



Las “malas” salidas y Franz Kafka. Reflexiones del joven Siegfried Kracauer (1926-1933) en torno a la vida bajo el capitalismo monopólico

The “wrong” exits and Franz Kafka. Reflections of the young Siegfried Kracauer (1926-1933) on life under monopolistic capitalism



Martín Koval

martinkoval@conicet.gov.ar

Universidad Nacional Arturo Jauretche / CONICET,
Argentina

Recepción: 30 Diciembre 2022
Aprobación: 27 Febrero 2023
Publicación: 01 Septiembre 2023

Cita sugerida: Koval, M. (2023). Las “malas” salidas y Franz Kafka. Reflexiones del joven Siegfried Kracauer (1926-1933) en torno a la vida bajo el capitalismo monopólico. *Sociohistórica*, 52, e203. <https://doi.org/10.24215/18521606e203>

Resumen: El propósito de este trabajo es explorar una serie de textos escritos por el joven Siegfried Kracauer entre 1926 y 1933 a fin de dar cuenta de su posicionamiento frente a la crisis del presente, marcada por el desmoronamiento del viejo orden burgués tras la finalización de la Gran Guerra en 1918 y el auge del capitalismo monopólico. Así, por un lado, se discute su rechazo de las nociones de *Bildung* y de comunidad en cuanto construcciones ideológicas que ya no pueden ofrecer una salida auténtica al desgarramiento epocal; y, por otro, se describe la alternativa irónico-realista que propone Kracauer, a partir de la que es posible entender la razón de su interés novedosamente profano por la obra literaria de un autor como Franz Kafka, con quien comparte el gesto de la mirada extrañada respecto del mundo de las alienaciones burguesas.

Palabras clave: Formación, Comunidad, Franz Kafka, Alienación, Sociedad de masas.

Abstract: The purpose of this paper is to explore a series of texts written by the young Siegfried Kracauer between 1926 and 1933 in order to give an account of his position regarding the crisis of the present, marked by the collapse of the old bourgeois order after the end of the Great War in 1918 and the rise of monopoly capitalism. Thus, on the one hand, we discuss his rejection of the notions of *Bildung* and community as ideological constructions that can no longer offer an authentic way out of the epochal upheaval; and, on the other, we describe the ironic-realist alternative proposed by Kracauer, from which it is possible to understand the reason for his original profane interest in the literary work of an author like Franz Kafka, with whom he shares the gesture of the estranged gaze regarding the world of bourgeois alienations.

Keywords: Formation, Community, Franz Kafka, Alienation, Mass Society.

INTRODUCCIÓN

No, yo no quería libertad. Tan solo una salida: a derecha, a izquierda o adonde fuera. No pedía nada más.
Franz Kafka, “Un informe para una academia” (1917)



En la obra del arquitecto, sociólogo, periodista, teórico del cine y crítico literario Siegfried Kracauer se rescata a uno de los más agudos intérpretes de la crisis del mundo burgués durante las primeras décadas del siglo XX, signadas por el “caos” generalizado: la Gran Guerra, la tecnificación, la sociedad de masas, el advenimiento del capitalismo monopólico y el ascenso del fascismo son solo algunas de las formas de expresión del “caos del presente”. En esto, debe ser puesto a la par de autores como, entre otros, Walter Benjamin, Ernst Bloch, György Lukács, Heinrich y Thomas Mann, Franz Kafka y Bertolt Brecht.¹ Las formulaciones de estos autores —muchos de ellos dialogan entre sí y con Kracauer—, con sus múltiples diferencias y matices, tienen un punto en común: la certeza de que el viejo orden burgués era un enfermo terminal y la ignorancia respecto de qué formación social lo reemplazaría.

En lo que sigue, trataremos de dar cuenta del modo en que el Kracauer del periodo 1926-1933 —es decir, entre su aproximación al marxismo y el exilio en París que puso fin a su trabajo ensayístico en la *Frankfurter Zeitung*, realizado “casi durante toda la república de Weimar” (Mülder, 1985, p. 8)— piensa en la posibilidad de una “salida” de ese desquiciamiento epocal diagnosticado y, sobre todo, vivido en carne propia por él y muchos de sus contemporáneos. Mostraremos, concretamente, que una “salvación” solo es concebible si se asume, en un sentido realista, el desgarramiento propio de un tiempo en que se han celebrado unos “inauditos desposorios” (Benjamin, 1987, p. 97) entre la técnica y el hombre. Se trata de un posicionamiento que tiene diversas consecuencias en su rol de intelectual y crítico literario.

En particular, implica: 1. El desprecio de la voluntad “romántica” de retrasar el reloj histórico y “rescatar”, así, una idea (nacionalista, conservadora, belicista) de comunidad (*Gemeinschaft*); 2. Un rechazo de la idea de formación (*Bildung*), de individuo unitario y, de manera concomitante, de toda “fe” idealista en el progreso, por ser todo ello parte del mundo individualista en descomposición; y 3. Un direccionamiento de sus gustos en términos estético-literarios hacia autores “afines” como, por ejemplo, Franz Kafka. A continuación, nos referiremos a estos tres puntos, aunque no de manera necesariamente ordenada, sino que organizaremos nuestra exposición a partir de la sucesión cronológica de los diversos textos del joven Kracauer que componen nuestro *corpus*.

A TRAVÉS DEL ORNAMENTO DE MASAS

En “El ornamento de la masa” (1927), Kracauer verifica la liquidación histórica de los individuos unitarios y cerrados “que creen estar formados (*geformt*) de dentro a afuera” y que han sido reemplazados, en el capitalismo monopólico, por los “miembros de la masa” (*Massenmitglieder*). El ser humano no es más que una fracción (*Bruchteil*) de una figura, como la bailarina en la compañía de danza de las *tiller girls*; los sujetos son “compuestos de elementos como piedras de un edificio, nada más” (2006, p. 259). En un mundo gobernado por lo calculable, la personalidad (*Persönlichkeit*) desaparece. Al hombre, que no es más que una partícula, únicamente le queda “trepar estadísticamente encuadrado y servir a las máquinas” (p. 261). El hombre-fracción es una superación de la naturaleza pero solo en un sentido abstracto, “un engendro de lo meramente natural” (p. 271).²

Se trata del reemplazo de la antigua razón ilustrada, la *Vernunft*, por la *ratio*. A la primera, sostiene Kracauer, “hay que agradecer las revoluciones burguesas de los últimos 150 años”; la *ratio* del sistema capitalista en su fase monopólica, en cambio, “no es la razón misma, sino una razón enturbiada”, en cuanto “no incluye al hombre” (p. 265s.), sino que más bien lo cercena (las piernas separadas del cuerpo de las bailarinas) convirtiéndolo en medio para los fines de la reproducción del sistema. Esta es una idea que aparecía ya en un ensayo previo al giro marxista de Kracauer (ocurrido hacia 1926), “Los que esperan” (12 de marzo de 1922), en donde se afirmaba, similarmente, que, “en la época del materialismo y el capitalismo”, “el yo racional intemporal de la Ilustración [...] en parte tiende a atomizarse y en parte degenera en arbitraria criatura del azar” (p. 142).

“*Bruchteil*” (“fracción”) es la palabra empleada por Kracauer; de “*Bruchstück*” (“fragmento”, pero también “fracción”) hablaba Friedrich Schiller para criticar la alienación del hombre moderno: “atado eternamente a un único pequeño fragmento [*Bruchstück*] del conjunto, el hombre mismo se forma como mero fragmento [*Bruchstück*]” (1952, p. 248). La idea del hombre actual reducido a fracción o partícula es, en efecto, muy cara no solo al Kracauer lector de Marx, sino también a los dos grandes hitos de la “revolución estética” alemana, surgida como respuesta a la derivación violenta de la Revolución francesa: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Sobre la educación estética del hombre] (1795) de Schiller y *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister] (1795/96) de J. W. Goethe, dos autores que no llegaron a conocer, evidentemente, ni la emergencia del proletariado ni el fordismo o el taylorismo.

Más allá de la coincidencia terminológica, con todo, hay una diferencia fundamental: lo que Kracauer está constatando, en realidad, unos ciento treinta años después, es el fracaso del proyecto de la Ilustración, del que el programa de la educación estética, con todas las contradicciones que se quieran aducir, participa de manera decidida. El hombre moderno en cuanto caricatura del “hombre entero” ateniense es el punto de partida para Schiller: a partir de la evidencia de esa realidad degenerada por la división del trabajo, se erige su proyecto estético, que busca que el individuo —el joven Wilhelm Meister, podríamos pensar—, mediante un proceso de “libre juego” o *Bildung*, supere la alienación moderna. En Kracauer, en cambio, el tipo de sujeto soñado por la educación estética ha revelado ya su carácter ilusorio; de ahí que la penosa situación del presente no pueda superarse por una vía idealista.

La educación estética schilleriano-goetheana tenía un carácter elitista, más allá del afán de universalidad de sus valores éticos. En 1848, la *Bildung* había sido ya blanco de la crítica en el *Manifiesto comunista*: para Marx, la formación se erige sobre una mentira, pues, en el marco de la sociedad burguesa, no es una posibilidad que esté dada para todos. En alusión a la burguesía, se dice allí que “[l]a formación [*Bildung*] cuya pérdida [a manos del comunismo] deplora es, para la enorme mayoría, la formación en cuanto máquinas” (2008, p. 45). A la luz de esto, lo que parece querer decir Kracauer —en línea con Marx— es que la formación no es una alternativa válida en un mundo de explotados, por el hecho de que implica una “salvación” para unos pocos elegidos.

No se trata tampoco de añorar el ordo tradicional a la manera del anticapitalismo romántico o de inclinarse por el utopismo de tintes mesiánicos, dos tendencias presentes por igual en *Teoría de la novela* (1914/15; publ. como libro en 1920) de György Lukács, que Kracauer toma en consideración, más allá de su admiración por un libro que comparte su diagnóstico epocal, “para su programa antimesiánico” (García Chicote, 2018, p. 62). Frente a tales inclinaciones en mayor o menor medida “románticas”, Kracauer afirma, en cambio, que el sistema de producción capitalista “no racionaliza demasiado, sino *demasiado poco*” (2006, p. 266), con lo que quiere decir que aquel se vale meramente de una razón formal —ligada al cálculo— y deja libradas a las mayorías al irracionalismo del que él mismo se nutre, por lo que la alternativa no puede basarse en un irracionalismo aún mayor.

La propuesta de Kracauer consiste, como veremos, en “sumergirse” en el mundo de las alienaciones para, a la manera de un etnógrafo urbano —así denomina Sieg (2012) tanto a Kracauer como a Alfred Döblin, en el marco de un estudio del modo en que ambos observaron y conceptualizaron la ciudad de Berlín en la década de 1920—, explorarlo intelectualmente, en cuanto “quintaescencia de leyes sin sentido” que no poseen “relación alguna con el alma” (Lukács, 1970, p. 380), pero sin juzgarlo desde una altura de superioridad moral. Es necesario colocarse en la posición de la masa que se siente atraída por los ornamentos (el ornamento de masas es, para Kracauer, el signo del sistema), pues esta se halla “por encima de los cultivados que la desprecian”, al menos en la medida en que “reconoce sin velo los hechos en bruto” (Kracauer, 2006, p. 271).

Al comienzo de “El ornamento de la masa”, en efecto, Kracauer afirma que el análisis de las “manifestaciones superficiales e insignificantes” es lo que permite determinar, en última instancia, “el lugar que una época ocupa en el proceso histórico” (ibíd.: 257). Así concluye este razonamiento, rechazando todo escapismo retrógrado: “El proceso conduce justo a través del ornamento de masas y no desde él hacia

atrás” [*Der Prozeß führt durch das Ornament der Masse mitten hindurch und nicht von ihm aus zurück*] (ibíd.: 274).³ En esto juega un rol central la polaridad negativa de la ironía en cuanto “principio general del acercamiento del sujeto al mundo, tanto ‘práctica’ como cognitivamente”, que Kracauer deduce, ante todo, de *Teoría de la novela* (cf., para esto, García Chicote, 2018, p. 63ss.).

El realismo de Kracauer se verifica también en el gesto irónico, y está, además, íntimamente vinculado a la perspectiva marxista, que para el autor no es tanto una doctrina sino “una perspectiva desde la cual desenmascarar las ideologías, poniendo al descubierto la falsa conciencia que las sustenta” (Vedda, 2014, p. 188). No se puede rechazar el orden existente en nombre de una construcción ideológica superadora (la idea de *Bildung*), por el hecho de que esta misma es un producto de la realidad alienada. El lugar de enunciación del intelectual no está por fuera sino dentro de ese mundo “caído”. Es solo partiendo de esta constatación que puede comenzar a pensarse en una “salida”: lo primero es, como veremos, “aceptar” la evidencia de la degradación sin oponerle la “dignidad” de lo ideal: hay que proceder a la manera como Gregor Samsa incorpora la novedad de haberse convertido, *de la noche a la mañana*, en un “monstruoso insecto” (Kafka, 2022, p. 9).

GINSTER VERSUS WILHELM MEISTER O LA CUESTIÓN DE LA VOLUNTAD PARA LA FORMACIÓN

La optimista (auto)afirmación del individuo frente a la realidad: tal vez sea este un modo correcto de entender la filosofía del individualismo liberal que emana de la noción de *Bildung*. De allí el interés de las clases medias burguesas por las historias de cómo alguien tuvo la “dicha” de llegar a ser lo que es. Wilhelm Dilthey decía en 1906 que “la dicha suprema de los hijos de la Tierra es la personalidad, concebida como la forma unitaria y fija de la existencia humana” (1953, p. 369). La idea de *Bildung* no puede ser desligada del ideal de la personalidad armoniosa (cf. Lukács, 1966 [1938], p. 116). El género literario más característico de esta ideología idealista en Alemania es la novela de formación (*Bildungsroman*), hoy perimida; su correlato factual —podemos pensar— serían ciertas formas ingenuas (con “final feliz” o con tendencia a una mitificación del “yo”) de la biografía y la autobiografía, que —al contrario de lo augurado por Kracauer— gozan de perdurable prestigio incluso en nuestros días.

La Gran Guerra, “junto a las transformaciones políticas y sociales que le siguieron” y “las nuevas invenciones técnicas” supusieron en el ámbito socio-histórico lo que la teoría de la relatividad de Einstein para la física: si esta puso en jaque el sistema espacio-temporal newtoniano clásico, aquellos elementos implicaron para Kracauer un ataque fundamental a la idea de sujeto burgués tal como esta había sido desarrollada en Alemania desde el último cuarto del siglo XVIII en adelante (2006, p. 310). La historia ha venido a demostrar que el individuo es una entidad relativa, no un centro gravitatorio en torno al cual se organiza el mundo. El individuo contemporáneo “se hace real a través de su transparencia frente a la realidad, y no en la afirmación de su propia realidad” (p. 315).

En “La biografía como arte neoburgués” (29 de junio de 1930) —ensayo del que fueron extraídas las citas del párrafo precedente—, Kracauer constata la gran popularidad de la que gozaban por aquellos días las biografías y autobiografías, sobre todo de héroes históricos, en el contexto de la conmoción generalizada de las sociedades europeas tras la guerra y, en el dominio artístico, de la “crisis de la novela”. La tesis de Kracauer es doble, y la segunda parte de su formulación supone una corrección de la primera: 1. La (auto)biografía de héroes de la historia, en cuanto forma de la literatura neoburguesa popularizada en la primera posguerra, “es el signo de una huida”, de “una esquivación” (p. 313); 2. La gran proliferación y popularidad de esta forma artística debe ser entendida como “el cumplimiento de una transición” (p. 314).

Frente a la evidencia de la nulidad del individuo, la “supresión de [sus] contornos” en un mundo “inasible” (p. 311) y la clausura de “la confianza en la significación objetiva de cualquier sistema individual de relaciones” (p. 310), la literatura burguesa ha encontrado en la biografía de los héroes del pasado “una forma literaria legítima” (p. 311), en la medida en que su protagonista, un sujeto histórico real, con una vida que

se ha desplegado “en conflicto con el mundo”, se erige en “garantía de la composición” (p. 312). La biografía es, así, la forma de una huida hacia el pasado que le permite a la clase burguesa rechazar “un régimen que emerge de las profundidades de la masa” (p. 314); pero, además, en esa huida, se cumple una transición, pues ese “museo” que está erigiendo la burguesía con todos los héroes de su pasado confirma el final de la era del individuo: es su despedida (ibíd.: 315), testimonio de su desaparición histórica.

Lo que dice Kracauer en su ensayo sobre la biografía burguesa en cuanto arte “neoburgués” recuerda el tipo de crítica que Walter Benjamin hace del *Bildungsroman* pocos años después. En “El autor como productor” (1934), este se refiere al *Wilhelm Meister* y al *Grüner Heinrich* y sostiene que “nada puede estar más lejos del autor que haya pensado en serio las condiciones de producción actuales que esperar y ni siquiera desear tales obras” (1975, p. 129). En “El narrador” (1936), Benjamin vuelve a criticar la novela de formación sobre la base de su carácter anacrónico frente a los medios de comunicación contemporáneos que son recibidos masivamente como la radio, el periódico y el cine: aquella forma novelística, afirma, “corre a contrapelo de la realidad” en la medida en que “integra todo el proceso vivo de una sociedad en el desarrollo de una [sola] persona” (1986, p. 193).

Acerca de *Berlin Alexanderplatz* (1928), el primer *Großstadtroman* (novela de la gran ciudad) alemán, Benjamin dice que Alfred Döblin ha representado allí “*l’education sentimentale* del criminal”; “el estadio más extremo, vertiginoso, tardío y radical de la vieja novela de formación burguesa” (1976, p. 236). Esto se verificaría en la socialización del expresidario Franz Biberkopf, quien solo logra salir del submundo del crimen tras una estadía en un manicomio en el que, como “Alex” en el film *La naranja mecánica* (1971), es sometido a un tratamiento que modifica su identidad. Al final, Franz, un individualista radical, entrevé que lo que dictamina la época es la integración en la masa, es decir, que ya no tiene sentido seguir pensando de forma autónoma. No sin cinismo, constata el fin de una época: “Al hombre se le ha dado la Razón [*Vernunft*], los burros, en cambio, se integran en una corporación” (Döblin, 2007, p. 511), y desliza la intención —según parece— de alistarse al ejército, como un burro más.

Kracauer publica su primera novela, *Ginster*, también en 1928; como Döblin, Kracauer retoma o, más bien, “resucita” el modelo del *Bildungsroman* para atacar lo que constituye (constituía) su fundamento.⁴ “El protagonista de la primera novela de Kracauer es la negación del *carácter*, tal como había sido configurado por la literatura burguesa”, afirma Vedda al respecto (2018, p. 19). En esto, *Ginster* es comparable no solo con el Biberkopf de Döblin, sino con los antihéroes de varias novelas del periodo: desde Diederich Heßling, pasando por Karl Roßmann, y hasta Ulrich. Las obras en las que habitan estos seres,⁵ como la de Kracauer, pueden ser concebidas como *Antibildungsromane*, a causa de su crítica explícita o implícita —en general, muy corrosiva— del modelo goetheano de novela de formación.

En un pasaje de la novela de formación prototípica de la literatura alemana de la época de Weimar, el *Wilhelm Meister*, en una carta dirigida a su amigo Werner, Wilhelm Meister confiesa, con gran seguridad y confianza en sí mismo, que no fue él quien escribió el informe de viaje solicitado por su padre, el viejo Meister, sino su amigo Laertes, con lo que está reconociendo, en realidad, que mintió. La carta, más allá de esto, es importante porque en ella aparece el motivo —central en el subgénero novelístico— de la *elección de la profesión*. Acto seguido, el idealista e ingenuo héroe, rechaza los planes “prosaicos” que su familia tiene para con él y afirma lo siguiente acerca del modo en que ha decidido formar parte de la sociedad en lo sucesivo:

¿Qué me importa fabricar hierro muy puro si mi corazón está lleno de escorias?, y ¿de qué me sirve administrar bien una finca si no me encuentro bien conmigo mismo? [...] [E]l objetivo único de todos mis proyectos ha sido vagamente, desde mi niñez, *formarme* tal y como yo soy [*mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht*]. Hoy sigo manteniendo estos planes, solo que los medios con los que cuento para llevarlos a cabo están más claros para mí. (Goethe, 2000, p. 366)

El contraste con lo que es el caso en *Ginster* a este respecto es notable y, de por sí, elocuente. En el capítulo II, en el que se narran, entre otras cosas, las experiencias escolares del protagonista y se alude a cómo la familia decide —de manera bastante arbitraria y ridícula— que el joven, naturalmente inclinado,

como Wilhelm Meister de hecho, por todo lo que carece de finalidad práctica inmediata, debía estudiar arquitectura, advertimos la falta de cualquier tipo de voluntad de mejoramiento, de “progreso” en Ginster:

Cuando se volvió inminente la pregunta por la elección de la profesión, todos los compañeros de escuela sabían lo que querían ser. Uno, que en una ocasión había estado en Hamburgo, eligió para sí la carrera de ingeniero naval. Otro pensaba estudiar etnología, con la esperanza de una posterior habilitación [...]. Ginster admiraba la visión de futuro de este compañero. Él mismo carecía de la capacidad para determinar de antemano y con tanta perspicacia su lugar en la sociedad. Habría preferido no ser nada en absoluto. (Kracauer, 2018, p. 61)

Hacia el final de la novela, el protagonista perfila los contornos de una oposición imaginaria entre los castillos y el barrio popular del puerto de Marsella: los primeros, en los que se petrifican tanto el déspota como el enamorado (el romántico) y el burgués, están destinados a “desmoronarse, [a] desintegrarse, hasta que ellos mismos se conviertan en inmundicia”; en cambio, “el barrio del puerto sobrevivirá a todos los castillos, que se sienten tan espléndidos y grandes” (p. 315). En la imagen del castillo reaparece el individuo unitario, replegado sobre sí mismo, autocomplaciéndose en su personalidad armoniosa, que será superada por la sociabilidad “democrática” de la zona portuaria. Lo curioso es que solo en esta última encuentra Ginster algo más o menos próximo a un hogar.⁶

La falta de hogar trascendental era para Lukács definitoria del héroe novelístico (y del sujeto moderno); su correlato es la búsqueda de lo que en *Teoría de la novela* se denominaba no ya “comunidad nacional” (*Volksgemeinschaft*) —que implica un determinismo biologicista— sino “comunidad del destino” (*Schicksalgemeinschaft*), que se vincula a la libertad de elección (Lukács, 1970, p. 401s.). Lo cierto es que si Wilhelm Meister la hallaba en las *mésalliances* entre algunos miembros de la burguesía como él y los nobles reformistas del círculo de Lotario, Ginster la encuentra en los “bajos fondos” del puerto de Marsella.

El camino de Wilhelm era de ascenso social; el de Ginster implica un descenso y una degradación. En esto se verifica cómo la novela de Kracauer —en la que la “pertenencia” no es “una cuestión relativa a la procedencia” (Sieg, 2012, p. 107) — se inscribe en la tradición de novelas concebidas por sus autores como crítica o parodia más o menos consciente del modelo del *Bildungsroman*. Además, constatamos nuevamente que no hay en Kracauer nada parecido a una “salida” por la vía de un proceso formativo individual que le permita al sujeto sortear las alienaciones del mundo burgués. La cancelación de la “visión de futuro” y el deseo del joven Ginster de “no ser nada” se revelan como la contracara del aspiracionismo de Wilhelm Meister y de su afán idealista de transformar la nación por medio del teatro.

KRACAUER Y KAFKA: CRÍTICA DE LA COMUNIDAD Y “EXTRATERRITORIALIDAD”

Ginster es un paria, un desclasado, pero uno cuyo “desclasamiento”, a diferencia del Robinson de *Viaje al fin de la noche* (1932) de Louis-Ferdinand Céline —personaje al que Kracauer llama “el pobre diablo, la criatura sufriente de nuestro tiempo” (2006, p. 364)— o del corrompido y mental y físicamente destrozado héroe de Döblin, Franz Biberkopf, no obedece a razones socioeconómicas o a una propensión al crimen, sino que parece originarse en su propia (falta de) voluntad. Es, más precisamente, un *outsider* que lleva un modo de vida “extraterritorial” que le permite ver y entender aspectos de la realidad que permanecen invisibles sin ese dislocamiento.

Se adivina en esta actitud el rol del intelectual tal como era concebido y ejercitado por el propio Kracauer, en lo que también reaparece la constatación de estar viviendo una era nueva, distinta de la de la “formación”; una era degradada, caída, frente a la que Kracauer, como su criatura Ginster, adopta la estrategia de entregarse “a una práctica exploratoria para la cual no existen caminos ni metas fijados de antemano” (Vedda, 2014, p. 184). El modelo de referencia sería el intelectual “desgarrado” Heinrich Heine, cuya relación crítica e irónica con la época goetheana es, en efecto, muy semejante a la de Kracauer con el mundo burgués decimonónico (cf., para esto, Vedda, 2014, p. 183ss.).

En este mismo sentido, como crítico literario de la *Frankfurter Zeitung*, Kracauer rescata aquellas formas de expresión literaria que dan cuenta de las contradicciones del tiempo actual y, sobre todo, que plantean alternativas válidas y no falsas salidas románticas o mesiánicas o que supongan el ejercicio de una falsa conciencia. Así, se interesa por la síntesis de “intelectualidad y naturalidad popular” de Céline, por el cinismo de Ernest Hemingway o John Dos Passos, y por las criaturas de Franz Kafka, pero no por Thomas Mann. El autor de *La montaña mágica* no ofrece (como tampoco Goethe), a sus ojos, una alternativa auténtica frente al desconcierto civilizatorio de la década de 1920. En lo que sigue nos referiremos únicamente a Kafka, en quien Kracauer —como Benjamin— ve a un escritor realista, un detalle que no resulta menor en un contexto dominado por las lecturas místico-teológicas de la obra kafkiana.

En su reseña de *Beim Bau der chinesischen Mauer* [Durante la construcción de la muralla china], la primera compilación de los escritos póstumos de Franz Kafka, realizada por Max Brod y Hans Joachim Schoeps (Berlín, 1931) —la reseña se publicó en la *Frankfurter Zeitung* en septiembre de 1931—, Kracauer ve en Kafka “casi” —resulta significativo el uso de este matizador— lo opuesto “de un creyente en el progreso” (2006, p. 321), a un autor que “mira el mundo como alguien que ha sido repudiado” (p. 325). En cuanto a la metodología de su proceder artístico, Kracauer afirma que esta consiste, debido a lo anterior, en el esfuerzo por “capturar [las] partes hechas pedazos” del sentido perdido de la totalidad o la “verdad”; pero “cuanto menos consigue la reconstrucción, [...] tanto más desesperadamente la persigue entre los fragmentos dispersos a fin de retenerlos y, en la medida de lo posible, ordenarlos” (p. 325s.).

Al final de *Berlin Alexanderplatz* se muestra cómo Biberkopf recupera una idea de pertenencia al pueblo, al *Volk*, cuando, ya convertido en portero auxiliar en una fábrica, se entusiasma ante la posibilidad de que lo llamen a la guerra para ya no ser “uno” luchando contra el Destino sino “mil o un millón” (Döblin, 2007, p. 511). En contraste, ante la evidencia de que, luego de estallar la Primera Guerra Mundial, todos a su alrededor “súbitamente” se han convertido “en un pueblo”, Ginster (Kracauer) piensa en Guillermo Tell, ya que “el ‘nosotros’ no le brotaba a flor de labios” (Kracauer, 2018, p. 47). Esta crítica del nacionalismo en cuanto “retorno” de la idea (reprimida) de comunidad —que se opondría a la abstracta y cosmopolita “sociedad” y en la que Kracauer advierte el advenimiento de la ideología fascista— es muy cercana a la que se perfila en “Durante la construcción de la muralla china” (1917, publ. 1931) de Kafka, uno de los relatos incluidos en el volumen editado por Brod y Schoeps al que no por casualidad se refiere Kracauer.

La narración de Kafka configura críticamente una comunidad nacional “de sangre” construida a partir de la propaganda del miedo ante los extranjeros (los nómades), que lleva a los súbditos a asumir posturas sacrificiales propias del mito. La afinidad de este planteo con el pensamiento de Kracauer se aprecia quizá de manera más evidente en su “Philosophie der Gemeinschaft” [Filosofía de la comunidad] (1924),⁷ en *Die Angestellten* [Los empleados] (1930) y en sus estudios sobre la propaganda totalitaria, pero, de todos modos, nos permite entender que la reinstauración de un sentimiento biologicista de comunidad no constituye ningún tipo de superación válida de las alienaciones de la sociedad capitalista: para la comunidad aplica lo mismo que para el individuo, la formación y la “personalidad”. En efecto, en “El ornamento de la masa”, en el pasaje en el que, como vimos, se dice que la personalidad desaparece “cuando lo que se reclama es calculabilidad”, se agrega que lo mismo aplica para la “[c]omunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) (2006, p. 261).

En particular, el modo en que, al comienzo de *Ginster*, la gente de la ciudad se alista entusiasmada para ir a la guerra recuerda a los hombres que parten de las aldeas para construir la gran muralla china. Acerca de estos “fanáticos de la comunidad” (Kracauer, 1990, p. 270) se dice en el texto de Kafka que “se despedían de sus hogares como niños eternamente esperanzados [por] el deseo de volver a participar en la gran obra de la nación”; además, el narrador explica que el efecto de esta hermandad para la inmólación de, incluso, la propia vida —la muralla es “fruto de los esfuerzos y el sacrificio de centenares de miles de vidas” (Kafka, 2008, p. 145)—, era que la sangre ya no estaba más “encerrada en la mezquina circulación del cuerpo” de cada individuo particular sino que fluía “con dulzura [...] a lo largo y a lo ancho de la infinita China” (p. 144).

En otro pasaje, al leer “Una confusión cotidiana” (escrito por Kafka en octubre de 1917), un relato acerca de la imposibilidad de un encuentro entre dos personajes anónimos llamados, simplemente, “A” y “B”, Kracauer afirma: “Las descripciones de Kafka podrían ser calificadas como novelas de aventuras invertidas; pues, en lugar de que el héroe venza al mundo, es este el que, por sí mismo, se saca de quicio con las errancias de aquel” (Kracauer, 2006, p. 326). El héroe —se puede inferir— es una figura del progreso, entendido como (el deseo de) afirmación del “yo” sobre el mundo (de quien posee la potencia necesaria para conseguirlo). El mundo material cediendo a las aspiraciones del sujeto victorioso: esa parece ser la imagen del progreso que, en la mirada de Kracauer, se critica en el texto de Kafka.

En la obra de Kafka la relación de fuerzas se ha invertido: un mundo conectado por la técnica (los “correos”) y que, como una segunda naturaleza cosificada, ya no deja espacio a la aventura, no está “allí” para ser dominado por el individuo. Es un mundo que —podemos agregar— tampoco puede ser usado como “escuela” para el autoconocimiento y la autoformación (*Selbstbildung*), como vemos de manera paradigmática en la obra de Goethe —por quien Kracauer no tenía demasiada simpatía—: el motivo de los personajes guía nucleados en la “Sociedad de la Torre”, presente en el *Wilhelm Meister*, daba cuenta de una cierta idealización de la realidad configurada en cuanto “creencia en la posibilidad de comunes destinos”, como se dice en *Teoría de la novela* (Lukács, 1970, p. 403). En Kafka, en cambio, en la lectura que hace Kracauer, se trata de una realidad externa que desprecia al “yo” por sus insignificantes pretensiones individuales.

Es curioso que el modo en que Kracauer percibe a Kafka es similar a como Benjamin da cuenta del propio Kracauer. En su reseña de *Los empleados* (publicada en 1930), Benjamin afirma que Kracauer sería como “un trapero que, en la alborada, junta con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos a fin de arrojarlos en su carro quejoso y terco”. Algunos de estos calicós son “humanidad”, “interioridad”, “profundidad” (2008, p. 100s.). Así como Kracauer alude —como mostramos más arriba— a la idea de “recolección” para referirse a Kafka, Benjamin habla de aquel como “traperero”. Kafka y Kracauer observan la realidad desde una posición que —como la del hombre-insecto Samsa—, si bien está situada dentro de la realidad degradada, se halla extrañada respecto de esta por cuanto no se integra: es la mirada del exiliado.

La actitud intelectual de Kracauer ante la realidad le permite encontrar en Kafka elementos revolucionarios o, al menos, “auténticos”, en cuanto constituyen una denuncia y una búsqueda de desmitificación de las formaciones ideológicas de la sociedad contemporánea. Mientras que para el Lukács de *Significación actual del realismo crítico* (1957) Kafka “concentra todos los recursos de su arte en expresar su visión angustiosa de la esencia del mundo como si esta visión fuera ‘la’ realidad” (Lukács, 1963, p. 29s.) Kracauer encuentra en el autor de *La metamorfosis* “visiones racionales y realistas”. No es un dato menor que esta última perspectiva es más útil que la de Lukács para hacer justicia al modo en que el propio Kafka concebía su obra.⁸

CONCLUSIONES

En los textos que hemos revisado para el presente artículo, el realista Kracauer es notablemente coherente con la idea de que no se puede rechazar el orden existente (una realidad ruin, degradada, corrupta, en la que el individuo ha sido reducido a una cifra estadística) en nombre de una construcción ideológica moralmente “mejor”, sea esta la de los individuos que atraviesan un proceso de educación estética o *Bildung* para pasar a ser hombres “enteros”, sea la noción retrógrada, romántica y peligrosamente patriótica de comunidad.

La estrategia intelectual de Kracauer es, a este respecto, semejante a la del mono Peter el Rojo, el personaje del relato de Kafka “Un informe para una academia” (1917) cuya voz hemos reproducido en el epígrafe que encabeza el presente artículo: contar lo real, pero con una mirada “extrañada”, como hace el simio, que forma parte de la sociedad humana e informa acerca de ella, pero sin ser él realmente un ser humano por mucho que haya logrado integrarse. Esto último es, justamente, lo que le permite a Peter identificar las ilusiones que sustentan a la sociedad burguesa contemporánea, su “fealdad” y la violencia que le es inherente.

Esta es la única “salida” o, al menos, una libre de sospechas: aceptar la realidad en bruto (y brutal), pero no para observarla acríticamente como la masa obnubilada por los ornamentos sino desde la perspectiva del exiliado, de quien no pertenece, para comprender así, con ironía, las formas cambiantes que puede asumir la falsa conciencia del mundo burgués. Esta posición le permite a Kracauer entender que los individuos “completos” o “cerrados” de las (auto)biografías, así como la noción de formación y el héroe del *Bildungsroman*, se sustentan sobre el poder del mito de igual modo que las ideas de *Volk* o *Gemeinschaft*, revividas al calor patriótico de la guerra. Es que unos y otras implican llenar el vacío abierto por el “caos del presente” con formas ya liquidadas por el propio proceso histórico.

REFERENCIAS

- Benjamin, W. (1972). Krisis des Romans. Zu Döblins Berlin Alexanderplatz. En *Gesammelte Werke* (Vol. 3, pp. 230-236). Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1973). La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica. En *Discursos Interrumpidos* (Vol. 1, pp. 16-57). Pról., trad. y notas de J. Aguirre. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1976). El autor como productor. En *Tentativas sobre Brecht* (pp. 117-145). Pról. y trad. de J. Aguirre. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1986). El narrador. En *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* (pp. 189-211). Trad. de R. G. Vernengo. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Benjamin, W. (1987). *Dirección única*. Trad. de J. J. del Solar y M. Allendesalazar. Madrid: Alfaguara.
- Benjamin, W. (2008). Sobre la politización de los intelectuales. En S. Kracauer, *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente* (pp. 93-101). Trad. y notas de M. Vedda. Introd. de I. Belke. Pról. de W. Benjamin. Postfacio de M. Vedda. Barcelona: Gedisa.
- Dilthey, W. (1953). *Vida y poesía*. Trad. de W. Roces. México / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Döblin, A. (2007). *Berlín Alexanderplatz*. Ed. y trad. de M. Sáenz. Madrid: Cátedra.
- Döblin, A. (2008). *Werke in zehn Bänden*. Frankfurt/M: Fischer.
- García Chicote, F. (2018). *El sujeto de la emancipación. Personalidad y capitalismo en György Lukács y Siegfried Kracauer*. Buenos Aires: Ediciones UNGS.
- Goethe, J. W. (2000). *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Ed. y trad. de M. Salmerón. Madrid: Cátedra.
- Goethe, J. W. (2006). *Wilhelm Meisters Lehrjahre. Ein Roman*. En *Sämtliche Werke* (Vol. 5). Ed. de H.-J. Schings. Múnich: Hanser.
- Kafka, F. (2002). Ein Bericht für eine Akademie. En *Schriften, Tagebücher. Kritische Ausgabe*, (Vol. Drücke zu Lebzeiten, (pp. 299-313). Ed. de W. Kittler y H-G. Koch. Frankfurt/M, Fischer.
- Kafka, F. (2008). Durante la construcción de la muralla china. En *El silencio de las sirenas. Escritos y fragmentos póstumos* (pp. 141-155). Trad. de J. J. del Solar, J. Parras Contreras y A. Kovacsis. Madrid: DeBolsillo.
- Kafka, F. (2022). *La metamorfosis y Un informe para una academia*. Trad. de O. Bayer, E. Bayer y M. Koval. Buenos Aires: Colihue.
- Kimmich, D. (2020). Siegfried Kracauer und die hypnotisierte Familie. Bemerkungen zu Kracauers Propaganda-Essay. *Germanica*, 66, 167-182.
- Koval, M. (2018). *Vocación y renuncia. La novela de formación alemana entre la Ilustración y la Primera Guerra Mundial*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- Kracauer, S. (1990). Philosophie der Gemeinschaft. En *Schriften* 5.1-3 (Vol. 1, pp. 268-273). Ed. de I. Mülder-Bach. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Kracauer, S. (2004-2011). *Werke* (SKW). Ed. de I. Mülder-Bach e I. Belke. Frankfurt/M: Suhrkamp.

- Kracauer, S. (2006). *Estética sin territorio*. Ed. y trad. de V. Jarque. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia, Consejería de Educación y Cultura de la Región de Murcia, Fundación Cajamurcia.
- Kracauer, S. (2018). *Ginster. Escrito por él mismo*. Trad. e introd. de M. Vedda. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Lukács, G. (1963). *Significación actual del realismo crítico*. Trad. de M. T. Toral. México: Era.
- Lukács, G. (1966). El ideal del hombre armonioso en la estética burguesa. En *Problemas del Realismo* (pp. 111-124). Trad. de C. Gerhard. Buenos Aires: FCE.
- Lukács, G. (1970). *El alma y las formas. Teoría de la novela*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona, Grijalbo.
- Marx, K. (2008). *El manifiesto comunista*. Trad., introd. y notas de M. Vedda. Buenos Aires: Herramienta.
- Schiller, F. (1952). *Werke in drei Bänden* (Vol. 2). Ed. de R. Buchwald. Wiesbaden, Insel.
- Sieg, Ch. (2012). Heimat Berlin: Siegfried Kracauer und Alfred Döblin als urbane Ethnografen der klassischen Moderne. En Eigler, F. y Kugele, J. (eds.), *'Heimat': At the Intersection of Space and Memory* (pp. 93-107). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Vedda, M. (2010). Dos curiosos realistas. Afinidades entre Franz Kafka y Ezequiel Martínez Estrada. En R. Rohland, M. Vedda, M. y Massa, A. (Eds.), *Anuario Argentino de Germanística*, Homenaje a Oscar E. Caeiro (Vol. 6, pp. 169-179). Buenos Aires: AAG.
- Vedda, M. (2014). 'La gran grieta del mundo'. Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y los debates sobre la figura del intelectual. *Pandaemonium Germanicum*, 17(23), 182-204.
- Vedda, M. (2018). Introducción. En S. Kracauer, *Ginster. Escrito por él mismo* (pp. 10-42). Trad. e introd. de M. Vedda. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Wolff, Kurt. (1966). *Briefwechsel eines Verlegers 1911-1963*. Ed. de B. Zeller y E. Otten (Eds.). Frankfurt/M: Heinrich Scheffler.

NOTAS

- 1 La palabra "caos" es empleada por Kracauer en muchos de los textos publicados en la *Frankfurter Zeitung* entre 1921 y 1933. En el ensayo "Los que esperan" (1922), por su parte, Kracauer emplea la fórmula "caos del presente" (*Chaos der Gegenwart*; 2006, p. 142). En gran medida, esta caracterización de la época actual se la debe Kracauer a un único libro, que influyó enormemente en su desarrollo intelectual: *Teoría de la novela* (1941/15, publ. como libro en 1920), de György Lukács, que reseña en 1921 y que le permite afirmar de un modo casi plagiatario que la novela es la forma de expresión del "desgarramiento de nuestro tiempo", de una época signada por el "caos del sujeto racional" (2006, p. 131s.).
- 2 Así, las piernas de las *tiller girls* "son la designación abstracta del cuerpo" por cuanto, "a diferencia de las unidades corpóreas naturales, vibran en paralelo" (Kracauer, 2006, p. 270).
- 3 Hemos modificado levemente la traducción.
- 4 En la intelectualidad alemana, era ya un lugar común el de que el *Bildungsroman* era cosa del pasado, como se sigue de las declaraciones de Benjamin. Unos años antes y en un sentido ideológicamente contrario, ya Dilthey se había referido en su *Das Erlebnis und die Dichtung* [Vida y poesía] (1906) a las novelas de formación como piezas de museo. Allí, por lo demás, Dilthey había glorificado el *Bildungsroman* tiéndolo además de un color nacionalista (cf., sobre todo, 1953, p. 369). Esto explica en buena medida la negativa de Lukács (tanto del premarxista como del marxista) a usar el término en sus aproximaciones a sus siempre celebrados Goethe y Gottfried Keller. Tanto en *Teoría de la novela* como en *Escritos de Moscú* (1934) y el ensayo sobre el *Wilhelm Meister* (1936) incluido en el libro *Goethe y su época*, Lukács se refiere al *Wilhelm Meister* de Goethe y al *Grüner Heinrich* de Keller como "*Erziehungsromane*", es decir, "novelas de educación", un término más claramente conectado con la Ilustración y la mentalidad progresista. Cf., para esto, Koval, 2018, p. 64s.
- 5 Respectivamente, *Der Untertan* [El súbdito] (1906; publ. 1914), de Heinrich Mann; *Der Verschollene* [El desaparecido] (1927), de Franz Kafka, y de *Der Mann ohne Eigenschaften* [El hombre sin atributos] (el primer tomo es de 1930), del novelista austríaco Robert Musil.
- 6 Cf., para una interpretación de esta parte de la novela, Vedda, 2018, p. 37s.
- 7 Tanto el texto de Kafka como el ensayo de Kracauer tienen, por otra parte, muchos puntos de contacto con la crítica que Helmuth Plessner hace de la noción protofascista de comunidad en el ensayo "Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus" [Límites de la comunidad. Una crítica del radicalismo social] (1924) (cf., Kimmich 2020, p.

172ss.). “Filosofía de la comunidad” de Kracauer es, en realidad, una reseña colectiva en la que el arquitecto y sociólogo acusa recibo precisamente del texto de Plessner y de otros dos autores: Karl Dunkamnn y Hans Pichler.

- 8 Así, en una carta a Kurt Wolff del 11 de octubre de 1916, en la que intenta defender la representación del horror en su *En la colonia penitenciaria* (1914), Kafka llegó a decir que no solo el relato era desagradable, sino que “nuestro tiempo en general [...] ha sido y es muy desagradable” (Wolff, 1966, p. 40s.).