



El ataque benjaminiano a la estructura intencional y su vínculo con la temporalidad

Agustín E. Casanovas

Quisiera empezar dándoles las gracias al Comité Organizador de las Jornadas; a los Coordinadores generales de estas Mesas Redondas: Francisco Naishtat y Anabella Di Pego; y a Juan Cruz y Nicolás que están coordinando esta que si no me equivoco es la tercera.

Introducción

La cuestión que voy a intentar abordar es si y cómo se vincula el ataque de Benjamin a la estructura intencional del conocimiento con la posibilidad de que la filosofía venidera adquiera verdaderamente conciencia del tiempo y de la eternidad. La hipótesis de trabajo va a ser que sería lícito reinterpretar la *intentio*, más allá del sentido que le ha dado la narrativa fenomenológica estándar, para ampliarla de forma tal que incluya los aportes de Agustín de Hipona a la cuestión de la intencionalidad y, de esa forma, captar una rémora de la concepción cristiana del tiempo, proveniente de la filosofía y ciencias modernas, que continúa influenciando a Benjamin durante sus escritos tempranos.

Parto de que Benjamin (*GS II/1*, p. 162)¹ se refiere, en 1917, a una filosofía venidera que habría finalmente de superar el trasfondo metafísico que hizo fracasar el segundo intento por alcanzar la justificación del conocimiento que fue la filosofía kantiana. Dicho trasfondo se refleja, según el “Prólogo epistemocrítico” (Benjamin, *GS I/1*, pp. 215-216) a *El origen del Trauerspiel alemán*, en una estructura de conocimiento intencional, particularmente en una que caracteriza a la ciencia y que parte de una concepción de un “yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base” (Benjamin, *GS II/1*, p. 161), aunque el elemento esencial de dicha estructura está dado por la *relación* entre entidades metafísicas: en este caso, sujeto y objeto. Dar con una auténtica metafísica significará no sólo una filosofía que supere las naturalezas de sujeto de la conciencia concedora y de objeto de la verdad sino también “una filosofía verdaderamente consciente del tiempo y de la eternidad”, tal como Benjamin (*GS II/1*, p. 158) indica que será la filosofía venidera en el *Programa*.

1. El carácter histórico del conocimiento, la doctrina y el tiempo otro

Esa expresión aparece cuando Benjamin (*GS II/1*, p. 158) señala que, como cualquier filosofía que se digne de tal nombre, la teoría kantiana del conocimiento estaba interesada tanto en

¹ En las citas, la abreviatura *GS* corresponde a *Gesammelte Schriften* (Benjamin, 1991) y se indica a continuación el tomo y el volumen correspondiente con números romanos y arábigos en cada caso; la *Br* corresponde a *Briefe* (Benjamin, 1978) seguida por el número de carta.



alcanzar la validez *atemporal* del conocimiento como de justificar la certeza de la experiencia *temporal*, es decir, singular y efímera. Este proyecto fracasó, como dijimos recién, porque la noción de *experiencia* –propia de la física matemática y que se enmarca en la mitología moderna– se refería a una *relación* entre entidades metafísicas –sujeto y objeto–. Benjamin (*Br I*, 55) veía una solución en la filosofía venidera al considerarla, como apunta Gershom Scholem (1987, p. 67), en relación al concepto de *doctrina* [*Lehre*]. La misma poseería una connotación religiosa judía y se trataría, al mismo tiempo, de un contenido lingüístico y ético que forma un par conceptual con la noción de *tradicición*: la misma será a la doctrina lo que la *Kabbalah* y el *Talmud* son a la *Torah*. Si la *Torah* (escritura) se despliega históricamente como objeto de una *Kabbalah haTorah* (hermenéutica) que cumple la *Netinat haTorah* (revelación), podemos esperar que la doctrina sea comentada y desplegada históricamente, en tanto presente, por una tradición, que a su vez es su *Medium*. Inversamente, la tradición incorpora lo histórico-mesiánico en la doctrina (Abadi, 2014, pp. 53-56).

Esta situación es la que le permite afirmar a Diego Fernández (2021, p. 39) en *La justa medida de una distancia* que en “Sobre el programa de la filosofía venidera” la concepción de la historia que se encuentra hacia el final de la obra benjaminiana ya se encuentra contenida de alguna manera. En lo que respecta puntualmente a la experiencia, la misma va a poseer una constitución histórica, fruto del tiempo histórico, pero esto no implica que sea consecuencia de una sedimentación temporal; concebirla de esa manera es otra ilusión filistea que Benjamin quiere hacer estallar (Fernández, 2021, pp. 33-34). El problema que estaría intentando resolver Benjamin sería cómo poner ésta a la altura de otro tipo de tiempo, diferente al de la física newtoniana (Fernández, 2021, p. 39).

Como recuerda Florencia Abadi (2014, pp. 55-56), en esta etapa del pensamiento benjaminiano, todavía predomina la noción de continuidad y es por eso que la tradición aparece como una forma de educación y de conocimiento que se centra en el acto y en la conciencia de la transmisión misma. Va a ser recién con el compromiso marxista de la década de 1920 que aparecerá en Benjamin la posibilidad de pensar en la discontinuidad y en la contraposición de tradiciones que derivará en la necesidad de ruptura con el patrimonio cultural de los vencedores (Abadi, 2014, p. 56). Pero como nos proponemos indagar un poco más en la discusión en torno a la cuestión de la temporalidad y el tiempo que, de acuerdo con Fernández (2021, p. 39), estaba en ciernes, queremos insistir en que, desde temprano, el tiempo homogéneo y vacío de las ciencias naturales y del historicismo ya estaba puesto en cuestión a favor de un *tiempo otro*.



Y es Fenves el que, en “El problema del tiempo histórico” (2011, p. 106) el cuarto capítulo de *La reducción mesiánica*, va a iluminar esta dimensión del problema trayendo a colación una discusión de agosto de 1916 entre Benjamin, Dora Kellner y Scholem. En la misma se habló sobre la forma del tiempo representándose como lugar geométrico y se concluyó que, pese a ser continuo, tal como uno esperaría del tiempo físico-matemático, no es derivable, por lo que no tiene una dirección determinada. En este último rasgo estaría dada la diferencia con el tiempo newtoniano y kantiano. En 1916, al trío todavía le cabe la posibilidad de que el tiempo tenga forma *fractal*, lo que podría significar que no habría un punto de la curva en que no sea posible encontrar la forma del tiempo todo. La cuestión que todavía nos interpela es si es posible explicitar aún más el vínculo entre la crítica a la intencionalidad y la crítica a la temporalidad kantiana o historicista. Para intentar dar una respuesta es que nos dirigimos, primeramente, a Franz Brentano.

2. Franz Brentano en oposición a la narrativa fenomenológica estándar acerca de la intencionalidad y el rol de Aurelius Augustinus Hipponensis

En *Psicología desde el punto de vista empírico*, de 1874, Brentano (2020, p. 114) señala que los fenómenos psíquicos están caracterizados por la existencia de un objeto en la mente o como *intención*.² Y en una nota al pie de esta afirmación traza la siguiente sucesión tradicional: Aristóteles - Filón - Agustín - Anselmo - Tomás de Aquino.

La narrativa estándar traza hacia atrás el interés contemporáneo en la intencionalidad desde Edmund Husserl, pasando por Brentano y la filosofía escolástica tardía, hasta filósofos árabes como Ibn Sina y Al-Fārābī (Caston, 2001, pp. 23-25). ¿Pero por qué deberíamos pasar por alto que Husserl tuvo como mentor a Brentano? Podríamos al menos no adscribirle un rechazo con la conexión entre la intención y el pensamiento antiguo que hizo su mentor.

Fue Herbert Spiegelberg en 1936, con “El concepto de intencionalidad en la escolástica, en Brentano y Husserl”, quien inauguró la narrativa fenomenológica estándar y limitó el uso del concepto husserliano al sentido extrapráctico, por lo que el origen histórico del mismo estaría dado por las traducciones hechas en los siglos XII y XIII de los términos “*ma ‘qūl’*” y “*ma ‘nā’*”, respectivamente de Al-Fārābī y de Ibn Sina (Gyekye, 1971, p. 35).³

² “Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos del Medievo llamaron la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, o por lo que nosotros llamaríamos -aunque con expresiones no del todo inequívocas- la referencia a un contenido, la dirección a un objeto (bajo el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todos los fenómenos psíquicos contienen en sí algo como objeto” (Brentano, 2020, p. 114)

³ Por otro lado, Spiegelberg hace una segunda precisión del término en sentido fenomenológico al indicar que dicha intencionalidad no se aplica a los objetos del acto mental, como era en el caso de los árabes, los escolásticos y Brentano, sino a los actos mismos (Caston, 2001, p. 25). Posturas como estas fueron revisadas, por ejemplo, por Paulus Engelhardt en la entrada “*Intentio*” del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, en la que,



Para recordar rápidamente, la *Intención* o *Intentio* tiene: [a] un *sentido práctico*, con el que nos referimos al esfuerzo, la lucha, la pugna, el esmero, el afán, al intento de hacer o alcanzar algo; y [b] un conjunto de *sentidos extraprácticos* o *teóricos*,⁴ que se refieren a la dirección o la referencia del acto mental o concepto.

Tal como lo plantea Victor Caston en “Agustín y los griegos sobre la intencionalidad” (2021, p. 31), entender de forma amplia la *intencionalidad* significa considerarla como aquella característica que hace que los estados mentales posean contenido, es decir, que se refieran a algo. Es posible que un filósofo haga contribuciones significativas a la teoría de la intencionalidad sin haberse planteado directamente las preguntas que debería responder tal teoría.⁵ Ante este panorama, es posible indicar que Agustín tuvo preocupaciones en torno a la intencionalidad: intenta dar una respuesta sistemática a cómo los estados mentales tienen algún tipo de contenido, por un lado, y a por qué un estado dado tiene el contenido que tiene, por otro (Caston, 2001, p. 45). Esto, en conjunto con el ámbito intelectual en el que trabajó, el lenguaje en el que habló y la influencia que adquirió su obra, lo pone en un lugar ponteadero entre las tradiciones antiguas y medievales: muchos de los términos usados por las teorías de la intencionalidad posteriores pueden rastrearse hasta él, pese a que la historia de la intencionalidad extrapráctica habitualmente lo haya pasado por alto (Caston, 2001, p. 33).

En *De trinitate*, la *intentio* se constituye como clave del análisis agustiniano del conocimiento: la misma se muestra como elemento esencial de todo acto de visión, memoria y pensamiento. Al mismo tiempo, en la síntesis hecha por el hiponense, se rechazan e incorporan elementos claves de las visiones griegas acerca del conocimiento, especialmente de las teorías aristotélicas y estoicas (Caston, 2001, pp. 33-34). Tomando el conocimiento en toda su generalidad, Agustín (2006, IX xii 18)⁶ indica que la misma es fruto de dos elementos: *cognoscente* y *conocido*. De acuerdo con Caston (2001, p. 37), es probable que el trasfondo desde el cual Agustín está teorizando sea aristotélico, ya que insiste en que en cada etapa del conocimiento (en la visión, en la memoria, en el recuerdo) ocurre una replicación de *formas* o *especies*, términos que son ajenos a la tradición estoica. Sin embargo, pese a que Agustín (2006, XI ii 3 y iii 6) acepta que las formas involucradas en cada paso son dos y que están tan

aunque reconoce una primacía de la práctica en tradición latina, considera que separar las historias de los sentidos práctico y extrapráctico es un error.

⁴ Psicológicos, lingüísticos, lógicos, etc.

⁵ Dar cuenta completamente de la intencionalidad, dar una teoría de la misma, implicaría dar respuesta al menos a estas dos preguntas: [a] ¿qué es lo que, en general, hace a un estado mental intencional? ¿En virtud de qué posee algún contenido?; y [b] ¿qué es lo que hace a un estado mental dado tener el contenido que tiene? ¿Por qué es sobre este objeto y no acerca de otro? (Caston, 2021, p. 31)

⁶ Para las citas de San Agustín (2006) indicamos el libro con número romanos en mayúscula, el capítulo con minúsculas y los párrafos con números arábigos.



íntimamente unidas que su diferencia sólo puede ser captada por la razón, indica que ambos elementos son insuficientes por sí mismos a la hora de dar cuenta del conocimiento. Debido al estricto dualismo que traza entre el cuerpo y el espíritu: Agustín no puede trazar una relación causal entre el objeto y su impresión en la facultad de conocimiento. El mecanismo de la *intentio* del alma se incorpora para intentar llenar el vacío teórico.⁷ Tomando como ejemplo la visión, Agustín (2006, XI ii 2-5) distingue entre: 1) el objeto que es visto; 2) la visión, es decir, la actividad de ver; y 3) la *intentio*⁸ del alma⁹ que mantiene la vista en el objeto visto mientras es visto.

Tomando de los estoicos una concepción anímica que va a desmaterializar, Agustín se imagina un espíritu desbordante del cuerpo, en cuyas facultades va imprimiendo los objetos con los que se encuentra (Caston, 2001, p. 44). Al generalizar esta imagen a todos los actos cognitivos, Agustín establece aquello que separa a los seres animados del resto: el espíritu que se extiende y se esfuerza por ir más allá de sí mismo.¹⁰

3. Distinciones hacia el interior de la *intentio* en su vínculo con el tiempo

La característica principal de la *intentio*, o sea el esfuerzo y la dirección hacia el exterior, va a ser generalizada por Agustín a todos los actos del conocimiento. Sin embargo, cuando se la relaciona con el tema del tiempo, pueden encontrarse distinciones hacia el interior de la misma. En este nuevo sentido, habrá una *intentio* propiamente dicha que se revela como mediadora insoslayable entre otros dos términos que, en la concepción señalada

⁷ De acuerdo con Caston (2001, p. 34), teniendo como interés principal la cuestión de la Divina Trinidad, Agustín opta por una aproximación psicológica a la misma cuando repara en la imposibilidad del acceso hecho a partir de la lógica y las categorías aristotélicas. Por otro lado, desde el punto de vista teológico, cognoscente (o visión) y conocido (u objeto) se correspondían respectivamente con Dios Hijo y Dios Padre y, por lo tanto, se volvía necesario incorporar el elemento que represente al Dios Espíritu Santo.

Con esto, Agustín es arrojado a un nuevo problema, que consiste en que si este nuevo elemento es el responsable de la impresión de la forma en la facultad, entonces se pierde el vínculo con la forma del objeto. Esto se resuelve, según *De trinitate*, refiriendo que es gracias a la *intentio* del alma que puede darse un acople y una unión de ambas formas de manera tal que, en realidad, sólo pueden ser distinguidas por la razón. De esta manera se comprende la descripción de la *intentio* como aquello que mantiene el sentido entrenado en un objeto y produce la conjunción de dos formas en cualquiera que sea el nivel de conocimiento (sensación, memoria, recuerdo). Lo mismo con aquellas referencias que unen la *intentio* con la voluntad y el amor y la dotan de la habilidad de acoplar o pegar ambas formas. La intención guía el sentido hacia el objeto y el pensamiento a la memoria y los mantiene unidos en tanto y en cuanto el conocimiento continúa (Caston, 2001, pp. 38-39).

⁸ Aunque el traductor haya preferido el término atención.

⁹ Utilizaremos indistintamente *alma* y *espíritu* no sólo porque la distinción agustiniana entre *anima*, *animus*, *mens*, *spiritus*, etc. sería de largo tratamiento sino porque creemos que no hace a la presente cuestión.

¹⁰ Al hacerlo, señala irónicamente Caston (2001, pp. 44-45), apela a la misma imagen con la que Spiegelberg quería señalar lo más distintivo de la nueva trascendencia husserliana: el esfuerzo y la dirección hacia el exterior que para Agustín constituye la característica fundamental de la *intentio*.



anteriormente, no dejarían de ser intencionales:¹¹ se trata de la tríada *distentio-intentio-extentio*.¹²

Como el segundo término aparece en oposición al primero y como su superación, conviene que empecemos describiendo la *distentio*, que va a marcar un movimiento del alma hacia afuera y, por ende, hacia lo valorativamente inferior. Implica dejarse atrapar por preocupaciones y deseos acerca de lo transitorio. El problema principal es que, de esta forma, el carácter de lo contingente va a ser transmitido al espíritu: su vida cobra la condición de la temporalidad que, al estar referida al tiempo, resulta extremadamente fragmentaria y ajena a lo eterno (Magnavacca, 2005, pp. 21 y 22). Dicha fragmentariedad repercute en la unidad del alma, que parece disolverse en el tiempo característico de la temporalidad:¹³

La *distentio* se presenta en una doble oposición: 1) a la unidad, involucra una alma fragmentada en distintos objetos de deseos, preocupaciones, incertidumbres y vacilaciones; y 2) a la eternidad, ya que tal fragmentación conduce al desgarramiento, a la dispersión, disolución o desintegración en los tiempos. Previsiblemente, la *intentio* irá en el sentido opuesto: comportará una recuperación, por parte del alma, de las energías que había desplegado en todas las direcciones. La nota común a los usos agustinianos del término comprende dicha concentración de las fuerzas anímicas, ya sea cuando se refiere a una cierta tensión vital, a un impulso, a la concentración mental o a la percepción contemplativa de la esencia de las cosas. El espíritu que performa esta *intentio* que, a diferencia de la *distentio*, representa una actividad voluntaria y consciente, cobra nueva vida, centrada en lo más íntimo y profundo de sí mismo.¹⁴ De esta manera, tal alma se identifica con la actividad que lleva a

¹¹ “Pero, como Tu misericordia es mejor que las vidas [humanas], he aquí que mi vida es dispersión [*distentio*]. Mas tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas, para que por Él alcance aquello en lo que he sido alcanzado. Así, olvidando lo pasado, y no distraído [*distentus*] en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo [*extentus*] hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión [*distentionem*], sino según intención [*intentionem*], yo vaya tras la palma de la vocación suprema” (Agustín citado en Magnavacca, 2005, pp. 18 y 19).

¹² Se trata de un nuevo caso de lo que se ha convertido en la clave de lectura estándar de las obras agustinianas: una primera etapa en la que se buscan respuestas en lo externo al alma; una segunda etapa en la que el alma se vuelve a sí misma y en lo más profundo halla la imagen de Dios; y por último, desde dicho hallazgo hacia la búsqueda de la realidad divina (Magnavacca, 2005, pp. 17-18). Otras tríadas agustinianas (de inspiración neoplatónica), por ejemplo, son medida-número-peso, ser-vivir-entender y, especialmente importantes para la cuestión del origen de la subjetividad pero que no serán abordadas en este trabajo: *memoria (sui)-intelligentia-voluntas* y *mens-notitia-amor*. De estas últimas tríadas se ocupan Étienne Balibar, Barbara Cassin y Alain de Libera en la entrada “Sujet” del *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles* (Cassin, 2018, pp. 1554-1582).

¹³ Padre mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice [*dissilui*] en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran [*dilaniantur*] en tumultuosas variedades (Agustín citado en Magnavacca, 2005, p. 19)

¹⁴ De los siete momentos históricos en que puede dividirse, según Jean-Luc Nancy (2014), el proceso de surgimiento de los distintos elementos y determinaciones que van a terminar de dar forma al supuesto sujeto moderno, Agustín es el cuarto, representa el verdadero giro en lo que respecta a la subjetividad que representó el



cabo y descubre la posibilidad de fundirse con el mundo para conocerlo, asimilándose a él, para poseerlo (Magnavacca, 2005, pp. 24-26).

De esta manera, aunque la *distentio* no dejaría de ser intencional en el sentido propio de los seres animados que naturalmente tienden a realizar un esfuerzo hacia el exterior, al no contar con una alma sino fragmentada en cada uno de los objetos que tiene en consideración, no lo sería tan plenamente como lo es la *intentio* que la supera: sólo en ésta puede hablarse de un único cognoscente que recibe las formas que su espíritu captó en el ámbito de los objetos.

Nos queda por último notar la relación entre la *intentio* que supera la *distentio* y la temporalidad: como señala Silvia Magnavacca (2005, pp. 26 y 27), *tempora* eran aquellos sucesos que desgarran el alma y se llevan una parte de la misma con ellos; con el ejercicio de la *intentio* esta dinámica deja de darse y se conforma aquel presente de espíritu que en la reflexión se descubre como potencialmente extraño al devenir y, por tanto, cercano al Verbo divino que, a su vez, ha prestado su auxilio en la recolección de aquellos jirones anímicos y en el desdibujamiento del resentimiento por el pasado y de la ansiedad por el futuro.¹⁵ Es mediante este presente único, de atención absorta, que se da en la *intentio* que se logra distinguir entre el pasado y el futuro y, en consonancia, se conforma la temporalidad misma, el tiempo de la historia personal.

4. A modo de cierre: la *intentio* y su vínculo con la forma del tiempo en Benjamin

Comenzamos registrando cómo el rechazo benjaminiano por el trasfondo metafísico de la modernidad lo lleva, por un lado, a rechazar la estructura intencional que concebía el conocimiento como producto de una *relación intencional* entre entidades metafísicas y, por otro, a rechazar la forma del tiempo de la física newtoniana a favor de un *tiempo otro*. La esperanza de poder superar ambas instancias era puesta por Benjamin en una *filosofía verdadera*, futura o *doctrina* que se despliegue históricamente en una *tradición* que inversamente, introduce en aquella el devenir de un proceso histórico mesiánico.

Posteriormente pusimos en valor la línea histórica de la intencionalidad trazada por Brentano para ir contra la narrativa fenomenológica estándar consagrada por Spiegelberg. Dicha oposición nos permitió ampliar el concepto de intencionalidad para indagar los aportes de Agustín a la misma. Es entonces que registramos que en este filósofo se había comenzado

crisianismo, la aparición de una puntualidad evidente, enunciativa y receptora que se relaciona estrechamente con la *intimidad* a la que se acaba de hacer referencia en el texto, que no es sino la intimidad de Dios en cada uno.

¹⁵ Para Agustín, la *intentio* no puede lograrse sin la ayuda divina que presta Jesucristo, Dios y hombre, mediación entre lo divino y lo humano, entre lo trascendente y lo contingente, entre lo uno y lo múltiple, entre lo eterno y lo temporal.



a proyectar un modelo de sujeto que debía ser en gran parte ajeno a la sociedad en la que escribió: se trataba de un único cognoscente que recibía las formas ofrecidas por su propio espíritu; uno que, con la ayuda del Verbo divino, recuperó las fuerzas anímicas y unió los fragmentos en que su vida se había dispersado a lo largo de los tiempos, dando forma a su propia historia personal, al pasado que, distinguiéndose del presente, se le presenta como uno solo; un sujeto que, desde el presente de espíritu en que encontraba la mediación entre el puro devenir y la eternidad, *extendía* sus esperanzas hacia la salvación futura, hacia lo eterno y el no-tiempo (Magnavacca, 2005, pp. 26-28)

Creo que una de las cosas que saltan a la vista, a partir del diálogo que hemos propuesto, es la oposición entre el cristianismo de Agustín y el judaísmo de Benjamin. Mientras el primero sienta las bases psicológicas del dogma central del cristianismo, como señala Jean-Luc Nancy en *¿Un sujeto?* (2014, pp. 32-35), el segundo pone el momento mesiánico en la disolución misma del sujeto cognoscente. Agustín hace honor al misterio de que haya una única naturaleza en dos sujetos al trazar una distinción irreductible entre el cuerpo y el alma. Es en esta última que se debe dar la verdadera presencia a sí, interior y no simulada, que le permite al espíritu conocerse a sí mismo. De esta manera, la puntualidad enunciativa-receptora del sujeto se vuelve verdaderamente evidente. Además, quien sostiene la intimidad del sujeto y gracias al que la verdadera presencia puede ser constituida es, en última instancia, el Verbo divino.

Sin embargo, vale la pena hacer notar que, hacia 1916, tanto Scholem como Benjamin aceptaban la posibilidad de que el tiempo tenga forma fractal, lo que en términos agustinianos podría traducirse como ser capaz de representarse el pasado personal, el tiempo histórico completo en cada uno de sus puntos. Esta rémora del tiempo cristiano, fundamento metafísico de la ciencia moderna, es, como podría esperarse, revisada y negada por Scholem hacia 1975 (Fenves, 2011, p. 111). Por su parte, Benjamin ya había renegado de ella mucho antes y en mayor profundidad: luego de entrar en contacto con el marxismo, a mediados de la década de 1920, comenzó a negar la *continuidad* misma del tiempo que, hacia 1916, todavía no había puesto en cuestión. Es también en este sentido religioso que podemos sostener, con Fernández, que “por mucho que no se formule aún de este modo, en el *Programa* está contenida *in nuce* la concepción benjaminiana de la historia de los textos de madurez” (2021, p. 39).

Muchas gracias.



Referencias bibliográficas

- ABADI, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- BENJAMIN, W. (1978). *Briefe*. Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BENJAMIN, W. (1991). *Gesammelte Schriften*. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BRENTANO F. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico* (trad. S. Sánchez-Migallón). Salamanca: Sígueme.
- CASSIN, B. (ed.). (2018). *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- CASTON, V. (2001). Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality. En D. Perler (ed.), *Ancient And Medieval Theories of Intentionality*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- FENVES, P. (2011). *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press
- FERNÁNDEZ, D. (2021). *La justa medida de una distancia. Benjamin y el romanticismo de Jena*. Santiago de Chile: Orjikh.
- GYEKYE, K. (1971). The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic. *Speculum* 46 (1), pp. 32 - 38.
- MAGNAVACCA, S. (2005). Estudio preliminar (pp. 7 - 41). En San Agustín de Hipona, *Confesiones*, Buenos Aires: Losada.
- NANCY, J.-L. (2014). *¿Un sujeto?* (trad. L. F. Alarcón). Adrogué: La Cebra.
- SAN AGUSTÍN DE HIPONA (2005). *Confesiones* (trad. S. Magnavacca), Buenos Aires: Losada. Disponible en latín en <https://www.augustinus.it/latino/confessionni/index.htm>
- SAN AGUSTÍN (2006). *Obras completas V: Escritos apologéticos (2.º): La Trinidad* (trad. L. Arias). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Disponible en español en <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index.htm> y en latín en <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm>
- SCHOLEM, G. (1987). *Walter Benjamin. Historia de una amistad* (trad. J. F. Yvars y V. Jarque). Barcelona: Península.