


## Walter Benjamin y la fenomenología: un análisis de la doctrina del Eidos en la formación de su pensamiento

Ariadna Álvarez Gavela  
Universidad de Salamanca ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.98269>

Recibido: 02/10/2024 • Aceptado: 30/12/2024

**Resumen:** El presente artículo analiza la relación de Walter Benjamin con la fenomenología desde sus tempranos años de formación universitaria hasta la publicación de su tesis de habilitación no aprobada, El origen del Trauerspiel alemán (1928). Tomando por hilo conductor la doctrina del Eidos, proponemos que en la recurrencia de este topos es posible cifrar tanto su interés inicial por la escuela fenomenológica como las claves de su posterior distanciamiento. Para probar nuestra hipótesis, rastreamos las referencias a la fenomenología en la preocupación benjaminiana por la cuestión del eidos siguiendo un orden cronológico y deteniéndonos particularmente en dos hitos: el fragmento nunca publicado Eidos und Begriff (1916) que toma por interlocutor al fenomenólogo Paul F. Linke, y la presencia del término esencialidad [Wesenheit] en el “Prólogo epistemocrítico” al libro sobre el barroco. En este último, los remanentes de la fenomenología se manifiestan de mano de una figura en sí misma heterodoxa, Jean Héring, cuya definición de la esencialidad permitirá apreciar las correspondencias y divergencias de Benjamin con la fenomenología antes de distanciarse definitivamente de esta corriente.

**Palabras clave:** Doctrina de las Ideas, Eidos, Fenomenología, Jean Héring, Paul F. Linke, Walter Benjamin.

## ENG Walter Benjamin and Phenomenology: an analysis of the doctrine of Eidos in the formation of his thought

**Abstract:** This article analyzes Walter Benjamin's relationship with phenomenology from his early years of university education to the publication of his unapproved habilitation thesis, The Origin of German Tragedy (1928). Using the doctrine of Eidos as a guiding thread, we propose that the recurrence of this topos allows us to decipher both his initial interest in the phenomenological school and the keys to his subsequent distancing from it. To test our hypothesis, we will trace references to phenomenology in Benjamin's concern with the question of eidos in chronological order, focusing particularly on two milestones: the unpublished fragment Eidos und Begriff (1916), which engages with the phenomenologist Paul F. Linke, and the presence of the term “essentiality” [Wesenheit] as a synonym for the idea in the “Epistemological Preface” to his book on the Baroque. In the latter, the remnants of phenomenology are manifested through the heterodox figure of the Alsatian thinker Jean Héring, whose definition of essentiality will allow us to appreciate the correspondences and divergences between Benjamin and phenomenology before he definitively distances himself from this current.

**Keywords:** Doctrine of Ideas, Eidos, Jean Héring, Paul F. Linke, Phenomenology, Walter Benjamin.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El problema del concepto y el eidos en los años de formación universitaria. 3. Benjamin, lector de Héring: la huella fenomenológica en la noción de esencialidad [Wesenheit] en el periodo 1924-1928. 3.1 La fenomenología en el prólogo epistemocrítico: una presencia ambigua. 3.2. La idea y la esencialidad: un balance de sus correspondencias y contrastes. 4. Conclusiones

**Cómo citar:** Álvarez Gavela, A. (2025). Walter Benjamin y la fenomenología: un análisis de la doctrina del Eidos en la formación de su pensamiento. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 401-414

## Fuentes de financiación

Este artículo se ha realizado en el marco de un contrato postdoctoral Margarita Salas financiado por la Unión Europea – NextGenerationEU, Ministerio de Universidades y Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia, mediante convocatoria de la Universidad Complutense de Madrid.

## Agradecimientos

La investigación que culmina en este artículo se realizó en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF, unidad asociada del CONICET – Argentina) bajo el auspicio del Dr. Francisco Naishtat y gracias a los generosos intercambios que tuvieron lugar en el marco de los proyectos que dirige, PIP-CONICET (2022-2024) “Walter Benjamin: de la antropología temprana al materialismo antropológico a la luz de su teoría de lo no-humano (*Unmensch*). Una perspectiva benjaminiana para repensar el humanismo, el sujeto y la política” y UBACyT (2023-2025) “La potencialidad política de la idea benjaminiana de historia natural ante la caducidad, lo no-humano y el anacronismo productivo”, así como en el Grupo de Estudio de Pensamiento Alemán Contemporáneo (GEPAC – CleFi, FaHCE – UNLP) coordinado por la Dra. Anabella di Pego.

## 1. Introducción

Los años de formación escolar y universitaria de Walter Benjamin están caracterizados por su aproximación a una miríada de autores y corrientes filosóficas en ocasiones de difícil enlace; algo que no está reñido con el hecho de que Benjamin, “a diferencia de numerosos escritores que solo encuentran su tono propio después de largos tanteos, [...] es completamente él mismo en sus escritos desde el comienzo”<sup>1</sup>. El tiempo que se abre con su estancia en la institución educativa de élite de Haubinda, y se extiende hasta sus primeros años en la Universidad de Berlín y en Friburgo, tiene una figura intelectual rectora que se impone sobre las demás: la del reformador educativo Gustav Wyneken, cuyo correlato fue el intenso compromiso del joven Benjamin en el Movimiento de la Juventud. Cuando en 1914 rompe definitivamente con el Movimiento y su primer maestro, queda un espacio vacante en el que, coincidiendo con su etapa universitaria, Benjamin tanteará diferentes afinidades intelectuales. Este nuevo espacio pronto será ocupado por grandes figuras teóricas que, con el paso de los años, se revelarán esenciales en la conformación de su pensamiento de largo alcance. El panteón filosófico resultante de este nuevo periodo de formación, en el que Benjamin termina de consagrar algunas certidumbres teóricas que le acompañarán, a veces metamorfoseadas, hasta sus obras tardías, queda bien sintetizado en el segundo currículum que redacta en 1928<sup>2</sup>, en un momento que podríamos considerar el cierre de esta etapa con la

publicación de la que fue su tesis de habilitación no aprobada por la Universidad de Frankfurt, *El origen del Trauerspiel alemán*. Describiendo entonces su formación, identifica sus cuatro autores o escuelas de cabecera en la época en los siguientes términos: “de manera especial, y con lecturas siempre renovadas, estudié a Platón y Kant, seguidos de la filosofía de Husserl y la Escuela de Marburgo”<sup>3,4</sup>.

De estas cuatro referencias, solo la fenomenología ha pasado de puntillas por la literatura especializada, pero también por el pensamiento benjaminiano. La centralidad de Kant queda patente en el *Programa para una filosofía venidera*, así como en la correspondencia y en el proyecto no realizado de una tesis de habilitación dedicada a la filosofía de la historia kantiana. Platón, por su parte, es el pensador al que se encomienda el prólogo al libro sobre el barroco, donde Benjamin aspira a formular una “ciencia platónica” de las ideas<sup>5</sup>. También ha sido evidenciada la relevancia del neokantismo en la formación del pensamiento del joven Benjamin, sin la que no puede comprenderse su abordaje de la teoría del conocimiento kantiana, y con la que discutirá hasta sus últimos textos<sup>6</sup>. En cambio, la cuarta de esas menciones, la filosofía de Husserl, ha sido en buena medida eludida. En primer lugar, por el propio Benjamin, quien a partir del año 1928 evita en sus obras y su correspondencia las referencias a la fenomenología, salvo para confrontarse a Heidegger o para aconsejar a Adorno a propósito de su *Husserl*; pero también por los principales custodios de su obra. Así, tanto Gershom Scholem como el propio Theodor Adorno coinciden en la desatención, cuando no menosprecio, del lugar de la fenomenología en la formación del pensamiento benjaminiano. En *Historia de una amistad* escribe el primero que Benjamin “solo tenía una idea imprecisa”<sup>7</sup> de la fenomenología adquirida en sus tiempos en Munich. Adorno, por su parte, se

a diferencia de la primera, pues nunca fue enviado (GS VI: 773-774).

- <sup>3</sup> En lo que refiere a la obra y correspondencia completa de Benjamin, nos atenemos a la citación especializada: cuando se remita a la edición original de sus escritos completos en *Gesammelte Schriften*, se utilizará la abreviatura GS seguida por cifras romana y arábiga para indicar respectivamente el tomo y el volumen correspondiente. Para la edición en español, que se citará preferentemente, empleamos la abreviatura Ob seguida también por el número de volumen y tomo. La misma metodología se seguirá para su correspondencia completa, *Gesammelte Briefe*, utilizando la abreviatura GB, mientras que la primera edición de las cartas, *Briefe*, se consigna con las siglas Br seguidas por el correspondiente tomo. En el caso de la correspondencia, así como de algunos volúmenes o tomos de la GS para los que no existen ediciones en castellano, todas las traducciones serán propias.

<sup>4</sup> Walter Benjamin, GS VI, 218.

<sup>5</sup> Benjamin, Ob I/1, 237.

<sup>6</sup> Aunque Benjamin se reclama heredero de la escuela de Marburg, la presencia de Heinrich Rickert no es menor en su pensamiento de juventud, como ha mostrado Francisco Naishtat en “Presente y pasado. Consideraciones sobre la crisis del tiempo histórico en los jóvenes Heidegger y Benjamin” en *Crisis de mundo. Perspectivas filosóficas*, comp. O. Nudler (Prometeo, 2020). Respecto a la transversalidad de esta corriente, remitimos al trabajo de Florencia Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (Miño y Dávila, 2014), quien lee la *tarea* de las tesis sobre el concepto de historia en la genealogía de la crítica a la noción neokantiana de *tarea infinita*.

<sup>7</sup> Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad* (Penguin Random House, 2014), 92.

<sup>1</sup> Bernd Witte, *Walter Benjamin. Una biografía* (Gedisa editorial, 2002), 23.

<sup>2</sup> Nos referimos a la versión modificada del segundo currículum, también redactado a principios de 1928, que tenía por objeto la obtención de una beca de la Universidad de Jerusalén. Como señalan los editores, se desconoce el motivo de la redacción de esta segunda versión, que sí incluye a Husserl

manifestó en un sentido afín al afirmar que su amigo no había entendido a Husserl<sup>8</sup>, y su propia confrontación con esta escuela pudo haber contribuido a que minimizara su presencia entre los intereses del joven Benjamin. Solo recientemente la literatura especializada tomó distancia de estos supuestos para mostrar que Benjamin mantuvo una interlocución sostenida con autores y problemas vinculados a la fenomenología<sup>9</sup>, aun cuando esta relación esté atravesada por múltiples tensiones que terminarán por distanciarle de esta corriente al cierre de esta etapa.

El presente artículo da cuenta de la relación de Walter Benjamin con la fenomenología desde los inicios de su formación universitaria, una vez rotos los lazos teóricos con el Movimiento de la Juventud, hasta la publicación de su último trabajo estrictamente académico, la tesis de habilitación no aprobada *El origen del Trauerspiel alemán* (1928), momento tras el cual se aleja definitivamente de esta corriente. Para rastrear esta presencia en su pensamiento de juventud seguimos la pista que, a nuestro juicio, otorga la más fiel medida de su aproximación y posterior distanciamiento de esta corriente: la doctrina del eidos, que constituye el núcleo problemático de la fenomenología que más genuinamente interesó a Benjamin. Así, la hipótesis de este trabajo es que, en su sostenido interés por esta problemática, es posible identificar una dimensión propiamente fenomenológica que se expresa todavía —y como último destello de presencia antes de desaparecer para siempre— en la doctrina de las ideas del libro sobre el barroco. Esta presencia, que ha pasado desapercibida para una literatura especializada tendente a privilegiar otras líneas filiales en la genética de la idea, como el realismo platónico o el romanticismo de Schlegel<sup>10</sup>, se manifiesta de mano de una figura en sí misma heterodoxa dentro de la fenomenología: Jean Héring. En contra de la minusvaloración de su importancia por parte de Uwe Steiner<sup>11</sup>, coincidimos con Ferenzc-Flatz<sup>12</sup> en que la traza fenomenológica en la filosofía benjaminiana pasa por figuras secundarias, como Moritz Geiger, Paul F. Linke o el mismo Héring, más que por pensadores de primera línea como Husserl —una particularidad coherente con el conjunto de la filosofía benjaminiana, siempre perseverante en su trabajo con figuras, nociones y fenómenos periféricos con la esperanza de hallar en ellos claves de comprensión totalizadoras.

Para poner a prueba esta hipótesis, rastreamos las referencias a la fenomenología en la doctrina del eidos siguiendo un orden cronológico, y nos detendremos particularmente en dos hitos: el fragmento nunca publicado *Eidos und Begriff* de 1916 y la presencia del término *esencialidad* [*Wesenheit*]

como sinónimo de la idea en el “Prólogo epistemocrítico” [*“Erkenntniskritische Vorrede”*] a *El origen del Trauerspiel alemán*. El apartado “2. El problema del concepto y el eidos en los años de formación universitaria” reconstruye el lugar de la fenomenología en la temprana gestación del pensamiento benjaminiano, coincidiendo con sus años de estudios universitarios, a través de su correspondencia y hasta desembocar en el citado fragmento de 1916. Este da cuenta del momento de mayor afinidad intelectual de Benjamin con la fenomenología, llegando a ser caracterizado por Peter Fenves como un intento de experimentar con el método fenomenológico de la intuición de esencias<sup>13</sup>. Mostraremos que, en el marco de la discusión emprendida en este fragmento, donde confronta con el fenomenólogo Paul F. Linke en el terreno de las teorías de la abstracción de los conceptos, Benjamin configura ya una caracterización esencial de la idea (denominada en este texto eidos) que pasará intacta al prólogo epistemocrítico y que explica su posterior acuerdo con la propuesta de Jean Héring<sup>14</sup>. El apartado siguiente, “3. Benjamin lector de Héring: la huella de la fenomenología en la noción de esencialidad [*Wesenheit*] en el periodo 1924-1928”, indaga en la presencia de la fenomenología en el siguiente periodo de formación, aquel en el que comienza, ya presentada su tesis doctoral, cuando Benjamin busca un tema para realizar su escrito de habilitación y poder así dedicarse profesionalmente a la docencia universitaria. Aquí cifraremos la huella de la fenomenología en el uso de un término que Benjamin toma prestado de esta corriente en el preciso sentido que le imprime Jean Héring: *Wesenheit*, esencialidad. A través de esta noción, la doctrina del eidos se funde con la de la idea, centro mismo de la epistemología benjaminiana de la época. Nuestro propósito consistirá, entonces, en desgarrar los elementos específicamente fenomenológicos de esta última. Para ello, un primer subapartado presentará una aproximación global al lugar de la fenomenología en su pensamiento de estos años; lugar que, como trataremos de probar, se caracteriza ante todo por la ambigüedad. Benjamin se encuentra entonces disputando con algunos de los elementos teóricos claves para la fenomenología, a la par que sigue bebiendo de la doctrina del eidos tal y como esta la presenta. En esta negociación especulativa cobra protagonismo una figura por lo demás secundaria para la escuela fenomenológica, Jean Héring, cuya propuesta teórica se aviene muy bien con las búsquedas de Benjamin en dicho periodo. Siendo así, dedicaremos el segundo subapartado de esta parte del artículo, “3.2. Rasgos compartidos entre la idea y la esencialidad”, a establecer una comparativa entre la idea benjaminiana y la esencialidad héringiana en base a cuatro aspectos de coincidencia: la discontinuidad como rasgo característico de ambas, su independencia respecto del mundo fenoménico, su contabilidad y, por último, su modo de darse. Dicha comparativa deberá revelar en qué aspectos la propuesta de Benjamin sigue conectada con un sistema especulativo de carácter fenomenológico, y en qué

<sup>8</sup> Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur* (Suhrkamp, 2003), 571.

<sup>9</sup> En este sentido, remitimos a los trabajos pioneros de Uwe Steiner, “Phänomenologie der Moderne. Benjamin und Husserl”, *Benjamin-Studien* 1 (2008): 107-123, y de Peter Fenves en el libro *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time* (Stanford University Press, 2010).

<sup>10</sup> Hans Heinz Holz, “Idea” en *Conceptos de Walter Benjamin* eds. Opitz M. y E. Wizisla (Las Cuarenta, 2014).

<sup>11</sup> Steiner, “Phänomenologie der Moderne”.

<sup>12</sup> Christian Ferenzc-Flatz, “Edmund Husserl. Das Wesen der Phänomenologie” en *Entwendungen: Walter Benjamin und seine Quellen*, eds Nietzsche, J. y N. Werner (Fink, 2018).

<sup>13</sup> Fenves, *The Messianic Reduction*, 9.

<sup>14</sup> Jean Héring, “Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee”, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4 (1921): 495-543.



otros se encuentra ya distante del mismo, dándonos así la cifra de la tensa adscripción de Benjamin a la fenomenología ya en este estadio final de su pensamiento de juventud.

## 2. El problema del concepto y el eidos en los años de formación universitaria

El primer testimonio de un acercamiento de Benjamin a la fenomenología podría fecharse en 1913, en su primer año de universidad, cuando deja constancia en una carta a su amigo Franz Sachs de estar leyendo *La filosofía como ciencia estricta*<sup>15</sup>. Aunque el ensayo de Husserl aparecido en la revista *Logos* dos años antes contiene varios motivos afines a la posterior doctrina de las ideas y al pensamiento benjaminiano en general<sup>16</sup>, este contacto inicial con la fenomenología dejó al joven Benjamin un tanto indiferente, a juzgar por la ausencia de referencias a esta lectura u otras afines en la correspondencia y escritos posteriores. En un momento de fuerte compromiso con el Movimiento de la Juventud, aquel texto no halló resonancia entre sus intereses. Esta situación cambiará dos años después, ya lejos de Berlín y desencantado con su anterior maestro. En su tiempo en la Universidad de Munich, “deprived of any suitable organization for university reform, Benjamin— for a change— could give his undivided attention to his studies”<sup>17</sup>.

En este nuevo contexto, asiste a finales de 1915 al seminario del fenomenólogo Moritz Geiger dedicado a la crítica kantiana del juicio, que constituirá el verdadero desencadenante de su renovado acercamiento a la fenomenología y, esta vez sí, al desarrollo de un genuino interés por la misma. Siempre estricto con sus maestros universitarios, Benjamin juzgará en cambio que el seminario de Geiger tiene “demasiadas pocas horas”<sup>18</sup>, y todavía en su último currículum recuerda la “impresión duradera [que le] dejaron las clases del filósofo muniqués Moritz Geiger”<sup>19</sup>. Es, en efecto, este encuentro mucho más que aquella primera lectura de Husserl la que pone a Benjamin en la órbita de la fenomenología y le mueve a profundizar en su corpus y problemas. Así, en una carta a su amigo Fridtjof Radt de diciembre de 1915, confiesa encontrarse “ocupado” leyendo las *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* (1913) del propio Geiger y estudiando un segundo trabajo de Husserl que refiere como su “ardua fundamentación de principios” [“Husserls schwere, prinzipielle Grundlegung”]<sup>20</sup>, dejando irresuelta la cuestión de si se refiere a *Investigaciones lógicas* o a *Ideas*<sup>21</sup>. En

esta misma carta expresa con claridad la intención en que se enmarcan dichas lecturas: Benjamin se encuentra determinado a “ganar entrada en la escuela” fenomenológica<sup>22</sup>. Cabe suponer que, con este objetivo, comienza también a seguir las discusiones que, tras el giro trascendental de Husserl en *Ideas*, tienen lugar en ciertas revistas alemanas de la época. Así, del volumen de 1916 de los *Kant-Studien* se interesa por “Das Recht der Phänomenologie” de Paul F. Linke<sup>23</sup>, que será para el joven estudiante universitario su puerta de acceso a la escuela.

El ensayo Linke constituye una defensa del fundamento trascendental de la fenomenología frente a las lecturas e intentos de interpretación empiristas de *Ideas*. De entre estas, confronta específicamente la del psicólogo neokantiano Theodor Elsenhans (1915), que en palabras de Benjamin había lanzado “una crítica incomprensible contra la fenomenología”<sup>24</sup> en el ensayo “Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie” (1915), aparecido en el volumen anterior de la mencionada revista. Elsenhans encontraba un punto débil de la fenomenología en lo que Linke defiende como su mayor fortaleza: que la captación de lo dado se produzca desligada de toda experiencia<sup>25</sup>. Para separar lo experiencialmente dado —objeto del empirismo— de lo dado en general, el ensayo del fenomenólogo de Jena se introduce en la cuestión de la formación de los conceptos tratando de refutar las “falsas teorías de la abstracción y la generalidad” que Elsenhans presenta en su trabajo, y demostrando así el carácter puramente eidético de aquellos<sup>26</sup>. Aunque Benjamin reconoce tener que agradecer al texto del entonces profesor de la Universidad de Jena y posterior maestro de Scholem “algunas enseñanzas sobre la esencia de la fenomenología, o lo que él considera que es”<sup>27</sup>, identifica en él un problema que será el objeto de *Eidos und Begriff*, un fragmento redactado en 1916 que señala y aspira a “corregir”<sup>28</sup> los defectos del ensayo de Linke.

Aunque breve y nunca publicado, este escrito resulta fundamental por varias razones. En primer lugar, es el único ensayo terminado, y de cuyo resultado Benjamin parece satisfecho todavía varios años después<sup>29</sup>, que se conserva en torno a esta temática.

Fenves (2010) permanece más prudente, sin atreverse a manifestarse sobre si es uno o el otro texto.

<sup>22</sup> Benjamin, *GB I*, 302.

<sup>23</sup> Paul Ferdinand Linke (1876-1955), profesor de la Universidad de Jena desde 1907 hasta 1950, fue una figura asociada al movimiento original de la fenomenología desde que en 1912 publicara *Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein*, aunque tras 1916 se torne paulatinamente crítico del giro trascendental de la misma y termine por alejarse de esta, tendiendo hacia la filosofía analítica. Herbert Spiegelberg asimila su filosofía a la de Geiger por su común pertenencia a la fenomenología del objeto (*Gegenstandsphänomenologie*). “The whole trend toward a phenomenology of the object (*Gegenstandsphänomenologie*) [was] represented by phenomenologists like Moritz Geiger and Paul Linke, a trend which to many in the Göttingen and Munich Circles seemed to be the most important feature of phenomenology.” (1994: 333)

<sup>24</sup> Benjamin, *GB I*, 308.

<sup>25</sup> Paul F. Linke, “Das Recht der Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans”, *Kant-Studien* 21, 1-3 (1916): 167.

<sup>26</sup> Linke, “Das Recht der Phänomenologie”, 178-189.

<sup>27</sup> Benjamin, *GB I*, 380.

<sup>28</sup> Benjamin, *GB I*, 409.

<sup>29</sup> En la carta a Scholem del 10 de enero de 1918, a pesar de reconocerlo como un texto “improvisado, borroso y [del que]

<sup>15</sup> Benjamin, *Br I*, 77.

<sup>16</sup> Pensamos particularmente en la referencia a la monadología como modelo para la psique y en las críticas al historicismo escéptico y “la nueva filosofía de la cosmovisión” (Husserl, 1973, 43).

<sup>17</sup> Howards Eiland y Michael W. Jennings. *Walter Benjamin. A Critical Life* (Harvard University Press, 2014), 89.

<sup>18</sup> Benjamin, *GB I*, 301.

<sup>19</sup> Benjamin, *Ob VI*, 316.

<sup>20</sup> Benjamin, *GB I*, 302.

<sup>21</sup> Scholem parece sugerir que se trataría de las *Investigaciones lógicas*, de las que Benjamin habría adquirido “una idea imprecisa” durante su época de estudiante en Munich (2014: 92). En un trabajo reciente, Eiland y Jennings (2014: 79) afirman que se trataría de *Ideas*, pero no clarifican la fuente documental que justificaría su afirmación. En este sentido,

En este sentido, da testimonio de un periodo en que sabemos que el joven estudiante berlinés reflexionaba sobre la doctrina del eidos, y que se extiende al menos hasta fines de 1917, cuando todavía discutía con Scholem sobre el problema de la identidad, que reconoce como esencialmente vinculado “a la doctrina del eidos”<sup>30</sup>. En manos de este último habría quedado el célebre cuaderno “sobre las tesis de la identidad”<sup>31</sup>, que recogía las discusiones de los dos amigos sobre esta temática y que se encuentra perdido<sup>32</sup>. En segundo lugar, este escrito muestra que, precisamente en este contexto de discusión intelectual con la fenomenología, Benjamin había comenzado a fraguar una caracterización de la idea o, en la terminología de esta época, el eidos, que trasladará sin apenas modificaciones a su tesis de habilitación en el momento de su redacción en 1924. En tercer y último lugar, *Eidos y concepto* muestra que Benjamin identifica tempranamente un problema de la fenomenología que, como también apunta Fenves<sup>33</sup>, es el mismo que años después tratará de resolver Jean Héring en el volumen de 1921 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*: la sobrecarga semántica, en el ámbito de la fenomenología, de la noción de eidos o esencia.

El escrito de Benjamin se posiciona contra la indistinción linkeana entre concepto y esencia (eidos), reunidos bajo el paraguas común de los objetos eidéticos que se dan inmediatamente. A juicio de Benjamin, “Das Recht der Phänomenologie” refutaba adecuadamente las teorías de la abstracción de los conceptos — algo que, por otro lado, el propio Husserl había hecho en *Ideas*<sup>34</sup> — pero, al no clarificar de dónde surge el concepto si no es de un proceso de abstracción y/o generalización, y definirlo simplemente como resultado de una dación inmediata, lo hacía caer en una total indistinción respecto al eidos. “El punto de vista de Linke”, escribe en 1918 a su amigo Scholem al presentarle por carta el objeto de su escrito, “de que no hay necesidad de una teoría del concepto porque los conceptos se dan eidéticamente es insostenible”<sup>35</sup>, aserción que reafirma en el breve ensayo: “aun cuando los datos eidéticos que nos ofrece la fenomenología se nos hayan dado de un modo inmediato, una teoría del concepto es tan necesaria como antes”<sup>36</sup>. Y ello no solo porque hay muchos conceptos que no se

pueden explicar por los procesos que proponen las teorías de la abstracción, sino porque resulta fundamental para salvar las ambigüedades propias de la indistinción con el eidos y “asegurar el carácter eidético de las ciencias eidéticas”<sup>37</sup>, lo que hace la reducción fenomenológica a través de la intuición. Benjamin no logrará en este momento dar una solución a este problema en la forma de una teoría del origen de los conceptos, pero, como ya avanzamos, sí llega a captar que la fenomenología, presa de la ausencia de una teoría tal, cargaba a la esencia con demasiadas responsabilidades. En este marco, su contribución específica a la escuela de la que aspiraba a formar parte consiste en la propuesta de una clara diferenciación entre concepto y esencia (eidos), diferencia que adelanta ya algunos de los rasgos clave de la contraposición concepto-idea en la doctrina que elaborará años después.

La diferenciación que propone se asienta sobre la respectiva relación del concepto y el eidos con lo singular-fáctico, y por tanto con el tiempo y el espacio. Con estos mantiene el concepto una relación que le es esencial. Cuando se forma el concepto de un determinado objeto, es fundamental para el mismo que dicho objeto exista en un lugar del espacio real y en un tiempo real. Así, tomando el ejemplo propuesto por el autor, “del concepto de esta hoja de papel secante forma parte el hecho de que existe ahí, en este punto del tiempo real, del espacio real [...]”; dicho en otras palabras: lo singular-fáctico es esencial para el concepto<sup>38</sup>. El concepto, aunque sea él mismo atemporal, incluye siempre una referencia al *hic et nunc* de su objeto. Y esto sucede porque el concepto mantiene una relación “indicial” con el mismo, es decir, “el concepto puede ser también concepto de eso que es singular-fáctico”. Esta dimensión relacional es a la que Benjamin concede más importancia en 1918 cuando, refiriéndose a *Eidos und Begriff*, confiesa a Scholem que, si bien no es el aspecto al que presta más atención en su ensayo, lo más probable es que la diferencia fundamental entre concepto y esencia se base “precisamente en [el] carácter relacional del concepto”, del que en cambio está libre el eidos<sup>39</sup>. Este énfasis en el elemento indicial o relacional se resalta también en una nota unos meses posterior a *Eidos y concepto* en la que afirma que “el concepto deriva del objeto; se encuentra con él emparentado”<sup>40</sup>. El eidos, por su parte, está por naturaleza libre de toda relación con el objeto, pues incluso “un eidos de un objeto que, como tal, es singular-fáctico nunca es al mismo tiempo el Eidos de lo singular-fáctico en él”<sup>41</sup>. Y esto se debe, precisamente, a que lo singular-fáctico del objeto cae en el eidos “víctima de la reducción”<sup>42</sup>. En esta referencia a la reducción eidética se sitúa el corazón mismo de su denuncia de la insuficiencia del ensayo de Linke. Si aquel dejaba abierta la cuestión de la formación de los conceptos, señalando únicamente que eran objetos eidéticos dados de modo inmediato, Benjamin excluye manifiestamente al concepto del proceso de la epojé — este no se da a través de una intuición, como

habría que examinar las cosas con otra amplitud” afirma que “aún hoy sigo convencido de haber representado algo correcto en [este escrito]” (GB I: 427).

<sup>30</sup> Benjamin, *GB I*, 409.

<sup>31</sup> Benjamin, *GS VI*, 653.

<sup>32</sup> Sobre el problema de la identidad se ha conservado, además de las referencias en la correspondencia, el fragmento titulado *Tesis sobre el problema de la identidad* (2016) (fr. 14; Ob VI: 35-38), que data de la misma fecha que *Eidos y concepto*. Otro fragmento posterior (GS VI: 11-14; Ob VI: 15-18), que se supone elaborado entre mediados de 1916 y mediados de 1917, muestra la continuidad de la reflexión de Benjamin sobre el problema del concepto, insistiendo todavía en su parentesco con el objeto, del que libra en cambio a la esencia [*das Wesen*], equiparando esta última al “puro nombre” [*reiner Name*].

<sup>33</sup> Fenves, *The Messianic Reduction*, 49, 54.

<sup>34</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México, Fondo de cultura económica, 1949), 55-6.

<sup>35</sup> Benjamin, *GB I*, 427-8.

<sup>36</sup> Benjamin, *Ob VI*, 39.

<sup>37</sup> Fenves, *The Messianic Reduction*, 53.

<sup>38</sup> Benjamin, *Ob VI*, 39.

<sup>39</sup> Benjamin, *GB I*, 427.

<sup>40</sup> Benjamin, *Ob VI*, 18.

<sup>41</sup> Benjamin, *Ob VI*, 40.

<sup>42</sup> Benjamin, *Ob VI*, 38.

sí sucede con el Eidos, ni está, por supuesto, libre del anclaje espacio-temporal. De este modo, traza una línea divisoria infranqueable entre ambos. En su ensayo, Benjamin insiste en que “ambas esferas, [la] del concepto y la esencia, no se solapan ni siquiera en parte”, de manera que también “el concreto lugar en el espacio y el punto en el tiempo”<sup>43</sup> en que se encuentre el objeto singular-fáctico al que en última instancia pueda remitir un Eidos, le resulta a este inesencial.

De la esencia de esta hoja forma parte el que, cuando se da en la realidad, sin duda es algo singularmente fáctico; pero, eidéticamente, no lo es, es decir, no es nada fáctico, sino algo que tiene su existencia eidéticamente dentro de un tiempo eidético en un lugar eidético, da lo mismo que haya tiempo fácticamente, lugar fácticamente, o que haya existir fácticamente<sup>44</sup>.

De este modo, Benjamin demarca el “carácter más absoluto”<sup>45</sup> de la esencia o el Eidos, esto es, su radical distancia y diferencia cualitativa respecto del mundo fenoménico, abriendo también la posibilidad de la existencia de un tiempo y un espacio eidéticos que aquí quedan simplemente esbozados como posibilidad, pero que el joven pensador desarrollará con más detalle en el prefacio a *El origen del Trauerspiel alemán*. De hecho, la caracterización del Eidos y la fundamentación de su diferencia respecto del concepto en la relación de este último con lo fáctico-singular será uno de los rasgos claves de la Idea en el mentado prólogo, tanto como de lo que Jean Héring (1921) llama esencialidad (*Wesenheit*) o eidos para diferenciarlo de la mera esencia y vaciar el término del exceso de significados asociados. Esta intuición compartida por ambos pensadores da cuenta del acierto de la crítica de Benjamin a Linke, quien sin embargo reaccionó con indiferencia cuando Scholem le hizo llegar en 1918 *Eidos und Begriff*. La minusvaloración del texto por parte del entonces maestro de Scholem alimentó la creencia de este último de que los conocimientos de Benjamin en el campo de la fenomenología eran pobres<sup>46</sup>.

Benjamin, por su parte, una vez alejado de Munich, descansará de esta discusión que, sin embargo, sigue filtrándose en sus fragmentos y cartas, y latiendo de fondo en sus reflexiones sobre teoría del lenguaje hasta volver a emerger nuevamente con fuerza, ya en 1924, en el primer borrador del prólogo a su tesis de habilitación.

### 3. Benjamin, lector de Héring: la huella fenomenológica en la noción de esencialidad [*Wesenheit*] en el periodo 1924-1928

Tras el momento álgido de identificación con la fenomenología que *Eidos und Begriff* representa, los intereses teóricos de Benjamin se diseminan en varias direcciones y su vínculo con la fenomenología pierde fuerza en favor de otras tradiciones o escuelas de pensamiento. No obstante, la cuestión del concepto y la esencia sigue apareciendo como un núcleo

problemático hacia el que Benjamin mantiene un tenso interés, y que seguirá tratando de desentrañar desde diferentes puntos de abordaje. Prueba de ello es que, cuando en 1920 se plantea por vez primera la posibilidad de realizar un escrito de habilitación para poder ejercer como *Privatdozent* —escrito que entonces esperaba presentar en la Universidad de Berna— recurre nuevamente a este tema. En una carta a Scholem de ese mismo año confiesa que, al considerar la posibilidad de habilitarse, sugerida en Berna, solo tenía clara la intención temática: emprender “alguna investigación que se inscriba en el gran campo problemático de la palabra y el concepto (lenguaje y logos)”<sup>47</sup>. No obstante, en este momento Benjamin no aspira ya a poder dar respuesta a estas inquietudes especulativas desde la fenomenología, sino que sus esperanzas de resolución del problema están puestas en la escolástica. Pronto se desencanta también de este posible abordaje, pues solo un año después, en 1921, espera que su hipotética solución provenga del ámbito de “los filósofos del lenguaje”<sup>48</sup>. Tampoco esta última vía parece dar grandes frutos, y cuando la inflación le obliga a dejar Suiza y volver a Alemania, la intención de consagrar su escrito de habilitación a este tema pierde fuerza. Sin embargo, la fundamentación de la distinción entre concepto y esencia que había trazado en 1916 en *Eidos und Begriff* subsiste hasta reaparecer en el corazón teórico del que será finalmente su fallido escrito de habilitación, el célebre “*Erkenntniskritische Vorrede*” a *El origen del Trauerspiel alemán*.

#### 3.1. La fenomenología en el prólogo epistemocrítico: una presencia ambigua

En la *Vorrede* es posible apreciar la tensión especulativa que Benjamin mantiene en estos años con la fenomenología y que termina por cristalizar en la doctrina de las ideas. Esta constituye, de hecho, un momento bisagra en dicha relación, pues acoge tanto elementos de afinidad como insalvables distancias entre el pensamiento del joven Benjamin, cuyas líneas fundamentales ya se encuentran definidas en estos años, y la escuela husserliana a la que trató de aproximarse en su temprana formación universitaria. Respecto a los lazos vigentes entre ambas, cabe en primer lugar señalar que el prólogo vincula constantemente, tanto en su borrador como en la versión publicada, la noción de idea al término de esencialidad [*Wesenheit*]. Aunque empleada de manera indistinta en el habla alemana de la época<sup>49</sup>, la noción de *Wesenheit* adquiere una significación específica en

<sup>43</sup> Benjamin, *Ob VI*, 38.

<sup>44</sup> Benjamin, *Ob VI*, 39.

<sup>45</sup> Benjamin, *GB I*, 427.

<sup>46</sup> Para un desarrollo mayor sobre la recepción por parte de Paul F. Linke del ensayo *Eidos und Begriff*, véase Fenves 2010: 51-54.

<sup>47</sup> Benjamin, *GB II*, 68.

<sup>48</sup> Revela Benjamin (*GB II*, 127) en la carta a Scholem de enero de 1921 estar dudando si “es correcto utilizar la búsqueda de analogías escolásticas como una guía y no tal vez como una [mera] diversión”, por lo que decide finalmente dirigirse hacia la filosofía de lenguaje, comenzando con la *Sprachlehre* (1801-1803) de August Ferdinand Bernhardt.

<sup>49</sup> El mismo Benjamin había empleado la noción en una ocasión, en el texto inédito en vida *Dos poemas de Hölderlin* (*GS III/1*, 112), redactado entre finales de 1914 y principios de 1915, y volverá a hacerlo en el texto sobre el surrealismo de 1929 (*GS III/1*, 302). No obstante, en ambas ocasiones el término no comporta una carga diferencial respecto a la noción de esencia [*Wesen*] o su adjetivo, esencial [*Wesenhaft*], como sí sucede con su uso en el prefacio epistemocrítico.



el contexto de la fenomenología de mano de Jean Héring<sup>50</sup>. Sus “Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea”, publicadas en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de 1921, constituyen “el primer desarrollo fenomenológico de la doctrina sobre la especie o la esencia”<sup>51</sup> (Rovira 2004: 7). Benjamin da cuenta de haber leído este texto ya en el momento de la primera redacción de su prólogo, que los editores fechan entre mayo y junio de 1924<sup>52</sup>, y cita extensamente un apartado del mismo en un momento central de la exposición de la doctrina de las ideas que pasará también a la versión publicada. Además, emplea el término con inusitada frecuencia tanto en esta versión final, donde aparece en ocho ocasiones, como en la primera redacción, donde lo emplea hasta quince veces<sup>53</sup>. También testimonia a favor de la afinidad con la fenomenología remanente en el prólogo el hecho de que todavía en 1928, con la publicación del *Ursprung der Deutschen Trauerspiel*, Benjamin inscriba metodológicamente su trabajo bajo el signo de esta escuela. Así, en el mentado currículum que redacta aquel año, en el que sitúa a Husserl como una de sus principales referencias filosóficas junto a Kant, Platón y la escuela de Marburgo, afirma que su modo de investigación se encuentra “más cercano a la observación eidética de los fenómenos que a [la] histórica”<sup>54</sup>.

De todo ello cabría inferir que la relación de Benjamin con la fenomenología permanece vigente en el periodo 1924-1928; sin embargo, sus inequívocas críticas en el prólogo a algunos presupuestos innegociables de esta corriente nos ponen sobre la pista de que dicha relación se encuentra para entonces fuertemente tensionada. La doctrina de las ideas expuesta en el prefacio arremete, en primer lugar, contra la intencionalidad, fundamento de la relación de la conciencia con el mundo para la fenomenología, excluyéndola del ámbito de la verdad para relegarla al del mero conocimiento. Para Benjamin, la verdad “se sustrae a toda clase

de intención, incluido el hecho de aparecer como intención ella misma”<sup>55</sup>. Su esfuerzo por superar el subjetivismo le conduce también a retirar a la verdad del ámbito de la conciencia, “sea ésta o no trascendental”<sup>56</sup>. La verdad se expone a sí misma en una forma que “no pertenece a una conexión en la conciencia, como en el caso de la metodología del conocimiento, sino ya a un ser”<sup>57</sup>. Por último, encontramos en el prólogo una crítica a la idea de la “visión” y, con ello, a la intuición como modo de acceso privilegiado a las verdades esenciales para la fenomenología. “Si en alguna parte queda abrumadoramente clara la debilidad que todo esoterismo comunica a la filosofía, es en la ‘visión’”<sup>58</sup> que se prescribe a los adeptos de todas las doctrinas del paganismo platónico como actitud filosófica<sup>59</sup>. Benjamin es nuevamente cristalino al decretar que “el ser de las ideas no puede ser pensado en absoluto como objeto de una intuición”<sup>60</sup>. Esta disconformidad con los presupuestos básicos de la fenomenología traslucía ya en el manuscrito de 1924, donde se muestra una distancia escéptica ante el método fenomenológico, que Benjamin parece considerar insuficiente, al referirse precisamente a las *Bemerkungen* de Héring. Allí, al tratar la cuestión de la discontinuidad de las esencialidades, remite al análisis que el alsaciano emprendió sobre este mismo motivo, y se refiere a su trabajo, no sin cierto matiz despectivo, como “por lo demás, puramente fenomenológico”<sup>61</sup>. Con el paso de los años, esta distancia no hará más que agrandarse, y después de 1928 Benjamin renuncia a definir su método en los términos fenomenológicos entonces empleados en el currículum, toda vez que Husserl desaparece para siempre de su personal panteón de referencias filosóficas.

La fenomenología constituye, por tanto, una presencia ambigua y, a juzgar por las notas contradictorias que acabamos de resumir, en disputa en el interior del pensamiento benjaminiano de esta época. Lo incómodo de su lugar, todavía irresuelto, centellea con especial fuerza en el prólogo, donde la figura de Jean Héring como único representante de esta corriente no hace más que avivar esta aparente ambigüedad. Las *Bemerkungen* del alsaciano se dirigen al mismo problema que Benjamin había identificado en *Eidos y concepto*, a saber, la indistinción de ciertos objetos eidéticos, que terminaba en la sobrecarga de la noción de esencia [*Wesen*]. En base a ello, el texto se presentaba como una mera clarificación conceptual, aspirando a proveer una definición clara y distinta de la esencia, separándola a su vez de la esencialidad [*Wesenheit* o *eidos*] y de la idea [*Idee*]. A la esencia [*Wesen*] le reserva Héring una naturaleza inicial: siempre es necesariamente esencia de algo, y de un algo individual, sea este un

<sup>50</sup> Jean Héring (Alsacia 1890-1966) se cuenta entre los principales discípulos de Edmund Husserl en la Universidad de Göttingen (1901-1916). Estudió en dicha universidad entre 1909 y 1913 y fue uno de los jóvenes miembros de la *Sociedad filosófica de Göttingen* fundada en 1907 para poner en práctica el método presentado en las *Investigaciones filosóficas* de Husserl, que llegaría a presidir durante el invierno de 1912-1913. Su investigación se centró inicialmente en la fenomenología eidética. Fruto de ello es su artículo en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* “Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee” (1921), que había circulado entre los miembros del grupo desde 1916. Tras la Primera Guerra Mundial se forma como teólogo en París y en 1925 presenta su tesis *Fenomenología y filosofía religiosa* en la Universidad de Estrasburgo, en la que permanecerá como docente comprometido con la difusión de la fenomenología en Francia. Para una nota biográfica ampliada, véase Herrero Hernández y Hernández Marcelo (2019).

<sup>51</sup> Rogelio Rovira, “Introducción” a *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, Héring, J. (Ediciones Encuentro, 2004), 7.

Christian Ferencz-Flatz, “Edmund Husserl. Das Wesen der Phänomenologie” en *Entwendungen: Walter Benjamin und seine Quellen*, eds Nietzsche, J. y N. Werner (Fink, 2018).

<sup>52</sup> Benjamin, GS II/3, 924.

<sup>53</sup> Nos preguntamos, de hecho, si esta disminución en el uso del término en los cuatro años que transcurren entre las dos versiones puede constituir una plasmación de su distanciamiento teórico de la fenomenología.

<sup>54</sup> Benjamin, GS VI, 218.

<sup>55</sup> Benjamin, Ob I/1, 231.

<sup>56</sup> Benjamin, Ob I/1, 225.

<sup>57</sup> Benjamin, Ob I/1, 225-6.

<sup>58</sup> El trasfondo fenomenológico de la crítica de Benjamin es más evidente en la lengua original, en la medida en que la *Anschauung* (intuición) husserliana comparte raíz con el verbo *schauen* (mirar).

<sup>59</sup> Benjamin, Ob I/1, 231.

<sup>60</sup> Benjamin, Ob I/1, 231.

<sup>61</sup> “eine im übrigen rein phänomenologischen Analysen” (GS II/3, 938).

objeto empírico o ideal. Según su propuesta, la esencia de cada objeto la conforman el conjunto de sus elementos constitutivos o, en términos prestados de Husserl, el “repertorio de predicable esenciales”<sup>62</sup> que conforma su índole propia. Así, la esencia es el *poion einai* del objeto, aquello que define su *sosein* o revela su “hechura”<sup>63</sup>. Por supuesto, en el esquema de Héring cada objeto tiene su propia esencia individual, de manera dos objetos iguales —dos rosas iguales o dos triángulos congruentes, según sus propios ejemplos— poseen cada uno una esencia propia, que serán iguales sin ser la misma. Además, la esencia está necesariamente vinculada al objeto del que es esencia, que también puede definirse como su soporte, pero no es idéntica a éste en su totalidad, ya que el objeto —especialmente si se trata de uno empírico— posee también numerosas características que no son esenciales, esto es, otras determinaciones secundarias o “afecciones” que no pertenecen a su dimensión esencial<sup>64</sup>. Finalmente, la esencia subsiste únicamente en el objeto, y desaparece con el mismo —“se disuelve en nada tan pronto como la cosa deja de ser”<sup>65</sup>. Héring reserva en cambio el término idea [*Idee*] para aquellas existencias ideales que funcionan a la manera de un prototipo de cierta clase de objetos idénticos, y que son a su vez los ejemplares o singularizaciones de dicha idea<sup>66</sup>. En una definición que coincide con la de Lotze, “hay Ideas de todo lo que puede pensarse en una forma universal, apartado de las percepciones particulares con las que se presenta”<sup>67</sup>. Frente a las múltiples rosas idénticas existentes, habría una única idea de rosa que se capta mediante el acto ideatorio o ideación, a menudo “construido sobre la base de una representación individual, pero caracterizado luego por una vuelta de mirada hacia otra esfera”<sup>68</sup>. La idea existe una sola vez, independientemente de que se singularice “con frecuencia de diferentes maneras”<sup>69</sup>. Por ello mantiene, en comparación con la esencia, una independencia mayor respecto de los fenómenos u objetos que son sus ejemplares, pues si bien tiene un primer modo de existencia “en las cosas”, existe también “por sí misma intemporal e inespacialmente”<sup>70</sup>, pues no mantiene ninguna relación de dependencia con el *hic et nunc* de sus ejemplares. La idea, de hecho, no tiene vicisitudes o afecciones contingentes, y “las proposiciones sobre relaciones que atañen a la idea misma son siempre proposiciones esenciales sobre la idea”, de modo que lo que pertenece a la esencia de una idea, pertenece “eo ipso a la esencia de su singularización”<sup>71</sup>. Aunque todos sus ejemplares desaparecieran o no hubieran existido nunca, la idea existiría de todos modos, y en este sentido

mantiene una autonomía respecto a los fenómenos mayor que las esencias, a la vez que entra en relación con ellos, siendo esta última su diferencia fundamental para con las esencialidades. “La cosa en la idea tiene ya un elemento de *hic et nunc* [...] «esta lámpara» es algo así como una conformación espacio-temporal, aun cuando la idea misma *qua idea* no existe ni aquí ni ahora”<sup>72</sup>. Si la esencia da cuenta del ser así (*Sosein, poion einai*) del objeto, y la idea de su prototipo o universal, la esencialidad es capaz de dar cuenta del *ti einai*, del *qué* de todo objeto ideal o empírico. “El *qué* no es un rasgo en él, sino aquello que conforma su esencia, que lo hace lo que es”<sup>73</sup>. La esencialidad da cuenta de la *quiddidad* del objeto, que no tiene con él la misma relación que una propiedad o elemento cualquiera, dado que “no podemos pensar lo que [un objeto] podría ser sin la *quiddidad*”<sup>74</sup>; para Héring, si no existieran las esencialidades, no existirían los objetos individuales ni, por ende, las esencias, lo que le lleva a considerarlas *proté ousía* o sustancias primeras.

A pesar del tácito aval de Husserl al ensayo —se publica en el principal órgano de difusión de la corriente y se dedica, precisamente, al maestro en su sesenta cumpleaños—, las *Bemerkungen* se desplazan de la doctrina fenomenológica en una dirección que explica que Benjamin pudiera experimentar una comodidad con sus planteamientos que no sentía ya con la ortodoxia de esta escuela. En primer lugar, porque constituyen el único ejemplo hasta la fecha, solo seguidas por un texto algo posterior de Roman Ingarden (1925), de una suerte de doctrina del *eidos* publicada en el anuario fenomenológico<sup>75</sup>. En segundo lugar, porque Héring le imprime a la esencialidad [*Wesenheit* o también *eidos*] un cierto platonismo ontológico al convertirla en sustancia primera —algo que Husserl había explícitamente rechazado hacer, dedicando un apartado de *Ideas* a refutar las acusaciones de realismo platónico que se habían vertido contra las esencias fenomenológicas<sup>76</sup>. Y, en tercer lugar, porque renuncia a la posibilidad de la captación de las esencialidades o *eidos* a través de la intuición intelectual, expulsando con ello a la fenomenología de su terreno. Así, en un alejamiento sorprendente de la doctrina de la escuela, Héring afirma que el objeto de conocimiento de esta nueva ciencia rigurosa serían las ideas, y no las esencialidades, que quedan encomendadas a “un abismo de lo misterioso”. Tal distanciamiento de la ortodoxia por su parte causó que Arnold Metzger, en un número posterior del anuario fenomenológico, imputara a su doctrina del *Eidos* caer en “errores fundamentales” más propios de una “necesidad metafísica” que del análisis fenomenológico, refiriéndose específicamente a la “mistificación de la esencialidad” que la convierte en *proté ousía* y relega al resto de entidades y objetos a *deutera ousía*<sup>77</sup>, algo que, no obstante, las sitúa más cerca de la idea benjaminiana.

<sup>62</sup> Héring, *Observaciones*, 22.

<sup>63</sup> Héring, *Observaciones*, 38.

<sup>64</sup> Héring, *Observaciones*, 34.

<sup>65</sup> Héring, *Observaciones*, 75.

<sup>66</sup> Héring, *Observaciones*, 72.

<sup>67</sup> Daniele De Santis, “Wesen, Eidos, Idea. Remarks on the “Platonism” of Jean Héring and Roman Ingarden”, *Studia Phaenomenologica* 15 (2015): 169, <https://doi.org/10.5840/studphaen2015159>

<sup>68</sup> Héring, *Observaciones*, 71.

<sup>69</sup> Héring, *Observaciones*, 71.

<sup>70</sup> Héring, *Observaciones*, 74.

<sup>71</sup> Héring, *Observaciones*, 74.

<sup>72</sup> Héring, *Observaciones*, 76.

<sup>73</sup> Héring, *Observaciones*, 42.

<sup>74</sup> Héring, *Observaciones*, 42.

<sup>75</sup> Para un análisis comparado de ambos textos, véase De Santis (2015).

<sup>76</sup> Husserl, *Ideas*, 54-6.

<sup>77</sup> Metzger, 1925, 665.



No es, entonces, de extrañar que cuando Benjamin lee el texto de Héring entre la fecha de su publicación y la primera mitad de 1924, encontrara en su noción de esencialidad [*Wesenheit*] un relevante aporte a la cuestión del Eidos, y en la distinción para con los otros objetos eidéticos, la misma tonalidad ontológica en que él situaba ya entonces a la idea, y por tanto una posible fuente de soluciones para su construcción teórica de la misma. Héring es, de este modo, el último fenomenólogo que hace acto de presencia en el prólogo, y el único interlocutor proveniente de esta corriente que Benjamin toma para su doctrina de las ideas.

### 3.2. La idea y la esencialidad: un balance de sus correspondencias y contrastes

La idea benjaminiana, en la elaboración teórica que adquiere en el prólogo al libro sobre el barroco, posee una complejísima genética donde se dan cita el romanticismo de Schlegel, la morfología goetheana, la lectura benjaminiana de la monadología de Leibniz, el dualismo platónico y el neokantismo presente ya en el mismo título del prefacio —*Erkenntniskritische*—. Junto a todas estas líneas filiales, resuenan ciertos componentes cuya cercanía con la doctrina fenomenológica del Eidos, tal y como Héring la retoma y expone en sus *Bemerkungen*, nos conducen a postular una relación entre ambas que, como siempre ocurre en el caso de Benjamin, se caracteriza tanto por los préstamos como por los rechazos y, en todo caso, resulta en una alquimia original. Como ya avanzamos, en las dos versiones disponibles del prólogo —el primer borrador manuscrito y el de la versión publicada en 1928— Benjamin emplea las nociones de idea y de esencialidad (*Wesenheit*) como sinónimos, y cita extensamente un fragmento de las *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea* de Héring al exponer un aspecto fundamental de su doctrina de las ideas<sup>78</sup>:

las ideas [siguen] aquella ley que dice: todas las esencialidades [*Wesenheiten*] existen en completa autonomía e intangibilidad, no sólo con respecto a los fenómenos, sino, sobre todo, entre sí. Así como la armonía de las esferas estriba en el rotar de unos astros que jamás se tocan mutuamente, así la existencia del *mundus intelligibilis* estriba en la siempre insalvable distancia entre las puras esencialidades. Cada idea es un sol y se relaciona con sus semejantes como los soles se relacionan entre sí. La relación sonora de tales esencialidades es precisamente la verdad. Su pluralidad concreta se revela contable. Pues la discontinuidad se puede predicar de aquellas «esencialidades [...] que llevan una vida *toto coelo* distinta de los objetos y de sus cualidades; cuya existencia no puede ser impuesta dialécticamente seleccionando a capricho [...] un complejo que no encontremos en un objeto y añadiéndolo καθ'αυτό, sino que su número está contado y se ha de buscar

laboriosamente cada una en el lugar correspondiente de su mundo hasta topar con ella como si fuera un *rocher de bronze*, o hasta que la esperanza en su existencia se demuestre engañosa»<sup>79</sup>.

En el fragmento, Benjamin toma como propia de la definición héringiana de la esencialidad y sintetiza los rasgos fundamentales que esta compartiría con la idea: (i) la “discontinuidad” e “insalvable distancia” entre esencialidades, es decir, su mutua “autonomía e intangibilidad”, que también poseen (ii) respecto de los fenómenos; el hecho de que (iii) su número o nombre sea contable y, finalmente, (iv) su modo de darse.

La (i) autonomía e intangibilidad que ideas y esencialidades mantienen entre sí es el primer rasgo compartido por ambas, y también el más definitorio en la medida en que les garantiza un estatuto ontológico y epistemológico distinto, fundamentando así el resto de sus cualidades. Las *Bemerkungen* de Héring no dejan lugar a duda sobre la naturaleza ontológica de la esencialidad: “ella, y solo ella, es πρώτη οὐσία / ΠΡΟΤΗ ΟΥΣΙΑ”<sup>80</sup>, sustancia primera que no toma su existencia de la participación en nada exterior. Sus condiciones de posibilidades están total y enteramente dadas en sí mismas: las esencialidades se prescriben su propia esencia y gozan de autonomía y primacía ontológica sobre las esencias y las ideas, transformadas ahora en *deutera ousia* en la medida en que toman su ser de las primeras, invirtiendo así el clásico orden aristotélico.

La esencialidad o el Eidos —así queremos denominarla también a partir de ahora— no se gana su existencia, como el objeto, por participación (*μέθεξις*) en algo fuera de ella, que le prestaría su “esencia” [...] sino que ella se prescribe a sí misma, si cabe decirlo así, su esencia. Las condiciones de su posibilidad no están fuera de ella, sino plena y completamente en ella misma<sup>81</sup>.

La radical autonomía de las esencialidades implica que también entre ellas ha de existir una distancia que permita que sean “independientes y descans[e]n sobre sí mismas”<sup>82</sup>, aunque, sin menoscabo de su independencia, algunos eide puedan encontrarse “predelineados”<sup>83</sup> en otros. También en la doctrina de Benjamin esta discontinuidad juega un papel central, garantizando que las ideas se prescriban su propia existencia con absoluta autonomía. El manuscrito del prólogo —a menudo más claro que la versión publicada— define las esencialidades como “lo irreductible. Son originarias”<sup>84</sup>, siendo que “la esencialidad de una cosa es en cada caso lo que le pertenece, prescindiendo de todas las relaciones en las que podría ser pensada”, para aclarar enseguida que “una esencialidad que tuviera que determinarse a sí misma a partir de sí misma, pero en armonía con otras,

<sup>78</sup> Esta cita ha servido de fundamento a los pocos estudiosos que se han ocupado de la relación Benjamin-Héring y contra la opinión de Uwe Steiner, para quien la influencia de Héring, incluso en el prólogo, sería menor para atribuirle una notable relevancia a esta relación. Es el caso de Peter Fenves (2010), Christian Ferencz-Fatz (2019), Kristina Mendicino (2017) y, más recientemente, Ronald Mendoza de Jesús (2021).

<sup>79</sup> Benjamin, *Ob I/1*: 233-4.

<sup>80</sup> Héring, *Observaciones*, 44.

<sup>81</sup> Héring, *Observaciones*, 44.

<sup>82</sup> Héring, *Observaciones*, 43.

<sup>83</sup> Así, por ejemplo “el Eidos “rojez” no contiene en sí nada del acervo del Eidos “color”, aunque la existencia del uno está predelineada en la del otro” (Héring, 2004: 49) o “la esencialidad [azul] [...] es ella misma en su totalidad algo nuevo frente a la esencialidad “cromaticidad”” (Ibid.: 51).

<sup>84</sup> Benjamin, *GS I/3*, 938.

dejaría de serlo”<sup>85</sup>. Por esta razón, “la discontinuidad [...] muestra su sentido constitutivo para el reino de las esencialidades [*Wesenheiten*]”<sup>86</sup>, y conforma además un claro elemento de afinidad que Benjamin encuentra con la propuesta de Héring, a la que sin duda refiere cuando menciona que dicha discontinuidad “es señalada muy claramente por una nueva investigación”<sup>87</sup>. En este aspecto, Benjamin se aproxima al fenomenólogo de Alsacia y se separa tanto de la escuela romántica<sup>88</sup> como de la jerarquización platónica de las ideas<sup>89</sup>.

La discontinuidad también es garantía de un cierto estatuto epistemológico, pues su respectivo aislamiento imposibilita el conocimiento lineal y deductivo de todas las ideas a partir de la contemplación de una sola en un “continuo pseudológico”<sup>90</sup>. En un fragmento que permanece casi idéntico en las dos versiones del prólogo, Benjamin sostiene que “el reino del pensamiento filosófico no se deshilvana siguiendo las líneas ininterrumpidas de las deducciones conceptuales, sino al describir el mundo de las ideas”<sup>91</sup>. El hecho de que constituyan una “pluralidad irreductible”<sup>92</sup> y discontinua obliga a que la ejecución del ejercicio filosófico haya de recomenzar con cada una, incansable, descartando así el método de la deducción, del mismo modo que su desconexión del mundo fenoménico descartará la validez de la inducción. A la idea, como a la verdad, “no se la puede conjurar *more geometrico*”<sup>93</sup>.

El fragmento concede asimismo relevancia al hecho de que esta autonomía e intangibilidad se da también (ii) respecto de los fenómenos. En el caso de Benjamin, la génesis de este rasgo de la idea puede

situarse ya en *Eidos y concepto*, donde la distinción entre ambos tipos ideales radicaba precisamente en la heterogeneidad del Eidos respecto de lo fáctico-singular. En el prólogo este aspecto adquiere un desarrollo teórico más amplio, toda vez que se diseña una estructura de mediación que permite a la idea aparecer en el medio de la empiria, adquiriendo así vida histórica, sin dejar de salvar una trascendencia irrenunciable para el dualismo de signo platónico y judío de la doctrina benjaminiana. También la esencialidad pergeñada por Héring se encuentra totalmente liberada de la relación con los objetos, al punto de que esta “«es lo que es», haya o no haya en general mundos reales e ideales de objetos”<sup>94</sup>. Así, las esencialidades “pertenece[n] a una esfera completamente distinta de la de los objetos”, y nunca entran en relación directa con ellos ni se mezclan con lo empírico: “De una *realización* de la esencialidad no cabe hablar [...] si por tal se entiende una especie de ingreso de la esencialidad en el mundo *empírico*”<sup>95</sup>. De hecho, es esta ausencia de relación con los fenómenos lo que las diferencia de los otros dos tipos eidéticos de los que se ocupa su ensayo. Y, sin embargo, ambos pensadores se encargan de construir una estructura de mediación que logra mantener la radical autonomía de estas entidades eidéticas independientes a la vez que permite, respectivamente, que se expongan o se concreten sin mancharse con la empiria del mundo fenoménico. En este sentido, puede señalarse que ambos tensionan el platonismo de las dos sustancias (*duo eide ton onton*, dos clases de ser: la idea y lo sensible, la forma y la materia) e introducen tres tipos de ser (*tria eide ton onton*)<sup>96</sup>: en el caso de Benjamin, en el plano epistemológico —aunque no así en el ontológico— introduce la mediación del concepto, que se sitúa entre la idea y el fenómeno conformando una “interpretación objetiva”, una “ordenación de elementos cósmicos”<sup>97</sup> sobre la que puede ir a exponerse la idea; en el de Héring, la morfé, un desdoblamiento de la esencialidad que entra en contacto con lo empírico.

En la doctrina benjaminiana de las ideas, su autonomía e intangibilidad respecto de los fenómenos implica que estos últimos “no pueden ser criterios para la existencia de las ideas”<sup>98</sup>, puesto que ellas “no están dadas en el mundo de los fenómenos”<sup>99</sup>. No obstante, necesitan romper en cierta medida su aislamiento, pues “así como a la madre sólo se la ve comenzar a vivir con todas sus fuerzas cuando el círculo de sus hijos, al sentir su proximidad, se cierra sobre ella, así las ideas sólo cobran vida cuando se juntan los extremos a su alrededor”<sup>100</sup>. Los extremos a los que refiere Benjamin son los fenómenos una vez que han sido depurados de la falsa unidad en que aparecen en el medio de la empiria y ordenados objetivamente en sus elementos, una operación que realiza el concepto. Por ello Benjamin los define como “mediadores” que “permiten a los fenómenos

<sup>85</sup> Benjamin, GS II/3, 928.

<sup>86</sup> Benjamin, GS II/3, 938.

<sup>87</sup> Benjamin, GS II/3, 938.

<sup>88</sup> En la primera versión del prólogo escribe que “el reconocimiento erróneo de esta discontinuidad ha quebrado no pocas veces los intentos más enérgicos de renovación de la doctrina de las ideas, más recientemente los de la joven Escuela Romántica, en la que la verdad, en lugar del carácter lingüístico, asumía el de un contexto reflexivo (...) (o: un continuum reflexionante) de la conciencia” (GS I, II: 938).

<sup>89</sup> Nótese que, si bien Benjamin otorga a las ideas “aquel supremo significado metafísico que el sistema platónico les atribuye expresamente” (Ob I/I: 226) en lo que se refiere a su dimensión ontológica, y que retoma la imagen —también platónica— del sol, que aquel identificaba con la idea suprema de Bien, en el firmamento benjaminiano los astros se multiplican en un orden sin jerarquía: “Las esencialidades están unas junto a otras como soles; no se tocan. La condición previa de toda armonía profunda en su relación mutua es la distancia inamovible” (GS I/II: 928). Esta distancia no jerárquica es, por tanto, condición del ordenamiento armónico, que acoge, empero, la existencia de “sistemas de multiplicidades esenciales” (Ob VI: 30), tal y como recoge el fragmento “Lenguaje y lógica II” fechado entre 1920 y mediados de 1921. En dicho texto, en el que Benjamin emplea indistintamente las nociones de *Wesen* y *Wesenheit*, se sugiere la existencia de una relación de dominio entre ciertas esencias que garantiza su organización armónica sin necesidad de que unas incorporen otras. Restaría saber, no obstante, si Benjamin plantea esta relación de superioridad únicamente en el marco de las esencias [*Wesen*] —de manera que estas podrían conformar lo que Héring llama conglomerados de esencias— o si se daría también entre las contadas esencialidades [*Wesenheiten*], lo que supondría la introducción de una jerarquía entre ellas.

<sup>90</sup> Benjamin, Ob I/I, 240.

<sup>91</sup> Benjamin, Ob I/I, 240.

<sup>92</sup> Benjamin, Ob I/I, 240.

<sup>93</sup> Benjamin, Ob I/I, 223.

<sup>94</sup> Héring, *Observaciones*, 43.

<sup>95</sup> Héring, *Observaciones*, 49.

<sup>96</sup> De Santis, “Wesen, Eidos, Idea”, 107-1.

<sup>97</sup> Benjamin, Ob I/I, 230.

<sup>98</sup> Benjamin, Ob I/I, 230.

<sup>99</sup> Benjamin, Ob I/I, 231.

<sup>100</sup> Benjamin, Ob I/I, 231.

participar del ser de las ideas<sup>101</sup>: disuelven las cosas, los fenómenos más extremos, en sus elementos, salvándolos así de cuanto tienen de caducidad y falsa apariencia para que las ideas puedan ir a exponerse no en la nuda empiria, “sino única y exclusivamente en la ordenación de elementos cósmicos que se da en el concepto”<sup>102</sup>. En esta operación, realizada por el filósofo en su dimensión de investigador<sup>103</sup>, se consuman a la vez “la salvación de los fenómenos por medio de la mediación de las ideas”, que serían entonces la interpretación objetiva de aquellos, y “la exposición de las ideas”<sup>104</sup>, madres fáusticas que permanecen oscuras hasta que los elementos se les declaran alrededor, según la imagen que Benjamin toma de Goethe. De este modo y gracias a la intermediación del concepto, las ideas, que son “constelaciones eternas”<sup>105</sup>, pueden cobrar vida histórica exponiéndose en el mundo fenoménico sin mezclarse directamente con él, esto es, conservando el dualismo que mantiene intacta su trascendencia.

Tal y como Héring las describe en su ensayo de 1921, las esencialidades cuentan también con un mecanismo de mediación destinado a salvar su autonomía y aislamiento. En el andamiaje teórico que el alsaciano articula, las esencialidades tienen una naturaleza no indicial, pero son a la vez condición de posibilidad de la existencia de los objetos, las esencias y las ideas. ¿Cómo opera, entonces, esta participación de los fenómenos en las esencialidades? A través de una escisión que Héring introduce en el seno mismo de las esencialidades. Estas son, en primer lugar, *eidos*, *proté ousía*, y en esta faceta permanecen totalmente libres de cualquier relación con el objeto. En su pureza eidética, la esencialidad es completamente abstracta y goza de un apriorismo puro; como tal, nunca hay una realización o concretización suya como entrada en el mundo empírico. Sin embargo, la esencialidad puede aparecer también bajo una segunda modalidad que ya no conserva su pureza: será entonces morfé o “quididad” [*washftigkei*], consistiendo en la realización o concreción en el objeto individual —la rosa roja— de algo no individual —la rojez—. Así, en esta segunda modalidad, es siempre el *ti einai* de algo. Gracias a esta distinción, la esencialidad pura puede concretizarse en la morfé sin mancharse con la empiria del fenómeno, en lo que constituiría una relación de *methexis* o participación primaria. A su vez, la morfé se concretiza, ya en una *methexis* secundaria, en el objeto, atándose inicialmente al mismo para darle su *ti einai*, su *quididad* o *washftigkeit*. De hecho, la morfé siempre lo es de cosas completamente determinadas, pues consiste en la concretización en el objeto individual de algo no individual, que es el Eidos o la esencialidad. Así,

el eidos conserva su intangibilidad respecto del fenómeno al mismo tiempo que se concretiza a través de una forma eidética, la morfé, vinculada a una individualidad determinada. Las esencialidades pueden ser, por tanto, bien eide o esencialidades puras o bien morfés, y cuando Benjamin las toma como sinónimo de sus ideas se está refiriendo, sin duda, a las esencialidades en cuanto eide, es decir, a su primera modalidad. En su lectura de las *Bemerkungen*, bien pudo Benjamin encontrar de interés la estructura de mediación que constituye la morfé para salvar la trascendencia de las esencialidades, y cuya posición puede considerarse análoga a la del concepto en la propuesta del berlinés. Sin embargo, esta última va mucho más lejos al no hacer entrar a la idea en ningún tipo de relación genética con los fenómenos. Según la célebre metáfora, “las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. Esto quiere decir, en primer lugar: no son ni sus conceptos ni sus leyes”<sup>106</sup>, lo que excluye su valor cognoscitivo para el mundo fenoménico. Para Héring, en cambio, la esfera de los eide o las esencialidades “nos pone por sí sol[a] en la situación de averiguar todo lo que hay, sino también de entenderlo”<sup>107</sup>.

También la doctrina benjaminiana es más ambiciosa en lo que se refiere a la iii) contabilidad de los eide, es decir, al hecho de que constituyan una “pluralidad concreta” cuyo número está contado, tal y como refiere citando precisamente el ensayo de Héring. Según el fenomenólogo, el número de eide, estos “qué” originarios o ingredientes esenciales, es limitado: no existe un eidos por cada idealidad genérica o universal —ese sería el espacio eidético que ocupan las ideas—, ni mucho menos para cada objeto individual. Ni siquiera existe un eidos por cada morfé, pues en su mayoría son inauténticas, esto es, toman la forma de un conglomerado compuesto a partir de la combinación de varias morfés originarias —aquellas morfés irreducibles que “no pueden ser completadas o descompuestas a capricho”— en las que se concretizan los contados eide; a ello se debe que la existencia de los eide “no se pued[a] forzar dialécticamente”<sup>108</sup>. En el ordenamiento delineado por Héring, el número específico de eide permanece desconocido y, de un modo que lo sitúa muy cerca de la teoría de Benjamin, cada eidos concreto se ha de buscar laboriosamente, sin tener la certeza previa de si será verdaderamente un eidos o solo una morfé inauténtica. En cambio, la contabilidad de las ideas benjaminianas comporta un elemento enteramente ajeno a la fenomenología por su sustrato teológico: esta “pluralidad sujeta a número”, es, propiamente hablando, una pluralidad sujeta a nombre<sup>109</sup>. El nombre es, en la propuesta de Benjamin, el único tipo de ser que iguala al sencillo ser de las cosas a la par que le es superior en consistencia; es “el ser apartado de toda fenomenalidad”<sup>110</sup>. Las ideas o esencialidades son, ante todo, nombres que guardan, desde la teoría del lenguaje expuesta en el ensayo *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano* (1916), la fuerza lingüística y “nobleza

<sup>101</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 230.

<sup>102</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 230.

<sup>103</sup> Sostiene Benjamin que “el filósofo ocupa una posición intermedia entre el investigador y el artista”, aunque históricamente se le ha situado demasiado cerca del primero. Comparte con este “el interés en la extinción de lo que es mera empiria” y, por tanto, la labor de disolución del fenómeno en sus elementos y el análisis conceptual. Su similitud con el artista se funda en cambio en la tarea de trazar “una pequeña imagen del mundo de las ideas [...] como símil”, esto es, una tarea de carácter expositivo (*Ob I/1*: 228).

<sup>104</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 230.

<sup>105</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 230.

<sup>106</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 230.

<sup>107</sup> Héring, *Observaciones*, 63.

<sup>108</sup> Héring, *Observaciones*, 62.

<sup>109</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 240.

<sup>110</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 232.



denominativa" del nombrar adámico. La idea, por tanto, es "palabra que reclama nuevamente su derecho denominativo"<sup>111</sup>, y la verdad tiene carácter lingüístico. En tanto nombres poseen como núcleo la fuerza lingüística de la palabra divina, las ideas son vehículo de esta, pues mediante la restauración del carácter simbólico de la palabra, nuevamente tarea del filósofo, "la idea llega al autoentendimiento, que es la contraposición de toda comunicación dirigida hacia afuera"<sup>112</sup>. Por ello, Benjamin se opone enérgicamente a "la introducción de nuevas terminologías, en la medida en que no se atenga estrictamente al ámbito conceptual sino que apunte a los objetos últimos de consideración", es decir, las ideas, ya que estas nuevas terminologías "carecen de la objetividad que ha dado la historia a las plasmaciones principales de las consideraciones filosóficas"<sup>113</sup>.

La última de las conexiones identificadas entre los dos pensadores, iv) el modo de darse de ideas y esencialidades, coincide con el punto de mayor distancia crítica de Benjamin para con la fenomenología. El prólogo epistemocrítico, como expusimos anteriormente, alberga inequívocas críticas contra la intencionalidad, el sujeto trascendental y la posibilidad de captación de las ideas a través de la intuición intelectual; para el filósofo berlinés, estos artificios fenomenológicos pertenecerían, a lo sumo, al ámbito de conocimiento, que es radicalmente distinto a la verdad. Esta última "escapa a cualquier clase de proyección en el ámbito del conocimiento", que es un "haber" cuyo "mismo objeto se determina por el hecho de que se ha de tomar posesión de él en la consciencia"<sup>114</sup>, algo incompatible con el modo de darse de la verdad, que como "reino de las ideas que se expone", no es "desvelamiento que anule el misterio, sino revelación que le hace justicia"<sup>115</sup>. Como señala Mendicino<sup>116</sup>, la escisión que Benjamin instaura entre conocimiento y verdad marca una ruptura fundamental no solo con los reclamos de verdad de las ciencias empíricas, sino de cualquier sistema filosófico, entre ellos el fenomenológico, que se base en la cognición consciente e intencional. Al ser exposición de sí misma, la verdad no puede ser aprehendida a través de la intención. "La renuncia al curso inamovible de la intención es su primer signo distintivo. Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma"<sup>117</sup>. Por ello la "incansable toma de aliento"<sup>118</sup> que supone el tratado, con su exposición

en forma de rodeo, se convierte para el Benjamin del prólogo epistemocrítico en la forma filosófica predilecta, la exigida por las ideas para consumir su autoexposición.

No es entonces de extrañar que la laboriosa búsqueda de las esencialidades puras a la que alude Héring se avenga tan bien con su doctrina. Ya avanzamos que, para este fenomenólogo poco convencional, las esencialidades no pueden ser captadas a través de la reducción fenomenológica ni eidética, y no son por tanto el objeto de esta "ciencia estricta". Mientras que "a los objetos ideales podemos mirarlos y atenderlos en un sentido cabal, en verdad, ideándolos [...] de una manera que tiene en común algo esencial con el mirar a los objetos empíricos"<sup>119</sup>, con las esencialidades "no parece posible un intuir contemplativo como frente a los objetos secundarios (*deuteraí ousíai*)". Las esencialidades demandan "que nos sumerjamos en ellas de tal modo que se nos abr[a]n"<sup>120</sup>. Solo entonces, tras una ardua búsqueda sin garantías, puede un Eidos revelarse tal, en un procedimiento que, como el descrito por Benjamin para la idea, no entrega toda la agencia al investigador, sino que parece reservar también una parte a la propia entidad eidética. Héring extrema en este punto la prudencia, e incluso se disculpa en una nota al pie por introducirse apenas en ese "abismo de lo milagroso"<sup>121</sup>: "sobre este asunto no quisiéramos atrevernos a decir nada más", insiste, "serán necesarias investigaciones más minuciosas"<sup>122</sup>.

La comparativa entre ideas y esencialidades da cuenta de una constante: incluso en los aspectos compartidos por ambas, la teoría benjaminiana va sistemáticamente más lejos que la propuesta de Héring, adentrándose en un terreno que deja atrás todo posible anclaje en la escuela fenomenológica. Así, si bien comparten su estatuto ontológico, Benjamin funda sobre la discontinuidad de los eide unas elecciones epistemológicas que no tienen equivalente en el ensayo del fenomenólogo alsaciano. Del mismo modo, si bien comparten la estructura de mediación que supone para uno el concepto y para el otro la morfé, al evadir la idea benjaminiana cualquier tipo de relación de carácter genético con los fenómenos, goza de una autonomía respecto a los mismos mucho más radical. En lo que se refiere a su carácter contable, encontramos también en la propuesta de Benjamin un *surplus* teológico, basado en su teoría del lenguaje, que le distancia radicalmente de la fenomenología como ciencia estricta. Por último, aunque coinciden en el modo de darse ideas y esencialidades, Héring permanece prudente dentro de las fronteras fenomenológicas donde Benjamin se adentra plenamente en una teoría de la verdad como revelación. La imagen de conjunto resultante da cuenta de un pensador que, quizás tomando como base ciertos aspectos de la discusión fenomenológica sobre la naturaleza del Eidos, se eleva sobre la misma para constituir una propuesta original que no conserva de aquellos aspectos más que una lejana huella.

<sup>111</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 233.

<sup>112</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 232. El ensayo de Héring refiere también a la cuestión del nombre apuntando una teoría del origen de los nombres de los objetos que, aunque alejada del cariz teológico de la propuesta benjaminiana, afirma que los nombres de los objetos "se prefirieron en su origen a otros porque expresaban una propiedad del objeto especialmente importante en la praxis" (2004: 66). Dicha correspondencia entre el nombre y la propiedad predilecta del objeto, como en la teoría de Benjamin, se habría perdido en nuestro tiempo.

<sup>113</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 233.

<sup>114</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 225.

<sup>115</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 227.

<sup>116</sup> Kristina Mendicino, "Before Truth: Walter Benjamin's «Epistemo-Critical Prologue»", *Qui Parle* 26, 1 (2017), 20, <https://doi.org/10.1215/10418385-3822439>

<sup>117</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 224.

<sup>118</sup> Benjamin, *Ob I/1*, 224.

<sup>119</sup> Héring, *Observaciones*, 50.

<sup>120</sup> Héring, *Observaciones*, 50.

<sup>121</sup> Héring, *Observaciones*, 62.

<sup>122</sup> Héring, *Observaciones*, 59.

Después de la publicación de *El origen del Trauerspiel alemán* en 1928, las referencias a la esencialidad, en este preciso sentido todavía compartido con la fenomenología, desaparecerán de la obra de Benjamin. Quedan así ancladas a la doctrina de las ideas, que desaparece también —o acaso se metamorfosea— en su pensamiento posterior. Tampoco Husserl será ya de nuevo citado entre sus referentes filosóficos tras el mentado currículum que redacta ese año, a la vez que se extinguen las menciones a la fenomenología, salvo para confrontar con Heidegger<sup>123</sup>.

#### 4. Conclusiones

Si hubiéramos de seguir el ejemplo de Gershom Scholem, quien caracterizó la aproximación de Benjamin al judaísmo como *asintótica*, y encontrar una figura geométrica que representara su relación con la fenomenología, esta sería una curva en U o parabólica. El recorrido que hemos emprendido muestra cómo, de mano del seminario de Moritz Geiger sobre la crítica kantiana del juicio al que asiste en Munich a finales de 1915, Benjamin supera su inicial falta de interés por la fenomenología y comienza a adentrarse en lecturas y problemáticas propias de esta corriente, si bien no llega a convertirse nunca en un acólito que tome por definitivos sus presupuestos o su metodología. Muestra de ello es que, en el mismo año en que su relación con esta escuela se encuentra en su punto más álgido, con el escrito *Eidos und Begriff* (1916) como intento de hacerse un nombre entre los fenomenólogos, Benjamin se halla igualmente inmerso en preocupaciones de orden teológico y lingüístico que aborda desde marcos conceptuales muy distantes de los fenomenológicos, como se plasma en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*. A pesar de ello, hemos mostrado que la llama de interés que le mantiene atento a las investigaciones en fenomenología permanecerá viva al menos hasta mediados de los años veinte, si bien esta es ya una década de alejamiento donde la relación se signa, ante todo, por una tensa distancia cuyo colofón puede fecharse en 1928. Los préstamos pero sobre todo los contrastes entre la esencialidad héringiana y la idea benjaminiana en el prólogo al libro sobre el barroco muestran cómo los remanentes de la doctrina fenomenológica del eidos se encuentran ya extremadamente tensionados para esta época.

Al menos dos constataciones, ya avanzadas como hipótesis a lo largo de este trabajo, se desprenden de nuestra revisión. La primera y más evidente es que, lejos del intento de Uwe Steiner (2008) de hallar las trazas fenomenológicas del pensamiento de Benjamin en una posible influencia de Edmund Husserl, estas parecen encontrarse más fácilmente en su discusión con autores secundarios, y aun heterodoxos, dentro de dicha escuela. La segunda es que su atracción por la fenomenología habría de acotarse en torno a la cuestión del eidos, problema central

en el pensamiento benjaminiano de la época que desemboca en la doctrina de las ideas y que enlaza los intereses gnoseológicos, teológicos, lingüísticos y metodológicos de su periodo de formación universitaria. Tanto su discusión con Paul F. Linke como su recuperación del ensayo de Héring de 1921 se enmarcan en sus esfuerzos por desentrañar el núcleo problemático recurrente de la naturaleza del eidos, que ya desde 1916 Benjamin aborda desde una fuerte ontologización que explica sus discrepancias con el primero y sus avenencias con el segundo. En este sentido, no es casual que el diálogo de Benjamin con la fenomenología se extinga en el mismo momento en que lo hace la centralidad de la figura de la idea en su pensamiento.

#### Referencias

- Abadi, Florencia. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.
- Adorno, Theodor W. *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Benjamin, Andrew y Dimitris Vardoulakis. *Sparks will fly. Benjamin and Heidegger*. New York: Sunny Press, 2015.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften I/1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften I/3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Benjamin, Walter. *Briefe I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Benjamin, Walter. *Obras I/1*. Madrid: Abada Editores, 2010.
- Benjamin, Walter. *Obras VI*. Madrid: Abada Editores, 2017.
- De Santis, Daniele. "Wesen, Eidos, Idea. Remarks on the "Platonism" of Jean Héring and Roman Ingarden", *Studia Phaenomenologica* 15 (2015): 133-158, <https://doi.org/10.5840/studphaen2015159>
- Eiland, Howards y Michael W. Jennings. *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.
- Elsenhans, Theodor. "Phänomenologie, Psychologie, Erkenntnistheorie", *Kant Studien* 20, 1-3 (1915): 224-275.
- Fenves, Peter. *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.
- Ferenz-Flatz, Christian. "Edmund Husserl. Das Wesen der Phänomenologie". En *Entwendungen: Walter Benjamin und seine Quellen* editado por Nietzsche, J. y N. Werner. München: Fink, 2018.
- Héring, Jean. "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 4 (1921): 495-543.

<sup>123</sup> Para una profundización en esta confrontación, en el marco de su relación con la fenomenología, remitimos a Mendoza de Jesús (2021). Una visión global de esta oposición puede encontrarse en el volumen editado por Andrew Benjamin y Dimitris Vardoulakis, *Sparks will fly. Benjamin and Heidegger* (2015).

- Héring, Jean. *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*. Traducción de Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- Herrero Hernández, Francisco Javier y Jimmy Hernández Marcelo. "La contribución de Jean Héring a la fenomenología y filosofía de la religión". En *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa* de Jean Héring. Madrid: Ediciones San Dámaso, 2019: XI-XXIX.
- Holz, Hans Heinz. "Idea". En *Conceptos de Walter Benjamin* editado por M. Opitz y E. Wizisla. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1949.
- Ingarden, Roman. "Essentiale Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 7 (1925): 125–304.
- Linke, P. F. "Das Recht der Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans.", *Kant-Studien* 21, 1-3 (1916): 163-221.
- Mendicino, Kristina. "Before Truth: Walter Benjamin's «Epistemo-Critical Prologue»", *Qui Parle* 26, 1 (2017): 19-60. <https://doi.org/10.1215/10418385-3822439>
- Naishtat, Francisco. "Presente y pasado. Consideraciones sobre la crisis del tiempo histórico en los jóvenes Heidegger y Benjamin". En *Crisis de mundo. Perspectivas filosóficas*, compilado por Oscar Nudler. Buenos Aires: Prometeo, 2020.
- Rovira, Rogelio. "Introducción". En *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*, Jean Héring, Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Penguin Random House, 2014.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Steiner, Uwe. "Phänomenologie der Moderne. Benjamin und Husserl", *Benjamin-Studien* vol. 1 (2008): 107-123.
- Witte, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Gedisa editorial, 2002.