

**EN TORNO AL LENGUAJE HACIA 1916:
LA CRÍTICA DE WALTER BENJAMIN
AL ESCRITO DE HABILITACIÓN
DEL JOVEN HEIDEGGER***

***ON LANGUAGE AROUND 1916:
WALTER BENJAMIN'S CRITIQUE
OF THE YOUNG HEIDEGGER'S
HABILITATION THESIS***

Maria Paula Viglione

<https://orcid.org/0000-0001-6772-4909>

mariapaulaviglione@gmail.com

Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN *Este trabajo se propone analizar la crítica de Walter Benjamin al escrito de habilitación de Heidegger, La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto. Este objetivo se llevará a cabo a partir de un contraste entre el escrito de Heidegger y el ensayo que Benjamin escribe por la misma época titulado Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre. Asimismo, se estudiarán las razones que conducen a Benjamin a comentar críticamente la tesis de Heidegger desde dos perspectivas: el problema de la traducción y la recuperación heideggeriana del neokantismo. Atendiendo a la rehabilitación de la escolástica y de la fenomenología en los comienzos del siglo XX, se intentará reconstruir un debate implícito entre los*

* Artículo enviado el:16/01/2023. Aprobado el: 26/01/2024.

autores hacia 1916 para dar cuenta de la distancia entre la concepción lógica del lenguaje de Heidegger y la concepción teológica del lenguaje de Benjamin.

Palabras clave *Lenguaje; Significado; Escolástica; Fenomenología.*

ABSTRACT *This paper intends to analyze Walter Benjamin's critique of Heidegger's habilitation thesis Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meaning. This objective will be carried out from a contrast between Heidegger's thesis and the essay that Benjamin writes at the same time entitled On Language as Such and on the Language of Man. Likewise, the reasons that lead Benjamin to critically comment on Heidegger's thesis will be studied from two perspectives: the problem of translation and the Heideggerian recovery of Neo-Kantianism. Considering the rehabilitation of scholasticism and phenomenology at the beginning of the 20th century, an attempt will be made to reconstruct an implicit debate between the authors around 1916 to account for the distance between Heidegger's logical conception of language and Benjamin's theological conception of language.*

Keywords *Language; Meaning; Scholasticism; Phenomenology.*

Introducción

La cuestión acerca del problemático vínculo entre Heidegger y Benjamin puede situarse en un debate implícito en la década de 1960 entre Hannah Arendt y Theodor Adorno. En su introducción a la primera edición inglesa de los ensayos benjaminianos de 1968, Arendt (1990, pp. 181-189) señala similitudes entre Benjamin y Heidegger en torno al tratamiento de un lenguaje no instrumental asociado a la verdad como revelación. En contraste, hacia 1965 Adorno (1995, p. 86) había concedido la cercanía lingüística entre el joven Benjamin y el Heidegger maduro, aunque negado sus vínculos en torno a la verdad, concluyendo que las perspectivas de los autores son incompatibles entre sí.

A partir de estas interpretaciones, es posible realizar dos observaciones en torno a la lectura de Adorno. En primer lugar, su advertencia sobre la distancia entre los autores puede encontrar apoyo en las múltiples referencias reprobatorias que Benjamin hizo de Heidegger, tanto en su correspondencia (1978, pp. 129, 235, 246, 252, 506, 514, 524, 771) como en la *Obra de los Pasajes* (GS V, pp. 577, 590, 676, 1026). En segundo lugar, el comentario adorniano acerca de la anticipación del joven Benjamin de aspectos del lenguaje

que aparecerán después de la *Kehre* heideggeriana fue cobrando adhesión en el campo de los estudios críticos. Las investigaciones específicas sobre el tema tienden a contrastar los escritos benjaminianos de juventud hasta la década de 1920 con los propios de Heidegger a partir de la década de 1930 (Lyne, 1995; Sparks, 1999; Ruin, 1999; Schwarz Wentzer, 1999). Y ello, en parte, puede deberse al hecho de que el problema del lenguaje ocupa un lugar preponderante en la obra de Benjamin hasta los años treinta, mientras que en Heidegger cobra mayor centralidad precisamente a partir de ese momento.

En el caso del presente trabajo, intentaremos demostrar que la discusión entre Heidegger y Benjamin en torno al lenguaje tiene lugar en el año 1916. Es importante advertir que, si bien se trata de un debate que no tuvo lugar de manera personal en la práctica, existen elementos teóricos para llevar a cabo su reconstrucción. La posibilidad de situar la discusión en 1916 responde, por un lado, al hecho de que ambos autores realizan importantes contribuciones al problema del lenguaje. Heidegger concluye en ese año su escrito de habilitación *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* [*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*] y Benjamin, por su parte, escribe “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” [*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*].

Por otro lado, hacia 1920 Benjamin proyecta escribir su habilitación sobre la teoría escolástica del lenguaje de Escoto, tentativa que finalmente abandona. En el contexto de preparación de los materiales, Gershom Scholem le recomienda a Benjamin la lectura de la obra de Heidegger sobre Escoto que, si bien fue publicada en 1916, hacia febrero de 1920 Benjamin aún desconocía (1978, p. 235). Hacia fines de ese año la lee y le comenta con indignación a su amigo:

He leído el libro de Heidegger sobre Duns Escoto. 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, en el fondo sólo es una pieza de un buen trabajo de traducción. 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 en este libro y con ello no deja una tarea pequeña. (Benjamin, 1978, p. 246).¹

1 Además de esta referencia crítica de Benjamin a la tesis de habilitación heideggeriana, también es posible fundamentar este debate atendiendo a que es la única obra de Heidegger que consigna en su lista de libros leídos (Benjamin, GS VII, p. 447).

Un mes más tarde, Benjamin afirma 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” (1978, p. 252).

Esta segunda confesión ha sido leída de diferentes maneras por los intérpretes. Es posible clasificar estas lecturas en tres tipos de variantes: una *interpretación crítica* y en afinidad con otras alusiones reprobatorias de Benjamin hacia Heidegger (Lyne, 1995; Ibarlucía, 2005; Naishtat, 2018); una *interpretación ambivalente* en la que el juicio benjaminiano oscila entre la crítica y la recuperación del planteo heideggeriano (Weber, 2008; Oberst, 2009), o bien una *interpretación convergente* que lee la afirmación de Benjamin como un posible punto de encuentro con Heidegger (Fenves, 2011; Demmerling, 2013).

Sería pertinente, entonces, preguntar: la última declaración de Benjamin, ¿se trata de un acercamiento al modo heideggeriano de abordar el problema y, por tanto, torna ambigua su perspectiva respecto de la tesis de Heidegger? En ese caso, ¿cuáles serían sus confluencias conceptuales? ¿O más bien se trata de lo contrario? ¿A qué se refiere Benjamin con “lo esencial del pensamiento escolástico” y su “problema”? ¿Cuál es el tratamiento heideggeriano sobre la cuestión del lenguaje? Estos interrogantes buscan orientar este trabajo, con la intención de dilucidar y explicar las razones de las afirmaciones críticas de Benjamin hacia Heidegger, indagación que se vuelve necesaria en la medida en que dichas apreciaciones son sólo menciones sin un desarrollo teórico manifiesto.

El objetivo principal de este estudio consiste, de este modo, en reconstruir una discusión implícita sobre las concepciones del lenguaje de los jóvenes Heidegger y Benjamin en el año 1916. Este desarrollo se alinea con la *interpretación crítica* que lee las afirmaciones de Benjamin en clave reprobatoria de la habilitación heideggeriana, aunque con algunas salvedades. La hipótesis del presente trabajo es la siguiente: si el escrito de Heidegger recupera lo esencial de la escolástica para el problema de Benjamin, es porque deja plantada la intrincada relación entre el modo de significar y lo significado. Ahora bien, las formas de resolver esta cuestión son claramente divergentes: la concepción lógica del lenguaje de Heidegger contrasta con la concepción teológica del lenguaje de Benjamin.

En vistas de poner a prueba esta conjetura, el trabajo se estructura en tres partes. Una primera parte dedicada a la exposición del escrito de Heidegger, poniendo el acento en la prioridad lógica del *modus significandi* como estructura fundamental del lenguaje. La segunda parte analiza la concepción lingüística de

Benjamin en su ensayo de 1916, así como sus vínculos con la escolástica y la fenomenología. Por último, la tercera parte busca ofrecer otra clave de lectura de la crítica benjaminiana a Heidegger desde el problema de la traducción y los dualismos neokantianos.

1. El escrito de habilitación de Heidegger: *modus significandi* y estructura lógica

A mediados de 1915 Heidegger presenta su tesis de habilitación en la Universidad de Friburgo, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*, bajo la dirección de Heinrich Rickert. Es preciso indicar que la principal obra analizada por Heidegger aquí, la *Grammatica speculativa sive de modis significandi*, no pertenecía a Duns Escoto sino a Tomás de Erfurt, autor del primer cuarto del siglo XIV. No será hasta 1922, seis años después de la publicación del escrito heideggeriano en 1916, que Martin Grabmann identifique esta autoría que había sido atribuida a Escoto (Mantas España, 2012, p. 453). En lo que sigue, y para ser fiel a la exposición heideggeriana, haremos referencia a Escoto aun cuando el tratado analizado pertenezca a Thomas de Erfurt, uno de los estudiosos de la gramática especulativa escotista.²

Durante el proceso de investigación, el joven Heidegger entra en contacto con los estudios husserlianos y conjetura que el pensamiento escolástico contiene motivos ocultos para una reflexión fenomenológica. Desde el inicio, Heidegger señala que su lectura de Escoto está atravesada por la perspectiva de la fenomenología y una preocupación antipsicologista, ambas líneas ya presentes en su tesis doctoral *La doctrina del juicio en el psicologismo* [1913-1914]. Heidegger encuentra en los aportes de Escoto la posibilidad de distinguir con mayor claridad entre una teoría del conocimiento — definida como acto inmanente — y una teoría psicológica cognitiva. A diferencia de la psicología científica moderna, la psicología escolástica “conserva una orientación objetivonoemática en sus principales problemáticas precisamente porque no se ajusta a una psicología de flujo dinámico de lo real, circunstancia que favorece en gran parte la perspectiva de los fenómenos de intencionalidad” (Heidegger, *GA* 1, p. 205).³

2 Pese a esta confusión en la autoría, la perspectiva de Thomas de Erfurt estaba alineada con la de Escoto. Como explica Jorge Mainero, Thomas de Erfurt pertenecía a la escuela de cultores de la gramática especulativa de Escoto, llamados *modisti* por su estudio de los *modi significandi*. Estos modistas perseguían el intento de hacer “una suerte de metagramática o lógica general del lenguaje”. (Ver Mainero, 2002, pp. 258-259).

3 Las citas a los escritos de Heidegger refieren a la edición canónica de la *Gesamtausgabe* (GA) y su volumen correspondiente. Las referencias se encuentran hacia el final.

De este modo, Heidegger pretende combinar los aportes de la intencionalidad husserliana con el repudio al psicologismo del criticismo neokantiano. Además de las múltiples referencias a Rickert y en una línea similar a su tesis doctoral, el escrito recupera la lógica de Hermann Lotze y la concepción del juicio de Emil Lask. El problema del significado y de las categorías se encuentra situado en la forma lógica como estructura intencional de conocimiento y se inscribe en la relación sujeto-objeto. En razón de ello, Heidegger organiza la obra en dos partes: una primera dedicada a las categorías, donde se delimitan los ámbitos desde los cuales todo objeto puede ser pensado, y una segunda parte destinada a incluir esta cuestión en el marco del problema del juicio y del significado.

A partir de la distinción entre una región temporal de lo psíquico y una región intemporal de lo lógico, la exposición heideggeriana excluye la primera y analiza el problema del significado en el ámbito de las estructuras lógicas del lenguaje. Al adoptar una óptica estrictamente analítica, el joven Heidegger afirma que “el tiempo, entendido aquí como categoría histórica, es, en cierto modo, eliminado” para atender al “problema en sí” (*GA* 1, p. 196). Esta afirmación pretende salvaguardar aquellas cuestiones ausentes en su tratamiento sobre Escoto, vinculadas no sólo con las dimensiones históricas de la cosmovisión medieval, sino también con aquellas entidades metafísicas que entran en tensión con los objetivos fenomenológicos.

Este intento de poner entre paréntesis la categoría histórica de la temporalidad no debe interpretarse como una cuestión irrelevante para el joven Heidegger. Ello se comprueba en el tratamiento esbozado en su clase de habilitación, “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”, presentada en la Universidad de Friburgo en 1915 para la obtención de la *venia legendi*. El nexo entre esta disertación y su escrito sobre Escoto gira en torno a la filosofía rickertiana del valor. Heidegger se anoticia por primera vez de ella en un seminario dictado por Rickert en el semestre de verano de 1913 en Friburgo, al cual también asiste Benjamin, y que ha sido materia de interpretación en los estudios críticos sobre ambos autores (Fenves, 2011; Giuliani, 2014; Naishtat, 2018). Si en su disertación Heidegger atribuye un aspecto significativo al tiempo histórico, particularmente a la relación valorativa que el historiador establece con las objetivaciones culturales de la vida humana, en su escrito sobre Escoto la filosofía del valor mantiene una relación ambivalente con el tiempo histórico. Aun cuando se trata de eliminar los valores religiosos y culturales que forman parte de la temporalidad de la escolástica, ello contrasta con las conclusiones añadidas a la tesis hacia 1916, donde — como expondremos más adelante — se formula la necesidad de incorporar una metafísica histórica.

Siguiendo las *Investigaciones lógicas* [1900-1901] de Husserl, Heidegger afirma no sólo que el espacio lógico se capta en el sentido propio del juicio, sino que éste es un fenómeno carente de mutación y con un valor inalterable por la comprensión del sujeto que juzga. 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. Según Heidegger, “estas estructuras lógicas tienen una realidad propia también cuando no son llevadas a una expresión en el lenguaje”; se trata más bien de “algo anterior” [*etwas Früheres*] y que “para tener valor, no necesitan del lenguaje” (*GA 1*, p. 291).

La distinción entre las regiones de la realidad sensible y de la realidad lógica organiza los componentes del lenguaje. Por un lado, las palabras y las oraciones constituyen elementos lingüísticos que pertenecen a la realidad sensible y aquí sólo puede hablarse de lo dicho correcta o incorrectamente. En contraste, el sentido y el significado poseen una identidad lógica que se sustrae a la percepción, se expresan de distintas formas y conservan autonomía respecto de la existencia real de los objetos. Heidegger reserva el lugar de la verdad o la falsedad al ámbito lógico, el cual tiene prioridad sobre los elementos lingüísticos y su gramática. Es importante señalar que sólo como expresión judicativa el lenguaje guarda la posibilidad de significación y de comprensión, pero por sí mismo carece de ambas. Desde esta perspectiva, la validez del significado permanece atada al juicio. Al convertir el objeto en objeto de conocimiento, el juicio habilita no sólo la comprensión y la significación, sino el hecho de que esta última sea o no válida. En efecto, el juicio aparece aquí como estructura trascendental, esto es, como condición de posibilidad del significado, su validez y del conocimiento mismo.

En razón de lo expuesto, el ser de las categorías y de la significación es entendido como objeto, es decir, en 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” (Heidegger, *GA 1*, p. 266). Sobre esta base, Heidegger recupera los tres modos de ser objeto de Escoto, denominados *modus essendi*, *modus intelligendi* y *modus significandi*. En términos generales, la característica del *modus essendi* es la “existencia”, la del *modus intelligendi* es “lo pensado en cuanto pensado”, y lo propio del *modus significandi* es “la expresión y lo expresado en cuanto tal” (Pérez-Estévez, 2006, p. 132). Heidegger sostiene que, aunque existan distintos modos de ser del objeto, la intencionalidad garantiza la homogeneidad del ámbito lógico, definida como su “categoría regional” [*Gebietskategorie*] (*GA 1*, p. 283).

Al detenerse en cada uno de estos modos, Heidegger advierte que un significado siempre es bajo una forma determinada y a través de un determinado *modus significandi*. En la medida en que éste debe estar definido por un material específico, a todo *modus significandi* siempre le corresponde un *modus essendi*, esto es, un determinado objeto a significar. Ahora bien, para que el objeto sea dado a la conciencia es preciso que sea conocido; aquí ingresa el *modus intelligendi* como el modo a través del cual algo es conocido y se concibe en su objetividad.

Entre el *modus essendi*, el *modus intelligendi* y el *modus significandi* existe una mutua dependencia que exhibe una interacción de los distintos niveles del acto intencional. Aunque la materia de estos modos es la misma, se diferencian según la “expresión objetiva” [*objektiver Ausdruck*] de las formas en que la conciencia está relacionada intencionalmente a “lo objetivo” [*das Gegenständliche*] (Heidegger, *GA 1*, p. 319). Mientras el *modus essendi* remite a 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 se expresa en significados. La diferencia radica, entonces, en los puntos de vista: el de lo dado, el del conocimiento, el del significado. En efecto, Heidegger afirma: “Siguiendo la guía 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 1*, p. 321).

Al ingresar en el problema del significado, Heidegger insiste en separar la dimensión de la existencia de la cuestión del significado. Desde el punto de vista de este último, es completamente irrelevante si el objeto existe o no. En este marco, y en lugar de una explicación genética, se posiciona en favor de una comprensión teleológica del significado. Siguiendo a Rickert, Heidegger advierte que es necesario que ya exista en el significado un contenido formal que torne posible la función de significación. En una traducción fenomenológica de Escoto, Heidegger sostiene que los significados no son “realidades psíquicas” sino que devienen “contenidos intencionales” como resultado de “actos intencionales”, de modo que el significado ya está formado al volverse objetivo a través de dicho acto de conciencia (*GA 1*, pp. 308-309).

En la segunda parte de la tesis, una de las cuestiones fundamentales radica en conceder a los *modi significandi* una “legalidad inmanente que regula *a priori* las posibles conexiones de significados” (*GA 1*, p. 323). Heidegger pondera una comprensión teleológica de los *modi significandi* a partir del concepto de *constructio*, donde los significados particulares son comprendidos como elementos interconectados en un complejo significativo, en íntima relación con la idea de Lotze de “bloques de construcción” [*Bausteine*]. De este modo,

si el dominio de los *modi significandi* tiene su propia regulación, es porque determinan las formas posibles de conexión de significados, entendidos como elementos pertenecientes a esa *constructio*.

Si bien en esta regulación *a priori* todavía no se realiza el valor de verdad — ya que esta instancia es propia del sentido del juicio —, se efectúa otro tipo de valor. Recuperando la terminología de Lotze, Heidegger lo denomina “valor sintáctico” y lo define como el “sentido de realización” [*Leistungssinn*] del *modus significandi* (*GA* 1, p. 337). Así, y pese al intento de la tesis de evitar que la teoría del significado sea reducida a una mera división de la lógica, la exposición de Heidegger parece superponer los enfoques lógico y filosófico en torno al problema del significado.

2. Benjamin, crítico de Heidegger

El lenguaje mágico: inmediatez y medialidad

El mismo año en que Heidegger publica su escrito sobre Escoto, el joven Benjamin también se dedica a reflexionar en torno al lenguaje. Sin embargo, se trata de una mirada extremadamente diferente. El ensayo “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” pone en cuestión la concepción lingüística que está a la base de la tesis heideggeriana, pues el lenguaje deja de comprenderse como un discurso racional sobre estados de cosas y según las pretensiones de validez, para ser expresión de algo incondicionado que nada tiene que ver con las condiciones objetivas para la conciencia.

La primera parte del escrito formula la tesis de que “no hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participa de alguna forma del lenguaje” (Benjamin, *GS* II, p. 140; *Obras* II/1, p. 145).⁴ A partir de esta afirmación, ya se advierte una distancia respecto del confinamiento del lenguaje a la lógica o a la epistemología: si todo lo existente participa del lenguaje, entonces la perspectiva de Benjamin se sitúa de entrada en un plano estrictamente ontológico. En este marco, se presenta la teoría de la identidad del lenguaje, según la cual la “esencia espiritual” [*geistiges Wesen*] de una cosa consiste en su “esencia lingüística” [*sprachliches Wesen*]. De acuerdo con Benjamin, la “esencia espiritual” se expresa inmediatamente en la “esencia

4 Las citas relativas a los escritos de Benjamin refieren, en primer lugar, a la edición de su obra completa en alemán reunida en los *Gesammelte Schriften* (*GS*). En segundo lugar, se consigna la edición al español de las *Obras* de la editorial Abada. Las referencias a las ediciones se encuentran indicadas hacia el final.

lingüística” o, a la inversa, esta última es “expresión inmediata” de aquélla (*GS* II, p. 142; *Obras* II/1, p. 146).

Podríamos advertir que esta idea de “expresión” [*Ausdruck*] también está presente en la tentativa de Heidegger de trasladar la doctrina de Escoto al lenguaje husserliano de la intencionalidad. 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”, una cuestión vinculada con la interpretación de Heidegger del *modus significandi* como contenido intencional del acto de la significación (Mantas España, 2012, p. 457). Por el contrario, Benjamin piensa la expresión en su carácter inmediato, esto es, como “medial” [*das Mediale*]. Así, mientras en Heidegger el contenido de significado constituye la materia lingüística para el entendimiento, en Benjamin no hay contenido porque lo que se comunica *en* el lenguaje y no *a través* de él es la esencia espiritual y en esta medialidad inmediata radica el aspecto mágico del lenguaje.

En contra de lo que denomina la “concepción burguesa” e “instrumental” del lenguaje, Benjamin elabora una concepción afín a su naturaleza espiritual. De acuerdo con ella, la esencia lingüística del ser humano consiste en darle nombre a las cosas. La nominación aparece como un regalo otorgado por Dios a la humanidad que permite homologar la esencia espiritual del ser humano con el lenguaje mismo. La capacidad humana de darle nombre a las cosas es indicativa, según Benjamin, del lenguaje originario de Dios, donde su palabra creadora mantiene una relación inmanente con el nombre como consumación epistemológica de lo creado. Esta potencia creativa de Dios deviene en conocimiento lingüístico para el ser humano a través del nombre, siendo este último el punto ontológico a través del cual el ser humano participa de la palabra de Dios.

Adorno (1995, p. 18) señala que esta idea de “cristalización del nombre” se inscribe en la tradición mística judía de exégesis bíblica, con la cual Benjamin estuvo familiarizado en su juventud a través de su amistad con Scholem. Posteriormente el mismo Scholem profundiza sobre la teoría lingüística de la Cábala judía, según la cual existe un abismo ontológico entre la palabra de Dios cristalizada en el nombre y la palabra finita del lenguaje humano, en la medida en que ésta nunca puede contener aquélla. En este marco, Scholem señala que la Torá es un “entretejido de los nombres de Dios”, cuya finalidad “no es en modo alguno la comunicación de un sentido, «significar» algo, antes bien, expresar la fuerza de la divinidad misma concentrada en ese «nombre»” (2008, p. 89).

En la segunda parte del ensayo, Benjamin sitúa el problema del lenguaje en el escenario teológico de la creación y examina los efectos del pecado original. La caída en el pecado es interpretada como el inicio de la palabra humana y la

ruina del espíritu lingüístico adánico, ya que este lenguaje pierde su pureza y la palabra abandona la inmanencia divina para convertirse en expresión mediata y comunicación exterior. Benjamin advierte así que el pecado original tiene tres significados en la esencia del lenguaje: como instrumento, juicio y abstracción. Este triple significado del lenguaje caído podría identificarse con la concepción expuesta en el escrito de Heidegger. Aquí no sólo se establece una relación contingente entre la palabra y la cosa por medio del signo, sino que el juicio constituye la estructura lógica fundamental de la doctrina del significado.

El abandono del lenguaje adánico también trae consecuencias en el lenguaje de las cosas y de la naturaleza. De acuerdo con Benjamin, a partir del pecado las cosas pierden su esencia lingüística expresada en el sonido e ingresan en un mutismo ligado a la tristeza de la naturaleza. Así, la naturaleza caída deviene en una naturaleza carente de sonido y sumida en el lamento. En consecuencia, el enmudecimiento de la naturaleza se multiplica en la medida que el hombre niega la esencia espiritual de las cosas, no las percibe como palabra expresada, sino que las contempla y las devalúa ópticamente como mera objetividad.

Ahora bien, el ensayo no se limita a una constatación meramente descriptiva del lenguaje caído. También sugiere emprender la tarea de la “redención” [*Erlösung*], tanto de la culpa engendrada por el juicio que expulsa los hombres del Paraíso, como del enmudecimiento de la naturaleza caída. En el plano lingüístico, esta tarea es efectuada por la traducción, la cual implica restituir el lenguaje caído y diseminado históricamente en la pluralidad de lenguas en la unidad originaria del lenguaje de Dios. Esta tarea redentora también involucra la traducción del lenguaje mudo de las cosas al lenguaje del hombre: se trata no sólo de una “traducción de lo mudo en lo sonoro” sino, simultáneamente, de una “traducción de lo innominado en el nombre” (Benjamin, *GS* II, p. 151; *Obras* II/1, p. 155).

Esta consideración del sonido contrasta con el análisis del joven Heidegger. Si en Benjamin el sonido permite la comunidad simbólica entre el lenguaje humano y el de las cosas en el nombre, para Heidegger el carácter sonoro de la palabra carece de intencionalidad, ya que en sí mismo no tiene significado. Aún más, el nombre benjaminiano como garante de la comunidad del hombre con Dios y con las cosas también se distancia del estatus “accidental” atribuido por Heidegger al nombre (*GA* 1, p. 364). Este último es entendido como individualización de una forma específica del significado en el que, no obstante, opera una independencia de su función significativa.

Por otro lado, a diferencia de Heidegger, para Benjamin no hay un contenido lingüístico a ser comunicado ni a través ni en el lenguaje, ya que el

nombre compromete la identificación ontológica entre la esencia espiritual y la esencia lingüística. La importancia metafísica de esta identificación consiste, según Benjamin, en la convergencia de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la religión en el concepto de “revelación” [*Offenbarung*]. El antagonismo entre lo “decible” y lo “indecible” queda diluido en el ámbito religioso, “el único ámbito que en nada conoce lo indecible”, ya que eso no dicho se habla en el nombre y se expresa como revelación (Benjamin, *GS II*, p. 147; *Obras II/1*, p. 151).

Esta cuestión de aquello que se sustrae a la palabra hablada aparece en una carta de julio de 1916 dirigida a Martin Buber, en ocasión de la aparición de su revista mensual *Der Jude*. Las reflexiones esbozadas por Benjamin aquí adelantan gran parte de los motivos principales del ensayo sobre el lenguaje, redactado cuatro meses después. En contra de la comprensión del lenguaje como expresión mediada por la palabra y “mero medio” para la acción, Benjamin postula la escritura poética y la profética como formas efectivas de la escritura mágica, esto es, “no mediatizada” (1978, p. 126). Así, la eficacia del lenguaje no se da — como en el joven Heidegger — en la transmisión de contenidos. Su concepción del lenguaje es definida en esta carta como una revelación de “aquello que fue negado a la palabra” (Benjamin, 1978, p. 127).

Entre la escolástica y la fenomenología: intento, palabra y ser

La crítica de Benjamin al escrito de habilitación de Heidegger también puede ser interpretada desde otros planos de análisis: uno ligado a la escolástica y otro a la fenomenología.

En el contexto del nexo entre la esencia lingüística y la esencia espiritual, Benjamin menciona las gradaciones acorde a la existencia o el ser que la escolástica acostumbraba hacer en relación con los seres espirituales. Otros apuntes sobre su filosofía del lenguaje fechados por la misma época — entre mediados de 1916 y de 1917 — denotan que, al igual que Heidegger, el horizonte escolástico formaba parte de las preocupaciones del joven Benjamin. Su interés se deposita en la cuestión particular de la lógica medieval de la *intentio*, entendida como el acto por el cual un signo significa algo.⁵

En vistas de reordenar los elementos lingüísticos, Benjamin utiliza la distinción escolástica entre *intentio prima*, *intentio secunda* e *intentio tertia*

5 Es importante señalar que las dimensiones conceptuales de la *intentio* escolástica varían de acuerdo al autor y la escuela. Mainero (2002) explica que, en términos generales, la *intentio* de la escolástica alude a aquello que está de modo inmediato ante la mente. Se denomina “primera intención” cuando se trata de una representación exterior a ella y “segunda intención” cuando dicha representación es del mismo intelecto. (Ver Mainero, 2002, p. 258).

y las caracteriza respectivamente como “inmediata y pura”, “inmediata e impura” y “mediata”. De este modo, la *intentio prima* — entendida en la lógica medieval como signo que no significa otro signo — corresponde al “nombre puro” referido sólo a su esencia y sin el poder significativo. La *intentio secunda* — el signo que significa otro signo según la lógica medieval — consiste en la “palabra significante” que, si bien contiene el nombre, se refiere de modo confuso a la esencia. Y la *intentio tertia*, por su parte, es identificada con el “mero signo” referido al significante (Benjamin, *GS VI*, p. 12; *Obras VI*, p. 16). Traspolando la gradación escolástica del ser espiritual al plano del lenguaje, el nombre es el que ocuparía la cima de la realidad lingüística, seguido por la palabra y ubicando al signo en el último lugar. En efecto, la escala de la ontología benjaminiana del lenguaje sería entonces:

nombre
palabra
signo

Por su parte, Heidegger explica lo siguiente: si la *intentio prima* es, desde la óptica escolástica, la “admisión natural” de la conciencia en los “objetos reales de la realidad inmediata”, con la *intentio secunda* ya ingresa el contenido del objeto — se trate de objetos metafísicos, físicos, psicológicos, matemáticos o lógicos — y opera “un saber sobre los objetos sólo para nosotros” (*GA 1*, p. 279). Para Benjamin, por el contrario, no se trata de un acto de la conciencia. Si bien hay una dimensión intencional del objeto, ella se enraiza y parte de la identificación entre el ser espiritual y el ser lingüístico. Ni el nombre como *intentio prima* ni la palabra como *intentio secunda* mantienen una relación de representación en torno a un objeto de la realidad. Aun cuando la distinción escolástica entre la simpleza de la primera intención y la complejidad de la segunda intención pueden atribuirse aquí, respectivamente, al nombre y a la palabra, Benjamin le suma la caracterización de la pureza e impureza en función de su referencia clara o confusa a la esencia.

Por otro lado, la recuperación del concepto de *intentio* se enmarca en las relaciones que por ese tiempo Benjamin establece con la fenomenología. En su correspondencia con Scholem de 1917, Benjamin admite haber leído tiempo atrás un ensayo de Husserl⁶ y menciona una discusión en el número XXI de los *Kant-Studien* de 1916-1917 entre Paul Linke — profesor de Scholem en la

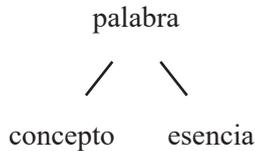
6 Benjamin hace referencia al conocido ensayo de Husserl “Philosophie als strenge Wissenschaft”, publicado en marzo de 1911 en la revista *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. Benjamin había

Universidad de Jena — y la crítica de Theodor Elsenhans a la fenomenología (1978, p. 162). Llamativamente, en ese mismo número de los *Kant-Studien* aparece una *Selbstanzeige* de Heidegger donde difunde los lineamientos de su escrito de habilitación sobre Escoto. Es probable que Benjamin haya pasado por alto esta cuestión, atendiendo a que su lectura de la obra de Heidegger recién se concreta hacia finales de 1920 por sugerencia de Scholem.

Luego de leer el artículo de Linke “Das Recht der Phänomenologie” publicado en los *Kant-Studien*, Benjamin le agradece por “alguna instrucción sobre la naturaleza de la fenomenología, o lo que él considera de ella” (1978, p. 144). En este marco, Benjamin menciona el ensayo que escribió en esa ocasión sobre el tema titulado “*Eidos* y concepto”. Este ensayo parte de una crítica a la definición de Linke de los “objetos eidéticos” como “objetos inmediatamente dados” y propone, en cambio, enfocar la cuestión a partir de la distinción entre el concepto y la esencia (Benjamin, *GS VI*, p. 30; *Obras VI*, p. 39). En virtud de ello, Benjamin diferencia entre “lo singular-fáctico” como lo inherente al concepto y lo “eidético” como lo propio de la esencia. Aunque posteriormente expresa ciertas reservas en relación a este ensayo, Benjamin insiste en su convencimiento de que la perspectiva de Linke exige una “teoría del concepto”, ya que el darse eidético de los conceptos le resulta “insostenible” (*GS VI*, p. 654).

Peter Fenves (2011) repara en la lectura crítica que hace Linke de “*Eidos* y concepto”: en lugar de analizar el concepto y la esencia, Benjamin sólo examina la idea y la esencia, ya que aquello que denomina <eidos> corresponde a la <idea> y lo que denomina <concepto> corresponde a la <esencia>. Atendiendo a esta confusión, “desde la perspectiva de Linke, Benjamin desaprueba el examen de ingreso a la escuela fenomenológica”, pues sólo señala “el punto trivial de que la esencia de algo no debe confundirse con su concepto” (Fenves, 2011, p. 52).

No obstante, esta distinción benjaminiana entre concepto y esencia podría llevarse al plano del lenguaje. Como mencionamos anteriormente, hacia 1920 Benjamin planeaba escribir su habilitación sobre el problema escolástico del lenguaje, contexto en el que lee el escrito de Heidegger y se pronuncia en tono reprobatorio. Entre las anotaciones conservadas de este proyecto inconcluso de habilitación, Benjamin presenta un esquema triádico compuesto por la palabra, el concepto y la esencia (*GS VI*, p. 21; *Obras VI*, p. 26):



Al ocupar la cima del triángulo, la palabra tiene un carácter lingüístico que es afín al concepto y a la esencia. Ahora bien, ¿en qué consiste ese núcleo común a ambos? Entre las múltiples referencias a la palabra, podrían distinguirse dos dimensiones.

En primer lugar, para Benjamin la palabra tiene poder significante y es en razón de su inmediatez que el significante puede aproximarse a lo significado. En cuanto al nexos significante-significado, afirma que la hipótesis fundamental de la lógica consiste en que “todo aquello que es significado (todo objeto) resulta cognoscible (que existe para el conocimiento) solamente a través de su correlato en la esfera de lo significante” (Benjamin, *GS VI*, p. 20; *Obras VI*, p. 25). Al traducir esta cita de Benjamin a las expresiones de Escoto, se deriva que el *modus essendi* sólo puede darse en el *modus intelligendi* a partir del *modus significandi*. Esta es la exposición de Heidegger en el primer capítulo de la doctrina del significado. Sin embargo, la lectura heideggeriana de la gramática especulativa no identifica el significante con la palabra, ya que ambos “pertenecen a áreas diferentes de la realidad” (*GA 1*, p. 292). Al ser un elemento del ámbito sensible, para Heidegger la palabra pertenece a la realidad fáctica, de modo que no ingresa en la región lógica del significante y menos aún constituye una unidad con él.

En segundo lugar, aun cuando Benjamin coincide con Heidegger en que la palabra contiene un núcleo empírico, ello no implica una separación del ámbito del significado, sino la unión con él desde su dimensión expresiva. Según Benjamin, el significado se exhibe en el carácter empírico de la palabra como “expresivo” y en la dimensión “virtual” de la palabra como “lo carente de expresión” (*GS VI*, p. 15; *Obras VI*, p. 20). Tal es la potencia ontológica que, a diferencia de Heidegger, Benjamin le atribuye a la palabra como núcleo común de la esencia y el concepto.

Atendiendo al esquema triádico, podría interpretarse que el *modus significandi* corresponde a la palabra — aunque no se agota en él —, el *modus intelligendi* al concepto, pero el *modus essendi* no se identifica con la esencia. En ello reside el problema planteado por Benjamin en un fragmento sobre Duns Escoto:

Si según Duns Escoto las denotaciones de algunos *modi essendi* se fundan conforme a lo que esas denotaciones significan, se suscita naturalmente la pregunta de en qué modo se puede conseguir disociar de lo significado cualquier cosa más universal y más formal que su *modus essendi*, y por tanto que el del significante, para lograr que valga de fundamento de lo significante. Y cómo en relación precisamente con la cuestión de la fundamentación pueden abstraerse la correlación plena significante y significado, de modo tal que se evite el círculo en el que apunta el significante en dirección a lo significado mientras que, al mismo tiempo, en él estriba. (GS VI, p. 22; Obras VI, p. 28).

La cuestión radica en el lugar que ocupa el *modus essendi* en la relación entre el significante y lo significado. ¿Cómo separar el *modus essendi* de lo significado? ¿Cómo salir del círculo donde el significante remite a lo significado, a la par que éste oficia como fundamento de aquél? Resolver este problema sería la tarea vedada en la tesis de Heidegger debido a que, como advierte Benjamin en tono crítico, no examina filosóficamente la teoría lingüística de Escoto. Desde su perspectiva, la solución consiste en extraer un núcleo lingüístico de lo significado para que funcione como su *modus essendi* y, simultáneamente, como fundamento del significante. Según Benjamin, el lenguaje es el que opera como “*medium* crítico” entre ambas regiones significativas (GS VI, p. 23; Obras VI, p. 28). Así, el significante apunta a lo significado y se fundamenta en él, pero sólo en cuanto *modus essendi* determinado por el propio lenguaje.

En razón de ello, se deriva una cuestión fundamental para la filosofía del lenguaje de Benjamin. No es el *modus essendi* el que determina el lenguaje, sino éste el que determina aquél. En consecuencia, el lenguaje adopta una dimensión creativa del ser, es decir, se constituye en una inventiva de la ontología. Esto no es otra cosa que la identificación entre ser espiritual y ser lingüístico postulada en el ensayo de 1916: si en el plano de la “comunicabilidad” [*Mittelbarkeit*] el ser es lenguaje y el lenguaje es ser, la tarea de la filosofía benjaminiana del lenguaje consiste en oscilar en ese abismo de encuentro y desencuentro con la ontología.

3. Otra clave de lectura del posicionamiento crítico de Benjamin hacia Heidegger

En torno al problema de la traducción

Rodolphe Gasché (1986), Samuel Weber (2008) y Peter Fenves (2011) ubican el comentario crítico de Benjamin a la habilitación de Heidegger en el contexto de su ensayo “La tarea del traductor” [1921], el prefacio que acompaña su traducción al alemán de los *Tableaux parisiens* de Baudelaire. Según los

intérpretes, la expresión *Art des Meinens* que Benjamin utiliza en este ensayo sería una traducción casi literal del *modus significandi* de la escolástica.

Es preciso indicar que en este prefacio no aparece la expresión latina *modus significandi* sino sólo y exclusivamente *Art des Meinens*. Así, Benjamin explica:

El parentesco suprahistórico dado entre las lenguas se basa en que cada una, en su conjunto, denota lo mismo, lo cual no está al alcance de ninguna, sino sólo de la totalidad de sus intenciones que son complementarias entre sí: a saber, al lenguaje puro. (...) Para entender esta ley (...) hay que distinguir en la intención lo denotado [*Gemeinte*] del modo de denotar [*Art des Meinens*]. En la palabra alemana para *Brot* y la francesa *pain* sin duda lo denotado es lo mismo, pero el modo como es denotado no lo es. Sucede que, en cuanto al modo de denotar, las dos palabras significan algo diferente para alemanes y franceses, no siendo intercambiables para ellos, y que, en última instancia, aspiran a excluirse mutuamente; por el contrario, en cuanto a lo denotado por esas palabras, tomadas absolutamente, ellas significan algo mismo e idéntico” (*GS IV*, p. 13; *Obras IV/1*, p. 14).⁷

De acuerdo con nuestra interpretación, Gasché, Weber y Fenves aciertan en situar este ensayo de Benjamin en el contexto de su lectura del escrito de Heidegger y en su interés en el pensamiento de Escoto. Sin embargo, cuando Benjamin afirma que la tesis heideggeriana restituye “lo esencial” del problema escolástico (1978, p. 252), no implica un acuerdo con él — como sostiene Fenves —, sino más bien el reconocimiento de haberlo planteado. En efecto, Heidegger encuentra en el *modus significandi* una instancia del lenguaje pre-judicativa: el vínculo entre el significante y lo significado no consiste en una mera arbitrariedad, sino que se da anteriormente a su expresión en el juicio. Aun cuando Benjamin podría coincidir con ello, Heidegger termina ubicando a la intencionalidad como garante de dicha relación, ya que todo acto de conciencia siempre es intencional y está cargado de significación. Desde la óptica de Benjamin, la complementariedad entre el significante y lo significado también alude a una instancia anterior, pero esta anterioridad es respecto del lenguaje caído, ya que se trata de la unidad originaria del lenguaje puro.

Esta cuestión también puede analizarse desde las referencias a la intención que aparecen en el ensayo de Benjamin. El término aparece tanto en su expresión alemana, *Intention*, como en su vertiente latina, *intentio*, siendo esta última indicativa del contacto de Benjamin con los estudios escolásticos y, en particular, con Escoto. Ahora bien, el uso de esta noción en el texto se encuentra superpuesto en distintos niveles conceptuales. Siguiendo a Gasché

7 Hemos realizado algunas modificaciones a la traducción al español ofrecida por las *Obras*.

(1986, pp. 76-78), es posible distinguir entre una intención “subjetiva” y ligada a la apariencia fenoménica y otra intención no subjetiva ni empírica, denominada por el intérprete “objetiva”. Es esta última intención la que está presente en la traducción, ya que ella apunta a integrar la multiplicidad de lenguas en el lenguaje originario y puro, donde las lenguas históricas se complementan y reconcilian en su modo de denotar. De acuerdo con Benjamin, esta reconciliación de las lenguas no se caracteriza por una función referencial del significante al significado, sino por el carácter inmediato del lenguaje.

Recuperando lo expuesto en el apartado anterior, Benjamin denominaba *intentio prima* al “nombre puro” e *intentio secunda* a la “palabra significativa”: ambos son inmediatos, pero sólo el nombre es puro en la medida en que se refiere a la esencia de la cosa, sin pretender significarla. Al llevar estas definiciones al plano de la traducción, ésta consistiría en mostrar la confluencia originaria de las palabras significantes en el nombre puro. Ello no significa que la *intentio secunda* de la traducción implique restituir o ajustarse a la *intentio prima* del original y reproducir así su sentido. Según Benjamin, la traducción no radica en reproducir la *intentio* del sentido del original en la propia lengua, sino en hacer resonar su “modo de *intentio*” como “armonía” y “complemento de otra lengua” en la que se comunica esa *intentio* (GS IV, p. 18; Obras IV/1, p. 19).

El uso de este término escolástico no constituye, sin embargo, una coincidencia entre Benjamin y la rehabilitación de la *intentio* por parte de la fenomenología. En la misma época en que Benjamin escribe este prólogo, Heidegger comprende la intencionalidad como el carácter propio del darse originario de la vida, es decir, como el modo en que nos relacionamos inmediata y primariamente con el mundo. En sus lecciones de Friburgo *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [1923], Heidegger explica que el concepto fenomenológico de intencionalidad posee un ámbito de aplicación más amplio que el sentido volitivo de la Edad Media. Franz Brentano pone el acento en “la determinación fundamental y concreta de la región de lo vivencial” y caracteriza la intencionalidad como “conciencia de algo” (Heidegger, GA 63, p. 70). Luego, según Heidegger, Husserl da un paso más al darle una orientación más firme a la investigación y a la determinación de las vivencias y sus nexos. Si la fenomenología es el “cómo” [*Wie*] de la investigación, para Heidegger se trata de investigar cómo la vida se nos muestra en su relación intencional con el mundo circundante.

Por el contrario, el uso benjaminiano de la *intentio* se ubica en la búsqueda del eco del original que resuena en la lengua de la traducción. Así, la traducción de una obra se logra al insertar su intención en el conjunto de intenciones complementarias de las lenguas. Esta tarea sólo se vuelve accesible en el

lenguaje puro, un lenguaje “que ya no denota ni expresa nada, sino que es la palabra carente de expresión y creadora que en todas las lenguas se denota” y en el que “toda comunicación, todo sentido y toda intención alcanzan, al fin, un estrato donde están destinados a extinguirse” (Benjamin, *GS IV*, p. 19; *Obras IV/1*, p. 20).

El ensayo sobre el traductor será probablemente el único escrito benjaminiano al que Heidegger prestó su atención: sólo refiere a Benjamin una única vez, y ello en el contexto del re-establecido intercambio epistolar que mantiene con Arendt a partir de la década de 1950. En una carta del 10 de agosto de 1967, Heidegger le comenta a Arendt que, luego de su encuentro el 28 de julio, encontró “el pasaje al que pertenece la cita de Mallarmé en el texto de Benjamin” (Arendt; Heidegger, 2000, p. 147). Por el contenido de la carta, las reflexiones que intercambiaban Heidegger y Arendt en ese entonces giraban en torno a la poesía y el lenguaje. No es casual la referencia a la cita de Mallarmé, dado que Benjamin la introduce en el ensayo para indicar el carácter revelador del lenguaje poético, considerado como el sello profano del lenguaje puro que se encuentra oculto en las traducciones.

En su conferencia, Arendt (1990, pp. 189-190) alude a la cita de Mallarmé para afirmar la cercanía de Benjamin con Heidegger en el tratamiento de un lenguaje no instrumental, asociado a una verdad no intencional y al pensar poético. Sin embargo, esta cuestión del lenguaje del arte todavía no es explorada por el joven Heidegger, sino que ingresa después del giro sobre su pensamiento a partir de la década de 1930.⁸

En torno a los dualismos neokantianos

Una última cuestión que merece nuestra atención se deposita en la “adulación indigna” de Rickert que, según Benjamin, Heidegger realiza en su escrito sobre Escoto (1978, p. 246). Esta referencia reprobatoria de Benjamin puede leerse en clave de una crítica al neokantismo, en afinidad con la interpretación de Schwarz Wentzer (1999) que contextualiza el ensayo benjaminiano sobre el lenguaje en discusión con los dualismos de la filosofía de Kant y su continuación en las corrientes universitarias neokantianas. Un año después de este ensayo, Benjamin crítica la noción kantiana de *Erfahrung* y la línea positivista de Hermann Cohen en “Sobre el programa de la filosofía venidera” [1917]. Aquí Benjamin postula no sólo el fin del sujeto moderno para

8 La dimensión reveladora o divina del lenguaje constituye un motivo común en las reflexiones de Heidegger y del joven Benjamin en torno a Hölderlin y “lo poetizado” [*das Gedichtete*], una cuestión que es analizada tempranamente por Adorno (2003) y de modo más reciente por Joanna Hodge (2015).

la filosofía futura, sino que ubica al lenguaje como instancia superadora de la dicotomía sujeto-objeto. El neokantismo de Cohen, según Benjamin, realiza una “reducción de toda la experiencia a la experiencia científica” y propone una “unilateral orientación matemático-mecánica” del concepto de conocimiento (GS II, p. 164; *Obras II/1*, p. 168).

En vistas de restituir la unidad entre el conocimiento y la experiencia, Benjamin propone ampliar el alcance de la filosofía hacia la religión y el lenguaje, recuperando así la riqueza metafísica de la experiencia prekantiana.⁹ Según su lectura, la “ceguera religiosa e histórica” de la *Aufklärung* fue la responsable de excluir el componente religioso que tenía la experiencia antes de Kant. El neokantismo, por su parte, no hizo más que intensificar esa exclusión moderna al profundizar una orientación mecánica de la experiencia. En este sentido puede leerse la definición de Benjamin del método de Rickert como “moderno en el peor sentido de la palabra, por así decirlo: moderno à tout prix” (1978, p. 176).

El informe final que Rickert presentó en calidad de director de la habilitación de Heidegger en la Universidad de Friburgo confirma esta reproducción de la carencia histórica de la modernidad. Según Rickert, el “desarrollo histórico” realizado por Heidegger en la introducción a su tesis consiste en un intento fallido y es preciso alejarlo del conjunto del trabajo para mantener su solidez: “su obra sólo permanece inatacable si renuncia expresamente a una clasificación histórica de Duns Escoto” (Heidegger; Rickert, 2002, p. 95). En consideración de ello, es probable que Heidegger haya seguido las observaciones de su director al eliminar el tiempo como categoría histórica de su análisis de Escoto.

Sin embargo, las conclusiones que Heidegger añade a su tesis meses después de haberla presentado y en vistas de su publicación en 1916 permiten introducir otra óptica de análisis. Este epílogo oficia como antecedente del giro histórico-ontológico que cobrará el pensamiento heideggeriano. Ya no se trata de excluir la dimensión histórica sino, por el contrario, de incluirla entre las tareas pendientes y fundamentales que deja su estudio sobre la escolástica. Según Heidegger, la tercera tarea no realizada en su tesis consiste en descentrar la lógica para dejar lugar a una metafísica histórica como la “óptica propia” de la filosofía.

El espíritu viviente [*lebendiger Geist*] como tal es esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio de la palabra. La verdadera cosmovisión está muy lejos de la

9 Benjamin sostiene que este vínculo entre el conocimiento y el lenguaje es un punto ausente en la obra kantiana ya vislumbrado por Hamann (GS II, p. 168; *Obras II/1*, p. 172), autor al que también alude en su ensayo sobre el lenguaje de 1916.

mera existencia momentánea de una teoría separada de la vida. El espíritu sólo puede concebirse cuando la plenitud total de sus realizaciones, es decir, *su historia*, se anula y supera [*aufheben*] en ella; (...). La historia y su interpretación cultural-filosófico-teleológica *debe convertirse en un elemento determinante del significado para el problema de las categorías*, si se quiere pensar de otra manera al elaborar el *cosmos* de las categorías, yendo más allá de una deficiente y esquemática tabla de categorías (Heidegger, *GA* 1, pp. 407-408).

En este ingreso de una metafísica histórica, Heidegger retoma los aportes de Hegel y Dilthey para proponer un retorno al *lebendiger Geist* en la plenitud de sus manifestaciones. Mediante la reapropiación de este concepto y su relación con la metafísica, el escrito busca posicionarse en un terreno que excede la óptica lógico-científica para ingresar en el campo histórico-filosófico. Esta indicación se profundiza unos meses después de publicar su escrito. En una carta a Rickert de comienzos de 1917, Heidegger afirma que “la lógica pura es un extremo, una violación disfrazada de espíritu viviente” que “niega a la filosofía la conexión con las corrientes fundamentales de la vida personal y la plenitud de la cultura y el espíritu” (Heidegger; Rickert, 2002, p. 38).

En este epílogo, Heidegger ya esboza la necesidad de ampliar la base de la teoría del significado y recuperar la incidencia cualitativa que tiene la experiencia humana en la significación del lenguaje. Si dar significado al mundo forma parte de la constitución misma del lenguaje, esto es, si el significado ya está de algún modo pre-configurado, ello indica la necesidad de incluir el pasado y la historia en todo análisis exhaustivo del lenguaje.

Asimismo, en la recuperación hegeliana de una metafísica histórica Heidegger se refiere a la posibilidad de aprehender la noción de una totalidad espiritual. En esta idea de concebir lo absoluto divino — ya sugerida en la cita de Novalis sobre la búsqueda de lo incondicionado que inicia el epílogo —, e incluso de vincular la trascendencia de Dios con la inmanencia del ser humano, el escrito heideggeriano se acerca al programa de la filosofía venidera de Benjamin. En efecto, las conclusiones de Heidegger advierten lo siguiente: en la cosmovisión medieval hay una relación esencial entre el escolasticismo y el misticismo que no puede comprenderse desde la oposición entre racionalismo e irracionalismo. “La filosofía es impotente como constructo racionalista separado de la vida; el misticismo carece de dirección [*ziellos*] como vivencia irracionalista” (Heidegger, *GA* 1, p. 410).

La necesidad de Heidegger de incorporar una metafísica histórica que abarque aquello que excede los límites lógicos podría ser compatible con Benjamin. No obstante, ello no implica una convergencia entre las perspectivas de ambos autores. La propuesta del epílogo de llevar el pensamiento a lo absoluto histórico se traduce hacia 1919 en conducir el lenguaje a la esfera

pre-teorética de la vida fáctica y al mundo ya revestido de significación. Aun cuando Heidegger incorpora el carácter histórico-ontológico de la temporalidad, las diferencias con Benjamin se trasladan al vínculo entre el lenguaje y su dimensión histórico-temporal.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo intentamos reconstruir una discusión implícita entre Heidegger y Benjamin en torno al lenguaje hacia 1916, tomando como punto de partida las referencias críticas de Benjamin al escrito de habilitación de Heidegger. En primer lugar, indicamos que la comprensión lógica del lenguaje en Heidegger se vincula con su definición del *modus significandi* como la estructura trascendental que permite significar y conocer los objetos de la realidad. En contraposición, advertimos que Benjamin suprime la distinción escotista entre *modus essendi* y *modus significandi* al identificar la esencia espiritual y la esencia lingüística. En otras palabras, a diferencia de Heidegger, la concepción mágica del nombre en Benjamin funciona como garante de la identificación ontológica entre lo existente y el lenguaje.

Asimismo, insistimos en que el tratamiento lógico del lenguaje constituye el foco principal de la crítica de Benjamin a Heidegger, ya que deja afuera aquella dimensión lingüística que no puede ser expresada en la palabra ni representada bajo esquemas formales, sino que se inscribe en el plano religioso de la inmediatez y la revelación. Es preciso advertir que la concepción teológica del lenguaje de Benjamin no supone una elevación trascendente en lo divino y separada ontológicamente de lo humano, sino en su expresión inmanente y terrenal en la historia.

Por otro lado, reparamos en la pretensión de Heidegger de analizar la concepción escotista del significado desde una óptica analítica que deje de lado la categoría de tiempo histórico. Esta exclusión de la temporalidad obedeció a la distinción heideggeriana entre la región psicológica y temporal de lo real y la región lógica del significado. Por el contrario, demostramos que Benjamin es sumamente crítico de esta división y de todo dualismo moderno, pues no considera que el ser humano está frente al mundo como un sujeto y lo que conoce de él deviene en un producto objetivo del pensamiento. La relación benjaminiana entre el ser lingüístico y el ser espiritual fisura cualquier diferencia entre el orden lingüístico y el orden de lo existente, incluida la diferencia entre un significante subjetivo y un significado objetivo.

Referencias

- ADORNO, W. T. "Sobre Walter Benjamin". Madrid: Cátedra, 1995.
- _____. "Notas sobre literatura". Madrid: Akal Edición de bolsillo, 2003, pp. 429-472.
- ARENDT, H. "Hombres en tiempos de oscuridad". Trad. C. Ferrari. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 139-191.
- ARENDT, H. y HEIDEGGER, M. "Correspondencia 1925-1975". Barcelona: Herder, 2000.
- BENJAMIN, A. y VARDOULAKIS, D. (eds.). "Sparks Will Fly. Benjamin and Heidegger". Albany: SUNY Press/State University of New York Press, 2015.
- BENJAMIN, W. "Briefe I". Herausgegeben von G. Scholem und T. W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- _____. "Gesammelte Schriften" (GS). Bände II-VII. Herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. "Obras". Libro II, vol. 1. Edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem. Edición española de J. Barja, F. Duque y F. Guerrero. Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007, pp. 144-175.
- _____. "Obras". Libro IV, vol. 1. Edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem. Edición española de J. Barja, F. Duque y F. Guerrero. Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010, pp. 7-22.
- _____. "Obras". Libro VI. Edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem. Edición española de J. Barja, F. Duque y F. Guerrero. Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2017.
- BOLLE, W. y GALLE, H. (comps.). "Blickwechsel: Akten des XI. Lateinamerikanischen Germanistenkongresses". São Paulo: Monferrer/Edusp.
- DEMMLING, C. "Frankfurter Schule. Faszinierte Distanz: Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas". En: D. Thomä (Hrsg.), 2013, pp. 374-381.
- FENVES, P. "The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time". California: Stanford University Press, 2011.
- GASCHÉ, R. "Saturnine Vision and the Question of Difference: Reflections on Walter Benjamin's Theory of Language". *Studies in 20th & 21st Century Literature*, Vol. 11, Nº 1, 1986, pp. 69-90.
- GIULIANI, M. "Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger". París: Klincksieck, 2014.
- HEIDEGGER, M. "Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus". En: *Gesamtausgabe* 1 (GA 1). Herausgegeben von F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, pp. 189-412.
- _____. "Ontologie. Hermeneutik der Faktizität". En: *Gesamtausgabe* 63 (GA 63). Herausgegeben von K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, M. y RICKERT, H. "Briefe 1912 bis 1935 und andere Dokumente". Herausgegeben von A. Denker. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

- HODGE, J. "Sobriety, Intoxication, Hyperbology: Benjamin and Heidegger Reading Hölderlin". En: A. Benjamin y D. Vardoulakis (eds.), 2015, pp. 189-216.
- IBARLUCÍA, R. "Sein-Zeit und Jetztzeit: Benjamins Kritik an Heidegger in neuer Perspektive". En: W. Bolle y H. Galle (comps.), 2005, pp. 279-292.
- LYNE, I. "The Temporality of Language: Kants Legacy in the Work of Martin Heidegger and Walter Benjamin". Coventry (UK): University of Warwick, 1995.
- MANTAS ESPAÑA, P. "La «conclusión» de la tesis de habilitación de Heidegger. Traducción y comentario". *Cauriensia*, Vol. VII, 2012, pp. 451-474.
- MAINERO, J. "De Intentione". *Anuario de Estudios Filológicos*, 25, 2002, pp. 253-268.
- NAISHTAT, F. "La noción de tiempo histórico en los jóvenes Heidegger y Benjamin". *Actas de la II Jornadas Walter Benjamin*, Universidad Nacional de La Plata, Ensenada, 2018.
- OBERST, J. "Heidegger on language and death". Great Britain: Continuum, 2009.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. "De Duns Escoto a Martin Heidegger". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13, 2006, pp. 129-142.
- RUIN, H. "Origin in Exile: Heidegger and Benjamin on Language, Truth and Translation". *Research in Phenomenology*, Vol. 29, 1999, pp. 141-160.
- SCHOLEM, G. "Conceptos básicos del judaísmo". Trad. J. L. Barbero. Madrid: Trotta, 2008.
- SCHWARZ WENTZER, T. "Hat das Sein einen Namen? Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamins". *Philosophische Rundschau*, Vol. 46, N° 1, 1999, pp. 1-22.
- SPARKS, S. "Fatalities: Truth and Tragedy in texts of Heidegger and Benjamin". Coventry (UK): University of Warwick, 1999.
- THOMÄ, D. (Hrsg.). "Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung". Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2013.
- WEBER, S. "Benjamin's – abilities". Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2008.