

ARTICULOS/ARTICLES

EL LUGAR DE LA TEOLOGÍA Y SUS DERIVAS EN LA
TEMPORALIDAD: UN CONTRAPUNTO ENTRE LOS ESCRITOS
DE MARTIN HEIDEGGER Y WALTER BENJAMIN EN LA
DÉCADA DEL VEINTE

THE PLACE OF THEOLOGY AND ITS DRIFTS IN TEMPORALITY:
A COUNTERPOINT BETWEEN THE WRITINGS OF MARTIN
HEIDEGGER AND WALTER BENJAMIN IN THE 1920S

María Paula Viglione
Centro de Investigaciones en Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata

Resumen:

En las últimas décadas, se han incrementado los estudios críticos acerca del vínculo entre el pensamiento de Martin Heidegger y de Walter Benjamin. Este trabajo intenta contribuir a este debate desde la perspectiva de la teología, problematizando su relación con la filosofía, su rol metodológico y sus derivas en la subjetividad en los escritos de la década del veinte de Heidegger y Benjamin.

Este punto problemático al nivel de sus consideraciones teológicas permite conducir el análisis hacia la cuestión de la temporalidad. Las lecciones tituladas *Introducción a la fenomenología de la religión* [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*], impartidas por Heidegger en el período 1920-1921, habilitan la introducción de nuevas líneas de discusión en torno a la teología y el tiempo -vinculadas a las tradiciones del cristianismo y el judaísmo- que permiten nuevos contrastes entre el pensamiento heideggeriano y el benjaminiano.

Palabras clave: Teología; Fenomenología; Temporalidad; Heidegger; Benjamin

Abstract:

In the last decades, critical studies about the link between the thought of Martin Heidegger and Walter Benjamin have increased. This work tries to

contribute to this debate from the perspective of theology, problematizing its relationship with philosophy, its methodological role and its drifts in subjectivity in the writings of the twenties of Heidegger and Benjamin.

This problematic point at the level of its theological considerations allows us to conduct the analysis towards the question of temporality. The lessons entitled *Introduction to the phenomenology of religion* [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*], taught by Heidegger in the period 1920-1921, enable the introduction of new lines of discussion around theology and time - linked to the traditions of Christianity and Judaism- that allow new contrasts between Heideggerian and Benjaminian thought.

Key Words: Theology; Phenomenology; Temporality; Heidegger; Benjamin

I¹

El campo de los estudios críticos acerca del problemático vínculo entre Heidegger y Benjamin puede situarse inicialmente en un debate implícito en la década del sesenta entre Hannah Arendt y Wiesengrund Adorno. En su introducción a la primera edición inglesa de los ensayos benjaminianos *Illuminations. Essays and Reflections* [1968], Arendt señala ciertas similitudes entre Benjamin y Heidegger en torno a sus perspectivas críticas vinculadas a la ruptura de la tradición (Arendt 1990, 186), así como también en torno a sus concepciones de la verdad (1990, 181) y el lenguaje (1990, 189). En contraste con esta línea de interpretación que relaciona ambos pensadores, hacia 1965 Adorno había concedido la cercanía lingüística, aunque negado sus vínculos filosóficos en torno a la verdad, afirmando que, “en sus aspectos centrales”, Heidegger y Benjamin “son irreconciliables entre sí” (Adorno 2001, 86). Esta segunda línea de interpretación inaugurada por Adorno y que subraya la distancia entre ambos autores, quizás puede encontrar apoyo en las múltiples referencias reprobatorias que Benjamin hizo de Heidegger, tanto en su correspondencia (*Briefe I*, 129, 235, 246, 252, 506, 514, 524, 771) como en *Das Passagen-Werk* (*GS V*, 577, 590, 676, 1026).

Podría decirse que este escenario sentó las bases para que el vínculo entre Heidegger y Benjamin se convierta, paulatinamente, en

¹ Este trabajo es producto de las investigaciones realizadas en el marco de nuestro proyecto de tesis doctoral titulado “Convergencias y divergencias en los orígenes de la concepción del tiempo de Martin Heidegger y Walter Benjamin (1912-1927)”. Asimismo, tiene como antecedente el trabajo realizado para nuestra Tesina de Licenciatura, donde se expone comparativamente los lineamientos generales de las concepciones del tiempo y de la historia en Benjamin y Heidegger (Viglione, 2016).

objeto de investigación en las últimas dos décadas.² En este marco, el escrito arendtiano fue “decisivo” en la configuración de relaciones entre ambos pensadores (Benjamin y Vardoulakis 2015, xi) en la medida en que en esa época la obra de Benjamin apenas comenzaba a conocerse en el ámbito filosófico internacional. Y ello en vistas de que Wiesengrund Adorno emprende la publicación en alemán de algunos escritos de Benjamin –*Schriften*– en 1955, aunque la primera publicación de su obra completa en alemán recién aparece a partir de la década del setenta.

El desarrollo de los estudios críticos sobre esta cuestión tiende, en términos generales, al análisis de la estética, la temporalidad, la historia y la política, concentrándose principalmente en las obras de la década del treinta, donde las diferencias entre Heidegger y Benjamin son más evidentes. Entre los ejemplos de este tratamiento se encuentra el artículo pionero de Howard Caygill, publicado en la compilación *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience* [1994], así como también la reciente edición de Andrew Benjamin y Dimitris Vardoulakis titulada *Sparks Will Fly. Benjamin and Heidegger* [2015] que reúne múltiples artículos sobre estos asuntos.

Por nuestra parte, este trabajo pretende contribuir a la discusión entre ambos pensadores utilizando como plataforma controversial la teología y haciendo foco en los escritos de la década del veinte. Si bien el problema de la teología no aparece como eje central en los análisis de los especialistas, se introduce de modo sintomático a partir de las reflexiones sobre la concepción de la temporalidad en Benjamin. En efecto, algunos intérpretes consideran que es en la recuperación benjaminiana de elementos mesiánicos donde se distingue su noción del tiempo de la de Heidegger (Desideri 1983, 191-208; 1995, 153-165; Caygill 1994, 9-10; Ibarlucía 2000a, 122-123 y 2017, 144-149; Naishtat 2017, 21-26). En este punto, es preciso aclarar que la distancia inicial entre ambos pensadores radica en la reapropiación de tradiciones teológicas: el modelo teológico que Benjamín adopta tempranamente y que le servirá de acervo conceptual a lo largo de su obra es el del judaísmo, en oposición manifiesta con el modelo escatológico del cristianismo sobre el que reflexiona Heidegger principalmente en la década del veinte. No obstante, al momento de confrontar ambos autores, los estudios críticos

² Véase, entre otros, F. Desideri, 1983 y 1995; A. Benjamin 1994; H. Caygill, 1994; W. van Reijen, 1998; R. Ibarlucía, 2000a, 2000b, 2005, 2014, 2017; P. Fenves, 2011, 2013; M. Giuliani, 2014; R.; A. Benjamin y D. Vardoulakis, 2015; F. Naishtat, 2017.

tienden a indagar más en el rol del mesianismo judío en Benjamin que en el influjo del cristianismo en el primer Heidegger.

En uno de los primeros estudios publicados en alemán sobre la cuestión, Willem van Reijen establece correspondencias conceptuales en el campo teológico que tienden a acercar a Heidegger y Benjamin (conceptos heideggerianos como “serenidad”, “salvación” y “último Dios” tendrían su correlato en las reflexiones benjaminianas sobre “espera”, “redención” y “Mesías”) (Reijen 1998, 11-23), interpretación que será discutida por Thomas Schwarz Wentzer (1999) y por Ibarlucía (2000b; 2005). Ambos le objetan no sólo que la cercanía en torno a las referencias filológicas o a las preocupaciones filosóficas no implica necesariamente un paralelismo conceptual entre Heidegger y Benjamin (Schwarz Wentzer 1999, 19-22; Ibarlucía 2000b, 1), sino que incluso Ibarlucía añade que la tesis de Reijen es refutada por el mismo Benjamin en las referencias críticas hacia Heidegger en su correspondencia (Ibarlucía 2005, 280-281).

Sin embargo, podría advertirse que el debate inaugurado por Reijen se basa en los escritos heideggerianos de la década del treinta y deja de lado otros aportes teológicos significativos de la década del veinte que constituyen la antesala de *Sein und Zeit*. En un trabajo escrito originariamente en 1964, Gadamer analiza la influencia de la teología en Heidegger en el período de su estancia en Marburgo (1923-1929) y destaca que “la versión originaria [*Urform*] de *Ser y tiempo* fue una conferencia ante los teólogos de Marburgo” (Gadamer 2003, 39).³ Se refiere a la conferencia titulada *Der Begriff der Zeit* [*El concepto de tiempo*] escrita en 1924, mismo año en que Heidegger elabora un tratado que lleva el mismo nombre y que Jesús Adrián Escudero lo considera también como “el armazón y el hilo conductor de *Ser y tiempo*” (Escudero 2008, 29-30).

Por otro lado, en el campo problemático de la teología, no se atiende a las lecciones que imparte Heidegger tanto en Friburgo como en Marburgo en el período 1920-1921, tituladas *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [*Introducción a la fenomenología de la*

³ Es preciso añadir que esta tesis de Gadamer será discutida por Theodore Kiesel (1993, 311). Pues si bien considera que esta conferencia contiene “virtualmente” la mayoría de los puntos desarrollados en la «Segunda Sección» de *Sein und Zeit* (“Dasein y temporeidad”) –tal como el mismo Heidegger sugiere en una nota al pie (*SuZ*, 269, §54)- no obstante, no aparece la cuestión del sentido del ser desde el horizonte trascendental del tiempo.

religión].⁴ Heidegger ya adelanta este estudio en la conocida carta que le envía a Engelbert Krebs en enero de 1919, donde expresa simultáneamente su ruptura con el catolicismo y deja entrever su interés por convertir el cristianismo en suelo fértil para su método fenomenológico.⁵ De este modo, la importancia de introducir el análisis de estas lecciones en la discusión de este trabajo obedece a dos razones. Por un lado, Françoise Dastur (2006, 29) y Escudero (2009, 122) sostienen que la temporalidad paulina de estas lecciones anticipa la noción de «*Zeitlichkeit*» de *Sein und Zeit*, punto que habilitaría una línea alternativa de interpretación en torno al vínculo heideggeriano entre teología y fenomenología. Por otro lado, la resignificación de este vínculo y el tratamiento heideggeriano del cristianismo desde un punto de vista fenomenológico, ofrece un escenario apto de nuevas confrontaciones con la perspectiva mesiánica de Benjamin.

En este trabajo nos proponemos entonces (1) analizar el problema de la teología en algunos escritos de Heidegger y Benjamin de la década del veinte para habilitar nuevos puntos de confrontación entre ambos. En este marco, se prevé (2) enfocar este problema desde el lugar que cada autor le asigna en su proyecto filosófico, atendiendo especialmente a las diferencias que se presentan entre la perspectiva fenomenológica de Heidegger y el intento de anular el componente intencional en el programa de Benjamin. Por otro lado, la introducción de las lecciones heideggerianas sobre fenomenología de la religión pretende (3) conducir el contraste entre los autores al escenario de la temporalidad para, a partir de allí y por medio de una disputa con la interpretación de Giorgio Agamben, (4) retornar a la cuestión teológica desde la óptica del cristianismo de Heidegger y el judaísmo de Benjamin. En base a estos objetivos, nuestra hipótesis sostiene que un análisis comparativo entre Heidegger y Benjamin en el terreno particular de la teología y en el período específico que ronda la década del veinte, posibilita la emergencia no sólo de nuevos contrapuntos en el campo de los estudios

⁴ Estas lecciones forman parte del esbozo de una fenomenología de la religión, en conjunto con *San Agustín y el neoplatonismo* impartida en el semestre de verano de 1921, así como también *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval*, un borrador de una lección programada para el curso 1918-1919 que finalmente Heidegger no dictó. Los tres escritos se encuentran recogidos en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* II, Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, herausgegeben von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.

⁵ Cfr.: Ott 1992, 117-118.

críticos, sino también de otras lecturas al interior del pensamiento de cada autor.

II

En las primeras páginas de *Ser y tiempo*, Heidegger define a la teología como una investigación científica que se ocupa de una determinada región esencial, esto es, “busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella” (*SuZ*, 10, §3; 2014, 31).⁶ En efecto, Heidegger establece una clara distinción entre la prioridad metodológica de la fenomenología y la del resto de las ciencias -incluida la teología-, que sólo atienden a objetos particulares en su “contenido quiditativo” [*Sachhaltigkeit*] propio (*SuZ*, 34, §7; 2014, 54). Del mismo modo, se detecta una diferenciación en cuanto a la metodología propia de la fenomenología –entendida como *Fundamentalontologie*- y la propia de la teología en lo que concierne, por ejemplo, a la disposición afectiva de la angustia (*SuZ*, 190, §40; 2014, 208), al fenómeno existencial de la muerte (*SuZ*, 248, §49; 2014, 265) y al ser-culpable [*Schuldigsein*] del *Dasein* (*SuZ*, 306-307, §62; 2014, 322-323).

Esta distinción entre fenomenología y teología se radicaliza en una conferencia pronunciada en marzo de 1927 en Tubinga, titulada precisamente *Fenomenología y teología* [*Phänomenologie und Theologie*], sobre la que incide en febrero de 1928 en Marburgo. Heidegger parte aquí de la existencia de dos posibilidades fundamentales de ciencia: las «ciencias de lo ente» o «ciencias ónticas» [*Wissenschaften vom Seienden, ontische Wissenschaften*], entre las que se ubica la teología y que tienen por tema “un ente que está ahí delante [*ein vorliegendes Seiendes*], que de algún modo ha sido siempre ya desvelado antes [*vor*] del desvelamiento científico” (*GA* 9, 48); y la «ciencia del ser» o «ciencia ontológica» [*die Wissenschaft vom Sein, die ontologische Wissenschaft*] que realiza este develamiento pre-científico al dirigir su “mirada” de lo ente al ser. De este modo, la tesis que atraviesa esta conferencia es la siguiente: “*la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente [absolut verschieden] de la filosofía*” (*GA* 9, 49).

⁶ Se cita la versión en alemán de *Ser y tiempo* y posteriormente la traducción castellana realizada por Jorge Eduardo Rivera para la editorial Trotta.

Aunque no niega que puedan existir otros sentidos de la teología, Heidegger se restringe al sentido de la teología cristiana. A partir de aquí, define al cristianismo como el *positum* propio de la teología y establece que su carácter científico y fundamental radica en la fe. En tanto ésta implica un modo de existencia que se apoya en la creencia y resulta de la revelación, difiere del modo de existencia que está en el origen de la filosofía, la resolución libre y propia del *Dasein* que se asume como totalidad. En este sentido, la fe –de acuerdo con Heidegger– es el “enemigo mortal” de la actitud filosófica. Sin embargo, hay una “posible comunidad” entre ellas que descansa en su sentido científico, esto es, en el hecho de que la teología necesita de la filosofía para determinar el dominio ontológico de sus conceptos. Esta necesidad no es correlativa: la filosofía no necesita de la teología; aún más, la pretensión de una “filosofía cristiana” es “una pura quimera” [*ein hölzernes Eisen*]⁷ (GA 9, 66).

Para contrastar este rol metodológico de la teología en Heidegger con el propuesto por Benjamin, es posible remitirnos a *El origen del Trauerspiel alemán* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928], su escrito de habilitación que –al igual que en el caso heideggeriano– reúne las reflexiones diseminadas en sus escritos previos y marca el final de una etapa de su pensamiento.

En el prólogo del *Trauerspielbuch*, Benjamin establece una “auténtica afinidad” entre las partículas que conforman un mosaico y los “fragmentos de pensamiento” [*die Denkbruchstücke*] propios del tratado filosófico, en tanto son los elementos discontinuos los que contienen la fuerza plástica de expresión de la verdad. Precisamente en esta tarea de reconstrucción de las partículas fragmentarias, aparece de modo implícito la noción judía de *tikkun* –asociada a “la recomposición del estadio armónico del mundo, que en la cábala luriana es el mundo mesiánico” (Scholem 2008, 112) –, bajo la forma de la exposición eidética propia del “tratado” [*Traktat*], donde la verdad se manifiesta como carente de intencionalidad.⁸ En oposición al “sistema” [*System*], el tratado expone las “ideas” y contiene “aunque latente, aquella alusión a los objetos de la teología sin los cuales no se puede pensar la verdad” (GS I/1, 208; *Obras* I/1, 224).

⁷ Se sigue aquí la traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte. Cfr. Heidegger, M. (2001), *Hitos*, Madrid, Alianza, p. 65.

⁸ Esta idea de *tikkun* ya aparece anteriormente en *La tarea del traductor* [*Die Aufgabe des Übersetzers*, 1921] asociada a la labor de la traducción como reconstitución de “fragmentos” [*die Bruchstücke*] que pertenecen a un “lenguaje superior” (GS IV/1, 18).

Podríamos decir que esta adopción benjaminiana del tratado y su conexión entre la teología y la verdad, contrasta claramente con las consideraciones heideggerianas en torno a esta cuestión. En la misma época que Benjamin publicaba esta obra, Heidegger pronunciaba una conferencia en la que consideraba la teología como “ciencia” y afirmaba que en función de su carácter “sistemático” –identificado por Benjamin con la filosofía moderna-, no trabaja con ideas sino con “conceptos” (*GA* 9, 58). En esta línea, para Heidegger no es posible el vínculo entre la teología y la verdad -como propone Benjamin por la vía del lenguaje-, sino que la teología adquiere su “fundamento” y su “legitimidad” a través de la “fe”, de modo que todo “conocimiento teológico (...) nace de ella y retorna a ella” (*GA* 9, 61).

En oposición a lo que Heidegger llama “teología sistemática” [*systematische Theologie*], Benjamin establece una constelación formal entre el “tratado” y los conceptos de “doctrina” [*Lehre*] y “ensayo esotérico”, utilizando como nexo la idea de “autoridad” [*Autorität*]. Ella es entendida -como afirmaba en el *Sobre el programa de la filosofía venidera* [*Über das Programm der kommenden Philosophie*, 1917-1918]- “no en el sentido de tener que subordinarse a ella sin crítica, sino en tanto que fuerzas espirituales”, esto es, en tanto convoca a una potencialidad metafísica que habilita trascenderse a sí misma (*GS* II/1, 159; *Obras* II/1, 163).

Resulta interesante identificar no sólo la plataforma teológica que opera en el modo de exposición del tratado, sino aún más aquella que está detrás del concepto de “doctrina”. Esta noción de «*Lehre*» oficia de jeroglífico de la teología en los escritos del joven Benjamin, tal como se detecta en el mencionado *Programm*.⁹ Este ensayo parte de una crítica al concepto kantiano de «experiencia», anclado en la carencia metafísica y religiosa de la *Aufklärung* y orientado hacia una dirección científico-mecánica, profundizada en aquel entonces por la línea neokantiana de

⁹ Este “Programa” fue escrito durante su estancia en Suiza y en el contexto de la «Universidad de Muri», una tentativa de Benjamin y Scholem entre los años 1916 y 1917 de armar su propia academia y propiciar un lugar de discusión y lectura comentada de obras filosóficas. Impulsados por el interés común en el pensamiento de Kant, se consagraron al estudio de la filosofía neokantiana comenzando por la obra fundante de la Escuela de Marburgo, *Kants Theorie der Erfahrung* [1871] de Hermann Cohen, lectura que luego será abandonada por la “gran decepción” que les generó el “racionalismo positivista” del autor (Scholem 1987, 69-71). Para ampliar sobre esta cuestión, y particularmente sobre el lugar de Kant y Cohen en el pensamiento benjaminiano, cfr. Abadi F. (2014), *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 51-106.

Marburgo. Como contrapartida, Benjamin se propone remediar esta ausencia de “fuerzas espirituales” [*geistige Mächte*] ampliando el concepto de «*Erfahrung*» sobre una base metafísica y gnoseológica que incluya, dentro de la órbita de lo experimentable, aquello que la Modernidad juzgaba inexperimentable. Aquí ingresa el concepto «doctrina» [*Lehre*] con el doble papel de articulación metafísica entre la experiencia y el conocimiento, en vistas de enriquecer no sólo la noción de «*Erfahrung*» sino también la reflexión filosófica -a partir de una “doctrina de órdenes” [*Lehre von den Ordnungen*]¹⁰- hacia nuevos dominios del pensamiento como la religión.

La centralidad del concepto de «doctrina» en su acepción judaica, es mencionada por Benjamin en una carta del 22 de octubre de 1917 dirigida a Scholem y en el contexto de escritura del *Programm (Briefe I, 149-152)*.¹¹ Sin embargo, es a partir de los testimonios de Scholem que se explicita aún más el velo teológico de este concepto:

¹⁰ Esta “doctrina de órdenes” apunta a unificar ontológicamente la tricotomía del sistema kantiano –la Estética, la Lógica y la Dialéctica trascendentales- incluyendo también los “conceptos fundamentales” de diversas ciencias (mecánica, geometría, lingüística, psicología, ciencias naturales, etc.) (*GS II/1, 166; Obras II/1, 170-171*). En este punto, Benjamin reconoce que este intento de unificar la Estética y la Lógica trascendentales como una distinción más bien analítica y no ontológica, ha sido una iniciativa de la Escuela de Marburgo. Sin embargo, se aleja del neokantismo en la medida en que ésta lee a la *KrV* como *Wissenschaftstheorie*, privilegiando la facultad de juzgar, fijando su interés en los conceptos y orientando el sistema kantiano hacia una línea mecánico-positivista. En contraste, Howard Caygill propone una lectura del concepto de experiencia benjaminiano que, partiendo de Kant, enfatiza las complejidades de la intuición por encima de las del entendimiento (Caygill 2005, xiii). En este respecto, podríamos decir que también Heidegger se distancia de la línea científicista adoptada por el neokantismo, y en su obra *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929] refiere al rol preponderante de la intuición en el marco gnoseológico kantiano. “Quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir [*Erkennen ist primär Anschauen*]. Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano” (*GA 3, 21-22, §4*). Y a continuación, en relación a la identificación entre conocimiento y juicio, recusa: “pero hay que sostener en contra de esto que la intuición constituye la esencia propia del conocimiento [*die Anschauung das eigentliche Wesen der Erkenntnis ausmacht*] y que, por más que exista una reciprocidad entre intuición y pensar, la intuición tiene el peso verdadero” (*GA 3, 23, §4*).

¹¹ En esta carta del 22 de octubre de 1917, Benjamin le confía a Scholem su lectura de los tres tomos del *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de Adolf Harnack (consignada asimismo en su lista de lecturas tempranas, *GS VII, 439*) y le cuenta que el libro no sólo lo introduce en el universo del cristianismo sino también lo incita a una comparación

A lo largo de aquellos años, entre 1915 y, cuando menos, 1927, la esfera religiosa adquirió para Benjamin una importancia central, totalmente al margen de una cierta duda de fondo; en su núcleo se hallaba el concepto de «doctrina», que para él incluía, en efecto, el dominio de la filosofía, pero trascendiéndolo enteramente. En sus escritos tempranos retorna una y otra vez a este concepto, que entendía en el sentido de la originaria acepción de la «Toráh» hebrea, como «enseñanza», no solamente acerca del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y su religación en Dios. (Scholem 1987, 67).

En el “Apéndice” añadido al *Programa* hacia marzo de 1918, Benjamin confirma esta afirmación de Scholem al declarar que la “totalidad concreta de la experiencia, es la religión, que en principio se encuentra solamente dada a la filosofía como doctrina [*Lehre*]” y “siendo en la doctrina donde la filosofía llega a algo absoluto” (*GS* II/1, 170; *Obras* II/1, 174).

A partir de lo expuesto en este apartado, podemos aseverar que el lugar reservado a lo teológico en el pensamiento de Heidegger y Benjamin difiere de forma considerable. Aún más, en sus tratamientos en torno al vínculo entre filosofía y teología, Heidegger se dispone no sólo a enmarcar el problema en el ámbito científico, sino también a diferenciarlas de modo tajante en cuanto a sus metodologías y objetos de estudio. Por su parte, Benjamin intenta alinearlas en una plataforma común, recuperando aquellos elementos teológicos que, en su íntima relación con la filosofía, posibilitan conducir la reflexión hacia aquello que trasciende los límites científicos y positivos. En el marco de esta divergencia, se entrevé la distinción kantiana entre *Idee* y *Begriff* que opera en el material de trabajo de la “teología sistemática” heideggeriana” y el “tratado” benjaminiano: es en tanto ciencia positiva

con el judaísmo (*Briefe* I, 152-153). Asimismo -de acuerdo a Scholem-, este libro contribuyó a “su rechazo resuelto del catolicismo” (1987, 68).

Adolf von Harnack (1851-1930), uno de los principales referentes del protestantismo liberal y del giro histórico que se da en la teología cristiana a comienzos del siglo XX, publica la *Historia de los dogmas* entre 1886 y 1890. Esta obra será asimismo leída y criticada por Heidegger en dos oportunidades: en las lecciones *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [1920-1921], en relación a la tesis de Harnack de la helenización del cristianismo (*GA* 60, 72, §16), y en las lecciones *Augustinus und der Neuplatonismus* [1921] como uno de los tres exponentes –junto con Ernst Troeltsch y Wilhelm Dilthey- de la “objetivación histórica” del pensamiento agustiniano (*GA* 60, 162-163, §2 y 165-173, §4-§6).

que la primera trabaja con conceptos, a diferencia de la exposición de ideas propia del segundo.

No obstante, se entrevé un punto de contacto en el hecho de que ambos reservan lo teológico al espacio carente de intencionalidad o existencialidad, lo cual motiva a la inclusión benjaminiana o a la exclusión heideggeriana de la teología en la configuración de sus pensamientos.

III

Esta divergencia entre Heidegger y Benjamin en torno a la teología, podría trasladarse al problema de la temporalidad. Ambos abordan esta cuestión desde una perspectiva teológica, aunque la íntima relación que Benjamin establece entre tiempo y teología pareciera contrastar con la interpretación ambivalente de Heidegger.

En primer lugar, es posible referirse a la conferencia *El concepto de tiempo* [*Der Begriff der Zeit*]¹² pronunciada por Heidegger en julio de 1924 ante la Sociedad de Teología Protestante de Marburgo y como producto de una invitación que le extiende Rudolf Bultmann.¹³ El punto interesante en esta conferencia reside en el desplazamiento que realiza Heidegger en relación a su tratamiento de la temporalidad. Previamente, en *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* [*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1915], Heidegger comprendía el tiempo desde el

¹² Es preciso aclarar aquí una cuestión. Heidegger escribe esta conferencia en el mismo año en que escribe un tratado que lleva el mismo nombre (*Der Begriff der Zeit*) y que fueron publicadas conjuntamente en el volumen 64 de la *Gesamtausgabe*. Como señala Escudero, si bien ambos textos abordan la problemática del tiempo, difieren en el modo de hacerlo. La conferencia contiene una descripción sumaria de los caracteres ontológicos del *Dasein*, centrándose en el adelantarse hasta la posibilidad más propia y su arraigo en el fenómeno de la muerte, para situar el ser del *Dasein* en el horizonte tempóreo. En el caso del tratado, analiza la estructura ontológica del *Dasein* ya prefigurando “el armazón y el hilo conductor de *Ser y tiempo*”, para luego abocarse al vínculo entre la temporeidad [*Zeitlichkeit*] y la historicidad [*Geschichtlichkeit*] (Escudero 2008, 29-30).

¹³ Rudolf Bultmann (1884-1976) fue el renovador de la teología protestante luego de Karl Barth y quien se vale para ello de elementos existenciales de la filosofía heideggeriana. En un artículo sobre el período en Marburgo de Heidegger, Gadamer reconstruye las controversias filosófico-teológicas de ese momento y afirma que Bultmann lleva a cabo “un giro teológico a la crítica ontológica de Heidegger a la tradición filosófica”, retomando la dupla conceptual de «propiedad» e «impropiedad» desarrollada en *Sein und Zeit* (Gadamer 2003, 47-48).

esquema de la movilidad y en oposición a la eternidad, punto que se comprueba a partir la cita inicial de Meister Eckhart que sirve como “lema de su lección” (Dastur 2006, 26).¹⁴ Sin embargo, es en la conferencia de 1924 cuando se desecha esta comprensión del tiempo basada en el esquema aristotélico del cambio y se prefigura así la idea de una *Temporalität* del ser que desacredita la equivalencia metafísica del ser y la eternidad, formulada en su obra de 1927.

Podríamos decir que Heidegger inicia esta conferencia del mismo modo que lo hará en su disertación de 1927 sobre teología y fenomenología, esto es, a partir de una delimitación entre la comprensión teológica y la comprensión fenomenológica del tiempo. En efecto, afirma que mientras la teología comprende el tiempo en relación a la eternidad, la fenomenología “*comprende el tiempo a partir del tiempo*” [*die Zeit aus der Zeit zu verstehen*] (GA 64, 107).

Heidegger fundamenta esta distinción en el hecho de que, por un lado, el “camino teológico” consiste en conducirse “de la eternidad al tiempo”, siendo la fe en Dios su punto de partida (Ibid.). Sin embargo, la “ciencia previa” [*Vorwissenschaft*] no se funda en esta fe, sino que al comprender el tiempo a partir del tiempo considera que la eternidad – conceptualizada en el «αἰ» griego– es un mero derivado de la esfera temporal. Ello se explica porque la cuestión del tiempo no debe buscarse en ninguna otra parte más que en el *Dasein*; él no está en el tiempo como lo están los demás entes, sino que “el *Dasein* es el tiempo” [*das Dasein ist die Zeit*] o, más bien, él “es la temporeidad” (GA 64, 123). De allí que hacia el final de la conferencia transforme la pregunta “¿qué es el tiempo?” en “¿soy yo mi tiempo?” (GA 64, 125). En consecuencia, a diferencia de la comprensión teológica que se escinde de la existencia al posicionarse en la eternidad, comprender fenomenológicamente el tiempo implica colocar al *Dasein* en el “blanco del preguntar” [*Fraglichsein*].

A partir de esta aproximación, es posible derivar una oposición estructural y metodológica que inicia la conferencia pero que también la atraviesa implícitamente. En efecto, se detecta una oposición entre la constelación conceptual que abarca la *teología*, la *eternidad* y *Dios* y la que comprende la *fenomenología*, el *tiempo* y el *Dasein*. Si, de acuerdo a la metodología teológica, la puerta de acceso a Dios y a la eternidad es la

¹⁴ La cita versa así: “El tiempo es lo que *cambia* y se *diversifica* [*sich wandelt und mannigfaltigt*], la eternidad se mantiene simple” (GA 1, 415). Esta clase de habilitación, impartida en julio de 1915 en la Universidad de Friburgo, será citada posteriormente por Heidegger, en la «Segunda Sección» de *Ser y tiempo* (*SuZ*, 419, §80).

fe, “la filosofía jamás tendrá acceso a la eternidad y, por consiguiente, en el plano metodológico nunca podrá tomarla como una posible perspectiva para discutir la cuestión del tiempo” (GA 64, 107). En contraposición, la fenomenología deja de lado el arraigo en lo eterno para trazar el camino a partir del tiempo, colocando al *Dasein* en el horizonte de apertura hacia una nueva perspectiva de la temporalidad.

Precisamente, en tanto el ser del *Dasein* es temporal y él se define por sus posibles modos de ser, Heidegger nos dice que “existen muchos tiempos” [*gibt es viele Zeiten*] (GA 64, 124). Podría interpretarse que esta dimensión de la subjetividad existencial habilita la diferencia al interior mismo del concepto de tiempo: él será la modalidad de propiedad o impropiiedad que el *Dasein* elija para su existencia. En este sentido, Arturo Leyte señala que “el «ex-» de la existencia” del *Dasein* sólo es pensable a partir de su “posibilidad”, esto es, a partir de la temporeidad que también posee la “estructura de un «ex-»” (Leyte 2008, 172). Esta estructura extática que Heidegger le atribuye a la *Zeitlichkeit* - definida en *Ser y tiempo* como “lo ἐκζητητικόν por excelencia”, como “el originario «fuera de sí», en y por sí mismo” (SuZ, 329, §65)- remite al “cómo” [*Wie*] del que habla en su conferencia de 1924 y que luego desemboca en el concepto de «temporización» [*Zeitigung*]. Hablar de una temporización del tiempo implica abordarlo desde los modos en que la temporeidad admite temporizarse. En esta línea, podríamos decir que la idea de una temporeidad originaria del *Dasein* oficia como condición de posibilidad teórica de la existencia de otras concepciones temporales, como el caso de la concepción teológica, que Heidegger califica de derivadas.

Ahora bien, la oposición entre las constelaciones conceptuales que aparecen en la conferencia habilita un espacio de confrontación con la propuesta benjaminiana. A diferencia del eje en la subjetividad y la ausencia de rasgos teológicos en la concepción heideggeriana, Benjamin esboza una temporalidad arraigada en elementos del mesianismo judío y escindida de todo rasgo subjetivo.

Esta articulación entre tiempo y teología aparece en la década del veinte, época en la que Benjamin- al igual que Heidegger- comienza a delinear de forma acabada su concepción de la temporalidad. En efecto, ya en el *Fragmento teológico-político* [*Theologisch-politisches Fragment* 1920-1921] aparece no sólo el uso político del mesianismo, sino también la idea de una temporalidad discontinua. Ambas líneas de reflexión serán

ejes centrales de su concepción, aunque compartiendo una misma plataforma con elementos marxistas hacia finales de la década.¹⁵

Benjamin inicia el *Fragmento* con una crítica a la concepción cristiana que concibe “el Reino de Dios” como “meta” [*Ziel*] y como “el telos de la *dynamis* histórica”, y propone interpretarlo como “final” [*Ende*], posibilitando así un vínculo entre lo teológico y lo político que aquella obtura (*GS* II/1, 203; *Obras* II/1, 206). En esta línea, se vale de la imagen de una flecha que hacia una dirección designa el “orden de lo profano” y hacia la otra la “intensidad mesiánica”: es a partir del choque entre estas fuerzas que se puede generar la interrupción temporal y lo profano devenir en una “categoría” que propicie su acercamiento hacia el “reino mesiánico”. Asimismo, este orden debe regularse por la “idea de felicidad [*Glück*]” que, al pertenecer al “ocaso” [*Vergängnis*] de lo terreno y al “ritmo de la naturaleza mesiánica”, es la llamada a provocar la llegada del Mesías (*GS* II/1, 204; *Obras* II/1, 207).

Podría advertirse que esta idea de “felicidad” reaparece en *Das Passagen-Werk* como conteniendo la idea de “redención” [*Erlösung*] (*GS* V/1, 600 [N 13 a, 1]). En este contexto, la redención debe darse a partir del ejercicio histórico de la “rememoración” [*Eingedenken*], una reminiscencia al imperativo bíblico *Zakhor* (“acuérdate” en hebreo) y a la búsqueda judía de la contemporaneidad del pasado (Löwy 2012, 164). Benjamin llama “teología” precisamente a este ejercicio rememorante que “puede hacer de lo inconcluso (la felicidad) algo conclusivo, y de lo conclusivo (el dolor) algo inconclusivo” (*GS* V/1, 589 [N 8, 1]). En efecto, si la práctica judía de la rememoración tiene la potencialidad de redimir el sufrimiento pasado en el presente y modificar “lo que la ciencia ha «establecido»” como hecho histórico objetivo (Ibid.), se debe a la particular experiencia cualitativa del tiempo que ella habilita. Como señala Mosès, “lo que Benjamin toma de la experiencia religiosa, es precisamente la enorme atención a la diferencia cualitativa del tiempo, a la unicidad incomparable de cada instante”; “si existe un punto en el que la vigilancia política se articula más sobre la sensibilidad religiosa es precisamente éste, en el corazón de la percepción del tiempo” (Mosès 1997, 140).

¹⁵ Tal es la presencia en el *Fragment* de estos motivos abordados posteriormente, que ha llevado a Wiesengrund Adorno a situarlo como un texto de fines de la década del treinta que, según su testimonio, es cuando el mismo Benjamin se lo leyó. En contraposición con la opinión de Adorno, Oyarzún señala que tanto Scholem como los editores de la obra benjaminiana Tiedemann y Schweppenhäuser consideran que este escrito data aproximadamente de 1920/1921 (2005, 183).

Se advierte entonces que la separación heideggeriana entre el proceder teológico por la vía de la eternidad y el proceder fenomenológico a partir del tiempo, no tiene lugar en el pensamiento benjaminiano. En virtud de los elementos teológicos que incorpora a su concepción de la temporalidad, se piensa la eternidad no como figura atemporal o ilimitada sino como un intervalo de yuxtaposición temporal que detiene el decurso homogéneo de la historia. En esta línea, Benjamin critica el sentido clásico de «eternidad», identificándolo con una dimensión “platónica “y “utópica”, y propone en cambio una “eternidad embriagadora”, entendida como “tiempo entrecruzado” [*die verschränkte Zeit*] y en sintonía con el mecanismo del recuerdo que encuentra el pasado en el presente y rejuvenece lo ya envejecido (*GS II/1*, 320; *Obras II/1*, 326-327).¹⁶

Benjamin extrae este procedimiento de su exégesis de la obra proustiana, un punto interesante en relación al modo en que piensa tempranamente la “supervivencia” [*Überleben*] de las obras de arte, es decir, un exceso de vida que no se determina a partir del sujeto sino de la historia (*GS IV/1*, 11). En este marco, reaparece esta idea de eternidad de las obras como “actualidad [*Aktualität*], renovada una y otra vez”; lo eterno se percibe no sólo como temporalidad yuxtapuesta sino incluso a partir de un soporte material escindido del sujeto. Asimismo, este gesto desubjetivador asociado a la vida temporal de una obra, abre paso a la exigencia de que su supervivencia sea garantizada por la esfera divina (*GS IV/1*, 10).¹⁷ Esta garantía debe entenderse en el contexto de la obra benjaminiana, donde el marco teológico sirve también como procedimiento para anular lo intencional, tal y como señalamos anteriormente en relación a la metodología epistemológica de *El origen del Trauerpiel alemán*.

¹⁶ Precisamente en este escrito sobre Proust, Benjamin vincula esta idea de lo eterno con el procedimiento proustiano de “hacer presente” [*vergegenwärtigen*] (*GS II/1*, 320; *Obras II/1*, 327). De acuerdo al diccionario *Langenscheidts Handwörterbüch Spanisch*, el verbo «vergegenwärtigen» no sólo significa «hacer presente», sino también «traer a la memoria», «rememorar» o «recordar», recuperando así el vínculo presente-pasado como sutura en el transcurso homogéneo del tiempo histórico.

¹⁷ Esta idea de la supervivencia de la obra de arte reaparecerá diez años después hacia el final del escrito *Erfahrung und Armut* [1933]. Sin embargo, aquí la supervivencia es de la humanidad y se da a través de la materialidad cultural: “En sus edificios, sus cuadros y sus historias, la humanidad se prepara para sobrevivir [*zu überleben*] a la cultura, si es que esto le fuera necesario” (*GS II/1*, 219; *Obras II/1*, 222). Para profundizar sobre esta doble dimensión del concepto de «*Überleben*» y su relación con la noción de «*Nachleben*», véase: Vargas 2014, 317-331.

En un mismo movimiento Benjamin rompe con la diferencia tradicional entre eternidad y temporalidad y desdibuja la distinción entre las esferas divina y humana asociadas respectivamente a ellas. En contraste, Heidegger replica ambas diferenciaciones: aunque en *Ser y tiempo* también critica la idea platónica de eternidad, ello se da en el marco de la interpretación vulgar del tiempo como sucesión de horas copresentes, reafirmando la oposición entre lo eterno y lo tempóreo (*SuZ*, 423, §81).¹⁸ Como afirma Jacques Derrida, “la eternidad es otro nombre de la presencia del presente” (1971, 14). La explicación que ofrece Heidegger en torno a la posibilidad de comprender el tiempo como eterno radica precisamente en una temporización impropia que tiene su legitimidad en la temporeidad finita del *Dasein*

De este modo, Heidegger distingue la dimensión teológica y eterna de la dimensión fenomenológica y tempórea y Benjamin, por su parte, entrecruza los dos ámbitos y elimina el carácter intencional que aporta la fenomenología por la vía de la teología. En consecuencia, es la distinción entre estas dos dimensiones o su entrecruzamiento la que habilita o inhabilita la relación entre la temporalidad y el sujeto.

IV

En esta línea de interpretación que tiende a contrastar fuertemente las consideraciones teológicas de Heidegger y Benjamin, se ubica la lectura de Giorgio Agamben. En *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* [2000], el autor analiza la temporalidad mesiánica a partir de un comentario a las *Cartas a los Romanos* de Pablo de Tarso, estableciendo un vínculo teórico entre éstas y las tesis benjaminianas. En efecto, identifica el tiempo paulino del «*ho nyn kairós*» -que traduce habitualmente como «tiempo presente»- con el «tiempo-actual» [*Jetztzeit*] benjaminiano.

¹⁸ La ruptura con este contraste se dará posteriormente, en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-1938]. Aquí la eternidad abandona su representación como ausencia temporal y homogeneidad ilimitada, esto es, deja de ser pensada en oposición a la temporalidad y bajo la interpretación vulgar de la *Innerzeitigkeit* para acercarse a la modalidad del instante. Heidegger advierte que “lo eterno no es lo continuo [*Fort-wahrende*], sino aquello que se puede sustraer en el instante [*Augenblick*], para regresar un día (...) no como lo *igual*, sino como lo de nuevo transformado [*das aufs neue Verwandelnde*]” (*GA* 65, 371). De este modo, lo eterno se temporaliza y se retrae en el instante y es a partir de esta retracción que ya no retorna como “igual” sino como otro diferente.

En este marco, rescata el gesto de Benjamin en relación a las “connotaciones negativas y antimesiánicas” que el término *Jetztzeit* tiene en la historia de la filosofía alemana, particularmente en el caso de Heidegger (Agamben 2006, 140). El autor fundamenta su lectura a partir de citas extraídas de *Ser y tiempo* donde se identifica el *Jetzt-Zeit* con el «tiempo del mundo» y el tiempo medible de los relojes, consignándolo al horizonte de las comprensiones vulgares de la temporalidad.

Ahora bien, Agamben parece olvidar que el tratamiento heideggeriano del *Jetzt-Zeit* no se limita a *Ser y tiempo*, sino que también hay una alusión indirecta a él -justamente en el sentido kairológico-mesiánico que él rescata- en su interpretación fenomenológica de las cartas paulinas, desarrollada en las lecciones *Introducción a la fenomenología de la religión* [*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, 1920-1921]. Paradójicamente, el mismo Agamben cita esta *Introducción* al comienzo de su obra, aunque sólo en relación a su carácter anticipatorio de lo que será “la dialéctica de lo propio [*Eigentlichkeit*] y de lo impropio [*Uneigentlichkeit*]” de *Ser y tiempo* (2006, 42).

Sin embargo, consideramos que la interpretación de Heidegger no se reduce a ello. A partir del análisis de estas lecciones, es posible matizar la exclusión heideggeriana de la teología en su interpretación fenomenológica de la temporalidad, o bien proponer un giro sobre la lectura que contrasta su pensamiento con el de Benjamin.

En primer lugar, señalemos que estas lecciones son un encargo de Husserl para elaborar una fenomenología de la religión. Heidegger parte aquí de la “experiencia fáctica de la vida”, para luego consagrarse a la delimitación de la “experiencia religiosa auténtica” del cristianismo primitivo y a una exégesis de las cartas paulinas (la primera y segunda epístola a los tesalonicenses y la epístola a los romanos).

En este análisis, lo que resalta es el fenómeno de la “proclamación” [*Verkündigung*] evangélica; en ella se distingue el «*qué*» se proclama (sentido del contenido), el «*quién*» lo proclama y el «*dónde*» se lo proclama (sentido de la referencia) y el «*cómo*» se lo proclama (sentido ejecutivo): este último es el más importante para Heidegger en tanto alude a la “excelencia” de lo originario frente a lo derivado de la experiencia fáctica.

En este punto, lo que Pablo les comunica a los tesalonicenses lo hace determinado por una “situación urgente”, es decir, su proclamación no es sino “una intervención en el saber de los tesalonicenses en un determinado instante” (GA 60, 101, §26). El “cómo” [*Wie*] de su epístola

se encuentra signado por el “ahora” [*Jetzt*]. Digamos aquí que no casualmente el «cómo» será el centro de sus reflexiones temporales en este período, como se manifiesta con claridad en su conferencia de 1924 donde, hacia el final, afirma: “El tiempo es el «cómo» [*Die Zeit ist das Wie*]” (GA 64, 124).

Ahora bien, el fenómeno que permite explotar la dimensión temporal de estas lecciones se deposita al nivel de la *parousía* [παρουσία], definida por los cristianos como “«la re-aparición [*das Wiedererscheinen*] del ya aparecido Mesías»” transformando así -de acuerdo con Heidegger- la entera estructura que envuelve el concepto (GA 60, 102, §26). En efecto, se resignifica el vínculo entre el pasado y el ahora: en esta experiencia cristiana “el haber llegado a ser [*das Gewordensein*] (...) es co-experimentado continuamente de modo que su ser en el ahora [*jetziges Sein*] es su haber llegado a ser” y “su haber llegado a ser es su ser en un ahora” (GA 60, 94, §25). Es preciso entender el fenómeno de la *parousía* como una experiencia temporal de la *parousía*, donde la temporalidad que vive el cristianismo no se ejecuta en un tiempo “objetual”, sino que más bien se trata de “un tiempo sin orden propio, ni lugares fijos” (GA 60, 104, §26).

En este fenómeno, la vida fáctica de los creyentes se encuentra atravesada por un «aún no» que está alerta a la inminente venida mesiánica y les permite estar volcados a un futuro no determinable puntual ni cronológicamente: es este tiempo el que se devela como el sentido de la vida religiosa. Así, el ser de Dios sólo puede entenderse a partir del sentido temporal de la existencia como expectación tensa de la venida mesiánica. Se entrevé entonces un giro en relación a la incidencia divina en la experiencia temporal de los cristianos, es decir, al entrelazamiento recíproco entre teología y fenomenología en los escritos heideggerianos de la década del veinte.

Podríamos decir entonces que en este tiempo en el que “para el cristiano sólo cabe que sea decisivo el *τὸ νῦν* <el ahora>” (GA 60, 114, §29), se detecta un abordaje heideggeriano del *Jetzt-Zeit* que no posee las “connotaciones negativas” que le atribuye Agamben. Si bien en *Ser y tiempo* Heidegger lo considera como tiempo vulgar y en función de la modalidad impropia del presente, en esta exégesis comprende el “ahora” en el sentido propio del “instante” [*Augenblick*] que “se funda en una elección [*Erwählung*]”, esto es, como un “*καιρός* decisivo” [*καιρός*

entscheidend] (GA 60, 150).¹⁹ Como señala Capelle-Dumont, ya en esta exégesis Heidegger “opone la determinación cronológica que marca la captura del tiempo y la determinación kairológica que habla de su imprevisibilidad” (Capelle-Dumont 2012, 210).

El modo en que Heidegger delinea aquí la concepción de la temporalidad habilita otro vínculo con el tiempo mesiánico de Benjamin que tensiona la contraposición anteriormente expuesta. Incluso, el mismo Heidegger señala que el “ahora” sea lo “decisivo” y “no la expectativa de un acontecimiento destacado que está en el futuro”, tiene reminiscencias con “la expectativa del Mesías” propia del “judaísmo tardío” (GA 60, 114, §29).

Heidegger habla del tiempo cristiano como una “temporalidad comprimida” [*die zusammengedrückte Zeitlichkeit*] donde el haber sido, el instante y el futuro se condensan en la experiencia expectante de la *parousía* (GA 60, 119, §31) y su “proclamación” implica la “irrupción” [*brechen, Einbruch*] del ahora de la situación (GA 60, 138). Precisamente esta idea de una temporalidad comprimida que interrumpe forma parte de la configuración singular de la concepción benjaminiana del tiempo.

Ahora bien, pese a esta cercanía entre la temporalidad cristiana que esboza Heidegger y el tiempo benjaminiano, no pretendemos repetir el gesto de Agamben en *El tiempo que resta*. En otras palabras, no pretendemos judaizar el cristianismo o cristianizar el judaísmo de Benjamin, ni procuramos hacer una lectura que solape las diferencias estructurales que existen entre la tradición cristiana y la judía.

Heidegger remite a que el evento redentor de la parusía es un acontecimiento individual que distingue entre “llamados y revocados”, pues “cada uno está solo [*allein*] ante Dios” (GA 60, 112, §28). Ello contrasta con la redención de toda la humanidad que destaca Benjamin en el *Fragmento* –escrito en la misma época que las lecciones heideggerianas–, donde el evento mesiánico judío abarca un fenómeno colectivo (Scholem 2008, 99). De acuerdo con Pangritz, justamente en el

¹⁹ Esta dimensión activa del instante reaparece en las lecciones que Heidegger imparte inmediatamente después a la publicación de *Ser y tiempo*, tituladas *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927]. Aquí no sólo se traduce el término griego *καιρός* por el alemán *Augenblick*, sino que incluso Heidegger afirma: “El instante es lo primero y único que echa una mirada [*Blick*] a lo que constituye la situación del obrar [*Situation des Handelns*]” (GA 24, 407, §20). En este sentido, mientras el concepto tradicional de ahora implica una sucesión homogénea que lleva a la pérdida pasiva del *Dasein* entre las cosas, el ahora como instante le entrevera la situación invitándolo a la acción.

núcleo del concepto de redención es posible diferenciar las posturas del judaísmo y el cristianismo en torno al Mesías. Siguiendo a Scholem, el intérprete señala que mientras en el cristianismo se difunde una concepción “que concibe la redención como un acontecimiento en la esfera espiritual y en lo invisible”, para el judaísmo es “un acontecimiento que se consuma en el espacio público, en la escena de la historia y en el medio de la comunidad (...) y no puede ser pensado sin semejante manifestación en lo visible” (Pangritz 2014, 1206).

Nuestro interés en introducir esta lectura heideggeriana radica en recoger la idea de Dastur (2006, 29) y de Escudero (2009, 122) de que la “temporeidad originaria” de *Ser y tiempo* tiene sus resonancias en esta exégesis paulina, es decir, en mostrar las raíces de un instante decisivo que ofrece una interpretación alternativa de la concepción del tiempo en Heidegger a través de sus motivos religiosos.

Pese a esta interpretación, el *Jetztzeit* de Benjamin no es identificable con la *Zeitlichkeit* de Heidegger. Howard Caygill (1994, 9-10), Ricardo Ibarlucía (2000a, 117-118; 2000b, 2; 2017, 144-149) y Francisco Naishtat (2017, 21-26) se han encargado de señalar que la dimensión mesiánica del tiempo benjaminiano -ya presente en *Trauerspiel y tragedia* [1916]-, es el punto nodal que distingue sus concepciones temporales. También Fabrizio Desideri se ubica en esta línea: mientras el tiempo heideggeriano se estructura extáticamente, el benjaminiano lo hace catastróficamente (Desideri 1995, 179). En otras palabras, el tiempo heideggeriano constituye una estructura extática que sintoniza con el momento de resolución de la existencia propia del *Dasein*, a diferencia de la teoría de la catástrofe que está a la base del tiempo mesiánico de Benjamin. De acuerdo a Scholem, dicha teoría “hace hincapié en el elemento revolucionario y demolidor” que encierra el momento mesiánico (2008, 106), encarnando una situación de indecisión en la medida en que “el Mesías no puede ser preparado”, “viene de pronto, sin anunciarse, justo cuando menos se le espera o cuando se ha perdido ya hace mucho la esperanza” (2008, 109-110).

V

La exposición de estas lecciones del joven Heidegger no pretende negar las diferencias anteriormente expuestas, sino poner en discusión la tesis heideggeriana de que la filosofía no precisa de la teología para sus reflexiones, así como también ensayar otra posible interpretación de las

distinciones tajantes que orbitan en su proyecto filosófico y que tienden a distanciarlo de forma concluyente de Benjamin.

Podría decirse que ambos autores se nutren de elementos teológicos para romper con la diacronía homogénea y cuantitativa que divide tradicionalmente las dimensiones del tiempo en un pasaje del pasado hacia el presente o de éste hacia el futuro. Precisamente la incorporación del fenómeno del “instante” a partir de una plataforma teológica, manifiesta una sincronización que comprime lo sido, el ahora y el futuro abriéndolos a una posibilidad decisiva, tal como se desprende del tiempo benjaminiano y de la *Zeitlichkeit* de Heidegger.

Por otro lado, es posible interpretar que esta configuración del instante opera como contracara a las ontologías del presente que ambos critican. No obstante, mientras la crítica benjaminiana -siguiendo a Oyarzún- deviene política en la medida en que conlleva una relación empática con el *statuo quo* de dominación (2005, 33-34), en Heidegger esta crítica parte de la comprensión tradicional del ser como “mera presencia” [*Vorhandenheit*], cuyo revés temporal implica un privilegio al presente bajo la modalidad impropia de la “presentación” [*Gegenwärtigen*], fundada en la caída del *Dasein* cotidiano.

Así como la cercanía teológica en torno al instante implica una lejanía en relación a sus perspectivas críticas de las ontologías del presente, del mismo modo la dimensión cualitativa que ambos otorgan a su concepción de la temporalidad conlleva diferencias políticas inscriptas en sus plataformas teológicas. El carácter individual del cristianismo y el carácter colectivo del judaísmo presentado al nivel de la redención, se traslada a sus concepciones cualitativas del tiempo.

En Heidegger la existencia propia le cabe sólo al sí mismo [*Selbst*], esto es, a la existencia individual que funda su decisión en soledad y en un mundo ya desacralizado; del mismo modo, la temporeidad propia será aquella que se oponga al tiempo “público” y “vulgar” del mundo para atender a la llamada resolutoria de la propia conciencia. En extrema divergencia, la dimensión cualitativa del tiempo benjaminiano no se restringe a los límites de la individualidad, sino que es una herramienta política para suturar el presente y revocar la historia de opresión que pesa sobre la humanidad.

En función de lo expuesto en este trabajo, podría afirmarse que las divergencias presentadas al nivel de la teología abrieron una plataforma de discusión en el terreno de las concepciones de la temporalidad para, a partir de allí, retornar hacia la plataforma teológica

desde el punto de vista del cristianismo de Heidegger y el judaísmo de Benjamin. Este retorno habilitó otras líneas de reflexión alrededor del problema teológico, presentando nuevas derivas que confirman la distancia entre los proyectos de cada autor.

El recorrido efectuado muestra, en un primer momento, el contraste entre ambos autores en el siguiente punto: Heidegger presenta o bien un esquema dicotómico entre teología y filosofía fenomenológica o bien uno que subordina el alcance ontológico de la primera a la segunda; Benjamin, por su parte, rompe con las dicotomías y reúne teología y filosofía en una plataforma común de pensamiento.

En un segundo momento, si bien este contraste continúa presente en el horizonte de la temporalidad, no obstante, la interpretación heideggeriana de las cartas paulinas introduce otra óptica de análisis. En efecto, el estudio de las comunidades cristianas primitivas habilita no sólo un empleo filosófico de la teología para pensar la temporalidad originaria, sino que incluso ofrece un escenario ambivalente de confrontación con Benjamin. La plataforma teológica que auspicia como posible convergencia temporal entre ambos autores es la misma que traduce una divergencia política al nivel de sus temporalidades cualitativas. En efecto, la idea de un tiempo comprimido que temporiza en el instante como figura cualitativa y activa presenta una convergencia que, una vez examinada en el marco de las tradiciones del cristianismo y el judaísmo, deviene divergente. Es precisamente en este punto donde la distancia entre el proyecto ontológico-existencial de Heidegger y el proyecto teológico-político de Benjamin se vuelve categórica.

Bibliografía:

- Abadi F. (2014), *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Adorno W. T. (2001), *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra.
- Agamben G. (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta.
- Arendt H. (1990), “Walter Benjamin. 1892-1940” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, pp. 139-191.
- Benjamin A. y Vardoulakis D. (eds.) (2015), *Sparks Will Fly. Benjamin and Heidegger*, Albany, SUNY Press/State University of New York Press.
- Benjamin W. (1978), *Gesammelte Briefe I*, Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

- Benjamin W. (1991), *Gesammelte Schriften*, Bände I-V, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Benjamin W. (2005), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, introducción, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS-LOM.
- Benjamin W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Madrid, Abada.
- Benjamin W. (2007), *Obras*, Libro II, vol. 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Madrid, Abada.
- Benjamin, A. (1994), “Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present” en Benjamin, A. y Osborne, P. (comp.), *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 216-254.
- Capelle-Dumont P. (2012), *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires, FCE.
- Caygill H. (2005), *Walter Benjamin. The colour of experience*, Nueva York, Routledge.
- Caygill, H. (1994), “Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition” en Benjamin, A. y Osborne, P. (comp.), *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience*, Londres-Nueva York, Routledge, pp. 1-31.
- Dastur F. (2006), *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones Del Signo.
- Derrida J. (1971), *Tiempo y presencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Desideri F. (1995), *La porta della giustizia: Saggi su Walter Benjamin*, Bologna, Pendragon.
- Desideri, F. (1983), “Catastrofe e redenzione. Benjamin tra Heidegger e Rosenzweig” en Belloi y Lotti (comp.), *Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, pp. 191-208.
- Escudero J. A. (2008), *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo*, Barcelona, Herder.
- Escudero J. A. (2009), *El lenguaje filosófico de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder.

- Fenves P. (2011), *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, California, Stanford University Press.
- Fenves, P. (2013), “Vollendung: de Heinrich Rickert à Benjamin-Heidegger” en Lavelle, P. (ed.), *Benjamin*, Paris, Cahier de l’Herne, pp. 365-371.
- Gadamer G. (2003), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.
- Giuliani M. (2014), *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*, París, Klincksieck.
- Heidegger M. (1967), *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger M. (1975), *Gesamtausgabe II*, Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1976), *Gesamtausgabe I*, Band 9: *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1978), *Gesamtausgabe I*, Band 1: *Frühe Schriften*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1989), *Gesamtausgabe III*, Band 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1991), *Gesamtausgabe I*, Band 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (1995), *Gesamtausgabe II*, Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube (eds.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2001), “Fenomenología y teología” en *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, pp. 49-73
- Heidegger M. (2004), *Gesamtausgabe III*, Band 64: *Der Begriff der Zeit*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann.
- Heidegger M. (2014), *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta.

- Ibarlucía, R. (2000a), “Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, volumen XXVI, número 1, otoño de 2000, pp. 111-141.
- Ibarlucía, R. (2000b), “Aporías de la temporalidad histórica. Origen, acontecimiento y tradición en Heidegger y Benjamin” en *I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia*, Buenos Aires.
- Ibarlucía, R. (2005), “Sein-Zeit und Jetztzeit: Benjamins Kritik an Heidegger in neuer Perspektive” en Bolle y Galle (comp.), *Blickwechsel: Akten des XI. Lateinamerikanischen Germanistenkongresses, São Paulo - Paraty - Petrópolis*, São Paulo, Monferrer/Edusp, pp. 279-292. Se encuentra disponible una traducción en español en: https://www.academia.edu/36853988/Tiempo_del_ser_y_tiempo_actual._La_cr%C3%ADtica_de_Benjamin_a_Heidegger_bajo_una_nueva_perspectiva
- Ibarlucía, R. (2014), “La autonomía del arte en Benjamin y Heidegger: a propósito de la interpretación de Burkhardt Lindner”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, volumen XL, número 2, primavera de 2014, pp. 219-239. Recuperado el 8 de junio de 2016 de: https://www.academia.edu/14906316/La_autonom%C3%ADa_de_l_arte_en_Benjamin_y_Heidegger_a_prop%C3%B3sito_de_la_interpretaci%C3%B3n_de_Burkhardt_Lindner
- Ibarlucía, R. (2017), “The Organization of Pessimism: Profane Illumination and Anthropological Materialism in Walter Benjamin”, *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, volumen X, número 1, julio de 2017, pp. 139-160. Recuperado de: <http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/article/view/20914/19268>
- Kisiel T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- Leyte, A. (2008), “Silencio y olvido como constituyentes de la filosofía” en Amengual, G., Cabot, M. y Vermal, J.L. (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, pp. 163-176.

- Löwy M. (2012), *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, Buenos Aires, FCE.
- Mosès S. (1997), *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra.
- Naishtat, F. (2017), "El órganon invisible. La gramática teológica del tiempo benjaminiano", *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reasonk*, número 58, año 2017, pp. 13-31. Recuperado el 28 de agosto de 2017 de: https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/enrahonar_a2017v58/enrahonar_a2017v58p13.pdf
- Ott H. (1992), *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza.
- Oyarzún Robles, P. (2005), "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad. A manera de introducción" en Benjamin (2005, 5-44).
- Pangritz, A. (2014), "Teología" en Opitz, M. y Wizisla, E. (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Reijen W. van (1998), *Der Schwarzwald und Paris: Heidegger und Benjamin*, Múnich, Wilhelm Fink.
- Scholem G. (1987), *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península.
- Scholem G. (2008), *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid, Trotta.
- Schwarz Wentzer, T. (1999), "Hat das Sein einen Namen? Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamins", *Philosophische Rundschau*, volumen 46, número 1, pp. 1-22.
- Vargas, M. (2014), "La vida después de la vida. El concepto de «Nachleben» en Benjamin y Warburg" en *Thémata. Revista de Filosofía*, número 49, enero-junio de 2014, pp. 317-331. Recuperado el 24 de octubre de 2016 de: http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_17.pdf
- Viglione M.P. (2016), *Constelaciones en torno a la concepción del tiempo y de la historia en Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1382/te.1382.pdf>

Recibido el 30 de julio de 2018; aceptado el 20 de septiembre de 2018.