



Metafísica profana: usos de Leibniz y Héring en la epistemología de Walter Benjamin

Profane Metaphysics: Uses of Leibniz and Héring in Walter Benjamin's Epistemology

[Ariadna Álvarez Gavela](#) y [Ludmila Fuks](#)*

La genética a partir de la que Walter Benjamin construye su doctrina de las ideas [*Ideenlehre*] es altamente compleja. En la noción de *idea*, que constituye el núcleo mismo de su primera y más elaborada teoría del conocimiento, pueden rastrearse muy distintas líneas filiales, muchas de las cuales han sido ya señaladas por la literatura especializada. Así, Holz (2014) mostró su vinculación con el romanticismo de Schlegel, pero también han sido ampliamente discutidos su arraigo en la morfología goetheana (Delgado Rojo, 2016), su evidente remisión al dualismo platónico (Friedlander, 2012; Benjamin, A., 2021) o el neokantismo presente en el mismo título del prólogo “epistemocrítico” (Fronterotta, 2000; Abadi, 2014, pp. 30-31). De todas estas herencias Benjamin hace un uso que llamamos profano. Es decir, se maneja de manera irreverente frente a las diferentes tradiciones de pensamiento, las transforma, las mezcla, incluye los aspectos que le interesan y desecha los que no. Tanto los editores de las *Gesammelte Schriften* como los de la *Werke und Nachlass* señalan cómo Benjamin en, por ejemplo, su tesis de doctorado, usa las citas de forma tal que ha llegado a alterar completamente el contenido original vía su descontextualización, o citando “mal” —lo que hoy incluso descalificaría cualquier trabajo académico—. De forma análoga se relaciona con las tradiciones de pensamiento. Benjamin no se había autoadscripto fielmente a ninguna escuela en particular, por lo que la relación que mantuvo con ellas, al igual que la que mantuvo con las citas, nos aleja de una idea de “influencia” o “tendencia” —en el sentido de determinación—. Proponemos la idea de un “uso profano” porque creemos que refleja más fielmente el carácter lúdico e irrespetuoso presente en los textos benjaminianos a la hora de pensarlos en relación con otras diversas escuelas de pensamiento. En particular

*Ariadna Álvarez Gavela es doctora e investigadora postdoctoral Margarita Salas en Filosofía contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid (financiado por la Unión Europea-NextGenerationEU, Ministerio de Universidades y Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia) e investigadora visitante en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) de Buenos Aires. ariadnagavela@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2068-3462>. Ludmila Fuks es becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctoranda en Filosofía, lic. en Ciencia Política (FSOC/UBA), Guest Researcher en Martin-Luther-Universität Halle (Saale) y Walter Benjamin Archiv, Akademie der Künste (Alemania). ludfuks@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7314-166X>



en este trabajo presentamos el uso de dos líneas metafísicas —presentes sobre todo, en el período de formación universitaria de Benjamin—, que no han sido tan recorridas por la literatura secundaria: la fenomenología y la filosofía de Leibniz.

La fenomenología tiene una notable importancia en los tempranos años de estudios universitarios de Benjamin, concretamente a partir de 1913, en el contexto de una academia alemana en la que esta corriente había comenzado a adquirir una posición establecida junto al neokantismo y el historicismo dominantes en las décadas anteriores. Benjamin mantiene con la fenomenología una relación intermitente que pasa por nudos de intensidad variables desde 1913, cuando lee *La filosofía como ciencia estricta* de Edmund Husserl, pasando por su introducción en algunas discusiones fundamentales de la escuela entre 1915 y 1916, gracias a las que comienza a prefigurar la noción de *idea o esencialidad* que presenta unos años después. Con todo, cabe señalar que no permanecerá demasiado tiempo en la órbita de esta corriente, pues su relación con ella está atravesada por múltiples tensiones que se acrecientan a medida que Benjamin avanza en la conformación de su pensamiento original, y que terminan de estallar precisamente en la doctrina de las ideas tal y como se presenta en el prólogo al *Origen del Trauerspiel alemán*, pudiendo así fechar su ruptura con la fenomenología en 1928. En lo que se refiere a su encuentro con el leibnizianismo, en 1917, 1918 y 1919 Benjamin estudia en la Universidad de Berna, y allí es cuando seguramente entra en contacto con el pensamiento de Leibniz. Asiste a cursos de lógica del leibniziano Richard Herbetz —quien sería luego su tutor de tesis—, y también estudia a los neokantianos Heimsoeth y Cohen, que abordan a Leibniz en sus escritos.¹ Tanto Leibniz como la terminología leibniziana es recurrente en este período de la obra de Benjamin en torno a las nociones de verdad e idea. Explícitamente, la primera mención relevante aparece en una carta a Rang de 1923, donde Benjamin llega a afirmar que la teoría de las mónadas de Leibniz determina su teoría de las ideas (Benjamin, GB 1, p.393).²

¹ En el *Verzeichnis des Gelesenen Schriften* (GS VII, 1)-que contiene los textos que Benjamin anota que leyó después de aproximadamente 1917- el único texto que figura en relación con Leibniz es el texto de Heimsoeth de 1916 publicado en los *Kant Studien* en el mismo número que el texto de Linke, *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*. La lectura de Heimsoeth se caracteriza por presentar a Leibniz como un “idealista religioso”, esto es, hace énfasis en el carácter místico, no-racional, y el aspecto criatural de su pensamiento.

² En lo que refiere a la obra completa de Benjamin y sus cartas nos atenemos a la citación especializada: en lo que refiere a la *Gesammelte Schriften* se indica GS y el número de volumen y tomo, la correspondiente edición en español *Obras* y número de volumen y tomo, la *Gesammelte Briefe* se consigna GB y la primera



Nuestro punto de llegada será la doctrina de las ideas benjaminiana, que se expresa sobre todo en torno a la década del veinte, tanto en fragmentos y cartas, como en las tres obras importantes del período: *El concepto de crítica en el romanticismo alemán*, *Las Afinidades electivas de Goethe*, *El origen del Trauerspiel alemán*. Aquí nos centraremos en el prólogo epistemocrítico del *Trauerspiel*, dado que allí es donde la misma encuentra su punto de culminación, y donde se rastrean más claramente las tensiones y afinidades del pensamiento metafísico de Benjamin entre la fenomenología y el leibnizianismo. Allí Benjamin presenta su más elaborada propuesta epistemológica hasta la fecha, con la cual aborda la pregunta de cómo conocemos la obra de arte. La teoría del conocimiento y la verdad que allí presenta desecha al sujeto trascendental kantiano, que cae en su doctrina del lado del conocimiento, junto al concepto y toda operación intelectual realizada por un sujeto *inquisidor*, y junto a las metodologías inductiva y deductiva, y la historiografía del arte historicista. Del otro lado del conocimiento está la verdad, a cuyo terreno pertenece la idea, la cual no se deja interrogar por ninguna conciencia o sujeto trascendental. Benjamin, por tanto, vuelve aquí sobre el carácter no intencional de la idea, que había ya expuesto en *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* y en su estudio de las afinidades electivas de Goethe. Esto implica que no hay una verdad a la cual podemos acceder o poseer a partir de entrar en algún tipo de relación entre el sujeto y el objeto. Justamente esto es lo que definiría al conocimiento. Por tanto, la tarea del filósofo es realizar una proyección descriptiva de la autoexposición que realizan las ideas. El *Trauerspiel* es la manifestación de una idea, por lo que la investigación sobre el barroco es, en suma, una metafísica. Para intentar captar algunos de los rasgos que la informan en tanto tal abordaremos los encuentros y desencuentros, en primer lugar, con la fenomenología; y, en segundo lugar, con el pensamiento de Leibniz.

El lugar de la fenomenología en la doctrina de las ideas: del *eidos* a la *esencialidad* [*Wesenheit*]

Una reconstrucción de la relación de Benjamin con la fenomenología habría de comenzar en 1913, con la lectura, en su primer año de universidad, de *La filosofía como ciencia estricta* de Husserl, de la que da cuenta la carta a su amigo Franz Sachs (Br. I, p.77). Aunque en el ensayo de Husserl, aparecido en la revista *Logos* dos años antes, se

edición de las cartas *Briefe* como *Br.* con su correspondiente tomo. Respecto al material no traducido (gran parte de la correspondencia) las traducciones son todas propias.



encuentran varios motivos afines a la posterior doctrina de las ideas y al pensamiento benjaminiano en general,³ lo cierto es que al menos en el momento de su lectura no pareció causar una impresión remarcable en el joven Benjamin. El verdadero desencadenante de su interés por esta corriente llega en cambio a finales de 1915, durante su tiempo en la Universidad de Munich, con la asistencia al seminario del fenomenólogo Moritz Geiger dedicado a la crítica kantiana del juicio en el semestre de invierno de aquel curso. El encuentro con Geiger le lleva no solo a interesarse por la obra de este —lee entonces sus *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* (1913)—, sino también a continuar profundizando en el estudio de Husserl con la lectura de la “difícil, fundamental obra de Husserl” (GB, 1, p.302) —sin quedar claro si se refiere a *Investigaciones lógicas* o a *Ideas*— e incluso a adentrarse en algunos debates en el seno de esta escuela. Así, da cuenta Benjamin que sigue las disputas de las revistas habituales de los círculos fenomenológicos de la época —*Kant Studien* (1877-) o la posterior *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913-1930)—, y se hace eco de este modo del debate entre el fenomenólogo Paul Ferdinand Linke y el neokantiano Theodor Elsenhans. La respuesta de Linke le introduce en el problema fenomenológico de la formación de conceptos y entronca con el que eventualmente será, como señala Ferencz-Flatz (2018), su principal interés en el ámbito de la fenomenología: la discusión sobre el *eidós*. En este impulso, Benjamin se lanza a elaborar un escrito con el que participar en la discusión y, como le dice a su amigo Fritz Radt, “ganar su entrada en la escuela fenomenológica” (GB 1, p.302): nos referimos al fragmento nunca publicado *Eidos und Begriff*, primera parada obligada en este reporte de la génesis fenomenológica de la idea.

Fechado a finales de 1916, *Eidos y concepto* es concebido como una respuesta a *Das Recht der Phänomenologie* (1916) de Paul F. Linke, vinculado, como Geiger, a la Escuela de Munich y la *Gegenstandphänomenologie* (Spiegelberg, 1994, p. 258), y posterior maestro de Scholem. Este escrito representa el momento álgido de la afinidad de Benjamin con la fenomenología,⁴ en cuyo interior configura algunos trazos característicos de su posterior doctrina de las ideas que pasarán intactas al prólogo del libro sobre el barroco, dando así cuenta de su origen fenomenológico. Estos versan sobre

³ 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).

⁴ Fenves (2011, p. 9) ha llegado a definirlo como un intento por parte de Benjamin de experimentar con el instrumento fenomenológico de la intuición de esencias.



la fundamentación de la diferencia onto-epistemológica entre concepto [*Begriff*] y *eidós* o esencia (que en el libro sobre el barroco pasará a denominar Idea o Esencialidad [*Wesenheit*]) en lo que se refiere, de un lado, a su modo de darse a conocer, esto es, su origen epistémico, y del otro, a su respectiva relación con los fenómenos. Benjamin acusa en este texto la insuficiencia de la teoría de la formación de los conceptos en el marco de la fenomenología: Husserl había esgrimido argumentos suficientes y definitivos contra las teorías de la abstracción que proponían que los conceptos se forman como “entidades psíquicas” inductivamente a partir de procesos de abstracción (Husserl, 1949, p. 55), pero la fenomenología no había abordado todavía la tarea de proveer una teoría alternativa sólida. En este contexto, Benjamin arremete contra “la opinión de Linke de que no es necesaria una teoría de los conceptos porque los conceptos están dados eidéticamente”, la cual considera “completamente insostenible” (GB I, p.427). Aunque su breve ensayo no provee —ni aspira a— una solución a este problema, sí muestra claramente que, como señala Fenves (2011, p. 53), una teoría del concepto debería complementar la intuición eidética para que la especificidad de uno (concepto) y otro (*eidós*) tenga un correlato en el modo en que se dan a conocer. Con voluntad propedéutica de fundamentar esta distinción, apunta Benjamin que el concepto es siempre concepto de un objeto singular-fáctico; por ello, aunque el concepto como concepto sea atemporal, está inseparablemente unido al tiempo y al espacio del contenido al que remite. Su relación con el fenómeno es, por tanto, esencial e imprescindible. En cambio, para el *eidós* “lo singular-fáctico [...] es inesencial”: este “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” (Benjamin, Obras VI, p.39). Por lo tanto, la relación con lo singular-fáctico le es inesencial.⁵ Así, el *eidós* no solo no es indicial (no apunta o refiere a ningún “algo” fuera de sí, no es “*eidós* de”), sino que lo que es singularmente fáctico tampoco puede pertenecer al ámbito de lo eidético, y así se dibuja como un terreno independiente al mundo de los fenómenos. Lo que nos interesa de esta configuración del *eidós* que Benjamin encuentra en este temprano ensayo fenomenológico, es que prefigura y

⁵ En una carta a Scholem de 1918 en la que vuelve sobre este escrito, Benjamin recapitula esta cuestión con notable claridad, resumiéndola como sigue: “Sobre todo, hay que señalar que no hay conceptos que no se sitúen en un contexto relacional, por ejemplo, el término del papel secante procurado de tal o cual manera que se menciona en la nota es el concepto del contenido de la representación [*Vorstellung*] del papel secante correspondiente. En la nota no se presta atención a esto y, sin embargo, es probable que una diferencia importante entre concepto y esencia se base precisamente en este carácter relacional del concepto, mientras que la esencia parece tener un carácter más absoluto.” (GB I, p.428) [trad. propia].



contiene ya la radical autonomía de la idea que presenta en detalle en el prólogo epistemocrítico redactado en 1924-25.

En el prólogo a *Origen del Trauerspiel alemán* cristaliza mejor que en ningún otro momento del texto la tensión que mantiene la fenomenología. Esta obra sella el alejamiento definitivo de Benjamin para con esta corriente (a partir de entonces, renunciará a definir su método como fenomenológico y también desaparecerá la terminología propia de esta escuela); de hecho, la doctrina de las ideas tal y como se presenta entonces constituye una pieza bisagra en esta relación, pues la presencia de la fenomenología es todavía ambigua en ella. De un lado, puede afirmarse que Benjamin inscribe, en cierta medida, su trabajo bajo el signo de esta escuela, ya que en el currículum de 1928 sitúa a Husserl como una de sus principales referencias filosóficas, y también afirma allí que su modo de investigación se encuentra “más cercano a la *observación eidética* de los fenómenos que a [la] histórica” (Benjamin, GS VI, p.218). Además, a lo largo del prólogo, tanto en su borrador como en la versión publicada, vincula constantemente la noción de idea a un término tan fenomenológico como es el de esencialidad [*Wesenheit*], llegando a emplearlos como sinónimos. Siendo así, parece que la relación con la fenomenología permanece vigente. Pero a la vez, Benjamin levanta inequívocas críticas contra algunos presupuestos innegociables para la fenomenología, como son la intencionalidad y el yo trascendental, y muestra una distancia escéptica frente a su método. Una última precisión nos da la cifra de lo profana que es la relación con la fenomenología en este momento: el representante de esta escuela que Benjamin cita y toma por interlocutor en este momento, como demuestra su uso y definición de la noción de *Wesenheit*, es Jean Héring, que había publicado en 1921 las *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea* con el propósito deshacer un embrollo conceptual en el campo de la fenomenología, donde se empleaban de manera equívoca las nociones de esencia [*Wesen*], esencialidad [*Wesenheit*] e idea [*Idee*]. Más allá de la necesaria clarificación conceptual que emprende, el texto de Héring constituye el único ejemplo hasta la fecha —seguido por un texto muy posterior de R. Ingarden— de una suerte de *doctrina del eidos* aparecida en el anuario fenomenológico, esto es, en el órgano central de difusión del pensamiento fenomenológico. Además, Héring le imprime a la esencialidad [*Wesenheit* o también *Eidos*] un cierto platonismo ontológico al convertirla abiertamente en *proté ousia*, sustancia primera, con una cualidad ontológica superior a los dos otros modos de existencia eidética: la idea [*Idee*] y la esencia [*Wesen*]; algo que



Husserl había rehusado explícitamente hacer en *Ideas* tras sus acusaciones de platonismo. Héring, en cambio, convierte ahora el *eidos* en sustancia primera, reduce drásticamente su número —unos pocos, como los *ingredientes esenciales*—, y lo que es más sorprendente, renuncia a la posibilidad de su captación a través de la intuición intelectual. Con ello, expulsa a la fenomenología de su terreno —dice que su objeto son las ideas, y no las esencialidades— y envía a aquellas a “un abismo de lo milagroso” (Héring, 2004 [1921], p. 62). Todo esto le valió a su doctrina del *eidos* ser tachada de “mistificadora” por Mertz, y, por supuesto, la sitúa muy cerca de la idea benjaminiana.

Con toda esta propedéutica, podemos resumir los rasgos profanamente fenomenológicos de la *idea* benjaminiana, que él comparte no ya con la ortodoxia fenomenológica —si para entonces todavía hubiera existido algo así— sino con la propuesta de Jean Héring, en los siguientes:

1. Aquel que procedía ya de *Eidos und Begriff*, a saber, su autonomía e intangibilidad respecto de los fenómenos. Tanto Héring como Benjamin otorgan una radical trascendencia y autonomía al *eidos* (idea benjaminiana o esencialidad), evitándoles tener que entrar en una relación directa con los fenómenos. Escribe Benjamin que “los fenómenos no están incorporados como tales en ideas, ni están tampoco en ellas contenidos” (Obras I, 1 p.230), de la misma manera que “las ideas no están dadas en el mundo de los fenómenos” (Obras I, 1 p. 231). También según Héring el *eidos* “está de suyo completamente libre de una relación con objetos”, pues “«es lo que es», haya o no haya en general mundos reales e ideales de objetos” (2004, p.43). De hecho, la esencialidad “no se gana su existencia, como el objeto, por participación (*metexis*) en algo fuera de ella, que le prestaría su esencia [...], sino que ella se prescribe a sí misma [...] su esencia” (Héring, 2004, p.44), pues es *proté ousia* y goza por tanto de primacía ontológica como de autonomía.

2. El diseño de una estructura de mediación gracias a la cual, i) ideas/esencialidades mantienen su radical trascendencia respecto de los fenómenos y, sin embargo, ii) logran entrar en una relación con ellos. En el caso de Benjamin, esta relación de dos pasos consiste en la “exposición de las ideas en el medio de la empiria”, no en sí mismas, sino a través de la “ordenación de elementos cósmicos que se da en el concepto”, y que consuma en el mismo movimiento la “salvación de los fenómenos” (Benjamin, Obras I, 1 p. 230). En el de Héring, las esencialidades se revelan como los ingredientes últimos que configuran el *qué* de los fenómenos, su *ti einai*, en una estructura también triádica: entre



la esencialidad y el objeto o fenómeno se encuentra lo que él denomina *idea*, un espacio ideal donde tiene lugar la *morfología* que ordena las especies de seres (Héring, 2004, pp. 69-97). Nótese que en esta operación ambos rompen con el platonismo de las dos sustancias (*duo eide ton onton*) e introducen tres (*tria eide ton onton*).

3. La autonomía de los *eide* entre sí. En la primera redacción del prólogo, Benjamin afirma con espíritu héringniano que “una esencialidad que tuviera que determinarse a sí misma a partir de sí misma como en armonía con otras dejaría de serlo” [traducción propia] (GS I, 3, p. 928), y que las “esencialidades son lo irreductible. Son originarias” [traducción propia] (GS I, 3, p. 938). Y en la versión definitiva: “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” [cursivas son propias] (Benjamin, 2010, p. 233). Efectivamente, si unas dependieran de otras, no podrían ser irreductibles, no podrían ser autónomas. Cuando Benjamin expone este rasgo de las ideas, lo hace precisamente citando un párrafo de Héring, para quien también cada esencialidad es una totalidad nueva y distinta respecto a otra esencialidad.

4. Por último, el modo en que se dan las ideas y las esencialidades. 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”, con las esencialidades “no parece posible un intuir contemplativo como frente a los objetos secundarios”, sino que en todo caso se exige “que nos sumerjamos en ellas de tal modo que se nos abr[a]n” (Héring, 2004, p. 50). Así afirma Héring, precisamente en el párrafo que Benjamin cita en el prólogo al libro sobre el barroco, que en estas esencialidades —como en las ideas benjaminianas— “su número es contado y cada uno de sus singulares hay que buscarlo fatigosamente en el lugar que le corresponde de su mundo, hasta que se dé contra él como contra un *rocher de bronce*, o hasta que la esperanza en su existencia se muestre engañosa” (Héring, 2004, p. 62). Tampoco para Benjamin la idea puede conocerse a voluntad, pues de hecho no pertenece al ámbito del conocimiento, sino al de la verdad que, recordemos, es como la estatua de Sais: tiene el rostro cubierto por un velo llameante que aniquila a quien trata de apartarlo, de desvelarlo.



Es aquí donde se manifiestan más intensamente sus estrictas diferencias para con la fenomenología ortodoxa, que marcarán su definitiva separación de esta corriente: las ideas se auto-exponen sin que pueda mediar el carácter inquisidor de la intención. Mientras que para la fenomenología de Husserl estas se dan a través de una intuición, Benjamin afirma explícitamente que la verdad no puede ser objeto de una intuición. Como afirma Mendicino (2017, p. 20), al distinguir entre conocimiento y verdad, Benjamin 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.

Las trazas leibnizianas en el prólogo epistemo-crítico. Obra de arte, historia natural, armonía preestablecida y mónada

La carta a Rang de 1923 —que mencionamos en la introducción— es conocida porque allí Benjamin postula que no existe una historia del arte.⁶ Desde su punto de vista, lo que se ha hecho es o i) extrapolar a la obra de arte temporalidades, relaciones y categorías de la vida humana (como la muerte, la causalidad o los períodos); o ii) hacer una historia de las formas materiales de la obra. Hacer una historia del arte no implicaría entonces hacer una historia de las obras físicas, sino más bien exponer la obra de arte en tanto idea. Esto es posible porque la obra de arte, si bien comparte escenario con la humanidad, es preciso ver que no forma parte de ella. En tanto idea es “ahistórica” y no entra en relación con la exterioridad empírica o mundana, o más bien su única relación es la de una infinitud intensiva. La naturaleza y la obra de arte comparten un mundo cumplido, clausurado [*Verschlossenheit*], y en tanto idea, actúan allí de forma que no podemos verla. El pensar la obra de arte a partir de la autoexposición de la idea le permite a Benjamin quitar a la obra de arte del mundo humano y unirla así al mundo criatural y al escenario de la historia natural. Este será el punto de vista del *Trauerspiel*. Es aquí que Benjamin trae a Leibniz —junto a Hegel y Platón—, para señalar que el foco de descripción del mundo debe ser en el mundo de las ideas y no en el mundo empírico, o mejor dicho, que es preciso marcar la relación directa entre el mundo real y las ideas, por la que lo empírico se disuelve en él. Así, la noción de idea aparece entonces despojada de toda subjetividad y perteneciente a una historia “pura”, al origen.

⁶ Didi-Huberman (2011) parte de este enunciado para construir la hipótesis de su obra *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.



Si bien, como señalamos, no está claro cuál es el tipo de acercamiento, estudio o relación que Benjamin mantiene con el autor barroco, varios puntos de contacto salen a la luz cuando se explicitan los motivos y concepciones comunes. Tanto en Benjamin como en Leibniz las ideas refieren a un ámbito de lo dado, que les otorga la característica de ser atemporales y finitas. En Leibniz (1978, 2002) este rasgo se desprende de la perspectiva creacional. Pero, además, que las ideas son eternas quiere decir que no están sujetas ni a la muerte ni a la caducidad, y que tampoco pueden ser afectadas por otras. De aquí que las mónadas estén aisladas entre sí, y que por tanto sean un principio de actividad o fuerza viva constante e interna —así, todos los cambios dependen de ellas mismas—. Las ideas son abreviaciones de las ideas de Dios, por tanto, las ideas son innatas, están inscriptas en el mundo en el momento de la creación, no dependen de ningún sujeto. Para Leibniz, este último punto implica que expresan la unión con Dios en su carácter de creación, y en Benjamin se entronca íntimamente con el postulado de la muerte de la intención que ya señalamos. Otro punto importante es que las ideas tienen un carácter de unicidad, singularidad, y son conceptos completos.⁷ Esto quiere decir que contienen todo lo que puede ser predicado de ellas, de allí que virtualmente contengan de forma intensiva su tiempo pasado, presente y futuro.

Una característica de las mónadas es aquella de la percepción. Esta no refiere a la idea de *Wahrnehmung* en el sentido de aquello que podemos percibir empíricamente o a través de los sentidos, sino que es la expresión o representación de la infinita multiplicidad del universo en la monada.⁸ La percepción es una expresión objetiva del mundo desde el punto de vista singular, y esa expresión refiere a la relación fija de lo que se dice de una mónada y el resto, esto es, el universo. De manera, no solo la percepción es objetiva, sino que además no es necesariamente clara o consciente. No solo hay distintos tipos de mónadas, sino también distintos tipos de percepciones.⁹ La percepción consciente es uno de esos tipos, que es la apercepción, pero también hay múltiples percepciones oscuras, confusas o inconscientes, lo cual implica que la verdad en su totalidad permanece

⁷ Dice Benjamin en el *Vorrede*, respecto a la unicidad de las ideas „*im Wesen der Wahrheit die Einheit durchaus unvermittelt und direkte Bestimmung ist*“ (GS I,1 s.210) y a su ser dadas en el mundo „*Die Ideen sind ein Vorgegebenes*“ (GS I, 1 s.210). Leibniz en el pár. 14 del *Discurso de metafísica* “

⁸ Sobre la noción de percepción en Leibniz y su recepción en Benjamin se encuentra el trabajo de Schwebel, P. (2012). Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and Its Sources. *MLN* 127(3), 589-610. doi: 10.1353/mln.2012.0093.

⁹ El nivel de perfección de la percepción justamente lo que hará es dar con una jerarquía de las mónadas, de las más perfectas a las menos perfectas. Es interesante porque esta jerarquía aparece también retomada -de forma bastante oscura- por Benjamin en el prólogo epistemocrítico.



inaccesible para el pensamiento finito. De forma similar sucede con el cuerpo que se percibe unidad cuando en realidad no lo es.¹⁰ Leibniz utiliza también aquí la idea de la escucha del mar. Escuchamos una ola como un ruido conjunto, pero éste en realidad está compuesto por un sinfín de ruidos de gotas, ruido infinito que permaneces oscuro y que percibimos de forma clara como uno. También así sucede con las mónadas, aun cuando virtualmente contengan la determinación completa de sus esencias (su concepto completo), es una multiplicidad muy elevada para alguien finito, por lo cual no depende de una cognición consciente el conocimiento que nosotros podamos tener, porque siempre quedarán elementos en la oscuridad. Hay así una diferenciación entre el conocimiento que el sujeto puede tener y la verdad, que responde a un ordenamiento externo al sujeto. Es interesante señalar este punto dado que es justo donde se produce el alejamiento de la fenomenología, como señalamos en el apartado anterior. En Leibniz hay una diferencia respecto al conocimiento que podemos adquirir, que será más o menos oscuro, y la expresión de la mónada. Esta siempre es objetiva porque la verdad responde a un ordenamiento creacional asegurado por la armonía preestablecida de las mónadas. Dios crea un universo perfecto de manera tal que hay una relación de armonía entre el estado de una sustancia y el de las demás, así, en todo mundo posible todo está conectado.¹¹ En suma, para Leibniz, la constitución de la verdad no depende de principios subjetivos porque está asegurada en su infinitud en Dios.

Benjamin indica que la relación entre las ideas es como la de un sistema solar. Esta relación, que califica como “sonora” [*Tönende*], es la verdad. Esto puede iluminarse con el fragmento *Lenguaje y lógica* (Obras VI), en donde ubica a la verdad como un concepto armónico. Esto se relaciona con la idea que presenta en el prólogo de que la estructura discontinua de las ideas es finita y cada una tiene su lugar. La idea de armonía remite a la noción leibniziana, pero Benjamin admite allí también el aspecto musical de la armonía, que implica no solo la idea sistemática de relación lógica interna (por la cual todo tiene y ocupa su lugar) sino también el hecho de que la distancia entre las partes hace a la misma. Así, no solo cada idea tiene un lugar fijo en el sistema, por el cual se asegura un carácter objetivo, sino que también la distancia entre las partes toma un carácter

¹⁰ Leibniz lo que señala es que el cuerpo es en última instancia un conjunto de mónadas, que la mónada dominante lo autopercebe como una unidad. Es interesante señalar que esta idea de “unidad falsa” aparece también en Benjamin, respecto al señalamiento de cómo los conceptos justamente lo que hacen es despojar a los fenómenos de su falsa unidad al dividirlos en sus elementos.

¹¹ La idea de comunión universal viene de Hipócrates y es desarrollado por los estoicos como un principio cosmológico general.



discontinuo que hace resonar a la verdad.¹² La verdad refiere entonces a un lugar lógico idéntico al sistema en su conjunto, señala en *Teoría del conocimiento* (1986, 2017).¹³ A su vez, la relación de las ideas con los fenómenos es aquella del ordenamiento o la constelación. Los fenómenos se relacionan con el mundo de las ideas en sus elementos, divididos vía la mediación conceptual que los despoja de su empiria, y de esta manera, a partir de esos detalles contenidos en las ideas, son salvados. Este entrar refiere a que las ideas son “su virtual ordenamiento objetivo” (Benjamin, Obras I, 1 p. 230).¹⁴ Las ideas son constelaciones eternas, esta “constelación” implica una estructura discontinua, donde cada cosa es “ordenada”, como una estrella en la virtual constelación donde se haya. Esta idea de constelación podría pensarse de forma análoga a la noción de armonía, dado que refiere a la captación de las cosas en su interpretación objetiva, en tanto puntos que se ven ordenados virtualmente en las constelaciones. La idea platónica de salvación de los fenómenos está también presente en Leibniz por el aspecto criatural de la mónada como concepto completo, donde todos los detalles del fenómeno están ya expresados en la idea aunque no sea de forma consciente o subjetiva, así, la verdad en su complejidad permanece oscura para sí misma, pero legible a Dios. Esta expresión no es mimesis, sino una preservación de la relación de lo expresado, en donde cada detalle tiene su lugar en la representación de una idea. Para Leibniz, todas las cualidades del mundo fenoménico responden a características que están ya en la sustancia, y las sustancias son creaciones de Dios que comparten el mundo natural o criatural, por lo que son completamente independientes de un posible sujeto cognoscente. De aquí se desprende también que no hay denominaciones extrínsecas a las cosas (porque las sustancias no pueden ser afectadas o cambiadas por otras criaturas). La doctrina de la conexión universal, con su fundamento en la creación divina, es en este sentido nominalista, y Leibniz recurre a ejemplos adámicos en su explicación. No ahondaremos en este punto ahora, pero cabría investigar más en este punto, tan afín a la teoría adámica del lenguaje presente también en Benjamin.¹⁵

¹² Si pensamos en la noción de armonía, por la cual se forman las escalas, los intervalos no son continuos, en el sentido de que aún siendo fijos en sus distancias, las distancias no son siempre las mismas, sino que a veces se forman por tonos y otras por semitonos, según qué tipo de escala armónica sea.

¹³ Estos fragmentos son apuntes de 1920 que luego pasan a formar parte, con leves modificaciones, del *Vorrede*.

¹⁴ La noción de ordenamiento “virtual” remite también a Leibniz. En este trabajo no nos explayaremos sobre el tema, remito a un artículo de mi autoría de pronta aparición (Fuks, L., prensa).

¹⁵ Sobre este tema me explayo en un artículo de pronta aparición (Fuks, L. en prensa). Cabe señalar que esta ponencia es solo una primera presentación del tema, el cual forma parte del desarrollo de mi tesis doctoral.



Hasta aquí hemos retomado los puntos más importantes de este período de la obra de Benjamin en donde la terminología y nociones leibnizianas se filtran indirectamente, justo en los puntos de alejamiento de la fenomenología, es decir, en lo que refiere a un retiro del sujeto intencional en el ámbito de la idea y la verdad, por un lado, y en la garantía de objetividad dada en el aspecto criatural de la misma. Por último, nos gustaría señalar el momento del prólogo epístemo-crítico en donde Benjamin trae explícitamente a Leibniz para su teoría de las ideas de forma casi idéntica al pensamiento de este autor.¹⁶ La idea, dice Benjamin, tiene una estructura monadológica, es decir es completa y está aislada del resto. Así, para Benjamin, la idea es mónada y “asume en sí la serie histórica de sus plasmaciones” (Obras I, p.244), que no es otra cosa que lo que Benjamin refiere como el recorrido virtual de los polos extremos. Esta idea de un recorrido virtual —no acontecido— de todas las temporalidades es muy fiel a la noción leibniziana de sustancia en tanto noción completa —como ya hemos señalado—, pero Benjamin traduce las nociones de pasado, presente y futuro en los términos goetheanos de pre y post historia. Esta historia virtual, para Benjamin, es en su exposición historia natural. Cada ser, en su completud (su pre y post historia) contiene abreviado de forma oscura el resto del mundo de las ideas, y así cada una expresa el mundo.¹⁷ Esto implica que en ella “estriba preestablecida la representación de los fenómenos como en su objetiva interpretación” (Obras I, 1 p.245), tal como se desprende de la noción leibniziana de armonía preestablecida. Por eso también, la fundamentación de una interpretación objetiva se relaciona con que “[c]ada idea contiene la imagen del mundo” (Obras I, 1 p.245), mundo el cual está ordenado de forma armoniosa, garantizado en Dios. De aquí desprende Benjamin una observación particular, que es que de “su exposición [la mónada] tiene como tarea nada menos que trazar en su abreviación [*Zeitraffer*] esta imagen del mundo” (Obras I,1 p.245). Esta sentencia de una tarea que tiene que realizar la mónada solo es posible de entender a partir de la característica vital de las ideas leibnizianas. Así como para Benjamin el origen es una entelequia,¹⁸ las ideas, para Benjamin, están vivas. Una de las características de las mónadas leibnizianas es justamente que son unidades de fuerza, de vida, entelequias. Las mismas se entienden bajo el principio dinámico de la realidad, por el cual el cambio de sus estados depende no de otros afectos sino de sus

¹⁶ Allí lo menciona como el autor del *Discurso de metafísica*, pero retoma la idea de mónada, que no está presente en este texto, sino en *La monadología*.

¹⁷ “*Das Sein, das da [die Monade] mit Vor- und Nachgeschichte in sie eingeht, gibt in der eigenen verborgen die verkürzte und verdunkelte Figur der übrigen Ideenwelt*” (GS I, 1 p.228).

¹⁸ Esta idea aparece en la primera redacción del prólogo.



acciones y pasiones. La noción de abreviación nos da cuenta de una intensividad o carga que contienen en su conexión con el resto del mundo. Esta característica aparece en el ya mencionado fragmento *Teoría del conocimiento*, donde señala a la verdad como un “ahora de la cognoscibilidad”, esto es, un tiempo lógico de conexión sistemática entre sí y el estado cumplido del mundo (Obras VI, p.59).¹⁹ En suma, es interesante pensar cómo Benjamin toma nociones como la de armonía y mónada, que proponen no solo una inclusión de la idea de creación, sino también relaciones lógicas de sistema al momento de fundamentar una verdad metafísica y objetiva. La monadología benjaminiana irá tomando diversas formas hacia el final de su obra, donde vuelve a aparecer en las tesis *Sobre el concepto de historia* y el *Libro de los Pasajes*, ya abandonando el tópico de la teoría de las ideas y la verdad, en línea con el aproximamiento a una teoría del conocimiento, pero siempre en relación a una pregunta epistemológica que se mantiene profana en sus usos.

Bibliografía

Abadi, F. (2014). *Walter Benjamin: conocimiento y redención. De Kant al surrealismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Benjamin, A. (2021). The Politics of Informed Form: Plato and Walter Benjamin. En Vasconia, P. (Ed.), *The Politics of Form in Greek Literature*. London, New York: Bloomsbury Publishing.

Benjamin, W. (1986-1991). *Gesammelte Schriften* (7 Vols.). (2 Aufl). Frankfurt: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1995). *Gesammelte Briefe* (6 Vols.). Frankfurt am Main: Suhrkamp

Benjamin, W. (2010). *Obras. I/1: El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán: Las afinidades electivas de Goethe; El origen del Trauerspiel alemán / Walter Benjamin*. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Ed.). Alfredo Brotons Muñoz (Trad.). Madrid: Abada Editores.

¹⁹ No está demás señalar que esta noción, que aparece ya en este momento de la obra de Benjamin, tornará vital importancia en el contexto del *Libro de los Pasajes* y las tesis *Sobre el concepto de historia*.



Benjamin, W. (2017). *Obras. Libro VI: Fragmentos de contenido misceláneo. Escritos autobiográficos*. Vol. VI. R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Ed.). Madrid: Abada Editores.

Delgado Rojo, J. L. (2016). *El origen del presente. La filosofía de la historia de Walter Benjamin*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Fenves, P. (2011). *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford, California: Stanford University Press.

Ferenzc-Flatz, C. (2018). Edmund Husserl. Das Wesen der Phänomenologie. En Nietzsche, J. y Werner, N., *Entwendungen: Walter Benjamin und seine Quellen* (pp. 199–219). München: Fink.

Friedlander, E. (2012). *Walter Benjamin. A Philosophical Portrait*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Fronterotta, F. (2000). L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique. En *Revue Philosophique de Louvain*, 98(2), 318–340.

Héring, Jean (2004). *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Holz, H. H. (2014). Idea. En Opitz, M. y Wizisla, E. (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 591-641). Buenos Aires: Las Cuarenta.

Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de cultura económica.

Leibniz, G. W. (1978). *Die philosophischen Schriften*. 5. (Nachdr. d. Ausg. Berlin 1882). Hildesheim: Olms.

Leibniz, G. W. (2002). *Monadologie und andere metaphysische Schriften: Discours de métaphysique, monadologie, principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. U. J. Schneider (Ed.). Hamburg: F. Meiner.

Linke, P. F. (1916). Das Recht der Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans. En *Kant-Studien*, 21(1-3), 163-221.



Mendicino, K. (2017). Before Truth: Walter Benjamin's "Epistemo-Critical Prologue".
En *Qui Parle*, 26(1), 19-60.

Spiegelberg, H. (1994). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*.
Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.