

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Lección inaugural al asumir la cátedra de “Metafísica”

(26.3.1997)¹

MARTÍN ZUBIRÍA

MENDOZA - 1997

¹ Este texto apareció publicado bajo el siguiente título: “Sobre la transformación de nuestro juicio acerca de la naturaleza del saber metafísico” en: *Philosophia* 1997, 200-213.

Como si todo aconteciese por designios que no son ni puramente humanos ni simplemente azarosos, y que tuviesen en cuenta, en esta ocasión, más la indeleble firmeza de una vocación que la palmaria pobreza de los méritos y las fuerzas, iniciamos hoy, animados por un sentimiento de grave responsabilidad y no sin experimentar una suerte de callada conmoción interior, nuestras lecciones en la cátedra de “Metafísica”.

No podemos dar comienzo a esta tarea sin recordar aquí, con gratitud siempre viva, al padre Juan Ramón Sepich, quien estuvo al frente de esta misma cátedra desde los tiempos de la fundación de nuestra “alma mater” (“madre nutricia”), tal como se designa a la universidad en otras latitudes. Tuvimos el honor de contarle como nuestro profesor de Metafísica y de ese modo recibimos el don, tan precioso como raro, de un maestro en el sentido cabal de la palabra; un maestro cuyas enseñanzas brotaban no sólo de un inmenso caudal de conocimientos, sino “de la abundancia y plenitud de la contemplación” en cuanto forma de una vida interior consagrada al estudio de aquello que la filosofía *amó* desde un comienzo: la sabiduría. Pero si la filosofía es el estudio de la sabiduría, ¿podríamos definir esta última en los términos en que lo hizo Leibniz, al decir de ella que es “la ciencia de la felicidad” (*Nouveaux essais sur l’entendement humain*, I, III, chap. X, § 3)? Este es un punto sobre el que volveremos más adelante.

El encendido magisterio del padre Sepich nos mostró, del modo más alto en que puede hacerlo quien enseña, no sólo con la doctrina, sino con la misma vida, que el estudio de la sabiduría sólo puede alcanzar su *τέλος* cuando el espíritu abandona el mar sin orillas de la dispersión para recogerse en el puerto de una interioridad donde la luz de la inteligencia ilumina la unidad, la *identidad* incluso, de lo sabido, lo debido y lo amado.

Nuestra deuda para con el maestro que nos enseñó en qué consiste, tal como reza el título de una de sus obras, *La actitud del filósofo* (Bs.As. 1946), y que nos hizo comprender que el estudio de la sabiduría no se nutre de “puntos de vista”, sino de pensamientos, y que todo pensamiento esencial exige de nosotros una profunda “abnegación” (‘ab-nego’) o renuncia respecto de las opiniones, afanes e intereses meramente particulares, cuya irremisible arbitrariedad milita tenaz contra el conocimiento no ya de la verdad, sino de lo absolutamente verdadero; nuestra deuda para con el maestro cuya *Propedéutica filosófica*

(Bs.As. 1972) constituyó, para más de una generación de estudiantes en esta Facultad, un hito decisivo en el curso de la carrera, y en quien, de manera ejemplar o “paradigmática”, para usar un término que le era grato, vimos realizado, con asombro siempre renovado, el oficio propiamente augusto del filósofo, que se cifra, según las palabras del célebre Alcuino (735-804), en “enderezar lo torcido, afirmar lo recto y enaltecer lo santo” (‘prava corrigere, et recta corroborare, et sancta sublimare’); nuestra deuda para con tal maestro, decíamos, se ve, como si todo ello fuese poco, acrecentada hasta el extremo por un hecho que habría de tener consecuencias de magnitud insospechada para el futuro desarrollo de nuestra propia vida espiritual; un hecho, además, que viene a explicar, de algún modo, el sentido de nuestra presencia al frente de la que fue *su* cátedra.

¿A qué hecho nos referimos? A una suerte de descubrimiento que al padre Sepich le permitió, ya en su edad proveya, con un entusiasmo juvenil, alborozado y contagioso, asistir, como él mismo decía, al anhelado amanecer de un nuevo día, después de haber descendido, de la mano de Heidegger, al seno de una noche que parecía no tener fin, y donde el pensar, para ampararse del argumentar, del calcular, del investigar, en cuanto manifestaciones “lógicas” de la esencia de la técnica, se veía reducido a la inquietante quietud de un “esperar” (cf. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1982, 35).

Ya el curso de estas lecciones nos permitirá esclarecer debidamente la relación que media entre la mencionada imagen de la “noche”, que cierra con tan silenciosa elocuencia “El camino del campo” (*Der Feldweg*), y la meditación heideggeriana. Contentémonos con señalar, por de pronto, que el padre Sepich, cuyo libro *La filosofía de ‘Ser y tiempo’ de M. Heidegger* (Bs. As. 1954), quiso ser “un mirador desde el cual se comienza a mirar el horizonte *total* de la filosofía” (pág. 13; subr. nuestro), hizo en carne propia la experiencia de aquella meditación como de una noche no sólo cerrada, sino “trágica”, por lo que tuvo de inevitable. Lo cual significa, por un lado, que los suyos, a diferencia de los ojos cegatos de más de un ensayista en materia filosófica, habían visto tanta luz como para advertir la condición francamente “mundanal” del pensar heideggeriano; y por otro, que, ello no obstante, se mantuvo lejos de la abrumadora ingenuidad de los intentos, siempre renovados, por reducir ese pensar a la condición de un mero *parecer*. Muy por el contrario; y si nunca le pasó inadvertida la inequívoca “modernidad” del mismo, fue la imposibilidad de renegar de su tiempo para vivir de prestado en alguna posición filosófica de otrora y volverse, como más de un “reaccionario”, un melancólico ‘laudator temporis acti’ (“glorificador del pasado”) aquello que lo protegió contra la grave frivolidad que significa siempre, ‘in philosophicis’, desentenderse de *ese* pensamiento. A semejanza de Odiseo, atado al mástil de su barco, así permaneció el padre Sepich aferrado al presente, aun cuando éste se le presentara envuelto en tinieblas, con la mirada aquilina clavada en el horizonte, tratando de interpretar “las señales oscuras de los tiempos” (*La actitud del filósofo*, pág. 8).

Sólo así se comprende, sólo así pudimos comprender, la intensidad de su alborozo ante aquél descubrimiento admirable, signo para él inequívoco de la proximidad de un nuevo crepúsculo matutino. Quienes fuimos sus alumnos durante aquellos años, los

últimos de su magisterio, ya en su condición de profesor emérito, crecimos participando en su gozo ante la expectativa de que la filosofía pudiese abandonar la precariedad de un pensar reclamado por el “descenso a la pobreza de su naturaleza provisoria” (*Wegmarken*, Francfort/M. 1978, pág. 360) gracias a la inesperada aparición de una doctrina situada bajo una constelación enteramente diferente.

Para muchos, el descubrimiento a que nos referimos fue, allá por la década del setenta, el de la filosofía de Hegel, rediviva en estas lejanías australes al pie de los Andes por la sola labor infatigable y decididamente homérica del padre Sepich, empeñado en abrirnos, con la azada y el hasta, un camino que – abandonadas ya a su propia suerte las conocidas tergiversaciones ideológicas –, nos condujese hacia el corazón especulativo del saber forjado por “el Aristóteles germano”. Sabemos que el padre Sepich murió, en profunda y piadosa paz, persuadido de que la filosofía, el estudio de la sabiduría, podía renovarse desde su raíz en virtud de un retorno decidido al pensamiento puro, aquel que se despliega en el “sistema de la ciencia” y cuya suprema verdad es el espíritu.

He aquí, sin embargo, que el descubrimiento decisivo hecho por el padre Sepich no fue, en rigor – tal como él mismo habría podido reconocerlo más tarde –, el de aquella “filosofía del espíritu” tan estrechamente vinculada para él con el nombre de Hegel, sino el de un pensador oriundo de la Renania, a quien conoció personalmente bajo el cielo alemán de la posguerra, y en cuyos escritos vio brillar, como nos dijo alguna vez, “la primera cabeza de Alemania”. Precisamente las ideas de ese novel pensador, del que todo lo ignorábamos en aquel entonces, vinieron a explicarnos, cuando tuvimos la ocasión de conocerlas más de cerca, el mencionado retorno a Hegel por parte del padre Sepich, retorno que para un buen número de sus colegas resultó un fenómeno ciertamente extraño y, en última instancia, inexplicable. Como suele suceder en estos casos, se contentaron con la explicación más superficial, la psicológica, y atribuyeron ese nuevo “cambio de posición” por parte de aquél que, en su condición de sacerdote jesuita ya los había sumido en honda perplejidad años atrás con sus lecturas heideggerianas, a la manifestación siempre imprevisible de un temperamento “extra-vagante”.

Ello es que nuestro maestro, aquél al que habíamos reconocido desde un comienzo como tal, tenía la más clara conciencia tanto de la misión de su propio magisterio, como de la gravitación fundamental que podía llegar a ejercer sobre la vida de quien ha experimentado por la filosofía una vocación sin concesiones, el encuentro con un pensador como aquél, que enseñaba ya con autoridad, “y no como los escribas y los fariseos”. Bien sabía que allí donde no se encuentra un maestro no se es, al fin y al cabo, más que un “autodidacta”, a pesar de todos los títulos que a uno pueda otorgarle la Universidad.

Precisamente desde esa doble conciencia, el padre Sepich no nos dijo jamás – lo habría abochornado una fatuidad semejante –, que la filosofía de nuestro tiempo tuviese en él uno de sus portavoces. La singularidad de su magisterio, la que lo distinguía radicalmente de los hombres de su generación y también de sus colegas más jóvenes, radicaba en una doble condición: la de no haber renunciado a las exigencias propias de “nuestro tiempo”,

en no haberse abroquelado contra la meditación de los “modernos”, como aquellos que, enarbolando la maza, se pasaron la vida campeando por los fueros de la tradición, sin advertir que “es absolutamente imposible, cuando la forma sustancial del espíritu se ha transformado, querer conservar las formas de la cultura anterior” (Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Prefacio a la Ira. ed.) y, por otra parte, la de no haber renunciado sin más ni más al legado de la tradición filosófica, a diferencia de lo que hacen cándidamente, en todas las épocas, los partidarios incondicionales del modernismo, los que sólo hablan de lo que “se” habla y no conciben que se pueda vivir sin haber leído los libros publicados ayer o sin haber asistido al último congreso de filosofía. Precisamente esa actitud de un doble reconocimiento - ajeno a todo sincretismo -, tanto de la enjundia de la ‘traditio’ como de la gravedad de la meditación de los “modernos”, fue lo que, de pronto, le hizo comenzar a escuchar muy atentamente la palabra de aquél pensador alemán al que nos referíamos y en quien supo ver, con rara clarividencia – ‘malgré’ los Gadamer, los Habermas, los Apel ‘et id genus omne’ - al ‘princeps’ indiscutido de entre los de su nación. Fue así como nos dijo, a quienes en ese momento tuvimos la oportunidad de viajar hasta el “áspero Septentrión” para recibir ‘viva voce’ la nueva doctrina, que olvidásemos todo cuanto buenamente creíamos saber, incluso todo cuanto con él mismo habíamos aprendido, y que, bajo la guía tutelar de aquel maestro que ya generosamente nos aguardaba, lo aprendiésemos todo, “en espíritu y en verdad”, desde el comienzo.

¿Quién puede hacerse una idea de lo que significaron para nosotros semejantes palabras, proviniendo de quien provenían? ¿Quién podría ponderar cabalmente un gesto de tal magnitud? He ahí que el hombre anciano cargado de honores, doctor en Filosofía y en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, profesor titular de Metafísica en nuestra casa y director fundador de nuestro Instituto de Filosofía, antiguo profesor titular de Ética en la Universidad de la Plata y además profesor invitado en las Universidades de Friburgo, Colonia y Berlín, que no sólo abundaba en doctrina, sino en obras y distinciones – había recibido el Premio Nacional de Filosofía por su *Lógica formal* (Bs. As., 1940) y su *Introducción a la Filosofía* (Bs. As., 1942) -, este hombre, que hasta ese momento había sido nuestro Fénix, nuestro mentor y nuestro guía, daba de pronto un paso al lado y decía: en realidad no soy yo, aquél a quien buscabais, sino *éste* pensador “inaudito” a quien le ha sido dada, indivisa, toda la herencia; él es quien de ahora en más merece, quien de ahora en más *debe* ser escuchado.

Ante un testimonio de tal naturaleza no podíamos dudar. Y no dudamos. Y creímos. Y esperamos, amonestados por la antigua sentencia heraclítica: ἐὼν μὴ ἔλπεται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει (B 18: si no se espera, no se hallará lo inesperado). Y fuimos y hallamos, y vimos y escuchamos. Y nuestra esperanza se vio cumplida hasta el colmo. Y si ahora estamos aquí, no es para lanzar a los cuatro vientos alguna ocurrencia nuestra cerca de la Metafísica, ni para hacer valer la idiosincrasia del gusto personal - tan padecida por los estudiantes de ayer y de hoy - en relación con autores, temas, períodos o “corrientes” del pensamiento filosófico, sino para dar testimonio de lo que hemos visto y oído, y de lo que vamos comprendiendo al ir adentrándonos *en la totalidad de lo sabido* - “a las subidas

cavernas de la piedra nos iremos” (San Juan de la Cruz) -, gracias al hilo de Ariadna de una doctrina que, si está llamada a convertirse en piedra de escándalo para muchos, para nosotros mismos venía a confirmar del modo más pleno las enseñanzas de nuestro venerado padre Sepich.

No podía haber sido de otro modo. Fue un maestro verdadero. Verdadera debía de ser también su última lección. Y fue, en medio de la humildad ejemplar con que la impartiera, no sólo verdadera, sino también la más bella, por su justicia, y la más fructífera, por la vastedad de sus consecuencias. Pues ella daría lugar a una completa transformación de nuestro modo de comprender no sólo lo que ha sido, a lo largo de sus tres épocas, el “amor a la σοφία” - la “filo-sofía” -, sino también la historia, el mundo y el lenguaje. Por eso permanecemos unidos a él en la entrañable gratitud que, a despecho de las fronteras de la muerte, nutre el silencio y custodia la memoria.

En este punto de nuestra exposición y tras pedir indulgencia a los oyentes por el hecho de habernos visto obligados, en razón de las circunstancias, a hablar de nosotros mismos, podemos citar ya, anticipándonos a lo que sigue, unas palabras tomadas de aquel pasaje del “prefacio” a la *Instauratio magna*, de Bacon, que Kant hizo estampar como lema en los ejemplares de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y que, en nuestra lengua, dicen así:

“De nosotros mismos, callemos; pero en cuanto a la cosa de que aquí se trata, pedimos que los hombres la consideren no como una opinión, sino como una obra necesaria, y que tengan por cierto que no estamos empeñados en establecer el fundamento de una secta o de una doctrina cualquiera...”

En efecto, si algo vuelve persuasiva la doctrina a la que habremos de referirnos en estas lecciones, es su diamantina necesidad. Y en tal sentido hemos de considerar como un objetivo fundamental de las mismas el poder esclarecer, en la medida de nuestras fuerzas, la naturaleza de esa necesidad, que no es por cierto la de la violencia que obliga a actuar contra el propio impulso, ni la de la llamada “coacción” lógica, tan denostada por quienes, al socaire del pensamiento heideggeriano, pasan por ser los representantes del resentimiento contra la antigua hegemonía de la razón; aquéllos que, subidos sobre los hombros del mismo Heidegger, o bien sobre los de Marx, o los de Nietzsche, arrojan, ufanos, perdigones contra el logocentrismo, trayéndonos a la memoria las palabras de don Quijote a su escudero en las famosas bodas del rico Camacho: “En fin - dijo don Quijote - bien se parece, Sancho, que eres villano y de aquellos que dicen: ¡viva quien vence!” (*Don Quijote de la Mancha*, II, cap. XX).

Pues bien, lo que los tales prefieren ignorar acerca de la necesidad y de lo necesario, conservémoslo nosotros firmemente clavado en el fondo de nuestra atención, conviene a saber, que si hay una necesidad violenta, y que si hay una necesidad absoluta, también existe, como supo distinguir tan cuidadosamente Aristóteles, una necesidad sin la cual no se da, no es posible, lo bueno (cf. *Met.*, V 5 & XII 7, 1072 b 10-13).

La doctrina cuya razón de ser habremos de exponer circunstanciadamente a partir de esta primera lección, y que merece con toda justicia el nombre de “doctrina”, puesto

que permite aprender y enseñar (‘docere’), fue concebida por un estudioso que se contó, en su momento, entre los discípulos dilectos de Heidegger, y que, convertido más tarde él mismo en profesor y maestro, ha llevado y lleva hasta hoy la vida umbrátil y recoleta del pensador entregado por entero a una tarea que, si bien sólo él puede realizar, en modo alguno puede ser considerada, según veremos, como una cuestión “privada”.

Esa vida de recogimiento absoluto, cultivada, con la voluntad más tenaz, al abrigo de todo cuanto pueda ser afán de nombradía y de reconocimiento en términos mundanos, en un hombre que, además de una prodigiosa capacidad de penetración intelectual, posee el tesoro de una finísima cultura y de un trato exquisito, ha hecho que su pensamiento, ha hecho que su mismo nombre - Heriberto Boeder - sea conocido en nuestros días por un puñado apenas de lectores. No es necesario señalar que esta circunstancia, dada la exterioridad de la misma, resulta completamente irrelevante para el pensamiento en cuanto tal. Así también lo supo Heidegger, quien en su conferencia titulada “Sobre la esencia de la verdad” advierte: “Cuántos son los que tienen oído para esta palabra, es algo que no cuenta. Quiénes son aquéllos capaces de escucharla, es algo que decide sobre la situación del hombre en la historia” (*Wegmarken*, Francfort/M. 21978, 196).

Pero hay algo más en relación con la muy escasa difusión de las ideas de Boeder que conviene tener en cuenta. Por un lado, que la notoriedad en modo alguno es signo de una cabal inteligencia, cuando del pensamiento se trata - ¡cuántas veces no se quejó el mismo Heidegger de la incomprensión, de los abusos, de las arbitrariedades de que su pensamiento fue objeto! -, y por otro, que las ideas de Boeder no son de aquellas que puedan provocar una fácil adhesión, porque obligan de manera perentoria a desentenderse de las representaciones y prejuicios a que vive atada la conciencia cotidiana. La experiencia que significa verse arrebatado de la esfera del modo de pensar acostumbrado provoca, no sólo en nuestros tiempos posmodernos, sino en todo tiempo, un bien conocido rechazo. Tal es el destino humano, ante los ojos asombrados Nietzsche, que “quien piensa más profundamente que los demás sabe que nunca le asiste la razón, haga lo que haga y opine lo que opine” (*Humano, demasiado humano*, § 518). Aforismo cuya verdad el mismo Nietzsche vio abonada por esta sentencia de Ferdinando Galiani, un distinguido economista italiano del siglo XVIII, que dice: “Les philosophes ne son pas faits pour s’aimer. Les aigles ne volent point en compagnie. Il faut laisser cela aux perdrix, aux etourneaux... Planer audessus et avoir des griffes, voilà le lot des grands génies”.

Los grandes genios... ¿No es precisamente la obra de los mismos, la obra de aquellos cuyas ideas comportan una diferencia capital respecto de lo pensado hasta ellos, lo que debería ser para nosotros nuestro pan de cada día en los claustros universitarios? ¿Cómo no aborrecer entonces, habituado ya el paladar del alma a lo que tiene substancia, los intentos cada vez más frecuentes de aquéllos que pretenden ofrecernos en ésta, nuestra “madre nutricia”, fruta floja! Debemos hacernos cargo seriamente alguna vez, de que nuestra tarea no puede consistir en ningún caso, ni como estudiantes, ni como profesores, en azacanearnos lastimosamente con nuestras “investigaciones” para llegar a “saber y averiguar cosas que, después de sabidas y averiguadas, no importan un ardite al

entendimiento ni a la memoria” (*Don Quijote de la Mancha*, II, cap. XXII).

Es así como nos abocaremos en este, nuestro primer ciclo de lecciones en la cátedra de Metafísica, a exponer el novísimo pensamiento logotectónico, tal como denomina Boeder a su doctrina, a partir de un texto fundamental de este autor. Ciertamente es que tal doctrina no ha surgido repentinamente, como Minerva de la cabeza del Cronida, plena y acabada. Se trata, por el contrario, de una concepción que ha ido gestándose lenta y progresivamente, en virtud de toda una larga serie de estudios invariablemente ordenados, con asombrosa perseverancia, a un único fin: poder responder a la pregunta “¿Qué es metafísica?”. Pero, ¿no fue ésta la pregunta de Heidegger? ¿No respondió acaso el mismo Heidegger esa pregunta, y ello en términos tales que su respuesta pronto se convirtió, hasta el día de hoy, en una verdadera ‘vox populi philosophorum’? Así es en efecto. ¿Cómo, entonces, por qué razón, con qué autoridad poner en tela de juicio aquella respuesta según la cual la Metafísica es “el preguntar más allá del ente a fin de recuperarlo, en cuanto tal y en el todo, para el concebir” (“Was ist Metaphysik?” en: *Wegmarken*, ed.cit., 117)?

El punto “crítico”, en el sentido etimológico de la palabra, el punto en que Boeder se ve literalmente obligado – ὑπ’ αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενος (cf. Aristóteles, *Met.* I, 3, 984 b 10) - a tomar distancia respecto de las enseñanzas de aquél a quien ha reconocido siempre como su único maestro – Martín Heidegger -, hay que buscarlo en uno de los primeros estudios que realizara, destinado a esclarecer el uso de las palabras λόγος y ἀλήθεια en la temprana literatura griega (“Der frühgriechische Wortgebrauch von ‘Logos’ und ‘Aletheia’” en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, 1959, 82-112; reimpresso en: H. Boeder, *Das Bauzeug der Geschichte. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie*, ed. G. Meier, Würzburg, 1994, 1-30). Este estudio, que sólo un apresurado podría confundir con una investigación de orden “meramente” filológico, al hacer ver que la comprensión heideggeriana del λόγος pasa por alto la acepción de “discernir” y “distinguir”, propia de este último, y que esa misma comprensión se comporta con una extraña indiferencia frente al hecho de que la ἀλήθεια en ningún caso fue entendida por los griegos como el desocultamiento de un ente en cuanto tal, como un acontecer “ontológico”, sino como la manifestación de un “cómo es” a quien es capaz de advertir la diferencia entre lo verdadero y lo falso (de allí que la palabra ἀλήθεια sólo sea usada por la lengua griega, según todos los testimonios literarios conocidos, en relación con “verbos de decir”, ‘verba dicendi’); este estudio, decíamos, al que respondió tácitamente el mismo Heidegger en su conferencia titulada “El final de la filosofía y la tarea del pensar” (cf. *Zur Sache des Denkens*, Tubinga ²1976, pág. 77s.), fue el punto de partida de una tarea que habría de fructificar, veinte años después, en un trabajo literalmente ciclópeo - la *Topologie der Metaphysik* (Friburgo/Munich 1980) -, destinado a exponer la historia ya consumada de la Metafísica como la *respuesta* de la razón concipiente a la manifestación, epocalmente diferenciada, de una sabiduría inicial acerca del destino del hombre: el “Saber de las Musas”, el “Saber Cristiano”, el “Saber Civil”; trabajo que, sin embargo, en la vasta concepción arquitectónica del autor, representa sólo la primera

parte de una gran obra tripartita, donde también se ha de dar cuenta de la transformación de las otras dos totalidades - además de la *historia* -, en torno de las cuales se despliega el pensamiento de la modernidad poshegeliana, o modernidad en sentido singular: el *mundo* (véase al respecto su libro: *Das Vernunftgefüge der Moderne*, Friburgo/Munich 1988) y el *lenguaje*. Todo esto es algo de lo que también habremos de ocuparnos a su debido tiempo.

Por ahora baste con señalar que entre el mencionado estudio sobre λόγος y ἀλήθεια y la *Topologie der Metaphysik*, Boeder redactó un tratado que ocupa una posición clave dentro de sus escritos, por la gravedad de su juicio sobre el pensamiento heideggeriano y el modo en que ilumina la relación del mismo con la Metafísica toda concebida como una obra de la “razón pura”. Nos referimos al escrito titulado “Lo diferente en el ‘otro comienzo’” (“Das Verschiedene im ‘anderen Anfang’”, en: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Festschrift W. Marx, Hamburgo 1976), a cuya exégesis habremos de destinar las lecciones del presente curso.

Una atenta lectura de este trabajo en apariencia tan modesto – apenas treinta páginas -, nos permitirá comprender por qué razón ya no podemos aceptar el carácter vinculante de la tesis de Heidegger acerca de la constitución onto-teológica de la metafísica y cómo, en lugar de la misma nos vemos ahora obligados a reconocer que la de aquélla es una constitución *epocal*. Al realizar nosotros mismos, en la medida en que estemos dispuestos a hacernos cargo del texto con la concentración necesaria, el tránsito de una concepción a la otra, habremos hecho al mismo tiempo una experiencia, que bien podría resultar decisiva, de lo que significa “pensar”.