

<http://doi.org/10.21555/top.v670.2292>

The Provenance of the Onto-Theological Constitution of Metaphysics. Heidegger's First Thematization in the Exercises on Aristotle of 1921

La procedencia de la constitución onto-teológica
de la metafísica. La primera tematización de
Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de
1921

Ángel Xolocotzi Yáñez

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

angel.xolocotzi@correo.buap.mx

<https://orcid.org/0000-0003-2787-4472>

Recibido: 21 - 07 - 2021.

Aceptado: 20 - 11 - 2021.

Publicado en línea: 01 - 08 - 2023.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

Despite the vast bibliography on Heidegger and Aristotle, the publication of documents and letters makes it possible to trace central elements for later Heideggerian philosophy. One of them is the interpretation of metaphysics as onto-theology. In multiple texts Heidegger deploys various elements that strengthen his historical interpretation of the philosophical tradition. However, in a conference of 1957 (“The onto-theological constitution of metaphysics”), he raises the question about the provenance of this issue. The present article takes up this question and interprets it in the sense of finding the origin of the onto-theological discussion in Heidegger from his first exercises on Aristotle (in the summer of 1921) on *De anima*. This will allow to update, in the line that Franco Volpi had already anticipated, the importance of Heidegger’s first readings of Aristotle for the totality of his work.

Keywords: onto-theology; metaphysics; Natorp; Jäger; *De anima*.

Resumen

A pesar de la inabarcable bibliografía en torno a Heidegger y Aristóteles, la publicación de documentos y cartas permite rastrear elementos centrales para la filosofía posterior heideggeriana. Uno de ellos es la interpretación de la metafísica como onto-teología. En múltiples textos Heidegger despliega diversos elementos que fortalecen su interpretación histórica de la tradición filosófica. Sin embargo, en una conferencia de 1957 (“La constitución onto-teológica de la metafísica”) plantea la pregunta sobre la procedencia de esta cuestión. El presente artículo asume tal pregunta y la interpreta en el sentido de hallar el origen de la discusión onto-teológica en Heidegger a partir de sus primeros ejercicios sobre Aristóteles (en el verano de 1921) sobre *De anima*. Ello permitirá actualizar, en la línea que ya había anticipado Franco Volpi, la importancia de las primeras lecturas de Aristóteles para la totalidad de la obra heideggeriana.

Palabras clave: onto-teología; metafísica; Natorp; Jäger; *De anima*.

Tan decisivos como se volvieron los años de Marburgo para la elaboración de *Ser y tiempo*, ya había llevado conmigo la auténtica pregunta por el ser a partir de los diversos años de discusión con Aristóteles en el primer período que había tenido aquí [Friburgo].

(Heidegger, 2006b, p. 38).

I. Introducción

El 24 de febrero de 1957, Martin Heidegger leyó la conferencia “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” en Todtnauberg como cierre de un seminario sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Sin referencia alguna a Aristóteles, sino a Hegel, llega a un punto en donde plantea la pregunta: “¿de dónde procede la constitución de la esencia onto-teológica de la metafísica?” (Heidegger, GA 11, p. 64; 1988b, p. 123; cursivas mías).¹ En esa conferencia, el discurrir heideggeriano señala lo ya conocido desde esta perspectiva:

[La metafísica] piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas (GA 11, p. 66; 1988b, p. 127).

Nos apegamos aquí a la versión tradicional que vierte al español “ergründende Einheit” como “unidad profundizadora” y “begründende

¹ La *Obra integral (Gesamtausgabe)* de Martin Heidegger será citada de acuerdo con la forma canónica: se indicará la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo y número de página en la versión alemana; en caso de haberla, serán consignados tras punto y coma el año y número de página de la traducción al español.

Einheit" por "unidad fundamentadora". Ambos modos de fundar conducen a lo que el autor señala ahí como rasgo de la metafísica: "ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones" (GA 11, p. 66; 1988b, p. 127).

Como el autor mismo despliega en la mencionada conferencia, los modos de fundar son diferentes, ya que en un caso se trata de la aparición del ser de lo ente como fundamento y otro en el que lo ente aparece como lo fundado. Este modo de fundar, que se muestra en la unidad profundizadora de la metafísica "en tanto es común a todo ente", es lógico en cuanto onto-lógico (GA 11, p. 76, 1988b, p. 151), mientras que la manera de fundar de la unidad fundamentadora que piensa lo ente como tal en su conjunto, "esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica" (GA 11, p. 76; 1988b, p. 151).

La confrontación que Heidegger plantea aquí a partir de los modos de fundar expresa su visión en torno a la metafísica, mantenida a lo largo de gran parte de su obra, esto es, que la metafísica está constituida por una fundamentación ontológica y por una teológica. Pese a cuán difundido es y siguiendo una de las máximas metódicas de la fenomenología, no es pertinente mantenerse a un nivel general interpretativo debido a lo amplio y remoto del señalamiento. Una forma de evitar esa postura es tomando o retomando la pregunta planteada por Heidegger en torno a la *procedencia* de tal concepción. La tematización de una pregunta así puede hacerse ahora con la documentación actualizada que proporcionan tanto la *Gesamtausgabe* como la *Briefausgabe* de Heidegger, así como a partir de textos publicados fuera de tales ediciones y que permiten un seguimiento de la mencionada procedencia en términos del origen de la discusión. Como veremos, en el caso de Heidegger, tal origen lo encontramos ya en sus primeros ejercicios sobre Aristóteles.

Si el señalamiento de Heidegger de 1957 resume de alguna forma la tesis central en torno a su aprehensión de la metafísica, podríamos caracterizar esto como una consecuencia en su pensar; no obstante, para comprender de mejor forma tal postura y así proceder fenomenológicamente mediante una "destrucción histórica" en cuanto desarticulación de lo previo, podemos recordar lo que el propio Heidegger cita de Schelling en una lección de 1936: "Si se quiere honrar a un filósofo, hay que entenderlo allí donde aún no ha avanzado hasta las consecuencias, en su pensamiento fundamental; [...] [en el pensamiento] desde el que parte" (GA 42, p. 14; 1985, p. 25). Así, aunque Heidegger

no mencione a Aristóteles en la citada conferencia de 1957, veremos que el Estagirita representa para el filósofo de la Selva Negra el punto de partida para repensar la cuestión de la onto-teología.

En este sentido, tenemos a la vista la posibilidad de entender el problema de la onto-teología como un hilo conductor en la filosofía heideggeriana e indagar sobre la procedencia de tal cuestión a partir de la primera exposición que Heidegger hace sobre Aristóteles en el verano de 1921, ya como profesor asociado (*Privatdozent*) en la Cátedra I de Filosofía y asistente de Edmund Husserl. Me refiero a los ejercicios anunciados en torno a *De anima*, transcritos por su alumno Oskar Becker y publicados por primera vez en 2007, fuera del marco de la *Gesamtausgabe*.² Ese texto servirá de base para la presente exposición. No obstante, para comprender de mejor forma el contexto de tales ejercicios, haré una breve referencia a aspectos aclaradores en torno a la relación inicial de Heidegger con Aristóteles.

II. Heidegger y su acercamiento inicial a Aristóteles³

En 1984, el libro de Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, marca un punto de partida general sobre la importancia que Aristóteles

² El original alemán se publicó en Heidegger (2007a, pp. 9-48). El texto ha sido traducido al español por mí y por Jean Orejarena y apareció en Heidegger (2022, pp. 19-74). Existe una reciente publicación, coordinada y traducida al inglés por Francisco J. González (cfr. Heidegger, 2021, pp. 38-118), quien ha incluido no solo el texto de los apuntes de Becker sino también los apuntes de otra alumna de Heidegger, Helene Weiss, albergados en la Universidad de Stanford. En breve se publicará el libro *Heidegger, lector de Aristóteles. En torno al centenario de su interpretación fenomenológica (1921-1924)*, coordinado por mí y Jean Orejarena, que incluirá una traducción de la mencionada versión de Weiss, así como comentarios al respecto. El hecho de que no se publiquen estos ejercicios en el marco de la *Gesamtausgabe* se debe a la falta del manuscrito de Heidegger; sin embargo, hay que decir que no siempre se ha cumplido con este criterio, ya que en 1998 se publicó el volumen 38 de la *Gesamtausgabe*, intitulado *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje)*, a partir de los apuntes de Wilhelm Hallwachs, ya que el manuscrito original se daba por perdido. En años recientes se logró ubicar, y en 2020 se publicó el volumen 38 A con el mismo título pero ahora a partir del manuscrito de Heidegger.

³ Debido a la temática, una versión previa de este apartado, cercana en el contenido aunque modificada, se publicó en Xolocotzi (2020).

tuvo en Heidegger. A partir de ahí y conforme se fue publicando la *Gesamtausgabe*, no solo se confirmaban las hipótesis de Volpi, sino que se ampliaba el espectro interpretativo. Como bien señala Volpi en su texto, la importancia de Aristóteles en Heidegger podía indicarse en dos sentidos: por un lado, podría destacarse el impacto de la obra aristotélica en los propios planteamientos heideggerianos; por otro, podría percibirse una especie de apropiación de Aristóteles a partir de una recuperación y radicalización no expresa de “ciertas determinaciones aristotélicas fundamentales” (Volpi, 2012, p. 37). Como sabemos, el primer ámbito se ha enriquecido a lo largo de las últimas décadas; el segundo, por su parte, se ha mantenido vigente en cierto grado y ha sido diversificado a partir de la documentación que actualmente podemos encontrar. Quizás estos dos aspectos mencionados por Franco Volpi se han presentado de modo secundario ante el impacto causado por los alumnos que asistieron a los cursos del maestro alemán sobre Aristóteles, tanto en Friburgo como en Marburgo, y que sabemos proclamaron una “rehabilitación de la filosofía práctica”.⁴

Ahora bien, si planteamos la pregunta en torno al surgimiento del interés de Heidegger por Aristóteles, quizás algunas referencias den elementos para ampliar la comprensión al respecto. En ese sentido, conviene recordar aquello que Heidegger señala en un seminario en su casa de Zähringen en 1973, cuando se indica que, curiosamente, Franz Brentano fue el autor del que parten tanto Husserl como Heidegger; no obstante, Heidegger de inmediato señala que su “Brentano es el de Aristóteles” (Heidegger, GA 15, p. 385). Sabemos que tal indicación se aclara con la autointerpretación que Heidegger realiza en diversos momentos y en donde señala que su primer contacto con Aristóteles se realizó a través de la tesis doctoral de Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Como ya han mostrado Volpi y otros intérpretes, eso pudo haber ocurrido así a lo largo de sus estudios

⁴ Es ampliamente conocida la lista de alumnos que participaron en tal rehabilitación: Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas o Joachim Ritter, entre otros. Una visión historiográfica al respecto puede verse en Xolocotzi y Tamayo (2012, pp. 70 y ss.). Más allá de los trabajos pioneros de Volpi, el trabajo de Vigo (1996, 2008 y 2013) al respecto ha sido fundamental para esclarecer la apropiación heideggeriana de Aristóteles.

teológicos, científicos y filosóficos desde la época del seminario en 1907⁵ y hasta su tesis doctoral en 1913.

Sin embargo, al encaminarse a una vía académica en la universidad y emprender la elaboración de una tesis de habilitación, interviene un factor que será determinante para toda su obra, a saber, el interés por la lógica. En una carta a Rickert en abril de 1914, Heidegger escribe:

Para mi exposición en el seminario me limitaré por completo a Lask con referencia a su “Objeto” [*El objeto del conocimiento*, de Heinrich Rickert] y dejaré de lado cualquier conexión con Aristóteles y la Escolástica. [...] Su valiosa sugerencia de entender y evaluar a Duns Escoto con los medios de la lógica moderna me ha dado arrojado firmemente para retomar nuevamente un intento previo, aunque completamente inmaduro, sobre su “lógica del lenguaje” (Heidegger y Rickert, 2002, p. 17).⁶

Por eso es comprensible que, aunque haya dejado de lado a Aristóteles durante algún tiempo, lo retomara después de la habilitación ya como *Privatdozent* en el marco de la Cátedra II de Filosofía al impartir ejercicios sobre los escritos lógicos de Aristóteles en el semestre de verano de 1916 (cfr. Xolocotzi, 2011, p. 46). En invierno de 1916/17, imparte un curso de lógica; comenta al respecto: “Para este semestre obtuve un encargo de curso y doy una lección de lógica dos horas a la semana. Tengo 38 asistentes [...]” (Heidegger y Rickert, 2002, p. 32), aunque había pensado continuar con Aristóteles: “No sé si ya te he dicho

⁵ Así lo indica el propio Heidegger en diversos lugares: “En el año 1907 un amigo paternal de mi pueblo, el futuro arzobispo de Friburgo de Brisgovia, doctor Conrad Gröber, me puso en la mano la tesis doctoral de Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862) [...]” (Heidegger, GA 1, p. 56). “En Brentano usted [Richardson] mienta el hecho de que el primer escrito filosófico que yo he trabajado una y otra vez desde 1907 fue la tesis doctoral de Franz Brentano [...]” (Heidegger, GA 11, p. 145).

⁶ Después de su habilitación, Heidegger lleva a cabo una estancia de recuperación en el hospital de Mühlheim en 1915, y ahí lee a Aristóteles: “En las últimas semanas logré estudiar algo en el hospital militar. [...] A lo largo de mis estudios aristotélicos en las últimas semanas tuve que pensar frecuentemente en usted [Rickert]; me surgieron problemas completamente nuevos en torno al libro sobre el juicio” (Heidegger y Rickert, 2002, p. 21).

lo que anuncié para el invierno: Aristóteles y la escolástica” (Heidegger, 2005, p. 41; 2008, p. 60).

Después de la Primera Guerra Mundial y de la consolidación de la fenomenología en Friburgo mediante la llegada de Husserl, Heidegger se adentra en ella sin dejar de lado sus intereses en torno a la lógica, por el lado sistemático, y a Aristóteles, por el lado de la historia de la filosofía. Como se puede ver a lo largo de sus lecciones, nuestro autor buscará incorporar el sentido metódico de la fenomenología a sus preocupaciones filosóficas.

A pesar de su particular aprehensión de la fenomenología husserliana desde el inicio, Heidegger centra sus primeros cursos, ya como asistente de Husserl, en la comprensión de la propia fenomenología, especialmente en el despliegue de aspectos del “mundo de vida” (*Lebenswelt*), y en la discusión con la filosofía trascendental del valor, de forma concreta con la postura de su maestro Heinrich Rickert.

Ya en 1920, Heidegger decide retornar a Aristóteles mediante ejercicios propuestos para el verano de 1921; así lo hace saber a K. Löwith en una carta del 13 de septiembre:

Ya que en los seminarios yo mismo quiero aprender algo, mediante objeciones y dificultades, las cuales solo surgen en la agudeza necesaria cuando los participantes mismos están a la altura del asunto, he declinado provisionalmente sostener mi seminario sobre filosofía de la religión [...]. Luego pensé en Plotino, pero en parte hay las mismas dificultades. Por eso *me decidí por la metafísica aristotélica* (Heidegger y Löwith, 2017, p. 20; cursivas mías).

Aunque el anuncio oficial refiera a un seminario sobre *De anima*, los apuntes conservados de Oskar Becker indican que gran parte del curso versó sobre la *Metafísica*. Como ya anunciamos, aquí encontramos la primera tematización sobre aspectos discutidos en torno a la dimensión onto-teológica de la metafísica aristotélica.⁷ La publicación de este

⁷ Hans Jonas asistió a esos ejercicios y describe brevemente la dinámica de esas sesiones: “Todavía recuerdo, se trataba del *De anima* de Aristóteles. Yo creo que no fuimos más allá de los primeros tres o cuatro capítulos de todo el libro. Pero como ahí se interpretó línea por línea —por supuesto en aquel entonces era obvio que el texto se leía en griego— no se aflojaba el paso hasta que uno

documento en 2007 ha permitido corregir interpretaciones previas, como las de Courtine o Kisiel. El primero señaló en un escrito de 1999 que no se sabía de textos en donde Heidegger hubiese discutido las tesis de Natorp que revivieron la polémica en torno al doble carácter de la metafísica (cfr. Courtine, 1999, p. 146). Kisiel (1988, p. 6), por su parte, inicia la historia del famoso “Informe Natorp”⁸ en enero de 1922 y no en 1921, como realmente ocurrió.

La pregunta inicial al introducir *De anima* se dirige a cuestionar si la psicología aristotélica debía ser aprehendida como ciencia o como filosofía (cfr. Heidegger, 2007a, p. 9; 2022, p. 22). Tal perspectiva lleva a tematizar la metafísica como tal. Por ello, Heidegger dedica gran parte de los ejercicios al libro Z (VII) de la *Metafísica*, y quizá por eso hacia finales del semestre de verano de 1921 anticipa su interés en continuar trabajando sobre Aristóteles: “En invierno quiero dar un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles, quizás consiga extraer provecho de ello” (Heidegger y Jaspers, 1990, p. 21; 2003, p. 20).

Ahora bien, después de que múltiples interpretaciones han acentuado el papel de la filosofía práctica aristotélica en el joven Heidegger,

había penetrado en los aposentos más internos del pensar y ver aristotélicos. Y a veces sucedía —por cierto eso es algo de Heidegger que me ha quedado para toda la vida— que alguien decía algo y para ello usaba jerga filosófica. Entonces decía Heidegger: ‘Demasiado erudito, demasiado erudito, por favor exprese eso de forma menos docta’. Él quería liberarse de la petrificada e impregnada terminología técnica del filosofar, para llegar a los fenómenos originarios. Quería que uno viese de manera simple las cosas, lo que no significa de manera fácil, ya que para él las intelecciones simples se hallaban en lo profundo y no en la superficie. Era una experiencia pedagógica de primerísimo nivel” (Jonas, 2004, p. 416). Para una revisión de las múltiples interpretaciones sobre el carácter onto-teológico de la metafísica aristotélica, incluyendo la de Heidegger, puede consultarse el panorámico trabajo de Oñate y Zubía (2001).

⁸ Se trata del documento que Heidegger redactó como muestra de su trabajo de investigación y posible publicación para obtener una cátedra extraordinaria como profesor en Gotinga o en Marburgo. Como se sabe, en 1923, Heidegger obtuvo la deseada cátedra en Marburgo, en donde estará de 1923 a 1928. Al respecto, cfr. Segura (2002). El texto conocido ahora como “Informe Natorp” debido a que la copia difundida inicialmente se obtuvo del legado de Paul Natorp en Marburgo formaba parte de un proyecto del joven Heidegger que pretendía publicar una introducción a Aristóteles, lo que no se llevó a cabo. Al respecto, cfr. Xolocotzi (2002, 2004 y 2020).

parece extraño que propongamos la tematización de la cuestión de la onto-teología desde los primeros cursos documentados; no obstante, como muestra la propia publicación de los ejercicios y lo que ya habían anticipado algunos alumnos, como Hans-Georg Gadamer, queda claro que “el interés inicial de Heidegger por Aristóteles no radicaba en la filosofía práctica, sino en la ontología aristotélica a partir de la *Metafísica* y la *Física*” (Gadamer, 2003, p. 81).

III. El problema de la onto-teología en los primeros ejercicios de Heidegger

Si revisamos el camino de Heidegger en las primeras lecciones, especialmente las lecciones de Friburgo, veremos que el esfuerzo que ahí se halla consiste en la autoaclaración de la vida misma en la forma del filosofar (cfr. Xolocotzi, 2002 y 2004). Precisamente ese esfuerzo que proviene por lo menos desde 1919, a partir de lo que Heidegger llama “vivencia del mundo circundante” (*Umwelterlebnis*) (cfr. Heidegger, GA 56/57, p. 88; 2005b, p. 106), abre la perspectiva para pensar la vida en el mundo y sus posibilidades de tematización filosóficas. Así, el ejercicio del filosofar se muestra como una posibilidad de la vida y exige entonces que Esta sea ya dada. Con esa herencia es que Heidegger inicia su primer curso sobre Aristóteles. El “ser-dado” es un punto señalado en 1921 y destacado como un “conocimiento fundamental de la fenomenología” (Heidegger, 2007a, p. 13). En la vivencia del mundo circundante, Heidegger remite a lo que el propio Husserl había tematizado por lo menos desde 1916, pero que en esos semestres fue pensado como el carácter precientífico del “mundo-de-vida” (*Lebenswelt*) tal como lo expone en la lección “Naturaleza y espíritu” de 1919. Tanto Husserl como Heidegger hacen referencia al ámbito “precientífico” (Husserl) o “preteorético” (Heidegger) de la vida en el mundo a partir del cual se despliegan posibilidades teóricas o prácticas en las que la vida misma se lleva a cabo (cfr. Xolocotzi, 2016, pp. 82 y ss.).

A partir del suelo del “mundo-de-vida”, los esfuerzos tanto de Husserl como de Heidegger se dirigirán a diferenciar el carácter específico del filosofar y concretamente del filosofar científico visto por ellos en la fenomenología, el cual, aunque es una posibilidad de la vida en el mundo, tiene la peculiaridad de no agotarse en la mera tematización de un ámbito de objetos. Heidegger piensa la misión del filosofar al dirigirse al “sentido del tener” de un objeto. A partir de ahí

se determina el *cómo* o el modo del preguntar mismo, como indica en sus ejercicios de 1921: “El modo de preguntar está ya determinado mediante el sentido del tener” (Heidegger, 2007a, p. 13; 2022, p. 28).

En este señalamiento encontramos, de alguna manera, las cuestiones que remitirán a problemáticas que Heidegger busca descubrir en Aristóteles. Quizás en este punto sea necesario enfatizar, con base en el propio Heidegger, el modo de acercamiento que lleva a los textos aristotélicos. Lo que observamos en los ejercicios heideggerianos no es una imposición metódica o temática, sino más bien el intento de buscar puntos de coincidencia entre lo reflexionado a partir de la discusión con el método fenomenológico, especialmente de carácter husserliano, y los grandes filósofos de la tradición, como Aristóteles. Así lo indica Heidegger posteriormente en la lección de verano de 1922:

Sin embargo, para examinar tal contexto de investigación viva —no, por ejemplo, una operación destinada a urdir un sistema filosófico— se requiere una comprensión previa del fenómeno de lo que el propio Aristóteles entiende por investigación científica, esto es, se requiere *una primera interpretación del sentido pleno de la actitud de interrogación*, en la que Aristóteles pone en marcha su investigación ontológica (Heidegger, GA 62, p. 15).

De esa forma no se trata de descubrir un “Aristóteles fenomenólogo”, sino que, a partir de la fenomenología en su carácter de investigación científica de la filosofía, se redescubran los textos aristotélicos. Eso lo deja claro en su seminario de invierno de 1922/23:

La filosofía radical es ella misma histórica, debe cuestionar su propia historia. En un nivel superior no hay separación de historia y filosofía. La investigación filosófica que discute estos problemas es la *fenomenología*. En *Aristóteles* no se asume ni se encuentra ningún “principio” fenomenológico; la fenomenología es investigación (Heidegger, 2007a, p. 24).

Con tal idea de investigación procede Heidegger desde el verano de 1921, ya que al abordar los textos evita de forma inicial dos caminos en torno a la aprehensión de Aristóteles: por un lado, comprenderlo a partir de una determinada filosofía, como alguna perspectiva medieval; por otro lado, realizar una crítica con base en el idealismo trascendental

kantiano. En el primer caso, Heidegger menciona a Tomás de Aquino, mientras que en el segundo nombra a Paul Natorp (cfr. Heidegger, 2007a, p. 16; 2022, p. 32).

Con esta referencia se corrige, como ya anticipamos, aquello que J.-F. Courtine había señalado en torno al desconocimiento que Heidegger pudo haber tenido respecto de la posición de Natorp sobre el asunto de la onto-teología: “[...] hasta donde yo sé, Heidegger nunca discutió explícitamente los dos artículos de Natorp” (Courtine, 1999, p. 146). En la lección de invierno de 1924/25 sobre el *Sofista* de Platón, Heidegger inicia con un “Obituario de Paul Natorp”, quien había fallecido el 17 de agosto de 1924. En ese escrito, el filósofo de la Selva Negra da razón de los textos de Natorp leídos por él, aunque no se especifica el nivel de discusión (cfr. Heidegger, GA 19, pp. 1-5). Ahora sabemos que en 1921 Heidegger estaba al tanto de las interpretaciones sobre Aristóteles, iniciadas con su lectura de Franz Brentano y Carl Braig, pero complementadas con las interpretaciones de los aristotelistas clásicos como Trendelenburg o Bonitz. El mencionado ejercicio y las lecciones posteriores indican, a su vez, el conocimiento de la discusión revivida por Paul Natorp y continuada por Eduard Zeller y Werner Jäger en torno a la dimensión ontológica y teológica en la *Metafísica* aristotélica.

En los ejercicios de 1921, Heidegger hace referencia a tres textos de Natorp (cfr. Heidegger, 2007a, pp. 16 y ss.; 2022, pp. 32 y ss.): 1) el famoso artículo sobre el tema y la disposición de la metafísica aristotélica, publicado en 1888 en dos partes (Natorp, 1888); 2) aquel sobre la doctrina de las ideas de Platón (Natorp, 1903), y 3) su reseña sobre el *Kant* de Bruno Bauch publicado en 1918 (Natorp, 1918). Sin embargo, en los ejercicios de 1921, la crítica directa a Natorp se dirige a dos puntos específicos:

- 1) La composición del libro Z de la *Metafísica* en dos sentidos: por un lado, la unión de dos investigaciones sobre la forma (*μορφή*), en perspectiva lógica y en perspectiva física, y de modo concomitante la necesidad de que los capítulos 7 al 9 constituyan un añadido posterior.
- 2) La equivocada comprensión de Natorp en torno a la crítica de Aristóteles a Platón (cfr. Heidegger, 2007a, p. 17; 2022, pp. 32 y ss.).

Hablaré sobre ambos puntos a continuación.

En sus textos de 1888, Natorp indica que en la cuestión de la οὐσία y su exposición en el libro Z intervienen dos investigaciones: la forma en perspectiva lógica y la forma en perspectiva física, con miras a la cuestión del devenir. Ante ello, Heidegger cuestiona las conclusiones del neokantiano al respecto: “los capítulos 7-9 no son una ‘digresión de la lógica a la física’, sino más bien una original explicación de la experiencia, de la que sólo se puede llegar al juicio” (Heidegger, 2007a, p. 17; 2022, p. 33). Y más adelante indica que “Natorp considera que los capítulos 7-9 son una interpolación, equivocadamente; parece desconocer el contexto” (Heidegger, 2007a, p. 19; 2022, p. 36). Para poder entender estas referencias, hay que recordar la tesis que sostuvo.

De acuerdo con Natorp, la *Metafísica* de Aristóteles se compone de dos investigaciones diferentes e irreconciliables: la investigación de la sustancia sensible, expuesta en los libros Z, H y Θ, y la investigación sobre la sustancia suprasensible, expuesta en los libros M, N y Λ. Según esto, Aristóteles concibió la idea de una ciencia del ente en cuanto ente como una introducción para la que habría escrito los libros A, B y Γ. No así la investigación sobre el ente en cuanto ente, ontología, y la investigación sobre la sustancia suprasensible, teología, que serían irreconciliables entre sí. Por ello, de acuerdo con Natorp, los pasos mediante los que Aristóteles trata de reconciliarlas, es decir, los primeros 8 capítulos del libro K y la parte final de *Metafísica* E 1 (1026a23-32), serían inauténticos. En su texto, Natorp refiere a tal reconciliación en términos de una contradicción insoportable porque remitiría, por un lado, a ver a la *Metafísica* como una ciencia universal y fundamental, para lo cual Natorp emplea los términos “allgemeine” y “grundlegende” (Natorp, 1888, p. 39); por otra parte, la *Metafísica* destacaría la ciencia del ser inmaterial, inmutable e inmóvil, “del género más noble de lo ente”, a saber, la teología, la cual, de acuerdo con el neokantiano, sería una simple ilusión trascendental imposible de ser realizada como ciencia.

Es bien conocida la forma en la que Natorp lleva a cabo su interpretación, ya que, al remitirse a la caracterización de la ontología, no solo se vuelve problemático hablar de una determinación *fundamental* (*grundlegende*), sino que la universalidad ahí pensada se asocia a una lectura cercana a la perspectiva kantiana al hablar de “objeto en general” (*Gegenstand überhaupt*). Según el neokantiano Natorp, Aristóteles “no reconoce que una investigación del objeto en general solo tiene sentido como una investigación de las condiciones y las leyes de la objetividad

en general” (Natorp, 1888, p. 39). El propio Heidegger realiza crítica esto al hablar de la “mala comprensión” de Natorp en sus asociaciones: “Pues Aristóteles evidentemente no pudo haber interpretado a Platón de acuerdo con la ciencia natural del siglo XVII” (Heidegger, 2007a, p. 17; 2022, p. 33).

El punto que toca Natorp pone de relieve un asunto que la tradición había asimilado y que de alguna forma constituía la idea de metafísica en su problemática doble. Se trataría, como se sabe, de esas dos concepciones excluyentes, de la *πρώτη φιλοσοφία* aristotélica que la tradición mantuvo, por un lado, bajo una idea de ciencia en tanto *metaphysica generalis*, cuyo objetivo sería un saber universal del ser, visto éste como “el objeto más universal y más abstracto”, esto es, “ontología”. En el otro caso se trataría de una *metaphysica specialis* en tanto ciencia de un saber particular sobre el ente suprasensible, inmaterial, inmóvil y divino, es decir, “teología”.

IV. Heidegger, lector de Werner Jäger

Como ya han señalado múltiples intérpretes, Heidegger se incorpora a la tradición que retoma este carácter onto-teológico de la metafísica tratando de mantener su unidad y copertenencia en diversos momentos de sus interpretaciones posteriores, como la mencionada conferencia de 1957. Más allá de un recuento exhaustivo de este despliegue, podemos apreciar que la primera tematización de Heidegger al respecto la hallamos en los ejercicios de 1921 a partir de las diversas interpretaciones planteadas inicialmente por Natorp, Zeller y Jäger. A pesar de que la procedencia de la problemática onto-teológica de la metafísica en esa primera remisión sea discutida con base en lo planteado por Natorp, queda claro que el filósofo de Friburgo estaba al tanto de la polémica al respecto, como lo confirman las aseveraciones en lecciones y seminarios inmediatamente posteriores, especialmente respecto de la interpretación evolutiva o genética planteada por Werner Jäger y considerada por Heidegger en la misma línea de lo problematizado por Natorp.

La posición de Heidegger sobre Jäger al inicio es de cierta aceptación en la tematización del problema, aunque concuerda más con su postura filológica que con su interpretación filosófica. Por eso quizás otorga mayor aprobación a su texto de 1912 —*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*— y otros trabajos de ese estilo que al famoso compendio canónico de 1923. Eso queda claramente expresado en un texto de 1939:

A pesar de toda su erudición, este libro [el *Aristóteles* de Jäger de 1923] presenta como único defecto el fallo de que piensa la filosofía de Aristóteles de un modo absolutamente *no griego*, de modo moderno-escolástico y neokantiano; por eso, y en la medida en que toca mucho menos el “contenido”, resulta más correcto el libro *Studien* [...] de 1912 (Heidegger, GA 9, p. 242; 2007b, p. 202).

De esa forma también se entiende el comentario de Heidegger a su alumno Löwith en la primera ojeada al libro: “Se publicó el *Aristóteles* de Jäger, 430 páginas, valioso en el estilo de los anteriores, aunque más parlanchín. Sin importancia filosófica, también sin tales pretensiones” (Heidegger y Löwith, 2017, p. 94). En los pocos lugares en donde Heidegger discute ese texto, por ejemplo, en la lección de verano de 1926 sobre los *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, tacha de superficial la interpretación de Jäger en torno a la cuestión onto-teológica, ya que “W. Jäger sostiene que Aristóteles aquí no habría logrado dar una adecuada respuesta al problema del ser” (Heidegger, GA 22, p. 307; 2014, p. 334), pues, de acuerdo con Heidegger, Jäger no alcanza a ver que ambos conceptos de ontología (“ciencia del ser” y “teología”) se copertenecen necesariamente. Así, el problema central de Jäger yace en que “su interpretación filosófica está encerrada dentro de límites muy estrechos” (GA 22, p. 145; 2014, p. 172), y esto da como resultado que una “reconstrucción de la evolución” aristotélica quede “sin fundamento cierto y confiable”. Como se puede apreciar, aquí Heidegger deja ver su crítica directa al trabajo de Jäger al señalar que “el único camino que queda es el de una interpretación realmente filosófica de las investigaciones aristotélicas” (GA 22, p. 145; 2014, p. 173), pero acepta que esto más bien se trata de una cuestión sin solución. Dos años después, en la lección de verano de 1928, *Principios metafísicos de la lógica*, Heidegger inicia el curso con una referencia al problema de la onto-teología y, por supuesto, hace referencia tanto a la interpretación de Natorp como a su continuación en Jäger, cuestionando de forma directa el tratamiento histórico-filológico que ahí yace. Reitera su posición en torno a una visión de otro tipo al señalar que “con la doble caracterización aristotélica de la filosofía como ontología y teología no se dice nada y se dice todo, a condición de que tengamos a nuestro alcance posibilidades originarias de comprensión” (Heidegger, GA 26,

p. 17; 2009, p. 25). La necesaria copertenencia mencionada en 1926 y de carácter insoluble será planteada por nuestro autor al inicio de su *Kant y el problema de la metafísica*, de 1929, como una “perplejidad filosófica fundamental”: “En cuanto el mismo Aristóteles emite una opinión, aparece una extraña dualidad en la determinación de la esencia de la ‘filosofía primera’” (Heidegger, GA 3, p. 7; 1981, p. 5).

Como podemos ver, la posición en torno a Jäger se endureció conforme el planteamiento onto-teológico se insertaba de forma determinante en la idea de “metafísica” que Heidegger iba a consolidar a lo largo de por lo menos una década. Los testimonios de los primeros años en torno a la lectura de Aristóteles así lo dejan ver; un ejemplo es lo que Heidegger escribe al inicio de su lección de verano de 1922 en torno a Jäger:

Una mirada más cercana a los resultados de Jaeger solo puede obtenerse mediante un estudio minucioso de la propia investigación, que en términos del planteamiento de sus preguntas y resultados es tan fructífero para la crítica filológica específica como ejemplar para la correspondiente investigación del resto de la bibliografía filosófica (Heidegger, GA 62, p. 5).

V. Las primeras aproximaciones de Heidegger a la metafísica aristotélica

Ya hemos señalado que el objetivo, por el momento, no es dar seguimiento a las transformaciones de la idea de “metafísica” en Heidegger y el lugar correspondiente que ocupa la onto-teología en ello; más bien queremos remitirnos a la procedencia de tal cuestión y, como ya anticipamos, esta la hallamos en los primeros ejercicios de Heidegger en torno a *De anima* en 1921. Al inicio de su interpretación sobre Aristóteles, nuestro autor indica que “[e]n su *Metafísica*, Aristóteles muestra una tendencia hacia la liberación de una determinada región de ser [*Seinsregion*]” y que “aspira a una consideración realmente universal” (Heidegger, 2007a, p. 10; 2022, p. 23). Con esto, Heidegger deja ver con claridad la aceptación de la problemática discutida ya en ese momento tanto por Natorp como por Zeller y Jäger. La “tendencia hacia la liberación” sería, en palabras de Natorp, la posibilidad de salir de la contradicción entre ontología y teología o, en términos de Jäger

—con base en su trabajo de 1912—, el paso de la teología a la ontología. De esta forma, Heidegger acepta de entrada que hay una modificación en el proyecto inicial de la *πρώτη φιλοσοφία* que abarca dos cuestiones: por un lado, la conocida cercanía de Aristóteles con Platón y la posible forma de caracterizar la ciencia primera a partir de estar dirigida a una “determinada región de lo ente”, esto heredado de Platón; por otra parte, la necesidad de ampliar el ámbito de tematización de la *πρώτη φιλοσοφία* más allá de lo que estaba determinado por la *Física* en cuanto abarcaba la región de lo móvil. Era necesario incluir el ámbito de lo suprasensible de forma diferente.

Hay que enfatizar que la indicación de Heidegger no solo refiere de forma negativa a la liberación de una región del ser, sino que, de modo positivo, aspira “a una consideración realmente universal (ὄν ὡς ὄν). Tendencia a la contemplación del *sentido* del ser” (Heidegger, 2007a, p. 10; 2022, p. 23). Para complementar esto hay que añadir una cita posterior: “A final de cuentas todo el planteamiento del problema en Aristóteles se orienta hacia una ciencia objetiva y ontología” (2007a, p. 14; 2022, p. 29). Con base en esto habría que señalar entonces dos puntos: 1) la posibilidad de plantear una ciencia de lo ente en cuanto ente, caracterizada como “realmente universal”; 2) la aclaración de eso que Heidegger nombra “sentido del ser” y que, como sabemos, será determinante seis años después en su *opus magnum*: *Ser y tiempo*.

En el texto base que hemos tomado, los ejercicios de 1921, no hay mayores elementos en torno a la caracterización del sentido científico del ente en cuanto ente. Sin embargo, ya que hemos comprobado que Heidegger toma como referencia a Natorp y cuestiona su interpretación general sobre la exclusión de partes de la *Metafísica*, es importante tomar en cuenta el final de E 1, 1026a29-32, que, como sabemos, ha desempeñado un papel central en el despliegue de lo que la tradición ha pensado como onto-teología, que Natorp consideró como inauténtico y Jäger como una “adición posterior” (Jäger, 1995, p. 250). El pasaje en cuestión reza:

Pues bien, si no hay ninguna otra substancia [οὐσία] aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quiddidad y las

cosas que le son inherentes en cuanto ente [εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, [30] αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν] (*Met.*, E 1, 1026a29-32).

Como han señalado múltiples intérpretes, hay varios puntos que deben ser tomados en cuenta en esta cita. En primer lugar, se trata de la asimilación de la ciencia primera, *πρώτη ἐπιστήμη*, con la filosofía primera, *πρώτη φιλοσοφία*. Asimismo, la ciencia de la que se habla sería el conocimiento por las causas, que corresponderían a dos tipos de *οὐσίαι* señaladas: la sensible, que remite a la naturaleza, y la suprasensible; o, como sabemos que también se nombran, la material y la inmaterial, o la móvil y la inmóvil. En la cita en cuestión queda claro para Aristóteles que de haber *οὐσία* inmóvil, entonces la ciencia que se dirige a tales causas sería la ciencia primera y la ciencia de la *οὐσία* móvil estaría subordinada a esta y sería ciencia segunda. Como podemos ver, y ya ha sido destacado en diversos estudios, el rango o nombre de ciencia primera o segunda deriva del rango de su objeto, es decir, la *οὐσία* primera o segunda. Como bien han notado Berti y otros, existe una diferencia entre la relación de las *οὐσίαι* y la relación entre las *ἐπιστήμαι*. En el primer caso se trataría de una relación del uno respecto del otro, que Berti se atreve a llamar «ontológica», mientras que en el caso de las ciencias o filosofías la diferencia es de otro tipo y no habría una prioridad lógica o metodológica (cfr. Berti, 1993, pp. 268 y ss.).

Ahora bien, más allá de la identidad entre *πρώτη ἐπιστήμη* y *πρώτη φιλοσοφία* que aparece en la cita, lo central para entender la discusión en torno al problema que nos congrega es que aquí se destaca la “identidad” entre la ciencia que se ocupa de la *οὐσία* inmóvil, es decir la teología, tal como se estableció en E 1, 1026a20, y la ciencia de lo ente en cuanto ente, es decir de lo universal, caracterizada posteriormente como “ontología”. Llama la atención que la “identidad” a la que aquí hago alusión ocurre al señalar que tal ciencia sería universal precisamente por ser primera.

Para comprender mejor este punto conviene recordar aquello que Aristóteles indica en Γ 2 cuando afirma que “siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás

cosas y por lo cual se dicen” (πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι’ ὃ λέγονται) (*Met.*, Γ 2, 1003b16-17). Es claro, pues, que la ciencia de algo es el conocimiento de su causa, y ya que se trata de lo primero, es precisamente su principio. De esa forma, la ciencia de una pluralidad de cosas no sería otra cosa que la ciencia de lo primero en ellas. Algunos intérpretes, como Berti (1993), han aceptado la identificación entre lo primero y el principio con base en otras aseveraciones aristotélicas, como la indicación en Δ 1 según la cual “a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce” (πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται) (*Met.*, Δ 1, 1013a16-18). De esta manera, se podría pensar entonces que la identificación del carácter universal de la ciencia con su carácter primero tendría que ver con el hecho de que se dé un principio de carácter más amplio.

Ahora bien, lo que Heidegger permite concluir a partir de su inicial lectura aristotélica es que la ciencia “realmente universal”, en cuanto es aquella que piensa “lo ente en cuanto ente”, coincide con la “identidad” que acabamos de señalar, aunque con la salvedad de que la remisión a una οὐσία inmóvil depende de que haya tal, así como indica Aristóteles al final de E 1. Quizá por ello Heidegger solo habla de la “liberación de una región” en la medida en que la posibilidad de tal ciencia, es decir, la teología, depende de la existencia de tal οὐσία inmóvil. En este punto considero importante destacar que, con la idea de “liberación de una región” y la “tendencia al carácter universal” de la ciencia primera, Heidegger aprueba la tesis de cierta redefinición del objeto de la πρώτη φιλοσοφία que se anuncia en Γ 1 como lo ente en cuanto ente.

Considero también que una consecuencia central de estos señalamientos, y que será el hilo conductor que Heidegger indica en su lectura de 1921, es que aquí no se está identificando el objeto de la ciencia universal —lo ente en cuanto ente— con su principio, ya que se trata de la misma ciencia, no porque se identifique el objeto y el principio, sino porque, como ya sabemos, en Aristóteles tener la ciencia de un objeto no es otra cosa que conocer sus principios y causas, tal como lo recuerda en diversos pasajes. Si esto es así, me parece que Heidegger aprovecha la no identificación entre el objeto y el principio para hablar del “sentido del ente” o “sentido del ser”, que con base en Aristóteles se trataría del abordaje de la cuestión desde el punto de vista del ente mismo o desde el punto de vista de la definición. Lo que en esta lección Heidegger llama “sentido” estaría asociado más bien al λέγειν que permite agrupar tanto

el respecto óntico, en donde la cuestión de lo ente remite a la ούσία, como el respecto lógico de la definición: “El λέγειν, el enunciado, es el fenómeno fundamental desde el que es explicitado el sentido de ούσία y ὀρισμός” (Heidegger, 2007a, p. 11; 2022, p. 24).

Una vez que se ha señalado esto, se comprende entonces que Heidegger detecte inicialmente en Aristóteles la problemática de lo dado en cuanto un “tener previo” (*Vorhabe*) y su respectiva aprehensión. Por un lado, se trata de pensar lo que es, lo ente, y por otro de tematizar su aprehensión explícita, su ὀρισμός; se trata, en resumen, de ligar lo óntico y lo lógico, es decir, lo onto-lógico. Quizás por ello se entiende el paso de Heidegger en sus ejercicios al tematizar la ούσία y el ὀρισμός, así como las preguntas que de ahí se desprenden: “¿A partir de qué desarrolla Aristóteles el sentido de la ούσία? ¿Cómo llega en ello al ὀρισμός?” (Heidegger, 2007a, p. 14; 2022, p. 29). De esa forma, la tematización del ὀρισμός (*definitio*) lo lleva a destacar el papel del λόγος:

Λόγος en Aristóteles no significa ‘concepto’; la conexión con el verbo λέγειν está muy viva. Λόγος significa ‘enunciado’, en el sentido formal e indefinido del enunciado, en el que ‘algo se dice de algo’. Ahora Aristóteles dice: El ὀρισμός es un λόγος, es decir, la “definición” es una forma del enunciar (Heidegger, 2007a, p. 14; 2022, p. 29).

Las preguntas planteadas justifican la remisión al Libro Z con el conocido análisis en torno a los modos de hablar de la ούσία para enfatizar en diversos momentos la importancia del λέγειν. Podemos decir que, en esta primera aproximación heideggeriana a Aristóteles, de forma documentada por la tradición, se roza ya el problema de la onto-teología y se decanta por la cuestión del λέγειν pensado ahí como “sentido del ser”. Baste señalar esto para dejar abierto el camino que tomarán los cursos posteriores sobre Aristóteles y especialmente para entender por qué el proyecto en torno a una posible “Introducción a Aristóteles” se convirtió en el proyecto de su “Lógica”.⁹

⁹ Como ya podemos documentar actualmente, a partir de 1923, con su último curso en Friburgo y antes de iniciar sus actividades académicas en Marburgo, Heidegger inicia el proyecto de trabajo sobre su “lógica”. A lo largo de una década realizará diversos intentos expositivos plasmados en sus

VI. Conclusión

A pesar de la amplitud en torno a las publicaciones sobre la obra de Heidegger y en torno a su lectura de Aristóteles, todavía quedan sendas por andar. A lo largo de lo aquí expuesto hemos propuesto la vía de la onto-teología, es decir, aquella que parte de un proyecto sobre Aristóteles y se convierte en una investigación en torno a la lógica para que, en el marco de su radical crítica a la metafísica en su carácter onto-teológico, llegue a proponer la “conmoción de la lógica” en una interpretación del lenguaje que cuestiona el carácter apofántico del λόγος mismo. Lo que aquí hemos señalado sirve solo como preámbulo para comprender tal vía.

Asimismo, si revisamos las lecturas que Heidegger llevó a cabo en torno a Aristóteles, encontramos fundamentalmente dos aspectos: uno ligado a la temática y que versa principalmente sobre la apropiación realizada por Heidegger en torno a la filosofía práctica del Estagirita, y el otro ligado al periodo de tematización de Aristóteles en Marburgo. El periodo de acercamiento a Aristóteles en Friburgo había sido ensombrecido por la apropiación de la fenomenología husserliana y las reflexiones temáticas en torno al acceso a la vida fáctica. Con la documentación actual podemos ver que, efectivamente, el interés de Heidegger por preguntas ontológicas en Aristóteles ocupa un lugar determinante ya desde su primer periodo docente en Friburgo (1919-1923).

Como hemos visto, Heidegger insertará en su trabajo realizado semestre a semestre una interpretación del ser de lo ente; posteriormente, en una revisión histórica de la filosofía enfatizará su olvido. Esto conducirá a un alejamiento de la problemática enfáticamente aristotélica para englobar tal perspectiva en una dimensión de carácter histórico y posteriormente epocal que se consolidará como la conocida “constitución onto-teológica” de la metafísica. Lo que hemos intentado en esta exposición ha sido destacar simplemente algunos elementos de la procedencia de tal cuestión, aunque el despliegue de esta devenga en la tematización del λόγος y del λέγειν, abordados en las lecciones subsiguientes.

diferentes cursos y seminarios, hasta concluir en 1934 con la exigencia de una “conmoción de la lógica” (Heidegger, GA 38 A, p. 8).

El presente artículo ha permitido interpretar la procedencia de la esencia onto-teológica de la metafísica a partir de un acercamiento al primer lugar documentado en donde Heidegger advierte la problemática. Las vías y cuestiones abiertas aquí no serán otras que las que el propio Heidegger perseguirá a lo largo de su vasta obra. Quizás el objetivo al final consista solamente en comprobar si Heidegger acierta en aquello que señala en su curso de verano de 1926 cuando remite nuevamente a la onto-teología y concluye que “Aristóteles aquí no se ha equivocado, sino que debía llevar la filosofía hasta este límite” (Heidegger, GA 22, p. 206; 2014, p. 243).

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (2018). *Metafísica. Edición trilingüe*. V. García Yebra (trad.). Gredos.
- Berti, E. (1993). La *Metafísica* di Aristotele: “onto-teologia” o “filosofía prima”? *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 85(2/4), 256-282.
- Courtine, J.-F. (1999) Métaphysique et Ontothéologie. En J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*. (pp. 137-157). Vrin.
- Gadamer, H.-G. (2003). Heideggers theologische Jugendschrift. En *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. (pp. 70-90). Reclam.
- Heidegger, M. (1976). [GA 9]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 9. Wegmarken*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1978a). [GA 1]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 1. Frühe Schriften (1912-1916)*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1978b). [GA 26]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. K. Held (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1981). *Kant y el problema de la metafísica*. G. Ibscher Roth (trad.). FCE.
- (1985). *Schelling. De la esencia de la libertad humana*. A. Rosales (trad.). Monte Ávila.
- (1986). [GA 15]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 15. Seminare (1951-1973)*. C. Ochwadt (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1987). [GA 56/57]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie*. B. Heimbüchel (ed.). Vittorio Klostermann.

- (1988a). [GA 42]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 42. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. I. Schüssler (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1988b). *Identidad y diferencia*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Anthropos.
- (1991). [GA 3]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1992). [GA 19]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 19. Platon: Sophistes*. I. Schüssler (ed.). Vittorio Klostermann.
- (1993). [GA 22]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 22. Grundbegriffe der antiken Philosophie*. F.-K. Blust (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2005a). [GA 62]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 62. Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Günther Neumann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2005b). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. J. Adrián (trad.). Herder.
- (2005c). “*Mein liebes Seelchen!*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride*. G. Heidegger (ed.). Deutsche Verlags-Anstalt.
- (2006a). [GA 11]. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 11. Identität und Differenz*. F.-W. von Herrmann (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2006b). *Jahresgabe 2005/2006. Ausgewählte Briefe Martin Heideggers an Hans-Georg Gadamer*. Martin-Heidegger-Gesellschaft.
- (2007a). Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922-23. En A. Denker, H. Zaborowski y G. Figal (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 3: Heidegger und Aristoteles*. (pp. 9-48). Alber.
- (2007b). *Hitos*. A. Leyte y H. Cortés (trads.). Alianza.
- (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915- 1970*. S. Sfriso (trad.). Manantial.
- (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. J. J. García Norro (trad.). Síntesis.
- (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. G. Jiménez (trad.). Waldhuter.

- (2020). [GA 38 A]. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 38 A. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. P. Trawny (ed.). Vittorio Klostermann.
- (2021). *Übungen über Aristoteles, De anima* (Sommersemester 1921). Nachschriften von Helene Weiss, Nachschriften von Oskar Becker. Seminar on Aristotle's *De Anima* (Summer Semester 1921). Notes by Helene Weiss. Notes by Oskar. Editorial Notes Editor's Notes to the Notes by Helene Weiss. Editors' and Translator's Notes to the Notes by Oskar Becker. *Kronos. Philosophical Journal*, 10, 38-118.
- (2022). Seminarios de Heidegger sobre Aristóteles del semestre de verano de 1921 y del semestre de invierno de 1922-1923. Apuntes de Oskar Becker. En A. Xolocotzi, R. Gibu y J. Orejarena (eds.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. (pp. 19-74). Biblos.
- Heidegger, M. y Jaspers, K. (1990). *Briefwechsel 1920-1963*. Piper.
- (2003). *Correspondencia (1920-1963)*. J. J. García Norro (trad.). Síntesis.
- Heidegger, M. y Löwith K. (2017). *Briefwechsel 1919- 1973*. Alber.
- Heidegger, M. y Rickert, H. (2002). *Briefe 1912-1933*. Vittorio Klostermann.
- Jäger, W. (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Weidmann.
- (1923). *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Weidmann.
- (1995). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. J. Gaos (trad.). FCE.
- Jonas, H. (2004). *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*. D. Böhler y H. P. Brune (eds.). Könnigshausen und Neumann.
- Kisiel, T. (1988). The Missing Link in the Early Heidegger. En J. J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. (pp. 1-40). University Press of America.
- Natorp, P. (1888). Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik. *Philosophische Monatshefte*, 24, 37-65 y 540-574.
- (1903). *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Dürr.
- (1918). Bruno Bauchs ‚Immanuel Kant‘ und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus. *Kant-Studien*, 22, 426-459.
- Oñate y Zubía, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Dykinson.
- Segura, C. (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Trotta.
- Vigo, A. (1996). *Zeit und praxis bei Aristoteles*. Alber.

- (2008). *Arqueología y aletheología*. Biblos.
- (2013). *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. EUNSA.
- Volpi, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Dafne.
- (2012). *Heidegger y Aristóteles*. M. J. de Ruschi (trad.). FCE.
- Xolocotzi, A. (2002). *Der Umgang als "Zugang". Der hermeneutisch-phänomenologischer "Zugang" zum Faktischen Leben in den frühen 'Freiburger Vorlesungen' Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Duncker und Humblot.
- (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdés-Universidad Iberoamericana.
- (2011). *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Ítaca.
- (2016). Mundo circundante y mundo de vida en 1919. *Studia Heideggeriana*, 5, 71-97.
- (2020). Los proyectos fenomenológicos de Martin Heidegger. El caso de Aristóteles. *Acta Mexicana de Fenomenología*, 5, 309-322. URL: <http://actamexicanadefenomenologia.org/>.
- Xolocotzi, A. y Gibu, R. (2022). La posibilidad de la retórica: Heidegger, lector de Aristóteles. En A. Xolocotzi, R. Gibu y J. Orejarena (eds.), *Aristóteles y fenomenología del siglo XX*. (pp. 479-491). Biblos.
- Xolocotzi, A. y Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Trotta.

