

Rasgos de la teoría de Siegfried Kracauer¹

Francisco García Chicote

1. Un observador de la Modernidad

El sugestivo interés que la obra de Siegfried Kracauer ha suscitado en los últimos treinta años –luego de que pasara relativamente inadvertida por casi medio siglo– destaca la persistente labor del ensayista frankfurtiano en cuanto *peculiar observador de la Modernidad*. Se percibe efectivamente ya en sus escritos de comienzos de la década de 1920 una aproximación cognitiva a los fenómenos de la Modernidad urbana que cabría caracterizar con los predicados de, paradójicamente, *huidiza y evanescente*: una manera de percibir la vida crecientemente compleja, diversa y contradictoria de las grandes ciudades por medio de la *cancelación* de categorías axiológicas y judicativas acriticamente rígidas, arbitrariamente jerarquizantes... legitimadoras, en última instancia, de la univocidad subjetiva transmitida por paradigmas decimonónicos.

En la mirada que delinea la prosa ensayística de Kracauer, por el contrario, el emplazamiento teórico–metodológico

¹ Una versión preliminar de este trabajo (en especial lo que refiere al primer apartado) fue leída en las XVIII Jornadas Universitarias de Literatura en Lengua Alemana (UNCUYO, marzo de 2019).

no constituye un *prius* que subsume manifestaciones conforme decursos preestablecidos y metas idealmente concretizadas, sino que tiende a su puesta en abismo por medio de o bien una explicitación de las circunstancias accidentales de tal emplazamiento –lo que daría cuenta exhaustiva del perspectivismo y con ello caería la pretensión de objetiva univocidad– o bien de su obliteración –con lo que el sujeto officiaría de una suerte de objetivo fotográfico, sin las injerencias deformantes de la voluntad y la conciencia, y daría paso a la plasmación de manifestaciones en su fragmentariedad e inconexión, en su intermitente existencia fenoménica independiente de la violencia ejercida por la judicatura putativa de los grandes relatos–.

Theodor W. Adorno, de quien Kracauer fue amigo durante toda su vida intelectual, retrató este superávit de sospecha crítica en términos casi biográficos: “hombre alógico”, reluctantante del idealismo y “antisistemático” (2003: 373-374), Kracauer cruzaría las parcelaciones institucionalmente sancionadas del conocimiento del ser social “con gorra y ropa deportiva” (ibíd.: 382):

En un sentido difícil de definir, propiamente hablando su pensamiento siempre ha sido más contemplación que pensamiento, tercamente empeñado en no dejar que la explicación tergiversara la impresión producida en él por el choque con las cosas sólidas. [...] El programa de la intuición de la esencia, sobre todo la llamada fenomenología de las pequeñas imágenes, parecía adecuada a la mirada dolorosamente perseverante, que no se deja desviar, aunque por lo demás el rasgo escéptico de Kracauer rechazara la pretensión scheleriana de captar algo sin más y objetivamente válido de manera inmediata, sin reflexión. (ibíd.: 376)

Más allá del tenor exagerado de este perfil, que fue bienvenido *in toto* por el amigo,² se desliza de ellas acaso una determinación más concreta de la peculiar posición de observador que detenta Kracauer: la mirada de un exilado, de un “extranjero” (ibíd.: 382), que contempla el mundo ya surcado por los arados de la teoría como si se tratara de un territorio desconocido. La crítica ha señalado repetidamente el origen y derrotero de este sintagma en la obra de Kracauer: “*terra incognita*” remite allí a aquel “desamparo trascendental” con el que el sujeto moderno, según *La teoría de la novela* de György Lukács –aquella inapreciable fuente de inspiraciones para Kracauer–, habría de buscar sentido en una patria que ya no era la suya. Esta idea del joven húngaro, discípulo irreverente de Max Weber y Georg Simmel, marcó sustantivamente la concepción epistemológica de Kracauer. La mirada de un exilado construía la *terra incognita*: así es como presenta el mundo de los empleados berlineses a principios del siglo pasado, al que viaja consciente de su extranjería: “Centenares de miles de empleados pueblan a diario las calles de Berlín, y sin embargo su vida es menos conocida que la de las tribus primitivas”; su “área [...] ha de recorrer esta pequeña expedición, que es quizá más arriesgada que viajar por África” (Kracauer, 2008: 112, y 116).

Kracauer era consciente de que la signatura saliente de su ensayística era el emplazamiento de una instancia subjetiva huidiza, evanescente. A los sintagmas correlativos de “desamparo trascendental” y “*terra incognita*” se les suma una reflexión sobre su propia persona que rumea en torno a la “extraterritorialidad”. En una misiva a Adorno, que luego reunirá junto a otras bajo el rótulo de “Cartas para la

2 El ensayo, incluido luego en *Notas sobre literatura*, tuvo como base una exposición radial en ocasión del 75º aniversario de Kracauer (cfr. el comentario de Kracauer y sus revisiones a la edición en papel en Adorno, 2008: 669-679).

extraterritorialidad” con vistas acaso a una autobiografía (cfr. Mülder-Bach, 1990), Kracauer confiesa el “temor de que se le arrebatase la anonimidad cronológica”. “En mi caso”, agrega:

se trata más bien de una necesidad, arraigada desde hace ya mucho, de vivir extraterritorialmente, tanto respecto del clima intelectual como respecto del tiempo cronológico. Se me da bien Nueva York porque posibilita esta extraterritorialidad, por ello procuro evitar el etiquetamiento cronológico. (cit. en Adorno, 2008: 621)

De las formas judicativas que habilita este exilio extraterritorial emanaría la “preocupación de Kracauer por las verdades parciales, provisionales, relativas de la memoria cultural” que, al decir de Dagmar Barnouw, “va directo al corazón del modo en que, al final del siglo XX, comprendemos la Modernidad” (1994: 19). Esta declaración de actualidad remite a una conexión ciertamente ya anticipada a mediados de la década de 1980 –es decir, el momento del “resurgimiento” de Kracauer– por David Frisby, cuyos trabajos procuran comprender a Georg Simmel, Walter Benjamin y el propio Kracauer como “sociólogos de la Modernidad”, y en relación con este último afirma que, “junto con su ilustración del laberinto de la vida metropolitana [...], siguió también a Simmel en su aprehensión de los ‘fragmentos fortuitos de la realidad’ que revelaban los secretos ocultos de la Modernidad” (Frisby, 1992: 203).

2. Un giro significativo

Un interés menor ha despertado el giro teórico que se manifiesta en Kracauer a mediados de la década de 1920 y que

resulta empero fundamental para comprender la envergadura de su crítica de la Modernidad.³ Entre sus primeros escritos figuran, además de un vasto número de ensayos sobre fenómenos culturales, un perfil intelectual de Georg Simmel (1919, en su mayor parte inédito en vida del autor), una monografía sobre la “sociología como ciencia” (1920) y un “tratado filosófico” acerca de la novela de detective (redactado entre 1922 y 1925, también en gran parte inédito hasta 1971). La signatura saliente de todos estos escritos es *el enfoque propio de la crítica cultural*, característico, por cierto, del *mainstream* de la intelectualidad alemana del período guillermino (1871-1918) y los primeros años de la República de Weimar (1918-1933). En términos muy esquemáticos, la crítica cultural concibe los procesos modernos de socialización –y, ante todo, la dinámica de la valorización propia del capitalismo– como un paulatino e irremediable alejamiento de formas genuinas de existencia, en las que el ser humano habría podido vivir conforme a los lineamientos de una “cultura”. Así, al contraponer categorías “plenas” del pasado (“cultura”, “comunidad”, “hombre entero”) a categorías “vacías” del presente (“civilización”, “sociedad”, “individuo-masa”), se despliega toda una paleta de coloraciones romántico-nostálgicas que por momentos asume tonos inequívocamente irracionalistas, e incluso elitistas. La adopción de este enfoque no significa que no asomen variantes idiosincrásicas y estudios de caso verdaderamente perspicaces: piénsese, por ejemplo, en cómo el análisis que Georg Simmel (2001) emprende de las formas urbanas de sociabilidad abreva en las aguas de la crítica cultural y, sin embargo, arroja resultados parciales considerablemente enriquecedores.

3 Pocos especialistas reconocen de hecho la significancia de este giro; entre ellos, destacan Enzo Traverso (1994) y Olivier Agard (2010), Carlos Eduardo Jordão Machado (2011), Miguel Vedda (2011). En otro contexto (García Chicote, 2019) ofrecimos una explicación para este fenómeno.

Otro tanto puede decirse para el Kracauer de este período, si bien vale notar que, en la tercera década del siglo XX, tal enfoque no poseía la originalidad que había ganado en, por ejemplo, Simmel. Por un lado, recupera trazos reaccionarios y conservadores de la primera crítica romántica de la Modernidad (por ejemplo, Novalis) al ubicar en la Edad Media la “época llena de sentido”—un término apropiado, y en buena medida conceptualmente modificado, de *La teoría de la novela*, de György Lukács—: una forma comunitaria de existencia en la que el ser humano se halla en relación “tensa”—constante, significativa, conductora del régimen de vida—con Dios. El “hombre total” del edificio omnicompreensivo de la Iglesia medieval sufre con los embates de la Reforma primero y la Revolución Francesa después un “proceso de descomposición” que termina por “desustanciar” su vida. Desprovista de sentido, la existencia humana es regida finalmente por una *ratio* formalista, cuantificadora y bidimensional que iguala lo cualitativamente diverso, aplanando los relieves y vincula los elementos con arreglo a principios lógicos, calculables y predecibles en su comportamiento, pero carentes de toda conexión vital y profunda. Kracauer formula programáticamente esta visión de la historia en tanto caída en varias oportunidades (por ejemplo, en su ya mencionado “tratado” sobre el policial y en un ensayo titulado “Espíritu alemán y realidad alemana”, de 1922); así lo hace en las primeras líneas de su reseña de *La teoría de la novela*, de 1921:

El proceso de descomposición en el que se halla la humanidad occidental desde que el omnicompreensivo edificio de la Iglesia se ha desmoronado pieza a pieza, y si no engañan todas las indicaciones al respecto, se está aproximando a su final, pues ya no queda nada que no pueda ser descompuesto. En su conjunto, la filosofía de los últimos siglos no ha sido sino una

tentativa de tender un puente sobre la grieta que se ha abierto en el mundo tras la desaparición de un sentido capaz de abarcar la realidad entera, y que separa irrevocablemente la informe diversidad –convertida en un ser en sí– respecto del espíritu que la forma, el caos del sujeto racional. (Kracauer, 2006: 131)

El “proceso de descomposición” es ciertamente imparabile y se extiende por todos los segmentos existenciales, pero su avance es desigual; en el interior de ciertos individuos, aún rigen relaciones comunitarias. La apuesta ética de Kracauer es la “personalidad”, aquel hombre que en virtud de una trabazón especial de sus capacidades ha logrado resistir en su interior la racionalización, y si bien no se encuentra, como el hombre total del Medioevo, en relación tensa con Dios, se diferencia sustancialmente del individuo masa o del sujeto racional porque en su interior aún moran determinaciones plenas de sentido. En “El viaje y la danza”, un ensayo de 1925 que examina el modo en que estas actividades han perdido en la Modernidad las propiedades formativas y comunitarias que detentaban en épocas anteriores y han sucumbido a la moda (que, tal como lo indicaba el joven Lukács, constituye en cierto sentido el estricto opuesto de la cultura),⁴ apunta Kracauer esta posición intermedia de la personalidad, que asocia aquí con el “hombre real”:

El hombre *real*, que no ha abdicado hasta el punto de convertirse en figura de un engranaje mecanizado, se opone a la disolución en el espacio y el tiempo. [...]

4 En lo que acaso sea su última pieza condicionada por el enfoque de la crítica cultural, el joven Lukács afirma en 1919: “Moda y cultura configuran por sus esencias conceptos que se excluyen recíprocamente. El dominio de la moda significa que la forma y la calidad de los productos puestos sobre el mercado cambian a breve plazo, independientemente de la relación con la belleza y la finalidad” (1973: 78).

En cuanto que existente es, propiamente hablando, ciudadano de dos mundos o, mejor: existe entre ambos mundos; implicado en la vida espacio-temporal a la que no se ha sometido, se orienta hacia el más allá, donde todo aquí encontraría su sentido y su conclusión. (ibíd.: 189-190)

Desde el punto de vista de la sociología de los intelectuales, esta apuesta por la personalidad privada, replegada en la seguridad del interior, se encuentra en sintonía con la peculiar apoliticidad que domina a la intelectualidad alemana luego de que las posiciones democrático-plebeyas fueran aplastadas en 1848 (cfr. Gay, 1992; Lukács, 1972; Peter, 2016). El “tácito acuerdo” (Gay, 1992: 75) entre ideólogos y hombres de Estado llegó a su punto culminante en la generalizada aprobación con que la intelectualidad alemana recibió, en 1914, la política belicista de su Estado.⁵ Kracauer explicita la medida en que el desinterés por el partidismo político constituía en la práctica la aprobación del estado de las cosas, la sumisión a los intereses de los *Junker* y los Hohenzollern. “Por principio”, le escribe a Margarete Susman en 1920, “he abandonado toda fe en un mejoramiento del mundo a través de medios políticos”, puesto que de lo que se trata es precisamente de la pérdida del “fundamento religioso”. “Lo único que me podría conciliar con las revoluciones políticas sería su realización por medio de una sobresaliente y subyugadora personalidad [...] *Au fond*: soy un antirrevolucionario, porque me falta la fe para ello” (17/10/1920, DLA Marbach a/N.).

Este arraigo en el irracionalismo pesimista y elitista de la crítica cultural no impide, por otro lado, que emerjan

5 Ernst Bloch, con quien luego Kracauer trabaría una larga amistad, supo referirse a esta miserable alianza en 1918 así: la guerra ha sido una “coerción sofocante, impuesta por el mediocre y tolerada por el mediocre. El triunfo de la estupidez, defendido por el gendarme y celebrado por los intelectuales que no tuvieron cabeza suficiente como para articular frase alguna” (Bloch, 1918: 9).

análisis individuales de fecunda actualidad. En el perfil intelectual de Simmel, por ejemplo, se afirma que la noción de vida –crucial para la última etapa de este, pero también en diferentes medidas constitutiva de la corriente ideológica dominante del período guillermino– no es, como pretende el filósofo berlinés, una suerte de energía metafísica que aflojaría en todo su derecho en la Modernidad, sino una expresión conceptual del capitalismo desarrollado (SKW 9.2: 266 y ss.).⁶ Otra prueba de la fuerza teórica de estos años la ofrece el libro sobre el policial: la variante “clásica” de esta forma es comprendida como una representación extremada de las dinámicas de sociabilidad propias del capitalismo. La lucidez de estos análisis puede achacarse a una inclinación genuinamente objetivista que recorre las contribuciones tempranas y que ocasionalmente logra imponerse a despecho del distorsivo marco teórico de la crítica cultural. Es de notar que ya en el joven Kracauer comienza a manifestarse aquella desaprensión, señalada en el apartado anterior, a todo tipo de recetas que parten de la prioridad del método respecto del objeto. Un ensayo de 1922, “Los que esperan”, anticipa lo que constituye a partir de 1926 la piedra angular de su trabajo intelectual.⁷ De lo que se trata, afirma allí, es de “instalarse en el mundo de la *realidad* y de las esferas que la circundan”:

A consecuencia de la exaltación del pensamiento teórico, y en una medida que provoca espanto, nos vemos alejados de esta realidad colmada de cosas y hombres corpóreos y que, por ello, reclama ser vista en sus términos concretos. Quien intenta instalarse

6 N. del E.: SKW para referenciar la obra que aparece en Bibliografía: Kracauer, 2004-2011.

7 Al respecto, cfr. los análisis de Frisby (1992) y Vedda (2011: 20).

en ella y trabar amistad con ella no alcanza sin más, naturalmente, ni el sentido que la constituye ni un ser en la fe, pero quizás descubre en ella uno u otro vínculo, y eventualmente se le muestra que la vida con el prójimo, que el mundo real en general, en toda su amplitud, están sujetos a múltiples legalidades que ni pueden ser medidos en términos teórico-conceptuales, ni son únicamente el fruto de un arbitrio subjetivo, de modo que pueden adaptarse lentamente y llegar a probar ámbitos que antes le eran accesibles. (Kracauer, 2006: 156)

Con todo, la ensayística del joven Kracauer sobre las relaciones sociales en el capitalismo desarrollado sigue en las vías de un esquema epistemológico idealista, que rechaza el carácter prioritariamente objetivo de sus herramientas. El mundo que se subsume cada vez más bajo la lógica del capital es visto, comprendido y criticado a través de lentes que le son ajenas y cuyo estatuto nunca es cuestionado (cultura, personalidad, comunidad, etc.) hasta 1925, 1926. Las circunstancias biográficas en las que Kracauer dio un giro realista han sido documentadas con cierto detalle: se hallan condicionadas por la lectura de la obra del joven Marx e *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, y giran en torno a una discusión de varios años con las concepciones de tinte mesiánico de Martin Buber y Franz Rosenzweig. Hacia 1926, Kracauer comprendió que el compendio axiológicamente cargado de categorías con las que él había cimentado la posibilidad de conocimiento no era un *prius*, sino en rigor una constelación concretamente histórica de nociones ideológicas nutridas por un sector históricamente definido: los sectores medios alemanes decimonónicos. Así lo dice en su polémica reseña de 1926 sobre la traducción que Buber y Rosenzweig hacen de la Biblia: el origen de valores supuestamente ahistóricos presentados por la nueva versión es, para Kracauer, “obvio”:

[...] provienen de la empresa mitológica y de la pasión por las antigüedades propia del Neo-romanticismo de finales del siglo XIX, mantenidas por un sector medio cultivado necesitado de respaldo espiritual y que por entonces podrían haber poseído cierta realidad concreta debido a su adecuación a la realidad social. (SKW 5.2: 380)

“Respaldo espiritual” remite indirecta pero inequívocamente a la temprana teoría de la novela de Lukács. Desarrollando una comprensión propia de Hegel, el joven Lukács afirmaba allí que la situación subjetiva propia de la sociedad burguesa proviene de un “desamparo trascendental” (1985: 308), de una falta de “conexión” que acarrea diferentes modos históricos de alienación subjetiva. En su reseña sobre la Biblia en alemán, la comprensión de que el sujeto se halla históricamente condicionado por la estructura objetiva se percibe en la impugnación del presunto carácter ahistórico –no alienado, auténtico– del “yo privado” burgués: “su irrealidad”, afirma Kracauer, “revela el gesto romántico de la traducción. Su efecto estético la caracteriza a ella como un síntoma de la huida, y a lo privado como un refugio” (SKW 5.2: 380-381). Desde mediados de la década de 1920, el desamparo no es más para Kracauer un corolario de la pérdida de relación, una consecuencia desafortunada de la caída del hombre, sino más bien el resultado del proceso moderno de racionalización, que Kracauer concibe en términos ilustrados en cuanto “salida” de la existencia mítica y retroceso efectivo de las barreras naturales. Se sigue de ahí que todo el marco epistemológico negativo con el que se había acercado hasta entonces al ser social sea ahora descartado en cuanto constructo ideológico. Theodor W. Adorno documentó el giro teórico de su amigo en las líneas iniciales de una carta de 1926: “Querido Friedel

[=Kracauer]: Te saludo en la época de la caída, que es una categoría positiva” (Adorno, 2008: 123).

3. El doble frente

En un ensayo un tanto olvidado acerca de la forma novela, Lukács sugirió que esta, en cuanto “epopeya burguesa”, ha sabido abstenerse de las tentadoras soluciones a las que la filosofía burguesa sucumbía cada vez que se dedicaba con ahínco a la crítica de los factores distorsivos de la Modernidad. Se inclinaba, como la crítica romántica, por una salida “hacia atrás” y encontraba en las formas pasadas de la humanidad la clave para la superación de las alienaciones modernas; o, como la filosofía hegeliana, terminaba por conformarse con una determinación cualquiera del presente. Entre otras cosas, el realismo del género novela implicaría en cambio para Lukács un rechazo doble y simultáneo: contra los residuos de épocas anteriores y contra las dinámicas asfixiantes del presente. Acaso esta definición de la “lucha en dos frentes” (Lukács, 2011: 48) pueda esclarecer, *mutatis mutandis*, una característica saliente de la teoría de Kracauer a partir de su giro hacia 1926: un ataque en dos frentes, una crítica ideológica por un lado y una crítica de las manifestaciones concretas de la Modernidad por el otro.

El doble proceso se instala como modo de crítica ya en marzo de 1926, en un ensayo cuyo título reúne la oposición entre formas verticales (de la cultura) y horizontales (de la civilización): “Culto de la dispersión”, señalado como el primer texto marxista de Kracauer (Oswald, 1980: 77). La yuxtaposición sintagmática con la que se nombra el texto indica cuán importante es el cambio del que estamos hablando: “culto” y “dispersión”, que en el tratado sobre el género policial pertenecían a dominios irreconciliables, refieren aquí en

su alianza no solo a la miserable ideología de la sociedad de mercado, sino también al potencial revolucionario del campo de producción de bienes que la moviliza. Aquí, Kracauer comienza un ejercicio crítico que conservará hasta, por lo menos, su exilio en Francia: la detección de dos situaciones *en principio divergentes* que deben ser atacadas, desde el punto de vista teórico, con igual ahínco.

El primer frente de ataque es la denuncia de un “alarmante abuso de conceptos como personalidad, interioridad, tragedia” (SKW 6.1: 210), que perdieron ya toda su actualidad debido a la desaparición del soporte social en el que se apoyaban. El rechazo de categorías caras a su producción hasta 1925 se funda en la convicción de que es la forma del proceso social la que condiciona la emergencia de las categorías con las que ha de buscarse su verdad. No hay, desde 1926 hasta 1933, trabajo central en la producción de Kracauer que no dedique al menos algunas líneas al rechazo de conceptos que él adjudica a un idealismo irracionalista; entre ellos, se destaca la categoría de personalidad. Solo mediante el reconocimiento de que estas nociones no son determinaciones fundamentales de ninguna esfera auténtica, sino que mantienen una efectividad fantasmagórica, puede abordarse críticamente el nuevo estado de cosas que constituye el *segundo frente de crítica*. Aquí, la noción clave es la ambigüedad: el desarrollo de la sociedad de mercado, cuya constitución Kracauer comienza a analizar en los factores de producción, circulación y consumo de la industria cinematográfica, *posibilita y obstaculiza, favorece e impide* la emergencia de relaciones adecuadas al ser humano.

El proceso de racionalización moderna es para el nuevo Kracauer, más allá de los impulsos ilustrados de su concepción, *axiológicamente ambiguo*. En la medida en que libera a la humanidad de las formas mitológicas de organización, coloca la conciencia genérica como posibilidad objetiva por

primera vez en la historia. *Sin embargo*, la forma histórica capitalista de este proceso, que Kracauer denomina *ratio*, “razón enturbiada” (2006: 265), no solo no da voz al género que ella misma pare, sino que también coloca a este en las garras de una recidiva mitológica –ciertamente nueva en su tipo y masivamente peligrosa–. La formulación teórica más clara de este proceso aparece en dos ensayos de 1927: “El ornamento de la masa” y “La fotografía”. Permítase citar a fines ilustrativos un extenso pasaje del primero –cuyo valor teórico en el desarrollo intelectual del autor ha sido puesto en entredicho por dos intérpretes debido a un presunto tinte “especulativo” (cfr. Barnouw, 2009: 15, 21; Mülder-Bach, 1998: 12 y 14)– no solo para captar los términos de la ambigüedad, sino también para comprender el cambio de signo que sufre la noción de caída y descomposición:

La época capitalista es una etapa en el camino del desencantamiento. El pensamiento subordinado al actual sistema económico ha posibilitado una dominación y un aprovechamiento de la naturaleza cerrada en sí, como ningún tiempo anterior lo había logrado. Lo decisivo, sin embargo, no es que este pensamiento capacite para la explotación de la naturaleza –si los hombres fuesen solo explotadores de la naturaleza, esta habría vencido sobre sí misma–, sino que se hace cada vez más independiente de las condiciones naturales y abre así un espacio para la intervención de la razón. A su *racionalidad*, procedente en parte, aunque no solo, de la razón de los cuentos de hadas, hay que agradecer las revoluciones burguesas de los últimos ciento cincuenta años, que han ajustado las cuentas con las fuerzas naturales de una Iglesia enredada en lo mundano, de la monarquía y de la condición feudal. La imparable descomposición de estos y otros vínculos

mitológicos es la felicidad de la razón, pues el cuento de hadas solo se realiza en los lugares de desintegración de las unidades naturales. Con todo, la *ratio* del sistema económico capitalista no es la razón misma, sino una razón enturbiada. Desde cierto punto de vista, abandona la verdad de la que participa. *No incluye al hombre*. Ni el proceso de producción está regulado en función del respeto por él, ni la organización económica y social se construye sobre él, ni en ninguna parte en absoluto es el fundamento humano el fundamento del sistema. (Kracauer, 2006: 265-266)

Ahora bien, el “fundamento humano” no es ya para Kracauer ningún concepto apriorístico (la “cultura”, el “hombre total”): en consonancia con la línea crítica inaugurada por la reseña mencionada arriba, en la que se les reprochaba a Buber y Rosenzweig la hipóstasis abstracta de un concepto acrítico, ahistórico de sujeto, se afirma aquí que la esencia humana ha de consumarse *por medio* del proceso de racionalización, que el capitalismo a la vez intensifica y *entumece*:

[...] pues no es de eso de lo que se trata, de que el pensamiento capitalista deba cuidar del hombre como una criatura históricamente desarrollada, que deba dejarle sin dirimir como personalidad y satisfacer las exigencias de su naturaleza. Lo que los representantes de esta concepción reprochan al capitalismo es que su racionalismo violenta al hombre, y esperan con impaciencia el nuevo advenimiento de una comunidad que salve lo presuntamente humano mejor de lo que lo hace la sociedad capitalista. Prescindiendo del efecto retardatario de tales formaciones regresivas: se les escapa el núcleo mismo de la debilidad del capitalismo.

Este no racionaliza demasiado, sino *demasiado poco*. El pensamiento del que es portador se opone a la consumación de la razón que habla desde el fundamento del ser humano. (Kracauer, 2006: 266)

La relevancia de este ensayo en la obra de Kracauer no se debe únicamente al hecho de mostrar, en su gesto inaugural, la coherencia del doble ejercicio crítico –hacia la ideología reaccionaria y hacia el carácter ambiguo de las nuevas formas de existencia social–, sino también a que constituye un paso relevante en la abstracción del sujeto social que más se adecua a las formas capitalistas desarrolladas y es, por lo tanto, históricamente relevante para *el juego a todo o nada de la historia*. La configuración subjetiva que Kracauer señala como correspondiente a este nuevo producto es la masa, cuyo integrante ideal lo componen los sectores medios de los grandes centros urbanos, verdaderos “desamparados trascendentales”. “Culto de la dispersión” parte de la dispersión como principio constitutivo de la obra cinematográfica, lo que significa no solo la desintegración de formas biológicas de existencia, sino también, como ya había indicado en otro ensayo, “Mundo de calicó” (de 1926), una obliteración de toda carga atávica y un desprecio a la dimensión profunda de los objetos a favor de su difusión superficial.

4. La ironía

Nos hemos detenido en tres rasgos que juzgamos constitutivos de la ensayística de Kracauer: la mirada del extranjero, el pasaje de la crítica cultural a la crítica ideológica y su comprensión del capitalismo desarrollado como una época preñada de ambigüedades (es decir, una época cuya dinámica conduce necesariamente a la catástrofe, pero al

mismo tiempo coloca como *posibilidad* por primera vez en la historia la emergencia de una humanidad auténticamente humana). Acaso sea justo volver sobre aquella determinación, indicada al comienzo de este escrito, de que la prosa de Kracauer construye un sujeto “huidizo y evanescente”, a fin de dilucidar qué significa en lo concreto tal emplazamiento. Parece haberse impuesto la interpretación de que la renuencia por parte de Kracauer al pensamiento sistemático, a la subsunción de la diversidad fenoménica en soberbias relaciones conceptuales, a los grandes esquemas explicativos de la historia obrase como una suerte de anticipación del giro “postmoderno” que nutre las humanidades desde mediados de la década de 1980. Así, Inka Müller-Bach destaca, en una frase que bien podría insinuar cierta afinidad con *La condición postmoderna* de Jean François Lyotard, la aversión de Kracauer por el “*grand récit*” y los “grandes esquemas filosóficos” (Müller-Bach, 1998: 14), y Gertrud Koch realza el “carácter literario” de la obra del filósofo, cuyas interpretaciones “se orientan más bien a una retórica de las metáforas que a una construcción conceptual” (Koch, 1996: 8).

Si bien aparecen ciertas semejanzas entre el enfoque postmoderno y la prosa ensayística de Kracauer, resulta más adecuado entender este rechazo a lógicas apriorísticas en el marco de una tradición de pensamiento que reúne a filósofos de la talla de Hegel, Marx, Lukács y Adorno. Como ellos, Kracauer concebía la prioridad ontológica del objeto respecto del sujeto, el condicionamiento histórico-objetivo de la subjetividad y, por ende, denunciaba el carácter ideológicamente distorsivo de los métodos entendidos como caminos preestablecidos. En efecto, buena parte de la crítica ideológica llevada a cabo por Kracauer a partir de 1926 se dirige a las manifestaciones culturales que pretenden desplegar configuraciones subjetivas anacrónicas, sin fundamento histórico. Cabe señalar, en particular, el ahínco con el que Kracauer

se opuso a la, por entonces, muy extendida moda alemana de las biografías y las autobiografías (durante la República de Weimar tuvo lugar un enorme “giro biográfico”, si se permite la expresión): el individuo particular que cimentaba estos textos ya no existía y solo contribuía, según el juicio de Kracauer, a que la masa de lectores perdiera de vista su verdadera situación. Se lee en un ensayo de 1930, “La biografía como arte neoburgués”, que “[e]n el pasado reciente, cada ser humano ha debido experimentar demasiado duramente su nulidad y la de los demás, para seguir creyendo en el poder ejecutivo de uno u otro individuo” (Kracauer, 2006: 310). De ahí que la forma biográfica configurada conforme la vivencia del individuo particular oficiara de “huida” respecto de la realidad:

La biografía como forma de la literatura neoburguesa es el signo de una *huida*; o, más exactamente, de una esquivación. Para no quedar en evidencia por conocimientos que ponen en cuestión la existencia de la burguesía, los biógrafos son escritores que aguardan en el umbral como ante un muro hasta el que han sido empujados por los acontecimientos del mundo. El hecho de que, en lugar de traspasarlo, huyen de él hacia las regiones interiores del mundo burgués, es lo que demuestra el análisis de la mayor parte de estas biografías. (ibíd.: 313-314)

No debe sorprender entonces que uno de los rasgos formales más extendidos de la ensayística de Kracauer sea la ironía. Como tal, el recurso logra mostrar de manera inequívoca la inadecuación existente entre una cualidad objetiva y lo que los sujetos dicen de ella. Para la crítica ideológica, la ironía resulta eficaz porque realiza la destrucción del enunciado distorsivo sin imposición, de manera, por así decirlo, *huidiza*

y evanescente. Kracauer recupera aquí dispositivos retóricos propios del discurso satírico de Marx y Engels, si bien –acaso por las características de su programa político–⁸ no alcanzan la causticidad que tienen allí. En *Los empleados*, Kracauer opone irónicamente toda la simbología referente al tesoro axiológico de los sectores medios alemanes del siglo XIX con los procesos objetivos de racionalización que atentan contra la vida de los empleados. Al narrar un encuentro en “las altas esferas” de la conducción comercial de una fábrica moderna, esferas que se proponen como *locus* de la realización mágica de tales tesoros, Kracauer reproduce el diálogo que tuvo con el director, cuando este le muestra los protocolos de racionalización de tareas:

–Las chicas –responde– perforan solo durante seis horas, y durante las dos horas restantes trabajan en tareas de oficina. De esa manera se les evita el trabajo excesivo. Esto se realiza a través de una determinada rotación, de modo que cada empleado pasa por todos los trabajos. Además, por razones de higiene intercalamos, de vez en cuando, algunas pausas para airearse.

¡Qué organización...! Ni siquiera se olvidan de los breves lapsos de tiempo para tomarse un respiro.

–Hemos trabajado durante nueve meses para organizarlo todo –señala el director comercial–. El jefe de la oficina me coloca bajo la nariz un libro enorme en el que se encuentra rigurosamente consignado, hasta el menor detalle, el plan de trabajo adecuado para la sala de máquinas.

⁸ Durante la República de Weimar, Kracauer apostó a la formación de una amplia opinión pública que pudiera servir de freno al avance de la barbarie fascista (cfr. Müller-Bach, 2015).

–Si alguna vez (el Cielo no lo permita) usted cae súbitamente enfermo –le dije al jefe de la oficina–, ¿puede alguien sustituirlo de inmediato y asumir la dirección con la ayuda del libro?

–Claro que sí.

Se siente muy halagado de que se reconozca la previsión con que logró que siempre sea posible reemplazarlo. (Kracauer, 2008: 131-132)

A su vez, el emplazamiento de una perspectiva irónica no resulta de la arbitrariedad insondable de un sujeto que simplemente decide ser irónico, sino que se halla comprendido en términos objetivos, sociohistóricos. Es decir, Kracauer entiende que una de las determinaciones subjetivas objetivamente posibles en la Modernidad es precisamente la irónica. Aquí vuelve a ser decisiva la lectura de *La teoría de la novela*, para la que la ironía era una de las formas críticas de la alienación moderna que daba aliento a la novela en cuanto género y que habilitaba su fuerza crítico-realista. Desde un principio, Kracauer demostró un profundo interés por el concepto lukácsiano y sostuvo la necesidad de complejizarlo: “¡Piensa en la ironía! Lukács [sic] la desarrolló muy poco”, le escribe al joven Leo Löwenthal en 1921 (Löwenthal y Kracauer, 2003: 20). En la reseña que le dedica al ensayo de Lukács, pone en claro la potencia destructora de la forma irónica: “los momentos más elevados que pueden presentarse [en la novela] tienen lugar cuando [...] la realidad se desintegra de pronto como ‘barro seco’ y así revela su carencia de sentido”. Y agrega: “No en vano define Lukács ulteriormente la ironía como ‘la mística negativa de los tiempos sin Dios’” (Kracauer, 2006: 135).

Bibliografía

- Adorno, Th. W. (2008). *Briefe und Briefwechsel* (ed. Archivio Theodor W. Adorno), 8 vols. Suhrkamp.
- Adorno, Th. W. (2003). *Notas sobre literatura* (trad. A. Brotons Muñoz). Akal.
- Agard, O. (2010). *Kracauer. Le chiffonnier mélancolique*. CNRS.
- Barnouw, D. (1994). *Critical Realism. History, Photography, and the Work of Siegfried Kracauer*. The John Hopkins University.
- Barnouw, D. (2009). Vielschichtige Oberflächen. Kracauer und die Modernität von Weimar. Grunert, F. y Kimmich, D. (eds.), *Denken durch die Dinge. Siegfried Kracauer im Kontext*, pp. 13-28. Wilhelm Fink.
- Bloch, E. (1918). *Geist der Utopie*. Duncker & Humblot.
- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la Modernidad. Teorías de la Modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin* (trad. C. Manzano). Visor.
- García Chicote, F. (2019). "Objeto y sujeto en Siegfried Kracauer". *Pandaemonium Germanicum*, vol. 23, núm. 39, pp. 57-85
- Gay, P. (1992). *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. W. W. Norton & Company.
- Koch, G. (1996). *Siegfried Kracauer – Zur Einführung*. Junius.
- Kracauer, S. (2004-2011). *Werke* (SKW) (ed. I. Mülder-Bach e I. Belke), 9 vols. Suhrkamp.
- Kracauer, S. (2006). *Estética sin territorio* (ed. y trad. V. Jarque). 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. (2008). *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente* (Introd. I. Belke, Postfacio y trad. M. Vedda). Gedisa.
- Löwenthal, L. y Kracauer, S. (2003). *In steter Freundschaft. Briefwechsel*. Klampen.
- Lukács, G. (1973). Vieja y nueva Kultur. *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, núm. 41, pp. 74-86.
- Lukács, G. (1985). *El alma y las formas. La teoría de la novela* (trad. M. Sacristán). Grijalbo.

- Lukács, G. (1972). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (trad. W. Roces). Grijalbo.
- Lukács, G. (2011). *Escritos de Moscú. Estudios sobre política y literatura* (Introd. M. Vedda, trad. M. Vedda y M. Koval). Gorla.
- Machado, C. E. J. (2011). Das Asyl für Obdachlose und das „falsche Bewußtsein“ – nach Siegfried Kracauer. *Iberoamerikanisches Jahrbuch für Germanistik 5*, pp. 101-118.
- Müllder-Bach, I. (1990). Schlüpflöcher. Die Diskontinuität des Kontinuierlichen im Werk Siegfried Kracauers. Kessler, M. y Levin, Th. Y. (eds.), *Kracauer. Neue Interpretationen*, pp. 249-266. Stauffenburg.
- Müllder-Bach, I. (1998). Introduction. Kracauer, S., *the Salaried Masses. Duty and Distraction in Weimar Germany* (trad. Q. Hoare), pp. 1-22. Verso.
- Müllder-Bach, I. (2015). El cineasta como etnógrafo. Acerca de la prosa de Siegfried Kracauer (trad. F. García Chicote), *Terceira Margem*, vol. 32, núm. XIX, pp. 20-40.
- Oswald, S. (1980). Die gebrochenen Farben des Übergangs. Zum Essay-Band *Das Ornament der Masse*. Arnold, H. L. (ed.), *Kracauer. Text+Kritik*, pp. 76-81. ETK.
- Peter, L. (2016). *Umstrittene Moderne. Soziologische Diskurse und Gesellschaftskritik*. Springer.
- Simmel, G. (2001). Las grandes urbes y la vida del espíritu. *El individuo y la libertad. Ensayos críticos de la cultura* (trad. S. Mas), pp. 375-398. Península.
- Traverso, E. (1994). *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade. La découverte*.
- Vedda, M. (2011). *La irrealidad de la desesperación. Estudios sobre Siegfried Kracauer y Walter Benjamin*. Gorla.