

Duy Lap Nguyen: *Walter Benjamin and the Critique of Political Economy: A New Historical Materialism*, Londres y Nueva York: Bloomsbury, 2022, 291 págs.

La obra de Walter Benjamin desafía los intentos de organizarla como un todo coherente, más aún como un programa teórico<sup>1</sup>. Esto se debe en parte al carácter heterogéneo y a menudo idiosincrásico de su producción, al estado inacabado de algunos de sus escritos más ambiciosos y a su amplia gama de influencias; pero el propio estilo de Benjamin también tiene su parte de responsabilidad. Es como si algunos de sus textos funcionaran según la complicada relación entre verdad y representación filosófica desarrollada en el “Prólogo epistemo-crítico” del *Origen del drama barroco alemán*. Según dicha concepción de la verdad, la filosofía *debe* adoptar la forma de una colección indirecta y episódica, ya que la representación –el medio efímero de la reflexión filosófica– es inadecuada para expresar ideas eternas. Desde esta perspectiva, resulta tentador rastrear la sistematicidad oculta en las obras de Benjamin, intentando discernir su orientación hacia una verdad que no puede aparecer directamente. El comentario históricamente prolífico de Duy Lap Nguyen sobre Benjamin, que sostiene que la producción de éste da lugar a un “sistema filosófico coherente y expansivo” (225), es sin duda un ejemplo de este tipo de aproximación. El intento de Nguyen de perfilar un proyecto filosófico unificado que abarque las distintas etapas que suelen distinguirse en la obra de Benjamin –especialmente entre sus primeras interpretaciones de la filosofía kantiana y su posterior “giro ambiguo hacia el marxismo” (59, 241 nota 4)– es bienvenido, y destaca sobre todo por el detalle con que aborda la inserción de Benjamin en el panorama filosófico de principios del siglo XX.

Después de presentar el proyecto del libro mediante una interpretación del modo en que Benjamin aborda la relación dialéctica entre el progreso ilustrado y el eterno retorno, el argumento de Nguyen se desarrolla a lo largo de siete capítulos sustanciales. Los tres primeros capítulos pueden entenderse como disquisiciones sobre la confrontación de Benjamin con la filosofía kantiana durante sus años de formación. Aquí se perfila lo que Nguyen caracteriza como el “anarquismo metafísico” de Benjamin, que surge de su tratamiento de las nociones kantianas de experiencia (capítulo 1), derecho político (capítulo 2) y juicio estético (capítulo 3) (15). Según Nguyen, en sus reflexiones tempranas sobre epistemología, teoría política y

---

<sup>1</sup> Esta reseña fue originalmente publicada en inglés en *Marx and Philosophy Review of Books*: [https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/21272\\_walter-benjamin-and-the-critique-of-political-economy-a-new-historical-materialism-by-duy-lap-nguyen-reviewed-by-iaan-reynolds/](https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/21272_walter-benjamin-and-the-critique-of-political-economy-a-new-historical-materialism-by-duy-lap-nguyen-reviewed-by-iaan-reynolds/)

estética Benjamin lleva la filosofía crítica de Kant más allá de sí misma, cuestionando el modo en que el intento de este proyecto de fundar un orden construye selectivamente sus nociones fundamentales de manera tal que excluye el carácter singular e irreductiblemente histórico de la experiencia.

En el primer capítulo, Nguyen analiza la afirmación de Benjamin de que la crítica kantiana de la razón pura oscurece la “estructura total” de la experiencia, ya que “no afronta el vacío de la experiencia en la Ilustración, que se apoya en categorías provenientes de las ciencias que no constituyen experiencia alguna, sino que excluyen la forma misma de la experiencia” (24). Si la filosofía de Kant y las epistemologías neokantianas de los contemporáneos de Benjamin establecen la validez intemporal de la razón mecánica, lo hacen a costa de la certeza de la experiencia inmediata y efímera. Este problema está presente también en la filosofía de Husserl, en la que la experiencia inmediata es el punto de acceso para la intuición de las ideas, pero –según Benjamin– se topa con dificultades a la hora de dar cuenta de la formación de conceptos abstractos (37). En este punto la interpretación de Nguyen es clara y proporciona una orientación histórica útil, ya que muestra cómo Benjamin se sirve de argumentos fenomenológicos contra el neokantianismo, y a su vez de argumentos neokantianos contra la fenomenología. Sin embargo, esta aparente incoherencia no indica que Benjamin vacilara en sus compromisos teóricos, sino más bien que la “revisión de Kant” que se encuentra en estas obras aspira a una teoría del conocimiento que desarrolle ambas dimensiones de la experiencia: la que es vacía e intemporal, y la que es plena y efímera (40).

Los capítulos segundo y tercero muestran cómo la forma básica de la crítica de Benjamin a la epistemología kantiana reaparece en sus interpretaciones de las teorías de Kant sobre el derecho y el juicio estético. El segundo capítulo se centra en “Para una crítica de la violencia”, y sostiene que la doctrina kantiana del derecho requiere un derecho a la posesión legal que no puede fundarse en la universalización de la propiedad individual, sino en una exclusión, en “la necesidad racional de la carencia de derecho del objeto” (43). Esto significa que el derecho se opone a la justicia, pero no en el sentido que reconoce la tradición del derecho natural – que el derecho priva a los individuos de bienes que les son debidos por el orden natural–, sino en el sentido de que la justicia se refiere al carácter originalmente ajeno a la propiedad de la naturaleza y a un correspondiente estado de indiferencia moral. De modo que “Para una crítica de la violencia” se interpreta como un intento de devolver la atención a esta obliterada dimensión histórica de la justicia y,

al hacerlo, investigar la posibilidad de suspensión de la ley (61-62). El tercer capítulo identifica un correlato de esta dinámica en el *Trauerspiel* de Benjamin y en los escritos que rodearon su publicación. Aquí Nguyen muestra cómo la adopción por parte de Benjamin de los principios metodológicos de la teoría política de Carl Schmitt le lleva a una perspectiva opuesta a la del propio Schmitt, confirmando la metodología de éste “al refutar la filosofía del Estado de la que derivó su principio epistemológico del extremo” (80). En concreto, según Nguyen, Benjamin sostiene que el Estado moderno no es producto de conceptos teológicos secularizados, sino de un reencantamiento de la vida secularizada, lo cual resulta evidente en el barroco alemán.

Después de este recorrido por la interpretación que Benjamin hace de la filosofía kantiana, los dos capítulos siguientes desarrollan su concepción de “redención profana”, que Nguyen considera “una característica definitoria tanto de la fase teológica como de la materialista de la obra de Benjamin” (xi). La idea benjaminiana de redención no está a la base de una crítica romántica o ética de la sociedad capitalista, en el sentido de que defienda el retorno a un estadio previo a la alienación (capítulo 4). Tampoco es una filosofía del progreso tecnológico, como la que se puede encontrar en el socialismo neokantiano de los contemporáneos de Benjamin (capítulo 5). Más bien, según Nguyen, la redención profana remite a un “proceso en el que una humanidad irremediamente imperfecta alcanza finalmente su plenitud precisamente como tal” (11). En otras palabras, en lugar de rechazar el progreso o identificarse con él, Benjamin detecta una identidad dialéctica en esta aparente oposición. De acuerdo con Nguyen, la intención sistemática del pensamiento de Benjamin apunta así a una “suspensión mesiánica de la historia” (163) en la que una humanidad no mejorada es redimida, en la que el trabajo puede convertirse en juego y en la que el progreso ético se hace innecesario.

Los capítulos 6 y 7 desarrollan las ideas planteadas en los capítulos precedentes a través de la confrontación con la inacabada *Obra de los pasajes*, y en particular centrándose en la lectura que en ella se hace de Charles Fourier. Nguyen sostiene que el extenso estudio de Benjamin sobre los pasajes de París está impregnado de una lectura poco ortodoxa de la crítica de la economía política, que se inspira en el utopismo hedonista de Fourier para rechazar la idea de la perfectibilidad humana. El aspecto más interesante de este apartado reside en la relación que establece entre tecnología y relaciones sociales capitalistas. Nguyen sostiene que Benjamin difiere de gran parte de la tradición marxista, ya que sitúa la contradicción funda-

mental del capitalismo entre las relaciones sociales capitalistas y la tecnología, y no entre capital y trabajo. Nguyen concibe la lucha de clases tematizada por Benjamin en sus últimas obras como una “revuelta de esclavos de la tecnología”, a través de la cual ésta se libera de las relaciones sociales que las encadenan (160 y ss.). La revolución que Benjamin tenía en mente –según Nguyen– no se realiza a través de la afirmación del trabajo contra el capital, ni a través de una renovación de la “tradicción de los oprimidos”, sino a través de una tecnología que toma conciencia de su derecho a abolir la sociedad capitalista y, al hacerlo, devuelve a la humanidad a un estado original de infancia sin tradición (171). En el último capítulo, las implicaciones que la comprensión benjaminiana de la transformación del trabajo en juego comportan para la relación entre la moral y la naturaleza se desarrollan a través de un diálogo con las obras de Georges Bataille y Pierre Klossowski.

Si bien la coherencia de la interpretación que el libro hace de Benjamin es admirable, su metodología parece ser ante todo descriptiva. El libro reconstruye una imagen detallada del proyecto de Benjamin basándose en un amplio espectro de escritos, pero no ofrece una evaluación de los méritos de su “anarquismo teórico”. Hubiera resultado útil que Nguyen lo desarrollara de forma más extensa, pues en el prefacio y la conclusión parece entender que el pensamiento de Benjamin ofrece recursos valiosos para problemas contemporáneos. Muchos de los problemas de la exposición sistemática que hemos señalado aquí resultan más claros si se toma en consideración su relevancia actual. Por ejemplo: ¿cómo podemos dar sentido al hecho de que la tecnología no sólo se encuentra constreñida por las relaciones sociales capitalistas, sino que también es responsable de su formación y disolución? Esta vertiente de la crítica de la economía política –relacionada con la fuerza disruptiva de la tecnología– parece quedar fuera del cuadro, y en cambio sería un elemento importante, precisamente porque cuestionaría la utopía tecnológica que Benjamin supuestamente tiene en mente, así como el estatus “decididamente no hegeliano” de la dialéctica benjaminiana (226). ¿No resulta problemático afirmar que la tecnología es intrínsecamente redentora, teniendo en cuenta que gran parte de su desarrollo se deriva de la acumulación capitalista y la facilita? ¿No hay formas de tecnología para las que no se puede concebir ningún uso liberador?

Otra serie de cuestiones se refieren al propósito de la obra de encontrar una “intención de sistema” en el proyecto de Benjamin. Nguyen señala que, “si bien el intento de interpretar la obra de Benjamin en su conjunto es un esfuerzo imprudente, es también una tentativa inevitable” (225). Pero, ¿hasta qué punto es posible

detectar un proyecto filosófico sistemático en la obra de Benjamin? Si nos tomamos en serio las razones teóricas del carácter discontinuo de su obra, ¿no comportará todo intento de interpretación definitiva una minusvaloración de los elementos que complican esta interpretación? Desde este punto de vista, la omisión más conspicua del libro se refiere a la ausencia de discusión sobre la teoría de la educación de Benjamin en su producción temprana. Nguyen presenta una lectura productiva de estas obras para ofrecer una crítica de la filosofía kantiana, pero resulta menos claro el hecho de que éstas se ocupen también -y de modo muy central- de teoría de la pedagogía. Su lectura de “Para una crítica de la violencia” presta muy poca atención a la crítica discusión sobre la violencia divina, o al hecho de que Benjamin relacione esta forma de fuerza destructora de la ley con la educación. Estas ausencias afectan especialmente a las afirmaciones de Nguyen sobre un supuesto ideal de humanidad no mejorada. Si el “esquema profano de redención” de Benjamin es “acumulativo”, lo que significa que el continuo fracaso de la humanidad “crea las condiciones para que una humanidad redimida vuelva a su estado original, moralmente no mejorado” (109), ¿cuál es la naturaleza de la acumulación que está en juego aquí? ¿Cómo puede evitarse concebir un proceso acumulativo en términos de progresión? Abordar esta cuestión parece requerir una confrontación con la concepción benjaminiana de la educación. Sin embargo, probablemente esto complicaría la coherencia del sistema filosófico propuesto, ya que la afirmación de Nguyen de que la humanidad redimida consiste en el abandono de la tradición es difícil de cuadrar con las discusiones de Benjamin sobre la tradición como medio de formación educativa. Dejando al margen su lugar en un futuro utópico, ¿no afirma Benjamin que, en el capitalismo, la “tradición de los oprimidos” ofrece una forma de aprendizaje a la teoría del materialismo histórico? Si esto es así, ¿no podría afirmarse que la imagen -que guía el libro de Nguyen- de una humanidad sin tradición en un estado de infancia posibilitado por la tecnología se salta los pasos necesarios para poner fin al capitalismo?

Estas cuestiones no surgen tanto de los detalles específicos del tratamiento que Nguyen hace de Benjamin como de los presupuestos filosóficos que guían su desarrollo. En última estancia, la interpretación que plantea *Walter Benjamin and the Critique of Political Economy* resulta ejemplar por la claridad con que demuestra las dificultades con que se topa cualquier esfuerzo por leer una obra marcada por la discontinuidad como si fuera un sistema unitario.

Iaan Reynolds

[iaan.reynolds@uvu.edu](mailto:iaan.reynolds@uvu.edu)