seguir viva y relevante, ha de abrirse a esta clase de diálogo intercultural creativo. La Escuela de Kioto y su interacción con el pensamiento occidental demuestran que tal diálogo no solo es posible, sino filosóficamente fecundo: de la tensión entre ser y nada, sujeto y vacío, surgió una luz filosófica inédita, un camino de pensamiento que pertenece ya, por derecho propio, al acervo de la filosofía mundial.

## Bibliografía

- Abe, Masao (1989), *Zen and western thought*. Hawaii, University of Hawaii Press.
- Arco Carabias, Javier del (2004), «La Escuela Filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural», en *Arbor*, vol. 179, n.º 705, pp. 229-246, <<https://doi.org/10.3989/arbor.2004.i705.544>>, [15/11/2025].
- Camus, Albert (2021), *El mito de Sísifo*. Barcelona, Debolsillo.
- Crespín Perales, M., y Wirtz, Fernando G. (eds.) (2023), *Después de la nada: dialéctica e ideología en la filosofía japonesa contemporánea*. Barcelona, Herder.
- Dallmayr, Fred (1992), «Nothingness and sunyata: A comparison of Heidegger and Nishitani», en *Philosophy East and West*, vol. 42, n.º 1, pp. 37-48.
- Davis, Brett W. (2019), «The Kyoto School», en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, Stanford University, <<https://plato.stanford.edu/entries/kyoto-school/>>, [03/04/2026].
- Dōgen, Eihei (2016), *Shōbōgenzō: la verdadera ley del tesoro del ojo del Dharma*. Barcelona, Kairós.
- Heidegger, Martin (2022), *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria de Chile.
- Heidegger, Martin (2014), *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin (2002), *De camino al habla*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heisig, James W. (2002), *Filósofos de la nada: un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona, Herder.
- Jung, Carl Gustav (2009), *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental. Obra completa*, vol. 11. Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren (2019), *La enfermedad mortal*. Madrid, Verbum.
- Kuki, Shūzō (2012), *La estructura del iki. Reflexiones sobre el gusto japonés*. Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Martín Morillas, Antonio Miguel (2003), *La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente*. Granada, Universidad de Granada. Tesis doctoral.

- Martín Morillas, Antonio Miguel (2012), «El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático», en *Proyección: Teología y Mundo Actual*, vol. 59, pp. 325-342, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4020410>>, [05/11/2025].
- Nāgārjuna (2018), *Fundamentos de la vía media*. Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2017), *Así habló Zaratustra*. Barcelona, Austral.
- Nietzsche, Friedrich (2016), *La gaya ciencia*. Madrid, Tecnos.
- Nishida, Kitarō (2026), *Indagación del bien*. Barcelona, Herder.
- Nishida, Kitarō (2006), *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca, Sígueme.
- Nishitani, Keiji (2003), *La religión y la nada*. Barcelona, Siruela.
- Parkes, Graham (ed.) (1987), *Heidegger and Asian Thought*. Hawaii, University of Hawaii Press.
- Sartre, Jean-Paul (2004), *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada.
- Sevilla Godínez, Héctor (2016), «Filosofía centrada en la nada. El vínculo entre la Escuela de Kioto, la filosofía heideggeriana y otros abordajes nihilistas», en *Diálogos*, n.º 99, pp. 61-82, <<https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/13166>>, [09/02/2026].
- Suzuki, Daisetsu Teitarō, y Fromm, Erich (2000), *Budismo zen y psicoanálisis*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Tanabe, Hajime (2014), *Filosofía como metanoética*. Barcelona, Herder.
- Unamuno, Miguel de (2013), *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Alianza.
- Vattimo, Gianni (1996), *Crear que se cree*. Barcelona, Paidós.

