

El problemático vínculo entre Heidegger y Benjamin: un contrapunto sobre el lenguaje en sus períodos de juventud

María Paula Viglione (IdIHCS-FaHCE-UNLP)

mariapaulaviglione@gmail.com

Introducción

Este trabajo se propone confrontar las reflexiones sobre el lenguaje que Martin Heidegger y Walter Benjamin desarrollan en sus períodos de juventud. En vistas de ello, se tomará como punto de partida los comentarios críticos de Benjamin sobre la tesis de habilitación heideggeriana *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scotus* [*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1915-1916].

Al igual que en el caso de Heidegger, las preocupaciones benjaminianas hacia 1916 se orientaban hacia el problema de la esencia del lenguaje. Precisamente hacia fines de ese año, Benjamin escribe el trabajo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* [*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*] y hacia 1920 proyecta escribir su *Habilitationsschrift* sobre la teoría escolástica del lenguaje y el problema del conocimiento -especialmente la propuesta por Duns Escoto-, tentativa que finalmente abandona. Peter Fenves explica el interés de ambos autores por el pensamiento de Duns Escoto: el renacimiento de la escolástica a principios del siglo XX guarda una relación directa con la emergencia de la fenomenología, en la medida en que analizan la estructura misma de la *intentio* – o, en términos de Benjamin, de la “conciencia” (*Obras* II/1, 167)- sin recurrir a las teorías naturalizantes de la actividad mental (Fenves 2011, 56).

En este contexto de preparación de los materiales para su tesis, Gershom Scholem le recomienda a Benjamin la lectura de la obra de Heidegger sobre Duns Escoto que, aunque en febrero de 1920 Benjamin desconocía (*Briefe* I, 235), hacia fines de ese año la lee y le comenta con indignación a su amigo:

“He leído el libro de Heidegger sobre Duns Scoto. Es increíble que alguien pueda habilitarse con un trabajo así, para el cual es necesario nada más que gran aplicación y dominio del latín escolástico y que, pese a toda la decoración filosófica [*philosophische Aufmachung*], en el fondo sólo es una pieza de un buen trabajo de traducción [*ein Stück guter Übersetzerarbeit*]. La adulación indigna [*nichtswürdige Kriecherei*] de autores como Rickert y Husserl hace que la lectura no sea agradable. Incluso, desde una perspectiva filosófica, la filosofía del lenguaje de Duns Escoto no está suficientemente trabajada [*unbearbeitet geblieben*] en este libro y con ello no deja ninguna pequeña tarea.” (*Briefe I*, 246)

Un mes más tarde, y en relación a su propio trabajo sobre el *Trauerspiel*, Benjamin refiere a que “el escrito de Heidegger restituye tal vez lo esencial del pensamiento escolástico para mi problema – por cierto de un modo completamente oscuro- e incluso el problema auténtico puede de alguna manera ser vislumbrado en conexión con él” (*Briefe I*, 252).

El objetivo de este trabajo consistirá, entonces, en analizar conjuntamente la tesis heideggeriana y los escritos y apuntes benjaminianos sobre el lenguaje, en vistas no sólo de confrontar ambas perspectivas, sino principalmente de develar los motivos conceptuales que llevan a Benjamin a tales afirmaciones reprobatorias.

Heidegger y Benjamin en torno al lenguaje hacia 1916

En *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto* confluyen dos intereses por parte de su autor: uno académico –motivado por su director de tesis doctoral, Arthur Schneider, Heidegger pretendía ocupar la cátedra de filosofía cristiana en Freiburg- y otro conceptual -el pensamiento escolástico contenía motivos ocultos que propiciaban una reflexión fenomenológica.

Ya en el inicio de la obra, Heidegger señala que su lectura de Escoto¹ está atravesada por la perspectiva de la fenomenología y una preocupación antipsicologista -ambas

¹ Es preciso indicar aquí que la principal obra escolástica analizada por el joven Heidegger en su trabajo de habilitación -la *Grammatica speculativa sive de modis significandi*- no pertenecía a Duns Escoto sino a Tomás de Erfurt (primer cuarto del siglo XIV) pero no será hasta 1922 que Martin Grabmann identifique esta autoría que había sido atribuida a Escoto (Mantas España 2012, 453).

líneas presentes en su tesis doctoral *La doctrina del juicio en el psicologismo* [*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, 1913]. De este modo, su *Habilitationsschrift* se estructura en dos partes: una primera dedicada a las categorías (en términos husserlianos una “ontología regional”), donde se delimitan los ámbitos desde los cuales todo objeto puede ser pensado, y una segunda parte destinada a incluir este problema dentro del problema del juicio y del significado (*GA* 1, 401).

Siguiendo la delimitación de lo lógico frente a lo psíquico planteada por Escoto, Heidegger le asigna el carácter temporal a lo psíquico y el intemporal a lo lógico e, influenciado por las *Investigaciones lógicas* [1900-1901], afirma no sólo que el ámbito lógico se capta en el “sentido”, que es el juicio, sino que éste es un “fenómeno estático” que ni deviene ni surge de algo, que posee un valor inalterable por la comprensión del sujeto que juzga. En esta línea husserliana, el ser de las categorías y de la significación es entendido como objeto, es decir, en su relación a un entendimiento que lo conoce: “El objeto es solamente objeto como objeto del conocimiento; el conocimiento es conocimiento sólo como conocimiento del objeto. Ningún objeto sin sujeto ni viceversa” (*GA* 1, 266). Heidegger sostiene que aunque existan distintos modos de ser del objeto, es la intencionalidad la que garantiza la homogeneidad del ámbito lógico, definida precisamente como su “categoría regional” (*GA* 1, 283).

Ahora bien, este espacio lógico manifiesta el orden y la relación que el entendimiento da a sus conceptos y se objetiva en la palabra y en la proposición; por tanto, el lenguaje es la expresión de lo lógico, aunque no se identifica con él. Siguiendo a Escoto, Heidegger afirma que “estas formas lógicas tienen una realidad propia también cuando no son llevadas a una expresión en el lenguaje”, sino que más bien “son algo anterior” y que “para tener valor, no necesitan del lenguaje” (*GA* I, 291). En efecto, mientras el sentido y el significado, correspondientes al espacio lógico, poseen una identidad atemporal que no se sustrae a la mutación, se expresan de distintas formas y conservan autonomía respecto de la existencia real de los objetos; las palabras y el lenguaje pertenecen al mundo sensible del tiempo-espacio, de lo que realmente existe y aquí sólo puede hablarse de lo dicho correcta o incorrectamente. El lugar de la verdad o la falsedad está reservado al ámbito lógico, el cual tiene prioridad sobre la palabra, el lenguaje y su gramática. Sólo como expresión de conceptos y de juicios se abre el

lenguaje a la posibilidad de significación y de comprensión, pero por sí mismo carece de ambas.

Por otro lado, Heidegger descubre en Duns Escoto tres modos de ser objeto: el *modus essendi*, el *modus intelligendi* y el *modus significandi*. En términos generales, la característica del *modus essendi* es la existencia, la del *modus intelligendi* es lo pensado en cuanto pensado con su intencionalidad y la característica del *modus significandi* es la expresión y lo expresado en cuanto tal, en la medida que nos remiten a los conceptos y a los objetos. En síntesis, el ser del objeto se muestra en y por la palabra (lenguaje) a través de los conceptos del entendimiento. No entraremos aquí en las distinciones específicas que existen entre la dimensión pasiva y activa del *modus intelligendi* y del *modus significandi*. La importancia radica en que la materia de estos modos es la misma, pero su forma es la que les otorga diferenciación; en otras palabras, la materia entra en la forma bajo aspectos diferentes (Villalibre 1994, 305). Mientras el *modus essendi* es lo que está frente a la conciencia, el *modus intelligendi* es la realidad en tanto que ha entrado en el conocimiento y el *modus significandi* en tanto que ha entrado en significados. La materia es la misma, pero los puntos de vista son diferentes: el de lo dado [*Gegebenheit*], el del conocimiento, el del significado. En efecto, Heidegger afirma: “Siguiendo, pues, el hilo de lo dado (*modus essendi*), lo cual a su vez es sólo dado como conocido (*en el modus intelligendi*), son descifradas las formas de significado (*modi significandi*)” (*GA I*, 321). Precisamente los *modi significandi* constituyen las categorías a priori, “la forma posible de ordenación de las conexiones concretas de significado” (*GA I*, 323). Pöggeler sostiene que es en esta relevancia a los *modi significandi* que Heidegger “intenta dar validez a la idea, ya defendida por Husserl, de una «gramática pura»” (1993, 24).

Antes de continuar con la exposición del aparato conceptual heideggeriano, prestemos atención a la mirada extremadamente diferente que adopta el joven Benjamin sobre estas cuestiones. En la misma época que Heidegger publicaba esta tesis, Benjamin trabajaba sobre un escrito que ponía en cuestión la concepción lingüística que está a la base de aquella. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* [1916] toma como punto de partida la refutación del lenguaje como sistema de signos – signos que, para Heidegger, tienen como momentos constitutivos el “carácter de relación” hacia otro objeto y el de “ser-fundamento”, ya que a través de ellos “algo se hace

objetivo para la conciencia” (*GA I*, 296). Por el contrario, Benjamin busca formular un concepto de lenguaje que ya no conciba la comunicación como un discurso racional relativo a estados de cosas y según las pretensiones de validez, sino como expresión de algo incondicionado, no como *medio* sino como *fin* que porta en sí mismo el fundamento de la realización.

La primera parte del escrito benjaminiano presenta el esquema de lenguaje “mágico”, esto es, afirma la teoría de la identidad del lenguaje: “Entendida como hipótesis, la idea de que el ser espiritual de una cosa consiste en su lenguaje es el gran abismo en el que toda teoría del lenguaje amenaza caer, y la tarea de la teoría del lenguaje consiste en mantenerse sobre él suspendida” (*GS II /1*, 141; *Obras II/1*, 145). En la segunda parte, Benjamin pretende fundar esta hipótesis sobre la esencia del lenguaje, representando la realidad que está en su base a partir de la interpretación del Génesis bíblico.

La tesis central sobre esta discusión sostiene que “no hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participa de alguna forma del lenguaje” (*GS II/1*, 140; *Obras II/1*, 145). En esta línea, pertenece a la totalidad de lo que existe una “esencia espiritual” que se comunica en la “expresión” [*Ausdruck*]. Podríamos advertir que también aparece este elemento de la expresión en Heidegger. Mantas España explica que ya Roderick Stewart -traductor a la versión inglesa de la habilitación heideggeriana- adjudicaba el tema de la expresión al traslado de la doctrina de Escoto al lenguaje husserliano de la intencionalidad: la *vox* dotada de significados se leería en términos de expresión. En efecto, en Husserl “la *vox* dotada de sentido no significa –como sugería Escoto– el objeto mismo y sus propiedades, sino más bien los pensamientos del hablante”; y ello, de acuerdo al intérprete, estaría en sintonía con la interpretación de Heidegger del *modus significandi* como contenido intencional del acto de la significación (Mantas España 2012, 457). Por el contrario, Benjamin piensa la “expresión” como “medial” [*das Mediale*]: “todo lenguaje se comunica en sí mismo, dado que él es, en el sentido más puro, el medio mismo de la comunicación” (*GS II/1*, 142; *Obras II/1*: 147). En efecto, si no hay contenido del lenguaje es porque lo que se comunica *en [in]* el lenguaje y no *por medio [durch]* de él, es la esencia espiritual y en esta inmediatez radica el aspecto mágico del lenguaje.

Al abordar esta cuestión en el ser humano, Benjamin comienza por desmontar lo que llama “la concepción burguesa del lenguaje” [*die bürgerliche Auffassung der Sprache*]:

“de acuerdo con ella, el instrumento de la comunicación es la palabra; su objeto es la cosa; su destinatario es un ser humano. Por el contrario, la otra concepción del lenguaje no conoce instrumento, no conoce objeto ni destinatario de la comunicación”, sino que ella sostiene que la esencia lingüística del ser humano consiste en que éste nombra todas las cosas (*GS II/1*: 144; *Obras II/1*: 148). En el acto de nombrar es expresado y, al mismo tiempo, conocido lo inteligible del mundo de las cosas y es precisamente en este dar nombre que el ser humano se comunica con lo absoluto de la condición divina.

Estas cuestiones se aclaran en la segunda parte del escrito donde, como señala Michael Bröcker, “Benjamin utiliza la biblia y funcionaliza el relato de la creación para exponer sus propios pensamientos” (2014, 716). Aquí se devela el aspecto epistemológico decisivo de la historia de la creación: en el acto del decir, las cosas son, al mismo tiempo, creadas y conocidas. De allí que - como señala Bröcker- este proceso “no puede entenderse como si la palabra creara un objeto que, por lo tanto, sería conocido *como* algo *a través* del nombrar”, sino que el acto de creación y de conocimiento se dan simultáneamente (2014, 717). Ahora bien, si en el lenguaje divino, palabra y nombre son idénticos, en lo expresado, pasan a estar separados: Benjamin retoma elementos del barroco y afirma que “la naturaleza esta muda”, es decir, al carecer de la posibilidad de hablar, carece de la posibilidad de conocerse a sí misma. Esta mudez se multiplica en la medida que el hombre caído niega la esencia espiritual de las cosas, no las percibe como palabra expresada, sino que las contempla y las devalúa ópticamente como mera objetividad. La tarea de restitución, de acuerdo con Benjamin, radica en devolverle a la naturaleza el lenguaje, conociéndolas en el nombre; en otras palabras, este conocimiento se alcanza a través de la “traducción” [*Übersetzung*] del lenguaje mudo de las cosas al lenguaje del hombre (*GS II/1* 150; *Obras II/1*, 155).

A diferencia del joven Heidegger, Benjamin no considera que el ser humano está enfrentado al mundo como un sujeto y lo que conoce de él deviene en un producto intencional del pensamiento. Lo que existe no carece en sí mismo de sentido, de modo que luego le son atribuidos significados predicativamente; más bien esos significados son descubiertos en ella misma. El conocimiento consiste, entonces, en develar lo oculto del mundo empírico en su estructura inteligible, en captarlo en su ser no intencional. En esta línea y a diferencia de Heidegger, para quien “el juicio es el auténtico y más original lugar de la verdad”, expresada en la cópula del *esse* que une sujeto y predicado,

en Benjamin, la verdad no puede ser expresada y conocida discursivamente, sino que ella es “la muerte de la intención” y su aprehensión no es sino la restitución de la unidad originaria entre el nombrar y el conocer.

En el trasfondo de estas cuestiones, está operando una crítica al neokantismo y a la división de la facultad de conocimiento entre una parte receptivo-sensorial y una activo-pensante que no hace más que intensificar el dualismo sujeto-objeto. En un texto programático de 1917, y a partir de una crítica a la noción kantiana de “experiencia” y al dualismo continuado por la escuela neokantiana, Benjamin postula sintomáticamente el fin del sujeto moderno para la filosofía venidera. En este marco, podría interpretarse que la fuerte influencia ricketiana y husserliana que el mismo Benjamin condena de la tesis de Heidegger, está directamente en sintonía con la réplica de estos dualismos que, aunque irán menguando su presencia hasta llegar a *Ser y tiempo*, aparecen de lleno en la obra que aquí analizamos.

Apéndice sobre el posicionamiento crítico de Benjamin hacia Heidegger

Peter Fenves ofrece una lectura alternativa sobre el carácter reprobatorio del comentario benjaminiano al escrito de habilitación de Heidegger. El autor enmarca las afirmaciones de Benjamin en el contexto de escritura de *La tarea del traductor* [*Die Aufgabe des Übersetzers*, 1921] y sostiene que la declaración de que el trabajo de Heidegger no es más que “una pieza de un buen trabajo de traducción” no puede funcionar como una “condena total”, especialmente atendiendo a que en dicho texto aparece –quizás con la ayuda de Heidegger- el término de Escoto “*modus significandi*” traducido como “modo de significar” [*Art des Meinens*] (2011, 57).

En este respecto, disentimos de la lectura de Fenves, no sólo atendiendo a que en el texto benjaminiano no aparece la expresión latina “*modus significandi*” –que sería la propia de Escoto-, sino también porque Heidegger lo traduce por “*Bedeutungsform*” [forma de significado], mientras que en Benjamin sólo aparece “*Art des Meinens*” que de por sí no es estrictamente equivalente al verbo alemán “significar”, sino más bien remite a “opinar” o “entender”.

En lo que concierne al contenido conceptual del texto –que constituye una introducción a su traducción de los *Cuadros parisinos* de Baudelaire-, Benjamin retoma las ideas

planteadas en su texto de 1916. La pregunta aquí es sobre la posibilidad de traducir a otro lenguaje los restos de inmediatez propios del nombrar originario que persisten en el lenguaje histórico-profano. Esta tarea se presenta como mesiánica en la medida en que consiste en juntar y reconstituir los fragmentos de la unidad propia del “lenguaje superior” que ha sido despedazado por la historia. El aspecto mesiánico radica precisamente en la aparición implícita de la noción judía de «*tikkun*» que, de acuerdo a Scholem, consiste en “la recomposición del estadio armónico del mundo”, identificado en la cábala luriana con el “mundo mesiánico” como “un momento estrictamente utópico” (2008, 112).²

Ahora bien, lo que resulta interesante de este escrito radica en que Benjamin asocia este lenguaje originario de nombres a lo poético y que será probablemente el único texto al que Heidegger prestó su atención. Heidegger refiere a Benjamin sólo una vez, y ello en el contexto del re-establecido intercambio epistolar que mantiene con Hannah Arendt a partir de la década del cincuenta. En una carta del 10 de agosto de 1967, Heidegger le comenta a Arendt que luego de su encuentro el 28 de julio – donde precisamente ella expone una conferencia sobre Benjamin en la Universidad de Freiburg (Naishtat 2017, 2)-, encontró “el pasaje al que pertenece la cita de Mallarmé en el texto de Benjamin” (Arendt-Heidegger 2000, 147). Por el contenido de la misiva, las reflexiones que intercambiaban en ese entonces orbitaban entre el pensamiento, la poesía y el lenguaje. Recurriendo entonces al mencionado escrito arendtiano sobre Benjamin, allí se alude explícitamente a la cita de Mallarmé contenida en *La tarea del traductor* y se refiere, asimismo, a la cercanía con Heidegger en el tratamiento de una esfera no instrumental del lenguaje asociada a una verdad inintencional y al pensar poético (Arendt 1990, 189-190).

Un año después, en su introducción a la primera edición inglesa de los ensayos benjaminianos *Illuminations. Essays and Reflections* [1968], Arendt señala múltiples acercamientos entre Benjamin y el segundo Heidegger en lo que respecta a sus concepciones del lenguaje y a sus nociones de verdad como desocultamiento (1990, 189 y 181). Esta interpretación contrasta con el juicio de W. Adorno: hacia 1965 había

² Esta idea cabalística del “*tikkun*” reaparece en el “Prólogo epistemocrítico” del *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [1923-1926] vinculada a un modo de “exposición” filosófica que atienda a la relación entre los “fragmentos de pensamiento” y la “magnitud del todo plástico y del intelectual” como expresión de una verdad no intencional (*GS I/1*, 208; *Obras I/1*: 225).

concedido que en Benjamin “el lugar de la filosofía trascendental” lo ocupa su “Filosofía del Lenguaje” y que en este plano “anticipa algunas cosas de las de Heidegger”, aunque concluye que, “en sus aspectos centrales”, Heidegger y Benjamin “son irreconciliables entre sí” (2001, 86).

En relación a lo recientemente expuesto en el apartado anterior, podría añadirse que la lectura de Adorno en torno a la anticipación del joven Benjamin de aspectos lingüísticos que aparecerán después de la *Kehre* heideggeriana, fue cobrando adhesión en el campo de los estudios críticos. La mayoría de las investigaciones sobre este tema tienden a contrastar los escritos benjaminianos de juventud hasta la década del veinte con los propios de Heidegger a partir de la década del treinta. Y ello, en parte, puede deberse al hecho de que el problema del lenguaje ocupó un lugar fundamental en la obra de Benjamin hasta la década del treinta, mientras que en Heidegger cobra mayor centralidad precisamente a partir de ese momento.

Conclusiones

Nuestro interés en este trabajo radicó en delimitar el debate entre Benjamin y Heidegger al contexto conceptual de 1916, año en que ambos se dedican a reflexionar sobre la teoría del lenguaje. Asimismo, consideramos relevante atender a que los juicios reprobatorios de Benjamin hacia Heidegger pertenecen a su período de juventud, siendo *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto* la única obra de Heidegger que Benjamin consigna en su lista de libros leídos (*GS VII*, 447).

En efecto, el recorrido efectuado demostró que las bases que cimentan la propuesta heideggeriana son severamente criticadas por Benjamin. Ahora bien, no quisiera en esta instancia reincidir sobre lo ya expuesto, sino más bien traer aquí las conclusiones que Heidegger añade a su escrito sobre Duns Escoto meses después de haberla presentado y en vistas de su publicación. Lo relevante en este apartado radica en cierto deslizamiento que antecede el giro histórico que cobrará su pensamiento y que permite matizar su contraste con Benjamin.

Heidegger delinea aquí una tercera tarea no realizada en su escrito de habilitación, asociada con descentrar la lógica para dejar lugar a la metafísica que constituye la “óptica propia” de la filosofía. No se trata de una metafísica estática sino de una

metafísica de la historia: “La historia y su interpretación cultural filosófico-teológica debe convertirse en un elemento determinante en relación al significado del problema de las categorías, si se quiere pensar de manera diferente al resolver el universo de las categorías yendo más allá de una deficiente y esquemática tabla de categorías” (GA I, 407-8; Mantas España 2012, 464). En este ingreso de la dimensión histórica, Heidegger retoma por primera vez los aportes de Hegel y Dilthey y propone un retorno al “espíritu vivo” en la plenitud de sus manifestaciones. Como señala Escudero, en este epílogo “ya se denuncia la imposibilidad de explicar la vida a partir de parámetros puramente científicos y lógicos, como pretende el neokantismo”, de modo que el órgano de la filosofía deja de ser la “lógica unívoca” con su abstracción conceptual para pasar a ser “el lenguaje hablado en su historicidad” (2008, 33).

Es precisamente en ese punto, en el ingreso del carácter histórico no sólo en el lenguaje sino también en el pensamiento de Heidegger, donde –pese a las distancias- su perspectiva se encuentra con la de Benjamin. Este ingreso se encontrará sólidamente desarrollado en *Ser y tiempo*, donde incluso podríamos decir que cambiará su concepción de la verdad y la distinción entre el *modus intelligendi* y el *modus significandi* se difuminará por completo, atendiendo a que «comprensión» y «lenguaje» serán dos modos igualmente co-origenarios de apertura del *Dasein*.

Sin embargo, si llegáramos a confrontar *Ser y tiempo* con el equivalente de Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán* -ambos escritos publicados en la misma época y condensando reflexiones anteriores que marcan una etapa de su pensamiento-, volvería a aparecer una diferencia fundamental ya presente en 1916. Pese a su inserción histórica, el eje heideggeriano en la subjetividad seguirá siendo un punto de distancia con el intento de Benjamin de construir un pensamiento carente de intencionalidad.

Bibliografía

ADORNO, T. (2001), *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra.

ARENDT, H. (1990) “Walter Benjamin. 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. de Claudia Ferrari. Barcelona: Gedisa, pp. 139-191.

ARENDT, H. y HEIDEGGER, M. (2000), *Correspondencia 1925-1975*. Trad. de A. Kovacsics. Barcelona: Herder

VI Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento
Las búsquedas de la filosofía en la contemporaneidad
La actualidad del pragmatismo

- BENJAMIN, W. (1978), *Gesammelte Briefe I*. Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (eds.), Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. (1991), *Gesammelte Schriften*, Bände I, II y VII. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BENJAMIN, W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. 1. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Madrid: Abada.
- BENJAMIN, W. (2007), *Obras*, Libro II, vol. 1. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.), Madrid: Abada.
- BRÖCKER, M. (2014) “Lenguaje”, en Wizisla, E. y Opitz, M. (comps.), *Conceptos de Walter Benjamin*. Trad. de María E. Belforte y Miguel Vedda. Buenos Aires: Las cuarenta.
- ESCUADERO, J. A. (2008), *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.
- FENVES, P. (2011), *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, California: Stanford University Press.
- HEIDEGGER, M. (1978), *Gesamtausgabe I, Frühe Schriften*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- MANTAS ESPAÑA, P. (2012) “La “conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario”, en *Cauriensia*, vol. VII, pp. 451-474.
- NAISHTAT, F. (2017) “El triángulo Rickert-Heidegger-Benjamin (1913-1916) y los diagnósticos contrapuestos en torno a la crisis del concepto de tiempo en la ciencia histórica”, presentado en *XI Jornadas de Investigación en Filosofía, FaHCE-UNLP*, Ensenada, Agosto de 2017.
- PÖGGELER, O. (1993), *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. de Félix Duque. Madrid: Alianza.
- SCHOLEM, G. (2008), *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. Trad. de José Luis Barbero. Madrid: Trotta.
- VILLALIBRE, M. B. (1994) “Duns Escoto en la interpretación de M. Heidegger”, en *Naturaleza y Gracia*. Revista Cuatrimestral de Ciencias Eclesiásticas 2, España, pp. 297-317.