
EL HORIZONTE DE LA NIHILIDAD

Ver: *Nada / Filosofía occidental / Filosofía moderna / Grecia y la filosofía occidental / Filosofía griega / Creación de la nada / Dios griego y Dios cristiano*

«Para **Aristóteles** la sustancia es el ser suficiente para existir por separado. Se opone, por esto, al accidente. Qué entienda Aristóteles por esa suficiencia y esa separación, si se quiere dar a estos vocablos un contenido positivo, es algo que sólo puede entenderse cuando contemplamos cómo las cosas llegan las unas a ser desde las otras, cómo están sujetas a movimiento. La separación y la suficiencia de que se trata se acusan integralmente cuando, en la generación de las cosas, llegan éstas a bastarse a sí mismas, con independencia de sus progenitores. Entonces decimos que las cosas comienzan propiamente a existir, tienen consistencia propia, son sustancias.

En cambio, **Santo Tomás** ve las cosas saliendo de Dios. Define así la creación: *emanatio totius esse a Deo*. Las cosas se oponen aquí, ante todo, a la nada, y se llamará entonces sustancias, a las que pueden recibir existencia directa de Dios sin necesidad de que Dios las produzca o las concrete en un sujeto anterior.

La idea aristotélica de "suficiencia", aun conservada en toda su integridad, adquiere un sentido distinto a la luz de la nueva *ratio entis*: es una suficiencia en orden a la inhesión, pero puramente aptitudinal. (La confusión de estos dos puntos de vista se manifiesta en la ontología de Spinoza, y le lleva al panteísmo.). El "es" del mundo físico cambia entonces radicalmente de sentido. Para Aristóteles cobrara sentido preciso desde el devenir; para Santo Tomás, desde la creación *ex nihilo*, es decir, desde su Dios. Prescindamos en ello de la idea especial de Dios, propia del cristianismo, y considerémoslo tan sólo como una ilustración de lo que venimos diciendo: visto desde Dios, el mundo entero cobra una nueva *ratio entis*, un nuevo sentido del "es". Al ser problema Dios, lo es también a una el mundo.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1963, p. 384-385]

•

«El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de éste. El europeo de la Era cristiana, por su nulidad o, mejor, *nihilidad*. De aquí arranca la

diferencia radical entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego.

Para el griego, el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser. Para el griego era cuestión el ser de las cosas, precisamente por la dificultad de que, sin son, dejen de ser, se muevan. Para el hombre post-helénico es cuestión el ser de las cosas justamente por lo contrario: por la dificultad de que lleguen a ser. Y la antítesis entre ambos modos de penetrar en el mundo y en la filosofía no es simplemente gradual o relativa; no es simplemente que al griego le sea cuestión el que las cosas dejen de ser y al cristiano que comiencen a ser; sino que, en este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo, *toto coelo*, diferente de lo que significó para Grecia: para un griego, ser es *estar ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, *no ser una nada*. Cuando el griego se pregunta qué es el mundo, parte del supuesto de que el mundo está ahí, y de que lo que se trata es justamente de averiguar *qué* es. Cuando el hombre de nuestra Era, en cambio, se pregunta qué es el mundo, en lo primero en que piensa es en que, efectivamente, *sea él lo que fuera, pudo no haber sido, ni ser lo que es ni como es*. En cierto sentido, pues, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*. En lugar de la "totalidad que es", nos encontramos aquí con la "totalidad que no es".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 30]



«El ser es siempre una no-nada: es la *creatio ex nihilo*. ¿Qué significa esto?

Los Setenta tradujeron el verbo *barah*, por ποιῆν hacer. Pero Grecia vio siempre en el hacer una elaboración a base de materiales previos. Por esto pudo interpretar la producción de las cosas, inclusive la generación del ente, como un *movimiento*. Todo movimiento necesita un sujeto, y en este caso el sujeto son los materiales –en sentido vulgar, o en el metafísico de materia prima, tratándose de la generación sustancial–. Recíprocamente por ser alteración de un sujeto la originación del ente fue para Grecia, una forma de movimiento. Pero la idea del hacer absoluto que es la creación, al despojar al acto creador de materiales, despoja al movimiento de su sujeto, y entonces el movimiento mismo pierde carácter de tal para convertirse en pura originación del ser *ex nihilo subjecti*: es la creación. La creación no es, pues, movimiento. El hacer absoluto de Dios ha hecho caduco el horizonte del movimiento griego, y ha iluminado el nuevo horizonte de la nihilidad. En el hacer creador, Dios hace que el mundo "sea". Crear es "hacer que sea". Con ello la idea misma del ser cobra un sentido radicalmente distinto del que poseyó en Grecia. [...] Ser es ser-creado. Por la creación Dios nos impele a salir de Él mismo, para ir nuevamente a las cosas. [...]

Grecia parte de que las cosas "están ahí". Por tanto, lo único que tiene que hacer el hombre, es conocerlas en lo que ya son. Por esto toda la filosofía

griega viene incardinada en el logos y orientada a él. Pero para el cristiano no solo es problema lo que las cosas sean, y lo que sea su modo de ser; lo problemático es que haya cosas; estas no empiezan por "estar ahí". De aquí la necesidad de apelar a lo que les "da el ser", a la voluntad. El ser no es sólo algo "en" la cosa, sino algo que le es "dado" a ella y tenido por ella. La filosofía occidental no puede interpretarse tan sólo con el entendimiento; necesita mirar también a la voluntad. Y el problema mismo del ser, quedará incardinado en el entendimiento y en la voluntad. Esto es esencial para un sistema de metafísica. La estructura unitaria del entendimiento y de la voluntad, el "y", es la base real del problema del ser dentro del horizonte de la creación.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía* (1933). Madrid: Fundación Xavier Zubiri, p. 47-50]



«El principio de contradicción es un principio que con razón rueda por la metafísica desde los tiempos de Aristóteles, que lo enunció explícitamente. Pero Aristóteles se refería con el principio de contradicción a un principio de "dicción"; es decir, que el logos no puede contradecirse a sí mismo. Ahora bien, aquí se dice algo más; se dice que la contradicción –o la no-contradicción– es una estructura de la realidad misma, lo cual no sería sostenible si no se dijera también que el ente –real o posible– tiene la misma estructura que el logos. Ahora bien, ¿es esto exacto? Porque, si no lo fuera, la contradicción no serviría para cualificar la cosa real. La cosa real, en el rigor de los términos, no es contradictoria ni no-contradictoria; es lo que es, y nada más. La contradicción va por cuenta del logos, que enuncia o afirma algo de esa cosa que es; pero el momento del *no* no tiene ninguna realidad positiva en las cosas. Como quiera que sea, este horizonte de nihilidad ha ido penetrando y empapando toas las cosas y encontramos como lo más natural el decir que las cosas tienen un aspecto de ser y un aspecto de no-ser. Pero las cosas son efectivamente lo que son y ahí termina su función. Tanto en Leibniz como en Suárez resulta difícil mantener la contradicción como algo que pertenece al ser.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 158-159]



«El horizonte de la nihilidad, que había colocado en primer plano para Santo Tomás la intrínseca finitud del ente, para Descartes la incertidumbre de la inteligencia y para Leibniz la posibilidad antes de la realidad, coloca para Kant algo completamente distinto: la objetualidad frente a la cosa en sí. Aquí es donde Kant va a anclar toda su reflexión en torno a la metafísica y al orden transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 188]

•

«El mundo griego ha visto siempre la idea del ser, la idea de la diafanidad, desde el horizonte de la movilidad. Y esto todavía es más claro en Aristóteles.

Aristóteles no se contenta con decir que el ente es algo κείμενον [keímenon], que está ahí, sino que es un ὑπο-κείμενον [hypo-keímenon], que subyace; no solamente yace, sino que subyace; es precisamente sustancia como *substratum* permanente. Aristóteles sabe –en este sentido es muy antiparmenidiano– que hay verdades generación y corrupción; pero ¿de qué? Hay verdadera generación y corrupción de cada hombre individual; pero cada hombre individual es la síntesis de una materia prima y de una forma sustancial de la especie humana. Y, efectivamente, aunque cada individuo muera, ni su materia prima ni la especie humana en cuanto tal muere: se va transmitiendo de unos a otros. Hay una permanencia que, en este sentido, está completamente abstraída al movimiento.

El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del ὄν, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta – de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase – está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la creación. [La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego](#). Para la mente griega, Dios, el θεός, no ha hecho el mundo, ni [siquiera](#) en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para el medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema del ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad.

Y esto ha seguido de una manera pertinaz hasta nuestros días. Acabamos de mencionar a Heidegger, quien, al terminar su conferencia *Was ist Metaphysik?*, dice precisamente: «*ex nihilo omne ens qua ens fit*»: De la nada se constituye – no por creación, pero, en fin, desde la nada – todo ente en tanto que ente. Recuérdese también el título del libro de Sartre: *L'Être et le Néant*. Permanece ahí el horizonte de la nihilidad como un horizonte dentro del cual se va a interpretar eso que aparentemente es tan obvio y tan diáfano como es *ser*.

[Esto](#) indica que, al menos, el orden transcendental envuelve un grave problema en sí mismo: que ese orden transcendental – por muy «transcendental» que se quiera – tiene, precisamente en su estructura y en su cañamazo transcendental, un grave problema, que yo denominaría «*horizónico*»: envuelve un horizonte. Tiene también otros muchos problemas que tendremos que averiguar. Hay algo que no es absolutamente inmediato y que puede conducirnos no a una actitud de mera recepción o

rechazo de la metafísica, sino precisamente a lo contrario: a la actitud de hacer saltar el cañamazo interno de la metafísica.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 34-36]



«Naturalmente, como Dios es una realidad absolutamente absoluta, no solamente es una cosa real, sino que es *la* realidad en el sentido más intrínseco y pleno del vocablo. Esto quiere decir que la transcendencia de su término, la alteridad que ha puesto, es la alteridad de lo real en tanto que real. Esto es lo que formalmente constituye la creación. Es justamente la posición de la alteridad de lo real en tanto que real, sin alteración ninguna de la realidad que lo pone.

Ahora bien, esto es lo que se expresa vulgarmente diciendo que Dios hace las cosas “desde la nada”. Término o expresión completamente equívoca, porque la nada por ser nada no es ni tan siquiera un “desde”. Lo que se quiere expresar es que no hay un sujeto anterior, cosa que es bien sabida.

Con la creación desde la nada el horizonte del pensamiento ha cambiado completamente. Mientras hasta ahora el pensamiento se había movido en una realidad que primero es de una manera, luego de otra; que puede hacer cosas nuevas, pero las hace montadas sobre lo que eran anteriormente. Ahora, en cambio, aparece un horizonte completamente nuevo. Desde este punto de vista, lo primero que pensará el teólogo es que el mundo será efectivamente lo que sea, pero lo primero que hay que decir es que podía no haber sido (1). Al horizonte de la movilidad que constituye la razón griega se yuxtapone aquí (digo la palabra “yuxtapone” de una manera externa pero importante) el horizonte de la nihilidad, el horizonte de la creación y de la nihilidad. Faena enormemente grave y llena de complicaciones, porque en el momento en que este horizonte de nihilidad ha sido establecido y yuxtapuesto al horizonte de la razón griega, que ve las cosas desde la movilidad, desde lo que son ahora y antes no eran, entonces parece que la nada es justamente el no-ser. Y que entonces las cosas son justamente entes. Y que entonces Dios, que las hace, es el Ser subsistente.

Ahora bien, me parece que las tres observaciones son absolutamente falsas. Es lo que he llamado la entificación de la realidad. La realidad es una realidad que antes no era, una realidad que está puesta por la realidad de Dios, que es la realidad absoluta y plenaria. Todo esto es absolutamente verdad. Pero es un *nihilum* de realidad, no un *nihilum* de ser. Y el haber identificado el ser con la realidad (la entificación de la realidad) ha sido justamente la gran faena de la que ha nacido y en la que se ha movido por etapas sucesivas toda la metafísica occidental. No se puede entificar la realidad ni por parte de la realidad que vemos, de la realidad finita, porque la realidad antes de ser es real (el ser es un acto ulterior de lo real (2), ni

por parte de Dios, que está allende el ser. Dios no tiene ser, sino que está allende el ser.

(1) Naturalmente, es una idea completamente ajena al mundo griego. Sin embargo, esta idea pudo absorber buena parte de lo que el mundo griego pensó, gracias a la idea de Logos expresada en el Nuevo Testamento, según la cual la creación está hecha por la palabra. Y en este Logos había precisamente la posibilidad de introducir, con mayor o menor fortuna, el pensamiento griego dentro del horizonte de la creación. Con un grave riesgo, que a mi modo de ver ha constituido una de las grandes limitaciones de la metafísica occidental, que es interpretar a su vez la realidad como si fuera ser, entificar la realidad de las cosas y de Dios, a quien se llama el Ser subsistente (nota de Xavier Zubiri).

(2) Más adelante, Zubiri hablará del ser como "actualidad ulterior" de lo real, y no como acto ulterior, cf. "La dimensión histórica del ser humano", en *Realitas I*, Madrid, 1974, p. 16.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 154-156]



«Aristóteles atribuye al θεός una inteligencia y una voluntad; pero, bien entendido, una inteligencia y una voluntad que se bastan plenariamente a sí mismas. Precisamente por ello, carecen de un objeto distinto de ellas mismas; para Aristóteles, la realidad del mundo no es cognoscible para Dios; ni tan siquiera se planteó este problema, pues en ese caso dependería de la realidad que conoce. La inteligencia y la voluntad que Aristóteles atribuye al θεός como raíz y razón suprema de su interna suficiencia es una inteligencia y una voluntad que no hacen sino pensar y querer a sí mismas: intelección de la intelección (νόησις νοήσεως). En esta autosuficiencia hace consistir Aristóteles la felicidad volitiva (εὐδαιμονία) perfecta de ese ente que es Dios.

Por consiguiente, no hay aquí nada que haga pensar de modo inmediato en lo que va a ser en la filosofía occidental la idea de un Dios infinito; esto es absolutamente ajeno al mundo griego. El θεός de Aristóteles es algo perfectamente determinado por su interna, por su formal y plenaria suficiencia, en el sentido de que no necesita de otro para ser, ni siquiera tampoco para ejercitar sus operaciones.

Este ente que es la οὐσία divina está visto desde la movilidad. Tan es así que, cuando Aristóteles nos dice qué es esa substancia primera, dice que es inmóvil (ἀκίνητον), que es el primer motor inmóvil. Ese Dios se piensa a sí mismo y se quiere a sí mismo; pero Aristóteles está muy lejos de imaginar

que ese conocimiento de sí mismo y esa volición de sí mismo tenga alguna semejanza con lo que será en la filosofía occidental la reflexividad. Aristóteles hace del intelecto divino "objeto" de su propia intelección y ahí concluye todo. No se plantea el problema del modo en que la intelección puede volver sobre sí misma, un pensamiento completamente ajeno a Aristóteles. Dios no se ocupa más que de sí mismo, de la misma manera que los hombres nos ocupamos de nosotros mismos y, en cierta medida, de los demás.

Esto determina su *relación con el mundo*. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula: el θεός de Aristóteles no tiene ninguna relación con el mundo. No sólo en sí mismo es inmóvil (ἀκίνητον), sino que es pura y simplemente algo que pone en movimiento el mundo (πρῶτον κινούν); bien entendido que, en primer lugar, ese Dios no ha hecho el mundo, puesto que este es algo que está ahí absolutamente; en segundo lugar, no sólo no ha hecho el mundo como causa eficiente; sino que tampoco lo pone en movimiento como causa eficiente. Los movimientos cósmicos emergen de la índole propia de las sustancias que componen el mundo, de sus οὐσίαι, y en manera alguna penden de una acción divina. Lo único que hace este motor inmóvil para poner el mundo en movimiento es suscitarlo. [...] Si Dios pone el mundo en movimiento es como el objeto del amor que pone en movimiento al amante y suscita el deseo, sin que al objeto amado le pase por ello absolutamente nada.

Pues bien, frente a Dios de los griegos, la metafísica occidental inscribe sus pensamientos en un horizonte completamente distinto. Será fácil repetir la palabra "teología" y traducir θεός por *Deus*. Pero lo que hay detrás de esas palabras y esos conceptos es algo abismáticamente distinto y ajeno a lo que fue el pensamiento de los griegos.

Ante todo, Dios, considerado en sí mismo, *-anteriormente a toda metafísica-* es concebido por toda la teología occidental como una realidad existente en sí misma ciertamente, pero que está dotada de carácter personal, idea esta completamente ajena al mundo griego. No sólo es personal, sino que la suficiencia de esa persona no estriba en que se conoce a sí misma, sino, exactamente al revés, se conoce a sí misma por la intrínseca infinitud en que ese ente divino consiste. Por ello, mientras que para Aristóteles Dios es algo susceptible de admitir "réplicas", el politeísmo está totalmente excluido del pensamiento occidental. [...]

Pero también la relación de Dios con el mundo es totalmente distinta en la metafísica occidental de la que pudo imaginar el mundo griego. Precisamente como dato de fe, ésta, la metafísica occidental, ha creído siempre que Dios ha creado el mundo de la nada.

Es cierto que los conceptos, el de creación y el de nada, son un poco flotantes en muchos puntos. De suyo, el verbo ברא (bârâ), que aparece en

la primera línea del *Génesis* –“En el principio creó Dios el cielo y la tierra”– no significa etimológicamente “crear”, sino “hacer”; la prueba está en que los Setenta a veces tradujeron eso por “hizo” (ἐποίησεν). Sin embargo, lo cierto es que el uso semántico de ese vocablo en todo el Antiguo Testamento tiene el significado de una acción creadora y, por eso, está bien traducido cuando se dice: “En el principio *creó* Dios el cielo y la tierra”. [...] Ahora bien, la afirmación de que la creación es una “creación de la nada” aparece por vez primera en el *Libro de los Macabeos*, que dice: “de las cosas que no son” (οὐκ ἐξ ὄντων) Dios ha creado. Lo importante no es sólo que esta frase esté en el *Libro de los Macabeos*, sino que está puesta en boca de una mujer del pueblo, lo que quiere decir más o menos que era una creencia corriente entre todos los israelitas de aquel tiempo.

Crear el mundo de la nada significa, en primer lugar, que se produce algo que antes no era: *ex nihilo sui*; de lo contrario, no habría producción y eso es algo que nos pasa a todos los que en la tierra hacemos algo; se hace algo en la medida en que antes no estaba hecho y, por consiguiente, aparece algo que es *ex nihilo sui*. Pero lo propio de la creación es ser *ex nihilo sui et subjecti*. [...] Y por eso he pensado alguna vez que la fórmula que mejor traduce la idea de creación sería decir que es, por parte de Dios, la posición de la alteridad sin alteración: pone al otro, pero sin alteración ni por parte de sí ni respecto a un sujeto que la recibiera. [...] Con lo cual la relación de Dios con el mundo es completamente distinta a la que pensó la metafísica griega.

Dios, precisamente como Creador *ex nihilo*, es la primera causa eficiente de toda la realidad del mundo. Pero es, al propio tiempo, la última causa final. En su doble aspecto de causalidad eficiente y final, la acción creadora es un dato de fe que, como tal, nada tiene que ver con lo que constituyó la metafísica griega. [...] Para un griego, ser sería en definitiva “ser de veras”, es decir, “ser siempre”, ser más o menos incorruptible en una o en otra medida, por lo menos durante un cierto transcurso de tiempo, aunque sea segmentario y fragmentario. Para los griegos, el mundo comienza por ser algo, cuyas vicisitudes e interna estructura el hombre trata de estudiar. Ahora, en cambio, lo primero que se piensa de las cosas –y con razón– es que efectivamente pudieran no haber sido, es decir, pueden no haber sido sino nada. Aparece entonces, junto al horizonte de la movilidad del mundo griego, el horizonte de la nihilidad.

Lo primero que piensa la metafísica occidental es que el mundo, sea lo que fuere, pudo no haber sido o pudo haber sido distinto a como es. De ahí que el ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino *ser no-nada*, es decir, ser creado. Este momento de “no-nada” va a constituir, por suerte o por desgracia, el horizonte en que va a inscribirse la metafísica occidental desde los comienzos del Cristianismo. De ahí que el hombre no es, como para un griego, un ente que con su λόγος va a decir lo que las cosas

son, sino que primaria y radicalmente es un viador entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad plenaria. [...]

Dentro de este horizonte teológico es donde se van a recibir las ideas griegas, y el *organon* de conceptos que ellas nos legan va a servir para entender y hacer inteligible no sólo a Dios, sino también la cosas, dentro del horizonte de la nihilidad.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 76-77]



«Contra lo que se dice, la filosofía de Descartes no se mueve simplemente en un juego de certezas y de inseguridades; cala mucho más hondo, cala justamente el carácter transcendental del *ego* y el carácter transcendental de la libre voluntad divina. De ahí sus cuatro conceptos fundamentales de verdad: firmeza, manifestación, transcendentalidad y transcendencia. La manifestación se funda en la firmeza; la transcendentalidad se funda en la manifestación objetiva, y la transcendencia es un carácter libérrimamente querido por Dios. De ahí que Descartes se mueve *a limine* precisamente en el horizonte de la nihilidad. [...]

En efecto, estos cuatro conceptos se mueven *a limine* en el horizonte de la nihilidad. Descartes nos dice expresamente: “Yo soy algo intermedio entre Dios y la nada, es decir, entre el Sumo Ente y el no ente, en la medida en que estoy creado por el Ente Sumo, por el Ente Supremo”. [...]

El horizonte de la nihilidad es, de esta manera, no solamente el resultado sino el principio mismo de la filosofía cartesiana. Estoy inseguro e incierto porque soy esta singular unidad de la nada y de Dios, porque soy una libre creatura de Dios. La incertidumbre no es sólo, como en Ockham, una orla de inseguridad que acompaña a la mayoría de nuestros conocimientos; es algo más grave. Es algo que constituye la condición misma del *ego*, es la intrínseca condición del *ego* en tanto que pensante. La nihilidad coloca en primer plano, como vemos, no la finitud del ente como para Santo Tomás, sino la incertidumbre y, con ella, el carácter esencialmente contingente del orden transcendental en cuanto tal.

En este horizonte de la nihilidad, la filosofía primera es una marcha desde la nada a Dios, llena de incertidumbre, y ansiosa de evidencias.

La filosofía, entonces, ya no es teología, ni tan siquiera teoría entitativa de la Creación, sino una antropología abierta a la teología. Pero la inflexión está consumada. A partir de este momento, la filosofía será vertiginosamente antropología transcendental y no teología.»

[Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 147 y 149-150]



«Asombrará en efecto ver que en esa enumeración de los sentidos del ser en Aristóteles falta el sentido del ser como existencia frente a lo no existentes, pero es que este concepto es perfectamente extraño al pensamiento griego. El griego parte del universo existente, y se pregunta qué es él. En cambio, la metafísica *post*-griega parte de un universo que pudo no haber sido. La operación entre el ser existente y el que no existe es el punto de arranque de la metafísica medieval. Cuando Santo Tomás recibe de Aristóteles su idea de la metafísica y dice que la metafísica es ciencia del ser en cuanto ser, y añade que la metafísica es también teología, se ocupa del ser supremo. Da un verdadero salto mortal para decir que ese *ens* es objeto de la teología. Es cierto que Aristóteles llama también a la πρώτη φιλοσοφία [próte filosofía], θεολογία [theología]. Pero es un grave problema lo que θεός [theós] significó en Grecia: ¿por qué Platón califica con frecuencia de divino el ímpetu con que discute Sócrates con Parménides? Y para Aristóteles el universo es lo que hay más divino porque se mueve con un movimiento propio. El θεϊότατος (theiótatos) es un grave problema en el pensamiento griego. Por eso resulta la especulación metafísica medieval ancípite al presentársenos como continuación de la griega.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 190-191]



«La idea de sustantividad como subsistencia le ha sido extraña al pensamiento griego. El no ser en Grecia es alteridad. No es la sustancia simplemente una ἐντελέχεια (entelejeia), entelequia, un ser acabado en sí, sino que es un ser que no necesita de otro sujeto para existir, que tiene existencia propia. Es, pues, extraño a la idea de sustancia griega la idea de una existencia. [...] La metafísica griega pudo formularse la pregunta τί τὸ ὄν (ti to on: ¿qué es el ser?) porque existía un ente del que podía preguntarse qué era. En cambio, la metafísica posterior llevaba dentro de esta pregunta la idea de por qué hay un *ens* (algo) y no simplemente un *nihil* (nada). Es una pregunta que parte de la nulidad de las cosas para preguntarse lo que son o sin tan siquiera pueden ser lo que son. Esta diferencia es esencial. [...] La idea de nulidad ha sido extraña al pensamiento griego, inclusive cuando habla del μὴ ὄν (no ser). Éste, o ha significado simplemente *alteridad*, u otras veces ha significado muchas cosas o modos de ser opuestos a los cuatro sentidos que para Aristóteles tiene el ser.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 186-187]



«San Agustín, San Buenaventura, Santo Tomás, Duns Scoto, Eckehart, Ockam, son los cinco estadios perfectamente definidos de una rigurosa dialéctica del problema de la creación en cuanto tal. Comenzó con San Agustín, subrayando en la expresión "ser-creado" el "creado", y, por tanto, el creador, y terminará con Eckehart y Ockam subrayando el "ser", y, por tanto, las cosas mismas. El cristiano comenzó a filosofar vuelto hacia Dios, que lo tiene alejado de las cosas. Ahora, el hombre, alejado también de Dios, queda solo frente a sí mismo. Gracias a esta *distancia*, ha podido ver las cosas como cosas y a Dios como Dios. Solamente en este horizonte de distancia se ha podido hacer *cuestión* de acercarse a las cosas y de acercarse a Dios. El intento de acercarse a las cosas es la física de Galileo, la nueva ciencia. La Reforma es un primer intento de volver a acercarse a Dios. Entre Dios y las cosas, solo sin mundo y sin Dios, el hombre se encuentra en la duda cartesiana. Estos tres elementos del mundo moderno: la ciencia física, la Reforma y la filosofía cartesiana, no son sino el estadio fatal que lleva en línea ininterrumpida desde San Agustín hasta Hegel. Porque es lo cierto que Dios y la creación han cambiado desde Ockam de signo, pero no han dejado de existir. Desde Descartes a Hegel se piensa siempre con Dios, intentando acercarse al ser infinitivo. Poco importa que Dios sea en lugar de razón, voluntad omnipotente. La filosofía moderna nace de y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. Por eso no hay más que una filosofía post-helénica, que va de San Agustín a Hegel.

La filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, desde sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios. Esa distancia de Dios he llevado inexorablemente a una divinización del hombre. Por eso podía decir aún Hegel que la filosofía no es sino la exposición del espíritu de dios antes de la creación. ¿Es esto posible?, o si se quiere, ¿es que es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que pura filosofía?»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 123-124]

COMENTARIOS

«A la base de la metafísica occidental ve Zubiri "el dato de fe" de que "Dios ha creado el mundo de la nada" (PFMO, 75). Ello trae consigo un cambio en el concepto mismo de ser: "ser no significa *ser-siempre*, como pensaban los griegos, sino ser *no-nada*, es decir, ser creado" (PFMO, 77).

En Santo Tomas esta visión teológica tiene repercusiones tanto en la idea de la metafísica como en el objeto de la metafísica.»

[Andaluz Romanillos, Ana María: "Zubiri en (frente a) la historia de la metafísica", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 356]



«Sólo el horizonte hace fructificar la experiencia de la radical extrañeza y concreta el difuso problematismo que envuelve a las cosas dadas; por eso Zubiri habla del "carácter horizontal" de la filosofía. Mucho después se atreverá con el neologismo "horizónico" (PFMO 36), pero el sentido no varía. La cuestión clave es, pues, cuáles son los horizontes que hicieron posible la filosofía occidental.

"En lo que va de historia europea ha despertado el hombre a la filosofía por dos modos radicalmente distintos de extrañeza, de *thaumázein*, y ha entendido de dos modos diferentes la totalidad y el ser de las cosas. No se distinguen ambas épocas en las cosas que manejan, sino que las mismas cosas son distintas para el griego y para el europeo de nuestra Era" (SPF 42). "En Grecia, las cosas circundan al hombre en perpetua variación, en perpetuo movimiento, *kínesis* [...]. De aquí la pregunta filosófica: ¿En qué consiste cada cosa en tanto que cosa que se basta a sí misma, es decir en tanto que siempre es? *tí tò ón*: ¿Qué es 'lo que es'? (SPF 42, 46). "Para el griego, el mundo es *algo* que varía; para el hombre de nuestra Era es una *nada* que pretende ser [...]. En este cambio de horizonte, *ser* va a significar algo *toto caelo* diferente de lo que significó para Grecia: para un griego ser es estar *ahí*; para el europeo occidental, ser es, por lo pronto *no ser una nada*" (SPF 49-50). Esta es la tesis invariable e inamovible a lo largo y ancho del pensamiento zubiriano desde 1933. Se repite casi literalmente en 1969 en PFMO 34-35, para aportar la vertebración básica de la obra; en exposición muy concisa vuelve a retornar de modo invariable en el nuevo prólogo de 1980 para CLF, ii-iii. Los textos son lo suficientemente claros y elocuentes para no necesitar ahora de comentarios.

El concepto de creación trastorna completamente el horizonte filosófico griego y saca a la luz sus insuperables limitaciones: "Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre" (NHD 55). A partir de entonces, el enfoque de conjunto cambia de raíz: "A partir de este momento la historia de la metafísica no es sino la historia de esta cuestión: *quid es esse qua creatum-esse?* ¿Qué es ser en tanto que ser-creado?" (SPF 122). La respuesta no debe precipitarse porque no es nada clara: habrá que buscar qué hay en el cristianismo que le lleva a metabolizar dentro de él lo que los griegos llamaron "filosofía" y la profunda metamorfosis que ello exige y produce. El concepto de nihilidad como tal era impensable para un griego y esto exige una conceptualización de la creación, a cuya luz surge una nueva visión del mundo y una nueva idea del hombre; podríamos hablar de un mundo contingente –frente al Ser

necesario– y podríamos hablar de la radical finitud del mundo; a ese mundo se siente extraño el hombre que, de este modo, descubre su interioridad con San Agustín y ese repliegue del hombre sobre sí mismo aparecerá luego como “una razón que entra en sí porque se sabe a sí misma”, una de las “características esenciales del idealismo de Descartes a Hegel” (SPF 97). Esas dos cuestiones en el horizonte de la nihilidad –el ser del mundo y el ser del hombre– están íntimamente relacionadas, aunque en distintos momentos haya predominado una u otra. El resto del escrito de Zubiri, iniciado en 1933, está ocupado por un largo desarrollo de la concepción metafísica de la creación en la patrística y en la filosofía islámica, pero la exposición –por cierto apoyada en una erudición sin fisuras– va alejándose del objetivo inicial y se abandona anunciando los pasos que habría que examinar en la Edad Media cristiana. Esto lleva a Zubiri a una tesis de gran alcance para nuestro tema: “La filosofía moderna nace de y se desenvuelve en este mismo horizonte de la creación. Por eso no hay más que una filosofía post-helénica, que va de San Agustín a Hegel” (SPF 123). Por tanto, Kant debe ser visto dentro de este horizonte creacionista y, aunque a primera vista las preocupaciones teológicas no tengan en Kant la fuerza que, en otros filósofos, eso no significa nada porque un “horizonte” desborda el marco de la conciencia actual del que está instalado en él. El trasfondo de cualquier discusión con Kant es nuestra posición actual frente a ese horizonte.

La doctrina de los horizontes de la filosofía es la base imprescindible que permite comprender la posición de Zubiri frente a distintos filósofos del pasado.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 150-151]



«Es el horizonte de la finitud el que hace que el entendimiento humano, al no ser un *intellectus originarius*, tenga que ser activo porque no recibe de los sentidos más que datos efímeros y contingentes, los cuales sólo pueden producir *conocimiento* cuando aparecen constituidos como *objetos*, es decir, cuando quedan insertados en una necesidad y una universalidad que no pueden proceder de la experiencia posible (eso exigiría algún tipo de “intuición intelectual”, inaccesible a un entendimiento finito), sino que tienen que estar dados *a priori*. Si esto no puede proceder de los objetos mismos, puesto que es necesario suponerlo para que se den “objetos”, Kant se ve obligado a propugnar una “revolución copernicana” en la tradicional relación sujeto-objeto. Porque la intelección humana no es intuitiva, se hace preciso distinguir entre las “apariciones” (*Erscheinungen*) de las cosas frente a unas cosas en sí que marcan el límite infranqueable del saber; eso es lo que obligará a buscar otras vías para satisfacer la “disposición natural (*Naturanlage*)” (KrV B 22) de la razón que en el medio teórico se extraviaría por caminos sin control: “He tenido que limitar el saber para abrir espacio a la creencia (*Glaube*)” (KrV B XXX). Luego, el “canon” de la razón

establecerá las distintas medidas internas por las que debe regirse el saber (*Wissen*), la opinión (*Meinung*) y la creencia (*Glauben*) (Cf. KrV A 820-831/B 848-859). Aquí está, en mi opinión, uno de los lugares clave para valorar el conjunto del proyecto filosófico kantiano a una determinada altura cronológica de su desarrollo.

El horizonte ontológico de la finitud implica una "entificación" de la realidad porque, para esquivar la nada amenazante, las cosas tienen que estar siendo ("ente es en su origen un participio activo) y ello derivará su realidad; es también la finitud del conocimiento humano el que aboca a una "logificación de la inteligencia" pues, si lo dado es informe, hoy que colocar el juicio en el centro de toda intelección: "Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de moto que el *entendimiento* puede conceptuarse como una *facultad de juzgar*" (KrV A 69/B 94). La logificación de la intelección implica no sólo desconocer la aprehensión primordial, sino también pasar por alto la peculiaridad de la razón frente al logos (IRA 165, 315) y de esta manera queda universalizado el "objeto" cuando en realidad no es más que un elemento parcial que tiene su lugar propio dentro de la razón: "Objeto sería lo que está actualizado como *ob*, pero como algo que yace, que es yacente, sería un *jectum*. El objeto sería algo que 'está ahí': es un *keímenon*, algo yacente decía Parménides, un *hypo-keímenon*, un sub-yacente decía Aristóteles. El *ob-jectum* sería el correlato de un *sub-jectum* [...] Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides. Tiene, por ejemplo, su expresión suprema en Kant, que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza" (IRA 178). Ahora se puede vislumbrar por qué Zubiri la acusación de reducir la intelección a "conocimiento" no es una simple disputa verbal: como lo dado sensorialmente es "de" la realidad, pero en sí mismo es informe, tiene que manejarse como dato sensible "para" un entendimiento que, no siendo originante, necesita ser activo para alcanzar la *objetividad*; a su vez, tal *objetividad* marcaría el límite de todo posible saber.

La interpretación zubiriana de Kant depende esencialmente de la aplicación de su idea del horizonte creacionista, un tema sin variaciones de relieve desde 1933.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 163-164]



«Zubiri entiende su propia filosofía, al igual que Heidegger, como una superación de la filosofía moderna. Sin embargo, Zubiri piensa que Heidegger no se ha liberado plenamente de lo que Zubiri considera como horizonte propio de la modernidad. La razón de esta adscripción de Heidegger al ámbito de la filosofía moderna no consiste, para Zubiri, en que Heidegger siga situado en el horizonte de la subjetividad. Frente a todas las lecturas existencialistas de Heidegger, Zubiri interpretó desde el principio

Ser y tiempo como un libro de ontología. Zubiri entendió muy pronto que el planteamiento de Heidegger superaba la subjetividad moderna en una medida en que no lo había hecho la filosofía de Husserl. La idea de sujeto, presente en los escritos fenomenológicos del joven Zubiri, desaparece después del encuentro con el pensamiento de Heidegger. Lo decisivo tampoco está probablemente en la insistencia de Zubiri, frente a Heidegger, en que el ser es independiente de su desvelación. Sin duda, Zubiri piensa que esto acerca a Heidegger a la filosofía moderna, al menos en una medida mayor a aquella en la que Zubiri se quiere ver asociado con ella. Esto es sin duda importante para entender la crítica de Zubiri a Heidegger, pero no constituye la razón más importante para situar a Heidegger en el horizonte de la filosofía moderna.

Lo decisivo, para Zubiri, está en la misma idea de ser que aparece en Heidegger. Lo característico de la filosofía post-helénica, para Zubiri, no es la idea de sujeto, sino precisamente el pensar el ser desde la nada. Es lo que Zubiri llama el "horizonte de la nihilidad". Se trata de un horizonte que surge a partir de la idea teológica de la creación, y que introduce en el pensamiento occidental la pregunta de por qué existe el ser y no más bien la nada. Precisamente porque el ser se piensa desde la nada, la filosofía, después de Agustín, buscó la verdad, no en las cosas, sino en Dios como razón de las mismas. El hombre quedó aislado del universo y volcado extrínsecamente a Dios. Cuando al final de la Edad Media, debido al voluntarismo en la idea de la creación, la continuidad entre nuestra razón y la razón del Creador se hizo problemática, el hombre quedó aislado no sólo del universo, sino también de Dios. Así fue convertido el hombre en un sujeto que habría de reconstruir desde sí mismo la verdad entera del universo. En este sentido, Zubiri no interpreta a Descartes como el iniciador de la filosofía moderna, sino más bien a Agustín (Cf. Zubiri, 1987, págs. 267-287; Zubiri, 1980b, págs. ii-iii). Y el final de la filosofía moderna no estaría en la crítica de Heidegger a la metafísica de la subjetividad. Precisamente porque tanto Heidegger como Sartre siguen pensando el ser desde la nada, ambos son situados por Zubiri en el horizonte de la filosofía moderna, en el horizonte de la nihilidad, que en el fondo, quieran o no sus representantes, sigue siendo un horizonte motivado por la idea teológica de creación (Cf. Zubiri, 1995^a, pág. 35; Zubiri, 1962, pág. 450).»

[González, Antonio: "Ereignis y actualidad". En: Gracia, Diego (ed.): *Desde Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2004, p. 173-174]



«En unas lecciones de filosofía dadas en Madrid durante el curso 1969-70 Zubiri elige seis filósofos que él considera fundamentales: Aristóteles, Sto. Tomás, Descartes, Leibniz, Kant y Hegel.

En su análisis de esos seis filósofos Zubiri centra su atención en el problema de la razón y la inteligencia, que como sabemos es un problema central de la filosofía de Zubiri. En la interpretación que nuestro filósofo hace de esos

seis filósofos de la metafísica occidental destaca como un hecho común a todos ellos la distinción entre "inteligencia" y "razón"; aunque llama la atención sobre una diferencia fundamental entre Aristóteles y los otros filósofos analizados. Mientras que Aristóteles se mueve dentro de lo que Zubiri llama el horizonte de la movilidad, todos los otros lo hacen dentro del horizonte de la nihilidad, que para el filósofo vasco son los dos horizontes fundamentales dentro de los que se mueve toda la metafísica occidental. "La filosofía tiene ante todo un horizonte de intelección. De hecho, en la filosofía europea estos horizontes han sido dos. Uno fue el horizonte de la filosofía griega: el movimiento, el cambio. Toda la filosofía griega está concebida sobre el hecho, a primera vista asombroso, de que las cosas que son, sin embargo, cambian, y recíprocamente, que todo cambio está determinado por lo que verdaderamente es. A diferencia de este horizonte, a partir del cristianismo se constituye un horizonte de la filosofía muy otro. Lo asombroso no es que las cosas sean y cambien, sino que lo asombroso es que haya cosas: es el horizonte de la nihilidad. Las cosas son un reto a la nada. Es un horizonte determinado por la idea de creación. Toda la historia de la filosofía europea posthelénica, desde San Agustín a Hegel, no es más que una metafísica de la nihilidad; se mueve por tanto en el horizonte de la creación. En este sentido, es una filosofía que no es pura filosofía. Dejémoslo consignado muy taxativamente. Movilidad y nihilidad: he aquí, pues, los dos horizontes de la filosofía europea." (Zubiri *Cinco lecciones*, ii-iii).

Si nos preguntamos por la diferencia fundamental entre estos dos horizontes de la filosofía occidental, podríamos decir que la misma se encuentra en el punto de vista desde el que unas y otras filosofías se formulan la pregunta por el ser. Aristóteles lo hace desde el punto de vista de la naturaleza considerada como un todo cerrado; y los otros filósofos lo hacen desde el punto de vista de Dios considerado como un ser creador a partir de la nada. Pues bien, estos dos horizontes con sus respectivos puntos de vista traen consigo el hecho de que entendimiento y razón adquieran una peculiar significación, tal como lo muestra Zubiri a propósito de un texto de la *Metafísica* de Aristóteles citado por San Buenaventura en su obra *Itinerarium mentis in Deum*. "De la misma manera que el ojo del murciélago se comporta respecto a la luz, así se comporta el ojo de nuestro entendimiento respecto a lo más manifiesto de la naturaleza'. Parecería, pues, que San Buenaventura no hace más que repetir lo que han dicho los griegos. Sí; pero la frase no termina ahí. San Buenaventura increpa a la razón: 'Porque habituados a las tinieblas de los entes y de las imágenes sensibles [a Aristóteles nunca se le pasó por la cabeza llamar a esto fantasmas ni oscuridades], cuando ve la luz del propio Ser Supremo le parece que no ve nada, no entendiendo que esta oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente'. Es decir, aquí está pensando San Buenaventura en otra cosa, está pensando en Dios y en su presencia en el mundo. Entonces, lo que nos quiere decir es justamente que la luz de Dios nos ofusca. Ahora bien, la ofuscación no es aquello en que consiste primaria

y radicalmente la violencia de la visión de lo diáfano" (Zubiri *Los problemas*, 22-23).»

[Cirilo Flórez Miguel: [Razón e inteligencia en Zubiri](#)]



«WISSER: Alle Ihre Überlegungen gründen und münden in derjenigen Frage, die die Grundfrage Ihrer Philosophie ist, in der „Seinsfrage“. Sie haben immer wieder darauf hingewiesen, dass Sie nicht zu den bisherigen Thesen über das Sein eine neue hinzufügen wollen. Gerade weil man das Sein recht unterschiedlich bestimmt hat, etwas als Eigenschaft, als Möglichkeit und Wirklichkeit, als Wahrheit, ja als Gott, fragen Sie nach einem verstehbaren Einklang; und zwar nicht im Sinne einer Übersynthese, sondern als Frage nach dem Sinn von Sein.

In welcher Richtung bahnt sich durch Ihr Denken eine Antwort auf die Frage an: Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

HEIDEGGER: Da muss ich auf zwei Fragen antworten. Erstens: die Klärung der Seinsfrage. Ich glaube, hier besteht eine gewisse Unklarheit in Ihrer Fragestellung. Der Titel „Seinsfrage“ ist zweideutig. Seinsfrage bedeutet einmal die Frage nach dem Seienden als Seiendem. Und in dieser Frage wird bestimmt, was das Seiende ist. Die Antwort auf diese Frage gibt die Bestimmung des Seins.

Die Seinsfrage kann aber auch verstanden werden in dem Sinne: Worauf gründet überhaupt die Unverborgenheit des Seins? Am Beispiel gesagt: Die Griechen bestimmten das Sein als Anwesenheit des Anwesenden. In Anwesenheit spricht Gegenwart, in Gegenwart ist ein Moment der Zeit, also ist die Bestimmung des Seins als Anwesenheit auf Zeit bezogen.

Versuche ich nun, die Anwesenheit von der Zeit her zu bestimmen, und sehe ich mich um in der Geschichte des Denkens, was über die Zeit gesagt ist, dann finde ich von Aristoteles an, dass das Wesen der Zeit von einem schon *bestimmten* Sein her bestimmt ist. Also: Der überlieferte Begriff der Zeit ist unbrauchbar. Und *deshalb* habe ich in „Sein und Zeit“ einen neuen Begriff der Zeit und Zeitlichkeit im Sinne der ekstatischen Offenheit zu entwickeln versucht.

Die andere Frage ist eine Frage, die bereits Leibniz gestellt hat und die wiederum Schelling aufgenommen hat und die ich wörtlich wieder am Schluss meines schon genannten Vortrags „Was ist Metaphysik?“ wiederhole.

Aber: Diese Frage hat bei mir einen ganz anderen Sinn. Die gewöhnliche metaphysische Vorstellung dessen, was in der Frage gefragt wird, bedeutet: Warum ist überhaupt *Seiendes* und nicht vielmehr Nichts? Das heißt: Wo ist die *Ursache* oder der *Grund* dafür, dass *Seiendes* ist und nicht Nichts?

Ich frage dagegen: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht viel *mehr Nichts*? Warum hat das Seiende den Vorrang, warum wird nicht das Nichts

als identisch mit dem Sein gedacht? Das heißt: Warum herrscht und woher kommt die Seinsvergessenheit?

Es ist also eine ganz andere Frage als die *metaphysische* Frage. Das heißt: Ich frage „Was *ist* Metaphysik?“ Ich frage nicht eine *metaphysische* Frage, sondern frage nach dem *Wesen* der Metaphysik.

Wie Sie sehen, sind diese Fragen alle ungewöhnlich schwer und für das geläufige Verstehen im Grunde unzugänglich. Es bedarf eines langen „Kopferbrechens“ und einer langen Erfahrung und einer wirklichen Auseinandersetzung mit der großen *Überlieferung*. Eine der großen Gefahren unseres Denkens ist heute gerade die, dass das Denken –also im Sinne des philosophischen Denkens– keinen wirklichen ursprünglichen Bezug mehr hat zur *Überlieferung*.»

[„Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser“. In: Neske, Günther / Kettering, Emil (Herausgeber): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1988, S. 24]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten