

aspecte que comenta en el capítol VIII. La relació intersubjectiva és asimètrica, i és per això que sóc responsable de l'altre sense esperar la recíproca «encara que m'hagi de costar la vida» (pàg. 98). «Sóc responsable amb una responsabilitat total, que respon de tots els actes i de tot en els altres, fins i tot de llur responsabilitat» (pàg. 99). La relació ètica, doncs, ens fa sortir de la solitud de l'ésser. Estem aleshores en societat? Què se'n fa de l'Infinit que ve al pensament dins la significació del rostre? L'infinit no apareix mai com a tema, sinó en un significat ètic: l'exigència de santedat. «En cap moment ningú no pot dir: he fet el meu deure. Tret de l'hipòcrita...».

La glòria del testimoniatge

Assumir la responsabilitat envers l'altre és una manera de testimoniar la glòria de l'infinit. La veritat ètica és comuna als homes i està en tothom i «a través de tota la literatura parla —barboteja, o s'atorga una postura, o lluita amb la seva caricatura— el rostre humà». La religió apareix en un horitzó de consolació i és per això que Lévinas diu que les Sagrades Escripures «em signifiquen per tot el que varen desvetllar en el decurs dels segles en llurs lector i reberen de llurs exegesis i de la transmissió d'aquestes. En realitat *dirigeixen tota la gravetat de les ruptures* on, en el nostre ésser, es posa en qüestió la bona consciència del seu ésser-hi» (pàg. 116).

Per acabar, dir dues coses sobre *Ètica i infinit*. La primera és comentar la importància de la forma dialogal que té el llibre. Hom podria banalitzar el contingut d'una filosofia expressada en converses. No és però accidental —i no és moment ara de fer un recorregut pels antecedents històrics— que el diàleg aparegui com una forma clàssica de fer filosofia. L'exercici al qual se sotmet Lévinas és al de tornar a donar vida als mots ja fixats dels seus textos publicats (irònicament, els seus comentaris ens arriben fixats altre cop). El diàleg torna a ser font de filosofia. «He parlat en algun lloc del dir filosòfic com d'un *dir* que està sempre en la necessitat de des-

dir-se. Fins i tot n'he fet, d'aquest desdit, una forma pròpia de filosofar» (pàg. 105).

En segon i últim lloc, *Ètica i infinit* és entre la important obra de Lévinas (del qual afirma Ph. Nemo que és l'únic moralista del pensament contemporani) una mena de plànol que ens pot ser útil en vistes a posteriors incursions en la resta del pensament del filòsof. Amb tot, si com diu l'abat Terrason (Kant *KrV* A xix) mesuréssim un llibre no pel nombre de planes sinó pel temps que hom tarda a entendre'l, *Ètica i infinit* seria més curt si no fos tan curt. Aquesta objecció, però, no és important si ens fixem en els avantatges que té viatjar per l'obra de Lévinas amb una guia feta per ell mateix.

Josep Monserrat i Molas

Felipe MARTÍNEZ MARZOA, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989, 142 pàgs.

Felipe Martínez Marzoa és catedràtic de Filosofia a la Universitat de Barcelona. Les seves investigacions se centren en la Grècia antiga (des dels seus inicis fins a Aristòtil) i en l'Edat Moderna (des de Leibniz fins a Hegel i Marx). Ha publicat, entre d'altres, les obres següents: *Historia de la Filosofía* (1973), *La filosofía de «El Capital» de Marx* (1983), *El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»)* (1985), *Desconocida raíz común (estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)* (1987) i *Aproximación a Leibniz. Cálculo y Ser* (1991).

A la contraportada del llibre que comentem se'n diu que *Releer a Kant* presenta una *molt determinada* proposta de lectura del conjunt de l'obra de Kant. En la recensió que ara presentem ens proposem únicament d'aclarir el sentit de la paraula «rellegir» en el títol de l'obra que estem considerant. En fer-ho, tindrem l'oportunitat d'establir el valor d'aquesta obra dins els estudis kantians i dins els estudis filosòfics en general.

Una lectura és la repetició d'una lectura. Repetir una lectura ens dóna una proposta *molt determinada* de lectura

només si en la lectura assolim una claredat no guanyada encara en la primera lectura. Per tal de veure respecte quina lectura la lectura de Martínez Marzoa és una lectura, comencem assenyalant certs trets generals de la proposta que aquesta última ens ofereix:

Contra «lectures idealistes» Martínez Marzoa adverteix que allò de què es tracta en la *Crítica de la raó pura* (a partir d'aquí: *KrV*) és el coneixement finit. Respecte d'això i respecte del discurs pràctic, Kant es demana per les condicions de la possibilitat; en la interpretació de Marzoa, la qüestió de les «condicions de la possibilitat» és una versió particular (òbviamment, «particular» aquí vol dir: de Kant) de la qüestió de l'ésser. La lectura de *Releer a Kant* es deu especialment en la consideració de l'esquematisme transcendental.

Aquests tres elements (centralitat de la noció de *finitud*, concepció de la filosofia com a ontologia, consideració detinguda de l'esquematisme transcendental) ens permeten detectar una certa proximitat entre la lectura de Marzoa a *Releer a Kant* i la lectura de Heidegger a *Kant und das Problem der Metaphysik* (a partir d'aquí: *KPM*). De fet, el mateix Martínez Marzoa havia ofert ja una lectura de l'obra de Kant a *Historia de la Filosofía* (1973), raó per la qual hem de suposar que quan l'autor diu «rellegir» ho diu bo i referint la lectura a aquella seva primera lectura. El que passa és que en la lectura de 1973 la visió oferta de Kant és molt propera a la lectura heideggeriana (almenys en alguns aspectes fonamentals). I per tant, la consideració de *KPM* ens pot ajudar a copsar el sentit de la distància presa entre 1973 i 1989; en veure com se separen aquestes dues lectures, se'ns revelarà la importància de la lectura oferta com a aportació a la defensa d'una determinada concepció de la filosofia, una concepció que cal comptar com una de les poques serioses dins l'estat actual dels estudis filosòfics. Comencem remetent a *KPM*:

Heidegger interpreta la *KrV* com una fonamentació de la metafísica. El coneixement òntic —diu Heidegger— pressuposa la comprensió prèvia de la

constitució de l'ésser (= coneixement ontològic); i així: si volem fonamentar radicalment el coneixement, haurem de preguntar per l'essència d'aquesta comprensió. El problema tractat per la *KrV* no és, doncs, el de l'experiència (= coneixement òntic), sinó el de la comprensió de la constitució de l'ésser (= coneixement ontològic). D'aquesta manera —apunta Heidegger—, amb Kant l'ontologia es considera *per primera vegada* com un problema (*KPM* §2). El problema kantian és, per tant, aquest: quina és la consistència de l'ontologia?; que formulat kantianament sona: com és possible la síntesi *a priori*?

Notem que quelcom és comprensible si té sentit; així: el problema de la comprensió de la constitució de l'ésser no és cap altre que aquell a què volia ser resposta *Ésser i Temps*, el del sentit de l'ésser. El que pretendria fer la *KrV* és, aleshores, alliberar l'horitzó d'aquesta comprensibilitat de l'ésser, és a dir, oferir l'obertura que permeti assenyalat allò desconegut fonament de tot el conegut, oferir una fonamentació filosòfica de la filosofia (*KPM* §6). La lectura heideggeriana mostra aquest assaig en quatre moments successius: a la primera part del llibre, estudia quin és el concepte de metafísica que Kant vol fonamentar, i explica el sentit de la fonamentació; a la segona, estudia la realització kantiana de la fonamentació, i assenjala el fonament trobat; a la tercera, tematitza el fonament trobat per tal de delimitar-ne l'origenitat, i constata la retirada de Kant a *KrV* B; per fi, a la quarta realitza una *repetició* de la fonamentació de la metafísica per tal de rebre i conservar el contingut problemàtic de l'ensenyament kantian. Al final de l'obra ens trobem situats —si atenem al sentit de la repetició— en el punt de partença del camí del pensament heideggerià. Aquest no és el lloc de seguir detingudament la lectura heideggeriana; però sí que ens convé apuntar certs trets essencials d'aquesta lectura:

Heidegger assenjala que «qui vulgui entendre la *Crítica de la raó pura* ha de gravar-se en la ment que conèixer és primàriament intuir» (*KPM* §4). Entre intuïció i pensament no hi ha, segons Hei-

degger, una relació recíproca i anivellada: la intuïció constitueix l'essència del coneixement i, per tant, tot i que el pensament és imprescindible per al coneixement finit, la intuïció té el veritable pes. Només així, pensa Heidegger, es pot comprendre la finitud essencial del nostre coneixement. Així doncs, «la correspondència necessària entre sensibilitat i enteniment, la unió dels quals constitueix el coneixement finit, no exclou, sinó que inclou l'existència d'un ordre jeràrquic, un ordre en virtut del qual el pensament es troba estructuralment fundat en la intuïció, atès que és ella la que dirigeix la representació» (*KPM* §6).

Per tal d'aclarir tot això, Heidegger insisteix en els trets diferencials del coneixement finit enfront el coneixement infinit; i el fet d'interpretar la *KrV* com a fonamentació de la metafísica l'obliga a afirmar la primordialitat de la intuïció, puix que «si el coneixement finit de l'ens ha d'ésser possible, ha de fundar-se en un conèixer de l'ésser de l'ens, anterior a l'actitud receptiva», de manera que «el coneixement finit de l'ens exigeix,..., per a ésser possible, un conèixer no-receptiu (aparentment no-finit), alguna cosa així com una intuïció "creadora"» (*KPM* §7).

La realització de la fonamentació ens porta a trobar la imaginació transcendental com a arrel comuna (a sensibilitat i enteniment), com a fonament. Bo i tematitzant a partir de la imaginació transcendental, Heidegger mostra que la intuïció exigeix espontaneïtat (= tret característic de l'enteniment) i que el pensament exigeix receptivitat (= tret característic de la sensibilitat): ambdós junts formen l'essència homògena de la raó pura i sensible (*KPM* §35). Però, què és la imaginació transcendental?

Al llarg de la realització hem trobat que la intuïció pura (= el què-és de la intuïció) és el temps entès com a successió d'«ares». Però ja sabem que conèixer és intuir; i per tant: atès que la imaginació transcendental és l'arrel originària, i atès que, així, és el que dóna naixement al temps com a sèrie d'«ares», la imaginació transcendental resulta ser el temps originari (*KPM* §32). Ens trobem, altre cop, en la problemàtica de fons d'*Ésser*

i *Temps*. El sentit de l'ésser resulta ser, kantianament, el temps originari. L'esquematisme transcendental té, en la lectura heideggeriana, tanta importància perquè és del temps d'on prové la transcendència: el temps originari, la imaginació transcendental, és aquella dimensió fonamental no-receptiva, «alguna cosa així com una intuïció "creadora"». El que passa és que, «com que Kant, a l'exposar l'esquematisme transcendental, no disposava d'una interpretació definitiva de l'essència original del temps, l'explicitació dels esquemes purs com determinacions transcendents del temps va haver de quedar reduïda i obscura; ja que el temps com successió pura d'«ares» no ofereix cap possibilitat d'accés a la interpretació "temporal" de les nocions» (*KPM* §35). És així com la recerca de Kant queda barrada, i el propi Kant retrocedeix davant el desconegut en la segona edició de la *KrV*. La repetició de la fonamentació de la quarta part de *KPM* vé a ésser una reobertura de la recerca no desenvolupada per Kant. I l'expressió «el problema de la metafísica» remetria, aleshores, no només al problema objecte de la metafísica (= la qüestió de l'ésser com a tal en la seva totalitat), sinó també i sobretot a la metafísica mateixa com a problema (= el que la metafísica mateixa deixi com a problemàtic allò que constitueix el seu propi problema, en no trobar el camí vers el desconegut).

Releer a Kant ofereix una lectura que s'obre pas en el diàleg amb l'anterior. Això, certament, no ens ho deixa veure Marzoa enlloc en l'obra que comentem (potser només, de forma implícita, en el títol), però penso que quedarà prou clar en les línies que venen a continuació.

Per a Marzoa la qüestió fonamental que *KrV* intenta resoldre no és la qüestió del coneixement ontològic, sinó la qüestió del coneixement, entès el coneixement com a experiència. No hi ha cap altra coneixement que l'experiència mateixa; el que passa és que aquesta experiència té una constitució, una essència, una consistència, un què-és: la *KrV* es demana per aquest què-és de l'experiència. És ens allò que es manifesta, allò que apareix; cognoscitivament conside-

rat, un ens qualsevol és tal només perquè apareix com a tal en la nostra experiència; i així: preguntar pel què-és de l'experiència equival a preguntar pel què-és de l'ens en general. Trobem, així, que la qüestió de les condicions de la possibilitat (= la naturalesa) del coneixement (de l'experiència) és una versió de la qüestió de l'ésser. I per tant: contra la lectura de *KPM*, que considerava que la qüestió fonamental de la *KrV* és la qüestió del sentit de l'ésser, Marzoa sosté que la qüestió de fons és la qüestió de l'ésser (el problema no és com és possible la síntesi *a priori*, sinó com és possible *a priori* la síntesi —en això Marzoa varia de forma fonamental la seva pròpia lectura del 1973—). Segons aquesta interpretació, el discurs de la *KrV* és ontològic, però no posa com a problema l'ontologia mateixa.

El trobat en el paràgraf anterior ja ens dona dues visions de Kant clarament diferents. Encara cal veure, tanmateix, en quin sentit la lectura de *Releer a Kant* se separa de la lectura heideggeriana:

Heidegger trobava que la imaginació transcendental interpretada com a temps originari és el sentit de l'ésser. Però ara considerem —amb Marzoa— que la qüestió de fons no és la del sentit de l'ésser. Caldrà, doncs, veure de quina manera el punt de mira adoptat per Heidegger a *KPM* dona els resultats que aquesta obra ens transmet. No és estrany, aleshores, que Marzoa dediqui un esforç tan considerable a l'aclariment d'aquelles parts de la *KrV* que esdevenien centrals en la lectura de Heidegger (hom ara entén, per exemple, la consideració detinguda de l'esquematisme transcendental per part de Marzoa). Val a dir que la claredat, la sobrietat i la bellesa de l'exposició és una de les nombroses virtuts que té *Releer a Kant*. Limitem-nos a apuntar breument el sentit de l'aclariment assolit:

Heidegger coincidia amb els idealistes en veure la qüestió de la possibilitat de la síntesi *a priori* com a central. El que passa és que en Heidegger aquesta qüestió té un sentit diferent: en els idealistes és la pregunta pel coneixement vàlid (la qual pregunta apuntaria a la necessitat de reduir el coneixement empíric a co-

neixement *a priori*), mentre que en Heidegger és la pregunta pel sentit de l'ésser (deixant com a vàlid el coneixement empíric). Això explica per què el Kant dels idealistes acaba donant la preeminència al pensament (al concepte) mentre que el Kant de Heidegger acaba donant la preeminència a la intuïció (al temps). Doncs bé: el Kant de Marzoa evita tant un extrem com l'altre, i en això l'autor ofereix una *molt determinada* proposta de lectura de l'obra de Kant. Notem que la diferència és fonamental, atès que afecta a com interpretem el sentit de tota la investigació kantiana: el fet que Kant trobi, en la lectura de Marzoa, pensament i intuïció en una relació recíproca i nivellada assenyala el nucli de la problemàtica kantiana, la paradoxa que ve a constituir el problema i, precisament per aquest motiu, la fecunditat del pensament kantia.

En la seva lectura, Marzoa és estrictament fidel a l'afirmació kantiana que l'arrel comuna és desconeguda i, per tant, no tematitzable. Des d'aquesta perspectiva, podríem fer el retret a Heidegger que a *KPM* funda bona part de les seves interpretacions (i bona part de les més fonamentals) precisament en la tematització d'allò que kantianament és no tematitzable. Ara bé, no n'hi ha prou amb al·ludir a aquest caràcter no tematitzable, perquè amb això sol sembla que quedi barrada la investigació kantiana. Cal veure quin sentit té, si no és el detectat per Heidegger, la Deducció transcendental de les categories, i cal veure, també, on allò no tematitzable queda assenyalat i en certa manera delimitat. Per Marzoa, no és que categories i temps pertanyin a una mateixa essència homògena, sinó que pròpiament són *el mateix*: «ocurre algo así como que el sistema de categorías es conceptualmente aquello mismo que el tiempo es como intuición» (pàg. 80). Tenim, aleshores, que, per bé que no podem dir-ne res a nivell del discurs ontic, al nivell del discurs ontològic podem mostrar quelcom d'allò desconegut si mostrem que les categories són l'expressió conceptual del temps i que el temps és l'«expressió» intuïtiva de les categories. Aquest no és el lloc de veure com Marzoa reproduceix la

forma kantiana de mostrar això; però sí convé introduir ja un element clau per a comprendre aquest distanciament de la lectura de Marzoa respecte a la de Heidegger. Aquest element és la importància que adquireix la *Crítica del Judici* en la relectura oferta:

A *KPM* la *Crítica de la raó pràctica* només apareixia per a dir com el fonament trobat feia que raó pràctica i raó teòrica fossin en realitat dos troncs d'una mateixa arrel; només apareixia per a mostrar la radicalitat del fonament trobat. I, aquí, de la tercera «Crítica» només se'n diu que «aquest no és el lloc de discutir en quin sentit reapareix la imaginació pura en la *Crítica del Judici* ni, sobretot, si reapareix en la referència explícita a la fonamentació de la metafísica que acabem d'exposar» (*KPM*, §31). Doncs bé: a *Releer a Kant* el punt de mira de la relectura es guanya fent justícia a la unitat en la recerca de les tres «Crítiques». No només hi ha un tractament de les dues segones «Crítiques», sinó que, a més, aquest tractament juga un paper fonamental en la lectura. En la *Crítica del Judici* Kant trobaria, segons la interpretació oferta, l'aparició no temàtica d'allò assenyalat com a arrel comuna de raó cognoscitiva i raó pràctica, la qual cosa dóna llum al tot de la recerca kantiana. Ja en la lectura de Martínez Marzoa de 1973 es tractava l'aparició de la imaginació transcendental a la tercera «Crítica», però en aquella ocasió no es mostrava prou clarament el paper fonamental d'aquesta «Crítica». A *Releer a Kant* l'autor mostra com a la *Crítica del Judici*, en el desplegament de la teoria kantiana d'allò bell, Kant assenyala el *Faktum* en què compareix l'«arrel comuna desconeguda», de manera que el fonament és «vist» bo i respectant el seu caràcter de no tematitzable. D'aquesta manera, amb la tercera «crítica» s'acompliria el camí de fonamentació cap a l'arrel, bo i conservant el caràcter problemàtic de la seva aparició; o dit altra-ment: no és que Kant no disposés d'una «interpretació definitiva de l'essència original del temps» (Heidegger, *KPM* §35), sinó més aviat això altre: Kant és fidel al caràcter d'allò revelat com a arrel comuna, i aquí roman allò que ator-

ga al pensament kantian el valor que té.

La nova interpretació oferta canvia tota la imatge de Kant: la finitud ja no és fruit de la preeminència de la intuïció com a temps originari, sinó resultat de la irreductibilitat recíproca i nivellada de pensament i intuïció; la Deducció transcendental de les categories ja no pretén mostrar la dependència del pensament respecte el temps originari, sinó assenyalar allò desconegut de l'única manera possible atès el seu caràcter no tematitzable; etc. Però, com allunya això Marzoa de Heidegger?

És destacable, per a l'aclariment del desplaçament comentat, que entre les publicacions de 1973 i 1989 hi hagi una altra publicació de Marzoa dedicada precisament a un estudi de la *Crítica del Judici* (*Desconocida raíz común*, 1987): ja hem comentat la rellevància que aquesta «Crítica» adquireix en la relectura. Però hi ha una altra obra del mateix autor que, segons crec, encara esdevé més il·luminadora pel que fa a la pregunta pel sentit de la distància presa. Em refereixo a l'obra *El sentido y lo no-pensado*. (*Apuntes para el tema «Heidegger y los griegos»*) (1985). En aquest llibre Martínez Marzoa assenyala, en l'aclariment de certa terminologia emprada per Heidegger, allò que avui dia queda per fer en filosofia. I això que queda per fer és quelcom diferent d'allò que la filosofia ha fet al llarg de la seva història (al llarg de la seva *Geschichte*, del seu esdeveniment/adveniment ja aconpleert). Què queda per fer? Doncs precisament això (expressat ara en termes de *Sein und Zeit*): alliberar l'horitzó de la comprensibilitat de l'ésser (en el llibre de Marzoa que acabem de citar què vulgui dir això és tractat remetent a estudis heideggerians posteriors, i, així, en termes diferents). Però això és precisament el que feia Kant a la *KrV*. A segons la lectura de Heidegger a *KPM*. Tenim, aleshores, que si aquesta lectura és encertada resultarà que la interpretació de la *Geschichte* de la Filosofia donada més tard pel mateix Heidegger no serà correcta, atès que segons aquesta interpretació això que queda per fer en filosofia ja es pot fer perquè amb Hegel (o amb Hegel i Nietzsche, però *no abans*) s'ha acom-

plert la metafísica. Dit altrament: si la lectura de *KPM* fos encertada, tindriem que Kant hauria fet en filosofia allò que, segons l'ensenyament heideggerià posterior a aquesta lectura, no es pot fer abans de Hegel/Nietzsche.

La lectura de Martínez Marzoa mostra que Heidegger s'havia excedit a *KPM*. Però això que separa Marzoa de la lectura de *KPM* és, en certa manera, precisament el que l'apropa a Heidegger mateix. El Kant de Marzoa fa metafísica (com Hegel o Nietzsche), no va més enllà (o més ençà, segons com es miri) de la metafísica. Això el distingeix del Kant de *KPM*, però, al mateix temps, i precisament per aquest motiu, això fa que sigui defensable l'ensenyament heideggerià posterior.

No diem que Marzoa hagi canviat una lectura *per tal de* salvar la interpretació global de la història de la filosofia. L'únic que diem és que la lectura de Marzoa permet seguir defensant aquesta interpretació allà on *KPM* sembla problematitzar-la. L'única manera de dialogar amb la relectura oferta és rellegint novament Kant, i rellegint Kant de forma seriosa i esforçada. En la relectura de Marzoa no està en joc simplement una qüestió merament tècnica de comprensió d'un filòsof (de fet no sé massa bé què vol dir una «qüestió merament tècnica»: el que és merament tècnic no veig com pot ser pròpiament qüestió en l'àmbit de la filosofia): el que està en joc és la comprensió de la vida mateixa de la filosofia en l'actualitat. I així, la relectura de Marzoa ens transmet l'obligació de rellegir esforçadament Kant (i els clàssics en general) com a moment decisiu de la lluita per a guanyar, bo i venent la temptació de la xerrameca en la mandra, el lloc on la filosofia avui pot (o no pot) viure.

Podem concloure, per tant, dient que *Releer a Kant* és, verament, un llibre de filosofia. Prendre-se'l seriosament és assumir de forma honesta l'obligació de llegir esforçadament Kant —i de llegir esforçadament els clàssics en general—. Només això ja confereix a aquest estudi un valor poc comú: el valor de la paraula pròpiament dita.

Xavier Ibáñez i Puig

Jordi R. SALES I CODERCH, *Coneixement i situació*, P.P.U., Barcelona, 1990, 156 pàgs.

Jordi R. Sales i Coderch és professor de Filosofia a la Universitat de Barcelona des de 1968. Ha publicat articles i ha dirigit tesis de llicenciatura i de doctorat sobre Plató, Kant, Descartes, Leibniz i Husserl. Actualment és President de la Societat Catalana de Filosofia, i té en preparació per a una propera publicació diversos estudis sobre Plató i Descartes. La seva tasca pot ser formulada com a meditació històrica sobre els clàssics que va a trobar la filosofia allà on aquesta es dona, bo i atenent al fet que el saber filosòfic sorgeix en la lluita per tal de guanyar el seu propi lloc en la situació, i bo i atenent al problema de la transmissió del saber. Aquesta meditació s'obre com a recerca o com a esforç d'aclariment de l'actualitat que podria reguanyar l'àmbit on la filosofia avui pot (o no pot) viure.

L'estat actual dels estudis filosòfics ens dona una autoconsciència postmoderna (sigui quin sigui el significat d'aquest «post-») que fa que ens reconeguem com als superadors de la modernitat. En la consolidació de les formes diverses que avui dia pren aquesta autoconsciència juguen un paper decisiu, d'una banda, la tradició «analítica» que afirma la victòria de la científicitat enfront l'antiga contaminació metafísica, i d'altra banda, la influència omnipresent de la figura de Heidegger. En aquest segon aspecte, la fidelitat a la tasca heideggeriana varia segons els casos, de tal manera que alguns dels historiadors de la filosofia que afirmen que fan allò que segons l'ensenyament heideggerià és l'únic que queda per fer en filosofia, probablement recriminarien l'ús que d'altres fan de la terminologia heideggeriana per tal d'articular una retòrica de l'originalitat, o de l'autenticitat, o del que en cada cas es vulgui. De totes maneres, en ambdós casos hom sosté que l'esdevenir-se (en la història del pensament occidental) l'acompliment de la metafísica, ara *el que passa* ja no és la metafísica, sinó una altra cosa més radical que estava com a fons de l'esdevenir-se de