

Sobre la temporalidad del instante: la influencia de Kierkegaard en el pensamiento temprano de Heidegger y Benjamin

On the temporality of the moment: Kierkegaard's influence on the early thought of Heidegger and Benjamin

*MARÍA PAULA VIGLIONE*¹

Resumen: En este trabajo nos proponemos analizar la influencia del concepto de instante de Søren Kierkegaard en el pensamiento temprano de Martin Heidegger y Walter Benjamin. Nos abocaremos al estudio de dicha noción en *El concepto de la angustia*, una obra de Kierkegaard leída por ambos autores, para luego realizar una posible interpretación de su influjo en la concepción del tiempo de Heidegger y Benjamin. A lo largo de esta indagación, examinaremos la idea de la “plenitud del tiempo”, el problema de la eternidad y la repetición, así como la presencia del cristianismo y el judaísmo en las reflexiones sobre la temporalidad de los autores.

Palabras clave: tiempo, eternidad, *kairós*, cristianismo, judaísmo

Abstract: In this paper we propose to analyze the influence of Søren Kierkegaard's concept of the moment in the early thought of Martin Heidegger and Walter Benjamin. We will focus on the study of this notion in *The Concept of Anxiety*, a work by Kierkegaard read early by both authors, to then carry out a possible interpretation of its influence on Heidegger and Benjamin's conception of time. Throughout this investigation, we will examine the idea of the “fullness of time”, the problem of eternity and repetition, as well as the presence of Christianity and Judaism in the authors' reflections on temporality.

Keywords: time, eternity, *kairós*, Christianity, Judaism

Introducción²

La discusión en torno al problema del tiempo en Martin Heidegger y Walter Benjamin, dos autores que suelen considerarse teórica y políticamente en las antípodas, es un tópico que ha

Recibido: 08/01/2025. Aceptado: 10/04/2025.

¹ Doctora en Filosofía (UNLP). Becaria postdoctoral del CONICET y docente de la Universidad Nacional de La Plata y de la Universidad Nacional de las Artes. Líneas de investigación: filosofía contemporánea y metafísica (especialmente M. Heidegger y W. Benjamin). Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “En torno al lenguaje hacia 1916: la crítica de Walter Benjamin al escrito de habilitación del joven Heidegger”, *Kriterion. Revista de Filosofía* 65 (158) y “El proyecto de una ciencia del origen en el joven Benjamin”, *Protrepsis. Revista de Filosofía* 13 (26). Correo electrónico: mariapaulaviglione@gmail.com.

² El presente trabajo forma parte de las investigaciones realizadas en la tesis doctoral de la autora, *Convergencias y divergencias en los orígenes de la concepción del tiempo de Martin Heidegger y Walter Benjamin (1916-1927)*, Universidad Nacional de La Plata, año 2022.

despertado el interés de los especialistas en las últimas décadas. Si bien se ha demostrado que sus concepciones de la temporalidad tienen diferencias estructurales (Desideri, 1983; Caygill, 1994; Ibarlucía, 2000, 2005; Fenves, 2011; Agamben, 2011; Benjamin, 2015; Naishat, 2017a), no se ha reparado en que ambos se nutren tempranamente del concepto de instante de Søren Kierkegaard para pensar el tiempo.

Al examinar esta última cuestión, advertimos que la influencia de Kierkegaard en el pensamiento de los autores se presenta, al menos como punto de partida, frente a un escenario de asimetrías. A diferencia de los escritos del joven Heidegger, donde las referencias al filósofo danés son constantes y explícitas, en el caso de Benjamin se trata de alusiones más bien aisladas. Sin embargo, ello no significa que las reflexiones de Kierkegaard, sobre todo en lo que respecta al problema del tiempo, no hayan despertado las inquietudes filosóficas del joven Benjamin. Marc Sagnol (2017, 42) interpreta que el concepto kierkegaardiano de *Fülle der Zeit* —usualmente traducido como “plenitud del tiempo”— tiene una influencia decisiva en los primeros años universitarios de Benjamin. Kierkegaard introduce dicha noción en el marco de sus deliberaciones sobre el instante en la tercera parte de *El concepto de la angustia*,³ una obra leída por Benjamin y Heidegger y que —como intentaremos mostrar— tiene un impacto significativo en sus configuraciones del tiempo. En efecto, este trabajo intenta reconstruir esta trama de influencias entre los autores, así como exponer aquellos elementos que los jóvenes Heidegger y Benjamin recuperan o rechazan de la temporalidad de Kierkegaard.

A lo largo de este estudio, buscaremos demostrar la hipótesis de que la noción de instante de Kierkegaard influye de modo bifronte en los autores: por un lado, el motivo teológico de la eternidad es criticado por Heidegger y retomado por Benjamin. Sin embargo, la óptica del “sí mismo” de Kierkegaard es recuperada en la fenomenología heideggeriana y rechazada en la teología benjaminiana. En otros términos, aquello que Benjamin incluye de Kierkegaard en su pensamiento es excluido por Heidegger y a la inversa. Este contraste respecto de las influencias que ejerce Kierkegaard en los autores se extiende también a las propias concepciones del instante de Heidegger y Benjamin.

En vistas de poner a prueba esta conjetura, el presente estudio se estructura en tres partes. La primera está dedicada a exponer los contactos iniciales que Benjamin y Heidegger establecen con la obra de Kierkegaard. La segunda parte busca reconstruir algunos puntos

³ Cabe indicar que *El concepto de la angustia* [Begrebet Angest, 1844] es una obra publicada por el autor pseudónimo Vigilius Haufniensis. Sin adentrarnos en este problema, y en razón de los objetivos de este trabajo, nos referiremos a *El concepto de la angustia* como si se tratase de un planteo elaborado directamente por Kierkegaard.

centrales de la tercera sección de *El concepto de la angustia*, estudio que se vuelve necesario para luego dar cuenta de los motivos kierkegaardianos que Heidegger y Benjamin recuperan para concebir la temporalidad. Este último punto es estudiado en la tercera y última parte, donde se realiza un análisis de las cercanías y distancias que Benjamin y Heidegger establecen con Kierkegaard en torno a un conjunto de problemas: la categoría de *Fülle der Zeit*, la cuestión teológica de la eternidad y su vínculo con la repetición, así como la presencia de elementos del cristianismo y el judaísmo en las reflexiones sobre el tiempo de los autores.

1. Benjamin y Heidegger, lectores de Kierkegaard

De acuerdo con la correspondencia de Benjamin, sus lecturas de la obra de Kierkegaard se sitúan inicialmente a mediados de 1913, entre las que se destacan *O lo uno o lo otro* [1843] y *El concepto de la angustia* [1844], publicada bajo el pseudónimo de Vigilius Haufniensis (Benjamin, 1978, 47 y 78). Pese a haber interrumpido la lectura de este último libro, ya que “se torna muy difícil y dialéctico”, Benjamin admite haberse impresionado con la exposición y la visión general del autor danés (1978, 79). Ello explica que, tres años más tarde, en una carta dirigida a Gershom Scholem el 11 de noviembre de 1916, persista el interés de Benjamin por *El concepto de la angustia*. Además de mencionar esta obra, en la misma carta Benjamin comenta críticamente la disertación de habilitación de Heidegger sobre el tiempo histórico y hace referencia a la escritura de su ensayo sobre el lenguaje y el judaísmo (1978, 128-130).

Dicho ensayo, titulado “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” [1916], es el primer escrito donde Benjamin torna explícita la influencia de Kierkegaard. Al analizar los efectos lingüísticos del pecado original, el texto introduce la noción kierkegaardiana de “cháchara” [*Geschwätz*] para describir el “esclavizamiento del lenguaje” después de la caída pecaminosa (Benjamin, 2007, 157), problema que reaparece hacia el final de *Origen del Trauerspiel alemán* [1925-1928] (2006, 457).⁴ Benjamin interpreta que el pecado tiene como consecuencia la pérdida del lenguaje originario del nombre, así como su degradación a instrumento, juicio y abstracción. En otras palabras, la ruina del lenguaje adánico conlleva el efecto de una instrumentalización del lenguaje en términos de signo y medio de designación de las cosas, donde se abandona la pureza del nombre divino para encarnar la palabra juzgadora del hombre.

⁴ Las referencias a los escritos de Benjamin corresponden a la edición española de las *Obras* de la editorial Abada. En caso de que no exista una traducción al español, se consigna como referencia la edición alemana de su obra completa reunida en los *Gesammelte Schriften* (GS).

Por otra parte, el único título de Kierkegaard que Benjamin consigna en su lista de obras leídas es la traducción alemana de *Etapas del camino de la vida* [1845] (GS VII, 437). Las reflexiones de Kierkegaard continuarán presentes en los escritos benjaminianos de la década de 1930, en los ensayos sobre Karl Kraus y Charles Baudelaire, así como en su inacabado *Libro de los Pasajes* [1927-1940]. El escrito de Theodor Adorno *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, con el que obtiene su habilitación en 1931 en la Universidad de Frankfurt, también entra en esta trama de efectos kierkegaardianos. Benjamin escribe una reseña de esta obra en 1933 señalando que, a diferencia de la “teología dialéctica” de Karl Barth y el “pensamiento existencial de Heidegger”, Adorno analiza a Kierkegaard desde “un ángulo completamente diferente” al proponer un retorno al idealismo filosófico (GS III, 380-381).⁵

A diferencia de estas referencias aisladas en la obra de Benjamin, la presencia de Kierkegaard aparece con claridad en los escritos del joven Heidegger. Según lo indica en su prólogo de 1972 a la primera edición de sus *Frühe Schriften*, los intereses filosóficos de Heidegger entre 1910 y 1914 estaban vinculados con la traducción de las obras de Kierkegaard (GA 1, 56).⁶ Las menciones explícitas a estas últimas aparecen en los inicios de 1920, en el marco de la orientación fenomenológica que Heidegger imprime a su legado cristiano y que involucra sus investigaciones sobre el cristianismo primitivo, el misticismo medieval, Agustín y Lutero.⁷ Por otro lado, el nombre del danés aparece entre sus principales influencias metafísicas en el prólogo del curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [1923] (GA 63, 5). Sin embargo, Heidegger diferencia allí su fenomenología del proceder teológico de Kierkegaard (GA 63, 30, §6) y juzga su método dialéctico como tributario de la filosofía hegeliana, arrastrando sus mismas dificultades metodológicas (GA 63, 41, §8).⁸

Podría afirmarse que, en términos generales, la filosofía existencialista de Kierkegaard ingresa en el horizonte heideggeriano de la mano del problema de la finitud, la angustia y el tiempo, así como del contraste entre el “sí mismo” como destino del ser humano y la caída en la “mchedumbre”. En términos específicos, los conceptos de “decisión”, “situación” y “sí mismo” dan testimonio del papel fundamental que desempeña la noción kierkegaardiana de

⁵ Un año antes de esta reseña, Benjamin también comenta un libro de Theodor Haecker, a quien caracteriza en términos de “alumno de Kierkegaard, no sólo como teólogo sino también como polemista” (GS III, 315). Haecker es uno de los primeros traductores al alemán de la obra de Kierkegaard y hacia 1914 realiza la primera traducción del escrito *Nutiden*, cuya versión alemana —*Kritik der Gegenwart*— es consultada y leída por Benjamin según los editores de los *Gesammelte Schriften* (GS II, 936).

⁶ Las referencias a los escritos de Heidegger corresponden a la edición canónica de la *Gesamtausgabe* (GA).

⁷ En el curso titulado *Augustinus und der Neuplatonismus* [1921], Heidegger cita en diversas oportunidades *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal* en las traducciones al alemán recogidas en las *Gesammelte Werke* [1911-1912] de Kierkegaard (GA 60, 178, 248, 257, 265, 268).

⁸ Sobre ello Heidegger insiste posteriormente en *Ser y tiempo* (SZ, 235, §45).

instante en el pensamiento de Heidegger. Este conjunto de motivos ya resuena en su temprana reseña sobre la *Psicología de las concepciones del mundo* [1919], donde Karl Jaspers realiza una importante reconstrucción del concepto de instante expuesto en *El concepto de la angustia*. En dicha reseña, a la par de vincular la orientación existencial de Jaspers con las reflexiones de Kierkegaard sobre la angustia,⁹ Heidegger vuelve a objetar los componentes teológicos del danés como “resabios específicamente religioso-luteranos” (GA 9, 27).

No es casual que la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers aparezca como referencia bibliográfica en una importante nota al pie de *Ser y tiempo*, precisamente cuando se introduce el problema del instante. Allí Heidegger indica que fue Kierkegaard quien penetró con mayor profundidad en el “fenómeno existutivo [*existenziell*] del instante”, aunque no logró dilucidar “su correspondiente interpretación existencial [*existenzial*]” (SZ, 338, §68). En este respecto, el estudio de Katharina von Falkenhayn (2003) ha demostrado que, desde la perspectiva de Heidegger, el aporte de Kierkegaard consiste en sustituir el tiempo cronológico tradicional por un tiempo de la existencia. Sin embargo, según desarrollaremos en lo que sigue, este tiempo existencial es leído a partir del tiempo de las cosas, de modo que la comprensión kierkegaardiana permanece bajo el horizonte tradicional porque confunde la temporeidad [*Zeitlichkeit*] del *Dasein* con la intratemporeidad [*Innerzeitigkeit*] de los entes.¹⁰

2. El instante en Kierkegaard: tiempo y eternidad

Según señalamos anteriormente, Heidegger y Benjamin comparten la lectura de *El concepto de la angustia*. En el capítulo tercero de esta obra, Kierkegaard desarrolla los primeros lineamientos de su concepto de instante a partir de una suerte de revisión histórica. El origen lo encuentra en la mirada paradójica que Platón le imprime al instante en su *Parménides*: dicho concepto aparece allí como $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omega\lambda\eta$, como el paso de la unidad a la multiplicidad, de la igualdad a la desigualdad, del movimiento al reposo y a la inversa, es decir, como una temporalidad singular que se juega precisamente en esa transición. El mérito de Platón —advierte Kierkegaard— es haber indicado la dificultad de concebir el instante, aunque éste continúe siendo “una sorda abstracción atomística” (1982, 106). El instante, desde la óptica del

⁹ Heidegger regresa sobre ello en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925]. Si bien menciona *El concepto de la angustia* como antecedente moderno sobre el tema, considera que Kierkegaard sólo analiza la angustia como un “fenómeno psicológico”, sin atender a ella como “existencial” del ser del *Dasein* (GA 20, 404-405, §30). Esta lectura se confirma en *Ser y tiempo*, aunque Heidegger responsabiliza aquí al horizonte cristiano de Kierkegaard de tornar más estrecho el tratamiento ontológico de la cuestión (SZ, 190, §40).

¹⁰ En lo que respecta a los términos técnicos de *Sein und Zeit*, seguimos las traducciones de J. E. Rivera: *Innerzeitigkeit* por “intratemporeidad”, *Zeitlichkeit* por “temporeidad” y *Temporalität* por “temporariedad”.

danés, sólo se torna comprensible con el cristianismo porque introduce la relación con la eternidad. Dicho en otros términos: a contracorriente de la comprensión tradicional del tiempo, el cristianismo no piensa la eternidad en oposición a la temporalidad, sino que ambas se entrelazan en el instante. Sobre esta base, Kierkegaard define el instante como “una *síntesis de lo temporal y lo eterno*” (1982, 107).

A partir de esta definición, el autor se pregunta por el problema del tiempo. La respuesta no consiste en concebir el tiempo como una sucesión infinita de presente, pasado y futuro, ya que no es posible encontrar un momento presente que sirva de fundamento divisorio respecto de lo que fue y de lo que será. Esta definición no sólo envuelve la contradicción de pretender sucesión y división al mismo tiempo, sino que tiende a espacializar el instante y en lugar de pensar el tiempo lo convierte en objeto de representación. Kierkegaard sitúa, de este modo, el dilema de la temporalidad en el modo de comprender el presente. En efecto, si el vínculo entre el tiempo y el presente se oscurece al entender este último como algo “infinitamente vacío” (1982, 108), por el contrario, se torna legible cuando se introduce la eternidad en la ecuación. Al comprender lo presente como lo eterno, se le confiere el sentido de “lo infinitamente lleno”, donde la idea de completud o plenitud adquiere el significante teológico de la “*praesens*” de la divinidad (1982, 109).

En el curso de estas consideraciones, el instante se revela como el encuentro entre el tiempo y la eternidad. Cabe destacar que la palabra danesa para nombrar el instante *Oieblikket* —al igual que su correlativo alemán *Augenblick*— tiene el sentido de una mirada rápida, de una ojeada. Kierkegaard retrotrae esta significación a la descripción de Pablo de Tarso en el Nuevo Testamento, donde afirma que “el mundo perecerá en un instante, en un abrir y cerrar de ojos: ἐν ἀτόμῳ καὶ ἐν βίπτῃ ὄφφαλμοῦ (1 Cor., XV, 52)” (1982, 110). Esta idea de mirada constituye, según Kierkegaard, un símbolo del tiempo tocado por la eternidad, donde el presente, el pasado y el futuro abandonan la concepción tradicional de ser una mera sucesión lineal y vacía. Lo que está en juego en la delimitación de los momentos temporales es, según el autor, la comprensión histórica de las categorías fundamentales de “redención”, “salvación”, “resurrección” y de “juicio” (1982, 113).

Ahora bien, la relación entre las dimensiones temporales varía según la concepción griega, judía o cristiana del instante. Kierkegaard explica que, si el instante no existe como tal en la visión de los griegos, ello se debe a que tienen una idea errada de la eternidad. Al comprender lo eterno en términos de lo pasado, de aquello que queda atrás y que sólo se torna accesible por medio de un regreso, se pierde la conexión con el futuro y se suprime la posibilidad del instante. Aunque para los griegos existe un vínculo entre el tiempo y la eternidad, éste se reduce a lo

pretérito, cobrando así pleno sentido la idea de reminiscencia platónica. La dificultad de esta cosmovisión es que “esto ni puede ser tarea, ni puede exigir una decisión”, ya que “la exigencia de la ἀνάμνησις no va dirigida a la acción, sino a la reflexión interna”, con lo cual el tiempo pierde toda significación (Collado, 1962, 69).

A diferencia de la concepción griega, Kierkegaard señala que los judíos poseen una idea de instante, pero lo comprenden sólo como “*discrimen*” (1982, 113), de modo que lo eterno es identificado con lo futuro. Así, el futuro permanece en el judaísmo como una incógnita, donde la eternidad, aun siendo incommensurable respecto de la temporalidad, busca mantener su vínculo con ella. El problema de esta concepción es que el instante funciona como punto divisorio entre el tiempo del más acá y el futuro del más allá, donde lo eterno ingresa bajo el final escatológico del reino mesiánico.

Esta división se desvanece en el cristianismo, pues aquí el instante ya no escinde tiempo y eternidad, sino que los reúne en un momento único en el que conviven pasado y futuro. Al identificar lo eterno con la irrupción de Dios en el escenario de la historia, el instante cristiano recupera tanto el componente rememorante del pasado como la esperanza propia del futuro. En efecto, el instante es comprendido aquí como momento colmado de eternidad, donde el futuro es aquello que retorna como pasado. Sobre esta base, Kierkegaard sostiene que el concepto articulador de la concepción cristiana es la “plenitud del tiempo” [*Tidens Fylde* en danés, *Fülle der Zeit* en alemán] (1982, 112), donde el instante es eternidad y la eternidad es, simultáneamente, lo futuro y lo pasado. En este sentido, sólo con el cristianismo el tiempo adquiere un sentido trascendental: todos los acontecimientos históricos pasados y futuros dejan de ser meros sucesos contingentes para inscribirse bajo el signo eterno de la plenitud de los tiempos.

3. Kierkegaard entre Benjamin y Heidegger

3.1. Sobre la plenitud del tiempo

Estas consideraciones de Kierkegaard resuenan en las reflexiones de Benjamin y Heidegger sobre la temporalidad. En primer lugar, el concepto de “plenitud del tiempo”, entendido por Kierkegaard como un tiempo pleno que condensa el pasado y el futuro en el fenómeno del instante, es recuperado por ambos autores. Francisco Naishtat (2017a) ha observado que esta noción de *Fülle der Zeit* remite a la idea de tiempo “lleno” o “consumado” [*erfüllte Zeit*] que aparece en “*Trauerspiel y tragedia*” [1916] de Benjamin. El período de escritura de este ensayo coincide con la carta dirigida a Scholem el 11 de noviembre de 1916, donde Benjamin hace

referencia a su lectura incompleta de la obra del danés (1978, 130). Por lo tanto, es probable que la categoría de consumación [*Erfüllung*] utilizada en ese ensayo para diferenciar el “tiempo trágico” del “tiempo mesiánico” se haga eco de la lectura de *El concepto de la angustia*.

De acuerdo con Benjamin, si bien el “tiempo trágico” y el “tiempo mesiánico” se presentan a partir de la idea de consumación, se diferencian en lo siguiente: mientras el tiempo trágico es un “tiempo consumado individualmente”, el tiempo mesiánico es un “tiempo consumado divinamente” (2007, 138). Así, mientras la consumación trágica se realiza de manera individual a partir de la figura del héroe, la consumación mesiánica se ubica por fuera del ámbito de la intencionalidad humana, porque lo que se completa es toda una época histórica. Esta idea benjaminiana de un tiempo consumado por el Mesías guarda cercanías con el instante de Kierkegaard, pues ambos comprenden el signo de plenitud de los tiempos como la irrupción de la divinidad en un momento impredecible que trastoca lo dado y adquiere el sentido de un instante revolucionario y redentor.

Aunque ambos pensadores comprenden la plenitud del instante como una instancia originaria de la historia, Kierkegaard sitúa este origen en el cristianismo, mientras para Benjamin el origen no puede determinarse a partir de acontecimientos empíricos de la historia. En el “Prólogo epistemocrítico” del libro sobre el *Trauerspiel*, Benjamin rechaza la noción de origen [*Ursprung*] como génesis [*Entstehung*] —sea en términos de comienzo [*Anfang*] o nacimiento [*Geburt*]—, para comprenderla acorde a su estructura monadológica: como condensación dialéctica del pasado y del futuro, esto es, como constelación tensionada entre “la pre- y la posthistoria” (2006, 243). Si lo originario no puede reconocerse históricamente como hecho empírico es porque permanece en el presente como algo inconcluso que exige ser rememorado, releído y actualizado. Sólo a partir de esta recuperación el origen se transforma en el final y alcanza su cumplimiento con el evento mesiánico. Así, la temporalidad originaria de Benjamin adopta la forma de una mónada donde se condensa en un instante singular la totalidad del tiempo histórico.

En el caso de Heidegger, el fenómeno del instante aparece en ocasión de una serie de lecciones que conforman, por encargo de Husserl, el proyecto de una fenomenología de la religión. En el curso *Introducción a la fenomenología de la religión* [1920-1921], Heidegger comprende el instante en el marco de una exégesis del cristianismo primitivo y lo define como un “καιρός decisivo” [*kairos entscheidend*] (GA 60, 150). La fascinación heideggeriana por el *kairós* obedece a la idea de un instante que llena, condensa y realiza la temporalidad que viven

los cristianos en su etapa temprana.¹¹ Al igual que Kierkegaard, Heidegger recurre a la Epístola a los Corintios de Pablo para ilustrar la idea de instante como tiempo abreviado: la temporalidad cristiana aparece como una “temporeidad comprimida” [*zusammengedrängte Zeitlichkeit*], donde el pasado, el presente y el futuro se condensan en la experiencia expectante de la “parousía” (GA 60, 119). De este modo, y en afinidad con Kierkegaard, la experiencia religiosa se constituye como un momento temporal que transforma de modo decisivo la situación existencial de los cristianos.

Un año más tarde, Heidegger vuelve sobre la identificación entre el instante y el *καιρός* en el documento conocido como *Informe Natorp* [1922]. La idea de instante se entrelaza aquí a partir del vínculo entre la *phrónesis* aristotélica y el *kairós* como apertura práctica al obrar (GA 62, 384). Este nexo entre los conceptos de Aristóteles y el *kairós* regresa bajo otra perspectiva en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [1927]. Si bien Heidegger persiste en situar el instante en la apertura de la situación práctica, ello convive con su lectura crítica del “ahora” [*Jetztzeit*] como concepción derivada del tiempo, ya desarrollada extensamente en *Ser y tiempo* (SZ, 406-428, §79-§81). Haciendo un juego de palabras con la etimología de *Augenblick*, Heidegger define el instante como “lo primero y único que tiene la mirada para lo que constituye la situación del obrar” (GA 24, 407, §20). En contraposición a esta dimensión activa y de apertura del instante, el “ahora” implica una sucesión homogénea del tiempo que lleva a la pérdida pasiva del *Dasein* entre las cosas. No es casual que Heidegger elija a Aristóteles y a Kierkegaard como sus principales interlocutores en esta materia, ya que hace responsables a ambos de confundir el instante con el “ahora”. En palabras del autor:

Por esta razón no cabe comprender el fenómeno del instante a partir del «ahora», como intenta hacer Kierkegaard. Es cierto que comprende muy bien el instante en su contenido quiditativo, pero no logra exponer la temporeidad específica del instante, sino que identifica el instante con el «ahora» del tiempo comprendido vulgarmente. [...] El instante es un fenómeno originario de la temporeidad originaria, mientras que el «ahora» es sólo un fenómeno del tiempo derivado. Ya Aristóteles vió el fenómeno del instante, el *καιρός*, [...] pero, una vez más, no logró relacionar el carácter específico del tiempo del *καιρός* con lo que él conoce como tiempo (*vōv*) (Heidegger, GA 24, 408, §20).

La posibilidad de comprender el presente en términos de “ahora” o de “instante” responde al concepto de “temporización” [*Zeitungung*]. En *Ser y tiempo*, los éxtasis del presente, el pasado y el futuro temporizan de modo propio permitiendo la resolución del *Dasein* y de modo

¹¹ Según Matthias Jung y Holger Zaborowski (2013), el *kairós* es un concepto clave en el clima espiritual de entreguerras de la República de Weimar, como se comprueba entre los socialistas cristianos del *Kairos Kreis* de Berlín. Una de las figuras más relevantes de este círculo es Paul Tillich, citado por Heidegger en sus lecciones sobre religión (GA 60, 19, §5).

impropio cuando el *Dasein* permanece irresuelto y se cierra a su poder-ser más propio. En el caso del presente, éste temporiza de modo impropio como “ahora” o “presentación” [*Gegenwärtigen*] y de modo propio como “instante” [*Augenblick*], el cual implica un momento de oportunidad y de apertura a la situación que interpela al *Dasein* para alcanzar su auténtico sí mismo (SZ, 338, §68).

Es preciso notar que, pese a esta crítica a la comprensión del “ahora”, Heidegger recupera el movimiento de detención que Kierkegaard le imprime al instante. Según *Ser y tiempo*, el instante está “incluido” o “retenido” en el futuro y en el haber-sido del *Dasein* resuelto (SZ, 338, §68). Se trata así de un movimiento de disolución del instante *entre* el futuro y el pasado, experimentado también como una detención del presente tradicional y del curso sucesivo del reloj.

En razón de lo expuesto, cabe observar lo siguiente: tanto Benjamin como Heidegger recuperan la concepción discontinua de la temporalidad de Kierkegaard, donde el instante ocupa un rol fundamental como instancia de condensación del tiempo. Sin embargo, en sus propias elaboraciones de la categoría de tiempo, Heidegger y Benjamin también se distancian del danés. La definición benjaminiana del tiempo mesiánico como “tiempo divinamente consumado” guarda cercanías con el instante de Kierkegaard, aunque sin su inscripción cristiana. La idea de la “plenitud del tiempo” como condensación de los éxtasis temporales también resuena en los escritos de Heidegger, aunque sin el contacto con la eternidad.

3.2. Sobre el problema de la eternidad, la repetición y el “sí mismo”

Otro tópico importante desarrollado en *El concepto de la angustia* corresponde al problema de la eternidad. Allí Kierkegaard explica: “no es en rigor el instante un átomo del tiempo, sino un átomo de la eternidad. Es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo, el primer intento de aquélla, por decirlo así, para detener el tiempo” (1982, 110). Pensar el instante como una partícula cargada de eternidad es una idea que lo acerca a Benjamin y lo distancia de Heidegger. Mientras Benjamin propone un encuentro entre temporalidad y eternidad como irrupción de lo mesiánico en la historia, Heidegger inscribe la eternidad entre las comprensiones vulgares del tiempo. En otras palabras, la incorporación de Benjamin de la eternidad en su concepción del tiempo y su exclusión por parte de Heidegger dan cuenta de su respectiva cercanía o lejanía con el instante de Kierkegaard.

La relación benjaminiana entre tiempo y eternidad ingresa tempranamente en el “Fragmento teológico-político” [1920-1921]. Allí Benjamin elabora la noción de “naturaleza mesiánica” para indicar la presencia mesiánica en el ámbito de la historia y conceptualizar, de

este modo, el cruce dialéctico entre lo eterno y lo temporal, lo mesiánico y lo profano. Al hablar de una “*restitutio in integrum mundana*” (2007, 207), Benjamin transforma el componente utópico de la religión y desplaza la promesa de felicidad eterna del cielo hacia la tierra. Aquí se trama un diálogo implícito entre la felicidad y la eternidad mundana que reaparece unos años más tarde. En “Para la imagen de Proust” [1929], Benjamin diferencia la figura hímica de la felicidad como algo inaudito de su figura elegíaca como “restauración eterna de la felicidad primera, originaria”, asociada por Proust a la potencialidad transformadora del recuerdo (2007, 319). Al igual que en el “Fragmento”, el carácter eterno de esta felicidad no es comprendido en su acepción tradicional. En contraste con la eternidad “platónica, utópica” como “tiempo ilimitado”, Benjamin propone una “eternidad embriagadora”, entendida como “tiempo entrecruzado” [*verschränkte Zeit*] y en afinidad con el mecanismo proustiano del recuerdo que encuentra el pasado en el presente (2007, 326).

Si Benjamin, en afinidad con Kierkegaard, rompe con la diferencia tradicional entre eternidad y temporalidad, Heidegger mantiene dicha diferenciación. A partir de 1924 y de modo concluyente en 1927, el autor se aleja de su recuperación del cristianismo temprano y la teología pasa a ser una instancia de demarcación metodológica de la fenomenología.¹² En “El concepto de tiempo”, una conferencia impartida en 1924 ante la Sociedad Teológica de Marburgo, Heidegger reflexiona sobre el problema del tiempo a partir de una delimitación entre su comprensión teológica y su comprensión fenomenológica. Del mismo modo que lo hará en su disertación “Fenomenología y teología” de 1927, Heidegger afirma que, mientras la teología comprende el tiempo en relación con la eternidad, la fenomenología “*comprende el tiempo a partir del tiempo*” (GA 64, 107). Partiendo de esta premisa, el autor rechaza la comprensión teológica de la temporalidad y considera que, desde una perspectiva metodológica, la filosofía no puede acceder ni valerse de la eternidad para discutir la cuestión del tiempo.

Al igual que Benjamin, Heidegger también rechaza la idea platónica de eternidad en *Ser y tiempo*. Esta crítica aparece en el contexto de la interpretación vulgar del tiempo como “secuencia de horas”, cuyo transcurso homogéneo acontece en un presente constante e inasible (SZ, 423, §81). Desde la óptica de Heidegger, comprender el tiempo como eterno es una temporización impropia que tiene su posibilidad en la temporeidad finita del *Dasein*.¹³ Por el

¹² La conferencia *Das Problem der Sünde bei Martin Luther* —pronunciada en febrero de 1924 en el marco de un seminario sobre la ética paulina dictado por Rudolf Bultmann en Marburgo— es uno de los últimos escritos donde Heidegger recupera filosóficamente los conceptos de la teología y hacia el final de la disertación cita los diarios de Kierkegaard.

¹³ El contraste heideggeriano entre lo eterno y el tiempo originario desaparece en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], donde la eternidad abandona el sentido impropio de temporalidad ilimitada para acercarse a la modalidad propia del instante.

contrario, para Kierkegaard y Benjamin la eternidad no consiste en una figura atemporal o ilimitada, sino en un intervalo de yuxtaposición del tiempo que detiene el decurso homogéneo de la historia.

Otro punto que merece nuestra atención es el vínculo que establece Kierkegaard entre la eternidad y la categoría central de repetición. Este concepto no debe entenderse en el sentido tradicional de una vuelta hacia atrás o de reproducción lineal del pasado. Por el contrario, la repetición implica un desplazamiento positivo hacia adelante, pues a partir de ella “se entra en la eternidad en un movimiento progresivo” (Kierkegaard, 1982, 112, nota 26). Se trata, entonces, de un momento para que el sujeto asuma libremente su condición de caído y transforme esa realidad pasada en otra posibilidad futura más auténtica. Heidegger se hace eco de ello en *Ser y tiempo*: la “facticidad” del *Dasein* y su carácter de arrojado se funda en el “haber-sido” [*Gewesenheit*], siendo éste un pasado abierto sobre el cual el *Dasein* puede volver en el futuro para modificar lo que ha sido y elegir su poder-ser más propio. Incluso, este “haber-sido” es comprendido como “repetición” [*Wiederholung*] en su modalidad propia y como “olvido” [*Vergessenheit*] en su modalidad impropia (SZ, 339, §68).

Aunque la repetición benjaminiana no tiene este sentido de una proyección futura y potencialmente transformadora para la existencia humana, sí adquiere una significación liberadora del pasado. En “*Trauerspiel* y tragedia”, Benjamin identifica la repetición con la “ley” de los dramas barrocos, donde la presencia de los espíritus y la forma espectral que adquiere la muerte aparecen como síntomas de algo no cumplido (2007, 140). La repetición del *Trauerspiel*, por tanto, se constituye como latencia de un pasado inconcluso que permanece en el presente y exige su redención.

Por otro lado, también debemos reparar en el tópico del “sí mismo”, un motivo existencial muy presente en Kierkegaard y Heidegger, pero que es omitido deliberadamente por Benjamin. En la mencionada nota al pie de *Ser y tiempo* sobre el instante, Heidegger consigna el apartado que Jaspers dedica al “sí mismo” de Kierkegaard en la *Psicología de las concepciones del mundo*. En concordancia con el instante, Kierkegaard define el “sí mismo” como una “síntesis” de lo temporal y lo eterno, de finitud e infinitud, que debe ser llevada al plano del obrar y no de la mera contemplación. De acuerdo con Jaspers, la manifestación de dicha síntesis es lo que Kierkegaard llama “interioridad” y que define como “un comprender la eternidad” (Jaspers, 1967, 545).

En este punto es necesario notar dos cuestiones. En primer lugar, aunque Benjamin también reconfigura la noción de eternidad para pensarla en relación con el tiempo, ella no se inscribe en el plano de una interioridad subjetiva. Sus referencias al concepto kierkegaardiano de

“cháchara” en el *Trauerspielbuch* aluden en tono crítico a “la profundidad de lo subjetivo” que se consolida después de la caída en el pecado (Benjamin, 2006, 457).¹⁴ Desde la óptica benjaminiana, el supuesto de una interioridad del sujeto forma parte de la mitología de la ilustración moderna. Disolver este supuesto es la tarea de la filosofía venidera que hacia 1917 Benjamin identifica con la “teología” (2007, 171). Ahora bien, esta teología “*no es interioridad de fe religiosa*, al modo de la interioridad pascaliana o kierkegaardiana” (Naishtat, 2017b, 17). La temporalidad mesiánica de Benjamin es un claro indicador de su recuperación de la teología, pero esta última funciona metodológicamente como vaciamiento de todo elemento intencional o subjetivo.¹⁵

En segundo lugar, si bien Heidegger separa la temporalidad de la eternidad, su explicación de la resolución del *Dasein* guarda cercanías con el proceso kierkegaardiano de individuación del “sí mismo”. A semejanza de Kierkegaard, para Heidegger el *Dasein* permanece regularmente cerrado a sí mismo y existe en estado de irresolución. Para alcanzar su existencia propia en el contexto cotidiano del estar-en-el-mundo, el *Dasein* debe efectuar el proceso de “singularización resuelta” [*entschlossene Vereinzelung*] que involucra apertura y libertad (GA 24, 408, §20). En tanto dicha singularización está determinada por la experiencia genuina que el *Dasein* tiene de su presente, Heidegger se acerca a Kierkegaard al delinear una ilación intrínseca entre la individualidad auténtica y el concepto de instante.

3.3. Sobre la distancia entre el cristianismo y el judaísmo

El diálogo entre los autores presenta una nueva ambigüedad con el ingreso del cristianismo y el judaísmo a la discusión sobre el instante. Según explicamos, Kierkegaard sitúa el nexo originario entre el tiempo y la eternidad en el cristianismo, más precisamente en el instante paulino. Esta recuperación cristiana de Kierkegaard lo distancia de las raíces judías del tiempo mesiánico de Benjamin y lo acerca a la exégesis de Heidegger sobre el *kairós* paulino. Podemos observar, entonces, que la doctrina teológica principal adoptada por Kierkegaard y Heidegger es la del cristianismo, en oposición manifiesta con la reapropiación del judaísmo de Benjamin, donde su amistad con Gershom Scholem —estudioso de la cábala judía— desempeña un rol decisivo.

¹⁴ En el marco del cruce entre los tipos sociales y la arquitectura moderna en sus escritos de la década de 1930, Benjamin identifica la “fisiología de la cháchara” con la construcción de la “estructura interior de la alta sociedad” (2007, 322). Asimismo, en sus intercambios con Adorno sobre Kierkegaard, Benjamin suele asociar la noción de interioridad con su tratamiento crítico del “interior burgués”.

¹⁵ Las referencias críticas de Benjamin a la intencionalidad se encuentran principalmente en el “Prólogo epistemocrítico” del libro sobre el *Trauerspiel*.

En sus lecciones sobre religión, Heidegger analiza las epístolas de Pablo para descifrar en clave fenomenológica la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo.¹⁶ A través de dicha experiencia, según Heidegger, es posible desentrañar el papel fundamental que desempeña la temporalidad en la vida cristiana. Al igual que Kierkegaard, no sólo el tiempo es comprendido en su dimensión existencial y al nivel de la experiencia religiosa, sino que Heidegger interpreta el instante en el seno originario del cristianismo. Así, el tiempo aparece en este curso como un momento decisivo donde los cristianos tienen la posibilidad de alcanzar una existencia auténtica y en comunión con Dios. En otras palabras, Heidegger concibe el instante como un presente propio y activo, a partir del cual el creyente comprende la situación y actúa conforme a ella, es decir, se abre decididamente a ese momento oportuno implicado en el *καιρός*.

Esta experiencia cristiana de la temporalidad es desarrollada por Heidegger a partir del fenómeno de la *parousía*. En este acontecimiento, la vida fáctica de los creyentes está atravesada por una vivencia del futuro que no acontece en un tiempo cronológico (GA 60, 104, §26); pues la espera de la venida mesiánica se presenta como un estar alerta a su inminencia en un porvenir indeterminado pero urgente. Así, el sentido temporal de la existencia cristiana queda definido como la expectación tensa de la venida de Cristo. Según Heidegger, esta esperanza cristiana se proyecta hacia “un nuevo *αιών*” que involucra el contacto con Dios y el ingreso a una temporalidad plena (GA 60, 69, §15).

En contraste con esta interpretación, en Benjamin la esperanza no se orienta hacia adelante sino hacia atrás. De acuerdo con su recuperación de la categoría judía de *tikkun* —asociada a la recomposición del mundo mesiánico en la cábala luriana—, la llegada del Mesías implica una restauración del estado originario del mundo, de un pasado perdido que guarda el componente de la utopía. Recordemos la temprana evocación de Benjamin a las “imágenes utópicas” del “reino mesiánico” o la “idea francesa de revolución” en el ensayo “La vida de los estudiantes” [1914-1915] (2007, 77). A diferencia de la lectura heideggeriana, para Benjamin no se trata de la proyección futura hacia un nuevo mundo, sino de un regreso a un momento originario y utópico donde nunca se estuvo.

Esta dialéctica entre las fuerzas restauradoras y utópicas del mesianismo judío tampoco se orienta hacia una meta. A diferencia del giro escatológico de Heidegger, Benjamin rechaza la

¹⁶ Según constatamos en el estudio de John Van Buren (2002, 18-21), entre 1909 y 1911 Heidegger asistió a diversos cursos del Departamento de Teología de la Universidad de Friburgo, donde tuvo la ocasión de entrar en contacto con las cartas paulinas y otras teorías sobre religión, que probablemente incidieron no sólo en su formación católica temprana, sino también en su proyecto de una fenomenología religiosa.

idea de “meta” de la teleología cristiana, así como el principio de una escatología trascendente y conclusiva (2007, 206). Según la doctrina judía, el futuro se proyecta hacia atrás en un “eterno presente” que se despliega en el tiempo histórico (Scholem, 2008, 83). Por tanto, la afirmación benjaminiana de que “el reino mesiánico siempre está ahí” es indicativa de una noción de instante atravesada por el componente disruptivo e inminente de la llegada del Mesías (Scholem, 2007, 192).

En afinidad con Heidegger y en divergencia con Benjamin, Kierkegaard sitúa la potencialidad transformadora que tiene el instante en la dimensión del futuro. Ello se comprueba no sólo en el porvenir cristiano que articula la plenitud del tiempo, sino también en sus reflexiones sobre la angustia. Al tematizar este problema, Kierkegaard insiste en que la angustia no procede del pasado, sino del futuro entendido como posibilidad: “lo posible corresponde por completo al futuro”, de modo que “lo futuro es para el tiempo lo posible” (1982, 114). Esta identificación entre lo posible y el futuro se aproxima a la temporeidad heideggeriana —con “primacía” en el éxtasis del futuro (SZ, 329, §65)—, a la par que se distancia del tiempo de Benjamin donde la fuerza de lo posible reposa en el pasado. De allí que, en su ensayo sobre Goethe [1921-1922], Benjamin distinga la esperanza mítico-cristiana orientada hacia el futuro de “la esperanza de redención que aún albergamos para todos los muertos” (2006, 215). En otras palabras, para Kierkegaard y Heidegger la revocación del pasado sólo es posible desde el futuro que retorna y abre lo sido; para Benjamin sólo habrá esperanza futura a partir de la redención del pasado.

Las cercanías y diferencias entre los autores podrían explicarse desde otra perspectiva. Según Kierkegaard y Heidegger, el instante que involucra el evento mesiánico se traduce en un momento de “síntesis” o de “resolución” del cristiano en un tiempo propio y originario. En contraste, Benjamin se vale de la teoría de la catástrofe que está a la base de la tradición judía, según la cual el acontecimiento mesiánico está compuesto por la “naturaleza catastrófica y destructiva de la salvación” (Scholem, 2008, 106). En efecto, el tiempo en Benjamin no supone, como en Heidegger y Kierkegaard, una primera caída en la vulgaridad y luego un momento de resolución donde el creyente elige su sí mismo y alcanza una temporalidad plena. Por el contrario, las fuerzas catastróficas del momento mesiánico arrastran cualquier intencionalidad y proyección subjetiva.

Dicho en otros términos: en concordancia con la concepción cristiana, para Kierkegaard y Heidegger el momento de la salvación se compromete en la esfera de la fe y depende de la

propia elección del cristiano de abrazar la existencia auténtica.¹⁷ A diferencia de este énfasis en la elección y la fe del creyente, para Benjamin la redención afecta todo el acontecer histórico y es un ejercicio disruptivo y exclusivo del Mesías.

En razón de lo expuesto, podemos derivar algunas conclusiones. Por un lado, aunque el instante es concebido por Kierkegaard y Benjamin como una partícula cargada de eternidad que manifiesta la presencia divina, el horizonte cristiano de Kierkegaard no se repite en la lectura benjaminiana. La distinción kierkegaardiana en torno a la comprensión del instante en las tradiciones griega, judía y cristiana desaparece en Benjamin, ya que éste entrelaza la recuperación griega del pasado con la naturaleza incógnita del futuro judío. Así, para Benjamin es el futuro el que vuelve hacia el pasado a partir de su congregación en un presente crítico y dialectizado entre el origen y el final.

Por otro lado, Kierkegaard y Heidegger comparten una noción del instante que recobra las raíces cristianas del mesianismo paulino. No obstante, esta recuperación del cristianismo desaparece en la concepción secularizada del instante en *Ser y tiempo*. La crítica de Heidegger al concepto kierkegaardiano de instante obedece allí al horizonte cristiano que torna existentiva y óntica su perspectiva. La plenitud divina que envuelve la eternidad y, por tanto, introduce un núcleo teológico en el instante de Kierkegaard, es aquello que Heidegger juzga problemático en *Ser y tiempo*.

Consideraciones finales

A lo largo de este estudio, examinamos la influencia del concepto de instante de Kierkegaard en la concepción temprana del tiempo de Benjamin y Heidegger. A partir de un análisis de la tercera parte de *El concepto de la angustia*, procuramos demostrar que la temporalidad expuesta por Kierkegaard allí incide de modo dicotómico en ambos autores. Mientras la relación kierkegaardiana entre el tiempo y la eternidad es recuperada por Benjamin y rechazada por Heidegger, el elemento fundante del “sí mismo” de Kierkegaard reaparece en el pensamiento de Heidegger y es criticado fuertemente por Benjamin.

En un primer momento, observamos que la definición kierkegaardiana del instante como encuentro sintético entre el tiempo y la eternidad se acerca a las reflexiones benjaminianas. También reparamos en el influjo del concepto kierkegaardiano de *Fülle der Zeit* en “*Trauerspiel*

¹⁷ En sus lecciones sobre religión, Heidegger expone las “dos vías” para alcanzar la salvación en términos de una “lucha” entre la “ley” judía y la “fe” cristiana (GA 60, 69, §14), siendo esta última aquello que permite volcarse de forma originaria al evento redentor de la *parousía* (GA 60, 73, §16).

y tragedia". Sin embargo, desde la perspectiva teológica de Benjamin, demostramos que el problema de Kierkegaard se deposita no sólo en su apropiación del cristianismo, sino también en su idea de la experiencia religiosa como un proceso de interioridad. En un segundo momento, señalamos que el momento kierkegaardiano de individuación del "sí mismo" y la categoría de repetición tienen ecos en la explicación de Heidegger de la resolución propia del *Dasein* en la temporización del instante. Asimismo, advertimos que tanto Kierkegaard como el joven Heidegger recuperan elementos del cristianismo paulino para elaborar su concepción del tiempo. No obstante, la comprensión del instante bajo la dimensión vulgar del "ahora" o el horizonte teológico de la eternidad, son en *Ser y tiempo* los principales causantes de que Kierkegaard realice un tratamiento impropio de la temporalidad.

El análisis expuesto nos permite concluir lo siguiente: los tres autores configuran un tiempo discontinuo que eclosiona la sucesión pasado-presente-futuro a partir de su yuxtaposición en un instante cualitativo, decisivo y disruptivo del acontecer histórico. Sin embargo, pese a compartir esta influencia del instante kierkegaardiano como condensación del tiempo, Heidegger y Benjamin se distancian entre sí. En efecto, si el instante en Heidegger es comprendido como una inclusión o retención *entre* los éxtasis del pasado y el futuro del *Dasein*, el instante en Benjamin no se diluye entre el origen y el final, sino que ambos están contenidos monadológicamente *en la dialéctica histórica*.

Referencias

- Agamben, G. (2011), *Infancia e historia*, Buenos Aires: A. Hidalgo Editora.
- Benjamin, A. (2015), "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present", en: A. Benjamin & D. Vardoulakis (eds.), *Sparks Will Fly. Benjamin and Heidegger*, Albany: State University of New York Press, pp. 145-174.
- Benjamin, W. (1978), *Briefe*, Bände I-II, G. Scholem und T. W. Adorno (Hrsg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1991), *Gesammelte Schriften [GS]*, Bände I-VII, R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (Hrsg.). Unter Mitwirkung von T. W. Adorno und G. Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. 1, R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem, Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007), *Obras*, Libro II, vol. 1. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (eds.) con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem, Madrid: Abada.

- Caygill, H. (1994), “Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition”, en: A. Benjamin & P. Osborne (eds.), *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience*, London/New York: Routledge, pp. 1-31.
- Collado, J. A. (1962), *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid: Gredos.
- Desideri, F. (1983), “Catastrofe e redenzione. Benjamin tra Heidegger e Rosenzweig”, en: L. Belloi & L. Lotti (eds.), *Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*, Roma: Editori Riuniti, pp. 191-208.
- Falkenhayn, K. (2003), *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlín: Duncker & Humblot.
- Fenves, P. (2011), *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, California: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit* [SZ], Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Versión castellana: *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 2014.
- Heidegger, M. (1975), *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe*, Band 24 [GA 24], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976), “Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«”, *Gesamtausgabe*, Band 9 [GA 9], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 1-44.
- Heidegger, M. (1978), *Frühe Schriften*, *Gesamtausgabe*, Band 1 [GA 1], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Gesamtausgabe*, Band 20 [GA 20], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1988), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, *Gesamtausgabe*, Band 63 [GA 63], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, *Gesamtausgabe*, Band 60 [GA 60], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 1-156.
- Heidegger, M. (2004), *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, *Gesamtausgabe*, Band 64 [GA 64], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 105-125.
- Heidegger, M. (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, *Gesamtausgabe*, Band 62 [GA 62], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ibarlucía, R. (2000), “Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVI (1), pp. 111-141.
- Ibarlucía, R. (2005), “Sein-Zeit und Jetztzeit: Benjamins Kritik an Heidegger in neuer Perspektive”, en: W. Bolle & H. Galle (eds.), *Blickwechsel: Akten des XI.*

Lateinamerikanischen Germanistenkongresses, São Paulo: Monferrer/Edusp, pp. 279-292.

Jaspers, K. (1967), *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid: Gredos.

Jung, M. & Zaborowski, H. (2013), “Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben”, en: D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, pp. 8-13.

Kierkegaard, S. (1982), *El concepto de la angustia*, Madrid: Espasa-Calpe.

Naishtat, F. (2017a), “Tiempo, ruina y salvación en Martin Heidegger y Walter Benjamin”, *Actas de las XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata.

Naishtat, F. (2017b), “El órganon invisible. La gramática teológica del tiempo benjaminiano”, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, (58), pp. 13-31.

Sagnol, M. (2017), *Tragik und Trauer. Walter Benjamin, Archäologe der Moderne*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Scholem, G. (2007), *Lamentations of Youth. The Diaries of Gershom Scholem 1913-1919*, Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.

Scholem, G. (2008), *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid: Trotta.

Van Buren, J. (2002), “Chronological Overview: Education, Teaching, Research and Publication”, en: *Martin Heidegger. Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, Albany: State University of New York Press, pp. 17-33.