

# EL CONCEPTO DE CRÍTICA EN LOS ESCRITOS TEMPRANOS DE SIEGFRIED KRACAUER

Miguel Vedda<sup>1</sup>

## Resumen:

El artículo examina, en primer lugar, el contexto de surgimiento del concepto moderno de crítica, en la era de la Restauración en Europa, y establece, a continuación, algunas comparaciones entre dicho contexto y el ensayo alemán perteneciente al período de la República de Weimar. Luego analiza un conjunto de ensayos de Siegfried Kracauer correspondientes a la segunda mitad de la década de 1920 y los primeros años de la década de 1930 con vistas a identificar las concepciones acerca de la crítica presentes en ellos.

**Palabras-claves:** Crítica. Restauración. Siegfried Kracauer.

## THE CONCEPT OF CRITICISM IN THE EARLY WRITINGS OF SIGFRIED KRACAUER

## Abstract:

The article examines, on the first place, the context of emergence of the modern concept of Criticism – in the European Restoration – and then proposes some comparisons between that context and the German Essay of the Weimar Republic. After that, it analyzes some of the most important Essays of Siegfried Kracauer written on the second half of the decade of 1920 and on the first years of the decade of 1930 with the purpose of identifying the concepts of Criticism there present.

200

**Keywords:** Criticism. Restoration. Siegfried Kracauer.

En 1833, el escritor alemán Heinrich Laube escribió, en un intento por definir su propio tiempo: “Vivimos en una época crítica, todo es puesto en cuestión, hace ya mucho tiempo que ha comenzado el gran examen del mundo. Se despliega ahora un mundo en devenir; su bandera es la prueba; su cetro, el juicio. En un período evolutivo tal, rara vez se muestra el cálido sol; todo busca la guía de la luna, es decir: de la crítica” (Laube, 1966: 102). Exponente de la Joven Alemania (es decir: de uno de los movimientos literarios más representativos de la Restauración, a menudo entendido como *pendant* de los empeños filosóficos de los Jóvenes Hegelianos), Laube detalla aquí los rasgos que distinguen su propio presente de la “era de Goethe” (*Goethezeit*), que la había precedido. Esta se había caracterizado, a los ojos de los intelectuales más recientes, por la hegemonía de un sistema de normas dogmático, que parecía haberse resquebrajado a partir de tres acontecimientos

---

<sup>1</sup> Prof. titular plenario de Literatura Alemana (Facultad de Filosofía y Letras, Univ. de Buenos Aires) e investigador del Conicet. Director del Departamento de Letras de la Univ. de Buenos Aires. Director de la cátedra libre “Teoría crítica y marxismo occidental” (FFyL, UBA). Miembro del consejo de redacción de la revista *Herramienta*. E-mail: miguelvedda@yahoo.com.ar.

que, a comienzos de la década de 1830, introdujeron una cesura en la cerrada homogeneidad que los jóvenes alemanes veían en la época precedente: la Revolución de Julio en Francia (1830), la muerte de Hegel (1831) y la de Goethe (1832). En la proximidad entre los tres hechos se vio un signo de que estaban desplomándose los viejos axiomas políticos, filosóficos y estéticos, y de que se abría un espacio para la exploración y la experimentación personales. Alentado por esta perspectiva, en *Para una historia de la religión y la filosofía en Alemania* (1834), Heinrich Heine sostiene:

El carácter general de la literatura moderna consiste en que en ella predominan la individualidad y el escepticismo. Las autoridades se han derrumbado; la razón es la única lámpara del hombre, y su conciencia, su único bastón en los oscuros meandros de esta vida. [...] La poesía ahora ya no es objetiva, épica e ingenua, sino subjetiva, lírica y reflexiva (Heine, 1975: 552).

Uno de los documentos más conspicuos de este paso de la inmovilidad idealista al dinamismo de una era marcada, a la vez, por la aproximación al materialismo y la búsqueda de una espontaneidad subjetiva es la tesis de doctorado de Marx sobre la *Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1840); allí se destacan correspondencias entre la situación de la filosofía en la Antigüedad tardía y el clima intelectual de la Alemania contemporánea. Después de Platón y Aristóteles, la filosofía griega se había desplazado de la teoría a la práctica –de la metafísica a la ética–; a semejanza de aquellos, en la Alemania decimonónica Hegel logró desarrollar el pensamiento especulativo hasta sus consecuencias últimas; de lo que se trata ahora, para el joven Marx, es de descender desde el cielo de las reflexiones abstractas a la tierra de los hombres corpóreos y materialmente activos. En la prosaica realidad romana, la “serenidad teórica” de los dioses plasmados por Homero y los escultores griegos había sido reemplazada por el dinamismo que cobra vida en la filosofía de Epicuro o en la poesía de Lucrecio; en el atomismo de estos se advierten los signos de la decadencia del mundo antiguo, cerrado y autoritario; pero también la exhortación para que la humanidad se emancipe de las cadenas de la tradición y abra espacios para una exploración libre de las cadenas del sistema. En contraposición con el fatalismo postulado por Demócrito, la teoría epicúrea acerca de la declinación de los átomos reconoce un espacio para la actividad espontánea del hombre. Esta misma búsqueda de un ámbito para la acción de la subjetividad alienta las tendencias más innovadoras en el pensamiento alemán del período de la Restauración. En medio de una *crisis* general, se procuraba, pues, asignar al pensamiento una función eminentemente *crítica*. No es azaroso que el término *crítica* sea una de las palabras clave de la época de la Restauración; no lo es tampoco que recorra los escritos del intelectual más importante del período, Karl Marx, y que aparezca con una reveladora frecuencia en los títulos de sus obras. Convencido de que las condicio-

nes históricas demandan imprimir dinamismo a la realidad, y de que es imperioso obligar a las “circunstancias petrificadas a bailar, cantándoles su propia melodía” (Marx, 1956ss.: 381), entiende Marx que el espacio adecuado para realizar esta acción no es el ámbito académico, sino el campo de las publicaciones periódicas, en inusitada expansión por aquellos años. De ahí que el joven Marx emprendiera un proyecto publicístico tras otro, hasta que las circunstancias políticas lo obligaron a tomar la ruta del exilio. Este ha sido, por otra parte, una experiencia dramática y, con todo, productivamente compartida por los intelectuales alemanes de la Restauración, como lo testimonia el destino de, entre otros, Ludwig Börne, Arnold Ruge, Marx o Heine. En este último se encuentran algunas de las consideraciones más agudas sobre el exilio, que aparece en sus escritos como un “doloroso goce” (*Schmerzjübel*) al que debe Heine su amplitud de visión. En el *Ludwig Börne* se lee:

Aquel que no conoce el exilio no comprende de qué modo estridente colorea este nuestros padecimientos, y cómo vierte noche y veneno en nuestros pensamientos. Dante escribió su “Infierno” en el exilio. ¡Solo aquel que ha vivido en el exilio sabe también qué es el amor a la patria; el amor a la patria, con todos sus dulces horrores y sus nostálgicas aflicciones! (Heine, 2009: 176).

Pero ya antes de la emigración a Francia se había sentido Heine –como verdadera conciencia desgarrada– exiliado de los diferentes órdenes sociales; tal como señala Höhn, este escritor judío en Alemania, alemán en Francia, ha tenido que pagar la *introyección* del desgarramiento “con la ruptura o alienación respecto de todas las vinculaciones orgánicas con la vieja y la nueva sociedad: con su familia ‘opulenta’, con su comunidad religiosa, con la sociedad burguesa (carrera), con la patria atrasada y [...] con el país de acogida burguesa”, hasta convertirse en un exiliado del lenguaje alemán: “¿No ha escrito en 1840 [...] que ‘También mis pensamientos están exiliados, exiliados en una lengua extranjera’?” (Höhn, 1987: 30).

El escenario que acabamos de describir muestra múltiples afinidades con el que ocupó la prosa ensayística de lengua alemana durante las primeras décadas del siglo XX. Advertimos en toda una generación de autores inspirados en Marx la misma aversión frente a la clausura del ambiente universitario coetáneo que encontrábamos en la época de la Restauración, un idéntico empeño en aprovechar la expansión de los diarios y revistas, una determinación análoga de poner en cuestión las creencias recibidas y las concepciones teóricas hegemónicas. Comprensible es que los ensayistas de la época hayan visto el propio tiempo como una *época crítica*, y hayan interpretado la expresión en un doble sentido: como una *época de crisis*, pero también como una *época de la crítica*. Una ilustración de esto la ofrece el fallido proyecto, emprendido por Benjamin y Brecht, de editar la revista *Krise und Kritik* (Crisis y crítica): los editores albergaban el propósito de impulsar una críti-

ca que reformulase todo su campo de reflexión “en una crisis permanente; es decir, que concibiera la época como una ‘época crítica’, en el doble sentido” (Brecht, 1967: 85-86). La certeza de vivir en una época crítica condujo a Benjamin, desde fines de la década del veinte y comienzos de la del treinta, a multiplicar en sus ensayos las reflexiones sobre la posición social, la importancia y la tarea del intelectual (cf. Brodersen, 1990: 197). Interesado en tomar distancia tanto de los intelectuales que se autoproclamaban simplemente revolucionarios como de aquellos que trataban de hallar una ubicación cómoda dentro del orden burgués, Benjamin postula la figura del intelectual “consciente de la crisis de su imagen y función, y que no se reconoce ya en los estereotipos” (Palmier, 2006: 599). El imperativo de una permanente autocrítica de las propias posiciones, y el de una continua revisión de los saberes heredados, fueron asumido por la *intelligentsia* intelectual y políticamente radical del período en una medida parecida, o incluso mayor que por los intelectuales revolucionarios de la Restauración.

Hemos identificado en Benjamin algunos de los atributos definitorios del ensayo alemán a comienzos del siglo XX que unen a este con la prosa ensayística del *Vormärz*. Agreguemos que dichos atributos se descubren en una medida aún mayor en la obra temprana de Siegfried Kracauer; en parte, porque este encarna aún más puramente que su amigo de Berlín la figura del ensayista. Existe en Benjamin, a partir de 1924-25, como ha indicado Jean-Michel Palmier, un deslizamiento desde la crítica esotérica a la publicística (Palmier, 2006: 225), desde el enigmático hermetismo de los escritos tempranos a la búsqueda de intervención en las grandes discusiones –políticas, ideológicas, estéticas– de las décadas de 1920 y 1930. Kracauer lo había precedido en la elección de ese camino, y había logrado descollar, como señaló Dagmar Barnouw, en el arte de “escribir para una pluralidad de lectores con diferentes formaciones e intereses y fuera, pues, agudamente consciente de las intrincadas motivaciones subyacentes al uso del lenguaje” (Barnouw, 1994: 6). La obra de ensayística de Kracauer no se adecua a aquella tradición esotérica que, en Alemania “no concedía demasiado valor al *common reader*; es decir, a un discurso consciente acerca de las implicancias de un uso plural del lenguaje y acerca de la importancia de la comprensibilidad” (ibíd.: 21). En el ensayo “Über den Schriftsteller” (Sobre el escritor), publicado en *Die Neue Rundschau* en junio de 1931, la autorrepresentación de Kracauer como crítico aparece objetivada a través de la persuasión de que los nuevos tiempos exigían una mutua aproximación de las figuras del periodista y el escritor. Si este no es sin más idéntico al periodista, con todo “comparte con él aquello que lo diferencia del escritor de antiguo cuño: el hecho de negar por principio el ‘estrato trascendente del ser’. Frente a este, asume una posición que podría recibir una buena legitimación del materialismo dialéctico, y que en algunos casos es quizás fundamentada por él” (Kracauer, 1990: 2, 81). Los nuevos escritores y periodistas, “en lugar de comportarse en forma contemplativa, lo hacen políticamente;

en lugar de buscar lo universal pasando por encima de lo particular, lo encuentran en la marcha de lo particular; en lugar de perseguir evoluciones, buscan provocar rupturas” (íd.). Esta caracterización marca uno de los puntos más altos en la identificación de Kracauer con la figura del intelectual como productor de una *opinión pública* (*Öffentlichkeit*) política y cultural; tal como señala Olivier Agard, por estos años Kracauer promovía una “ilustración sociológica” como medio para abolir el estado de guerra permanente que caracterizaba a la sociedad alemana, y veía en el suplemento cultural (*Feuilleton*) una herramienta idónea para la realización de esa *Aufklärung*. La misión de la crítica, en este marco, era “atacar los prejuicios, los mitos, sometiéndolos a una crítica radical que desenmascare su origen social”; se trataba, a la vez, de “partir de la situación en la sociedad de aquellos que enuncian todos esos discursos, de exhortar a cada uno a tener una conciencia clara de su lugar social” (Agard, 2010: 115). Este anhelo de promover entre los intelectuales la búsqueda de un esclarecimiento de la sociedad y de un autoesclarecimiento, que habría de entrar en crisis con el avance del nazismo, encontrará una retrospectiva severa y satírica en *Georg*,<sup>2</sup> que es, entre otras cosas, una pequeña sociología literaria de los intelectuales alemanes durante la República de Weimar, y a la que no en vano definió el propio autor como una *novela de la desilusión*.

Pero el proyecto de ilustración sociológica que está en la base de los ensayos compuestos durante la segunda mitad de la década del veinte y los primeros años de la del treinta —el período intelectual y estéticamente más fructífero y revulsivo de la producción de Kracauer— supone una ruptura con las posiciones tempranas del pensador alemán. En sus primeros escritos, este se mostraba emparentado con los axiomas fundamentales de la *Kulturkritik*: una tradición de pensamiento cuyos orígenes fueron identificados en la recepción alemana de Rousseau (en especial, la que se advierte en Schiller), pero que encontró su punto de viraje sustancial en Nietzsche. El trazo distintivo de dicha tradición consiste en criticar la Modernidad burguesa oponiéndole, como parámetro normativo, un estado de venturosa armonía que funciona como contraparte positiva del presente desgarrado. En el Kracauer de finales de la década de 1910 e inicios de la de 1920, es recurrente el cuestionamiento de la civilización occidental en nombre de un *ordo* medieval entendido como comunidad regida por un *ethos* unitario y colectivo. Tal como se lee en “Autorität und Individualismus” (Autoridad e individualismo, 1921), en un tiempo tal, “saturado por Dios”,

cuando un sentido definido, elevado permea todas las configuraciones del ser, es posible situarse más cerca de la protoimagen de la comunidad perfecta que en épocas en que solo el anhelo de individuos aislados alcanza el sentido divino que ha abandonado el mundo. Del seno de la incommovible fe

---

<sup>2</sup> Escrita entre 1930 y 1934, la novela fue publicada póstumamente.

comunitaria surge una cultura material unitaria; Dios se corporeiza en formas, órdenes y poderes a través de los cuales todos los miembros de la comunidad están ligados entre sí interna y externamente (Kracauer, 1990: 1, 81).

El resguardo (*Geborgenheit*) trascendente que ofrece la comunidad imaginada por Kracauer se contrapone al *desamparo trascendental* (*transzendente Obdachlosigkeit*) que el crítico alemán, siguiendo al Lukács de *Teoría de la novela*, reconoce como señal de identidad del mundo moderno. Sustancial, en la ascensión de Kracauer a la condición de etnólogo de la gran ciudad y crítico de sus expresiones culturales, es el abandono de esta nostalgia por el *ordo* estamental y el pasaje a una visión ambivalente de la vida moderna, dispuesta a reconocer en esta aspectos positivos y, en todo caso, reacia a cualquier tentativa de retornar a estadios históricos fenecidos. Esto supone, en ocasiones, mantener la anterior caracterización acerca del mundo contemporáneo y sus sujetos, pero invirtiendo las valoraciones. Así, la protesta frente al desencantamiento del mundo es sustituida por una ponderación de las posibilidades de acción que el proceso de secularización conlleva; en el lugar de la inicial añoranza por la comunidad perdida, aparece la reprobación de aquellos “fanáticos de la comunidad” (*Gemeinschaftsfanatiker*) que querrían hacer retroceder el reloj de la historia; la lamentación por el desarraigo del hombre moderno es relevada por una celebración de los aspectos positivos del desmantelamiento de las cosmovisiones cerradas y las autoridades inobjtables. El autor que, en su estudio sobre Simmel, deploraba que este fuera “solo un extraño, uno que entra para volver a partir enseguida” –alguien que “no tiene hogar” y es únicamente “un huésped, un peregrino”– (Kracauer, 2004: 270-271), pasa a identificarse con la figura del *outsider* o, para emplear una de sus expresiones predilectas, la del *extraterritorial*. Si, como afirma en carta a Benjamin, él “siempre había sido un extranjero, constantemente hostil a todo lo que podría ser definido como la mentalidad alemana” (Benjamin, 1987: 82),<sup>3</sup> resulta comprensible que Kracauer fuera encontrando de manera creciente al exponente más lúcido y representativo de la Modernidad tardía en el desarraigado, es decir: en aquel que carece patria y de hogar, tanto en el sentido material como en el ideológico. La simpatía que el ensayista experimenta por el *flâneur* o el traperero (*chifonnier*), o por personajes reales o ficticios tales como Jacques Offenbach, Franz Kafka, Schwejk, el vagabundo de Chaplin o sus propios caracteres novelísticos –Ginster y Georg–, se justifica porque todos ellos encarnan, de un modo u otro, la existencia provisoria y desamparada, pero también dinámica y lúcida, del extra-territorial. Es sugestivo que la ponderación de la mirada del exiliado preceda largamente a la emigración impuesta por el ascenso del nazismo. Esta nueva actitud, que se refuerza a partir de la apro-

---

<sup>3</sup> Carta de Kracauer a Walter Benjamin del 24 de febrero de 1935.

ximación al marxismo y la consolidación como ensayista en la *Frankfurter Zeitung*, vuelve a revelar afinidades con Heine. También este había sostenido que el sujeto moderno es solitario y desgarrado, carece de patria y de hogar; según el escritor alemán, cada uno de nosotros,

tan pronto como ha roto la crisálida de su espíritu, piensa, siente y obra de distinto modo que los demás. La incompreensión se hace cada día mayor; la vida en común es cada día más difícil, aun en casas espaciosas; nos sentimos en todas partes cohibidos, en todas partes extraños, y todos los lugares con para nosotros como un destierro (Heine, 1921: II, 7).

En el pasado, hubo épocas en que las comunidades humanas se constituían como totalidades cerradas; pero el espíritu rompió las cadenas de la limitación, “corrió desenfrenado, en la alegría de su liberación, por toda la tierra” (íd.);<sup>4</sup> y aunque el nervioso vagabundeo del hombre moderno no parezca ofrecer una felicidad tan firme como la del pasado, “sabemos que una felicidad que debamos a la mentira no es una felicidad verdadera, y que un momento único deshilvanado de una emoción divina, de una suprema dignidad espiritual, encierra más dicha que los largos años vegetativos de una sórdida fe de carbonero” (íd.). Con claridad aún mayor aparecen expuestas estas ideas en *Los baños de Lucca*:

Antaño, en la Antigüedad y en la Edad Media, el mundo estaba entero. A pesar de las luchas externas, había en el mundo una unidad interior y existían poetas enteros. Honremos a esos poetas y leamos con regocijo sus obras; pero no imitemos su entereza, que sería en nosotros mentira que cualquier hombre de vista sana descubrirá enseguida. Hace poco pude [...] encontrar en Berlín las poesías de uno de esos poetas de la entereza, que se había lamentado profundamente de mi despedazada condición byroniana (Heine, 1921: V, 28).

La lectura de este anacrónico “poeta de la totalidad” solo puede excitar en el “desgarrado” Heine comentarios irónicos: “Si mi pobre corazón no hubiese estado ya hecho pedazos, habría estallado seguramente de tanto reír” (íd.). El movimiento pendular entre el entusiasmo y el escepticismo, entre la identificación y la sátira –atributo distintivo de la poética heineana– guarda estrecha relación con la interpretación que hace el escritor de la Modernidad, como un período signado por la pérdida de todos los parámetros fijos de orientación y que exige, por ende, una actitud compleja, dúplice y diferenciada. Heine estaba tan convencido como su amigo Marx de que, al haber introducido el capitalismo “la ininterrumpida conmoción de todas las circunstancias sociales, la eterna inseguridad y el movimiento”, todas las relaciones “fijas y herrumbradas, con su séquito de represen-

---

<sup>4</sup> Íd.

taciones y opiniones ancestralmente veneradas, son disueltas; todas las relaciones recientemente formadas envejecen antes de poder osificarse” (Marx/Engels, 2008: 29). Un mundo que ha abandonado la estabilidad propia de las culturas tradicionales requiere romper con los esquemas de interpretación fijos y adoptar una disposición que podríamos calificar legítimamente de *crítica* y *ensayística*, y que está marcada por la politización de la propia praxis estética y filosófica, pero a la vez por un escepticismo radical frente cualquier entusiasmo sin reservas. Esto es lo que muestran, con el pasaje de la *Kulturkritik* a la crítica de época (*Zeitkritik*), los escritos de Kracauer: también este mantiene, en cuanto crítico, una distancia media en relación con sus temas: en *Los empleados* (1930), y aun en ensayos anteriores, Kracauer procuraba situarse lo bastante cerca de sus objetos para abordarlos desde el interior, y lo bastante lejos para poder desentrañarlos sobre la base de una reflexión lúcida. A lo largo del tiempo, el ensayista alemán seguirá insistiendo sobre la importancia explorar los territorios desconocidos de la propia cultura, sosteniendo la mirada propia de aquel que no “pertenece” a ella, de aquel “que no es de la casa”. Un ejemplo destacado de esta metodología se halla en *Los empleados*, donde Kracauer, como etnólogo urbano, se adentra en las oficinas y en las vidas privadas de los empleados: realiza una “pequeña expedición, que es quizá más arriesgada que viajar por África para rodar una película. Pues a la vez que sondea a los empleados, conduce a las entrañas de la gran ciudad moderna” (Kracauer, 2008: 116). Lo que se pone en práctica en esta investigación es una *observación participante*: una metodología que podemos condensar en una afirmación formulada en un artículo de 1930: “los hechos empíricos reclaman ser interpretados desde el interior, y no ser deducidos desde arriba. Solo le hablan a aquel que se confronta realmente con ellos” (cit. en Agard, 2010: 79); lo cual nos remite al imperativo kracaueriano de hacer hablar a los objetos.

Kracauer cree –como Benjamin– que en el mundo de las cosas reside un potencial revolucionario que reclama toda la atención del crítico (cf. Butzer, 2009: 159). El programa de *redención de la realidad física* recorre su íntegra producción, desde los escritos de mediados de los años veinte hasta el tratado póstumo sobre la historia. El objetivo que se propone ya en sus ensayos tempranos el escritor es el mismo que este aguarda ver cumplido por la fotografía y del cine: rescatar los objetos de su degradación a mercancías, mediante el recurso de arrancarlos a la realidad cosificada e introducirlos en constelaciones novedosas; se trata, de este modo, de proyectar una mirada extraña sobre la realidad habitual, tal como la que podrían arrojar el extranjero o el *outsider*. La desautomatización de la percepción es un designio que atraviesa la crítica temprana de Kracauer; un emprendimiento que revela correspondencias con la obra de Benjamin y la de Brecht, y que se liga con el mencionado proyecto de afianzamiento de una *Öffentlichkeit* en Alemania. Como anticipamos, este proyecto se estrelló contra la dictadura nacionalsocialista, que Kracauer –inspirándose en *El*



*dieciocho brumario de Louis Bonaparte*— interpretó como *sociedad de la farsa* o como *sociedad de opereta*, al tiempo que en el “gran dictador” Hitler vio a un grotesco cultor del bonapartismo. Como Benjamin, el autor de *Offenbach y el París de su tiempo* (1937) creía que el Segundo Imperio era la *Urform* del fascismo, y que, anticipando a este, se había empeñado aquel en estetizar la política con vistas a escamotear las contradicciones sociales y liquidar la resistencia. De un modo acaso más claro que Benjamin, llegó a entender también Kracauer que el *Vormärz*, signado por el intenso auge de las publicaciones periódicas y del ensayo, pero también por un inocultable déficit democrático y por la mascarada siempre engañosa del progresismo republicano, era la protoforma de la República de Weimar. La novela *Georg* revela hasta qué punto llegó a entender Kracauer que una sociedad tal requería de una crítica que observara la realidad contemporánea desde una distancia que no es la de la elevación y la presunta pureza moral, sino la de la sátira: una sátira que solo pueden cultivar de manera efectiva los extraterritoriales.

**Bibliografía:**

AGARD, OLIVIER, **Kracauer. Le chiffonnier mélancolique.** París: CNRS, 2010.

BARNOUW, DAGMAR. **Critical Realism. History, Photography and the Work of Siegfried Kracauer.** Baltimore, etc., The Johns Hopkins U.P., 1994.

BENJAMIN, WALTER. **Briefe an Siegfried Kracauer. Mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin.** Marbach am Neckar, Theodor-Adorno-Archiv, 1987.

BRECHT, BRECHT. “Entwurf zu einer Zeitschrift *Kritische Blätter*”. En: —, **Gesammelte Werke in 20 Bänden.** Frankfurt/M, Suhrkamp, 1967, vol. 18, pp. 85-86.

BRODERSEN, MOMME. **Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin: Leben und Werk.** Bühl-Moos: Elster, 1990, p. 197.

BUTZER, GÜNTER. “MedienRevolution. Zum utopischen Diskurs in den Meidentheorien Kracauers und Benjamins”. En: GRUNERT, FRANK / KIMMICH, DOROTHEE (eds.), **Denken durch die Dinge. Siegfried Kracauer im Kontext.** Múnich: Fink, 2009, pp. 153-168.

HEINE, HEINRICH. **Cuadros de viaje.** 7 vols. Trad. de Manuel M. Pedroso. Madrid, Calpe, 1921.

HEINE, HEINRICH. *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.* En: HEINE, HEINRICH. **Sämtliche Schriften.** 3ª ed. corregida y aumentada. Ed. de Klaus Briegleb. 6 vols. Múnich, Hanser, 1975<sup>2</sup>, vol. III.

HEINE, HEINRICH. *Ludwig Börne. Un obituario.* Seguido de BÖRNE, LUDWIG, **Selección de ensayos.** Introd. trad. y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires, Gorla, 2009.

HÖHN GERHARD. **Heine-Handbuch. Zeit, Person, Werk.** Stuttgart, Metzler, 1987.

KRACAUER, SIEGFRIED. **Schriften 5**. Ed. de Inka Mülder-Bach. 3 vols. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990.

KRACAUER, SIEGFRIED. *Georg Simmel, Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit*. En: -. *Werke*. Ed. de Inka Mülder-Bach e Ingrid Belke. Vol. 9: Frühe Schriften aus dem Nachlaß. Ed. de Ingrid Belke, con la colaboración de Sabine Biebl. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2004, vol. 9.2, pp. 139-280.

KRACAUER, SIEGFRIED. **Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente**. Trad. y notas de Miguel Vedda. Introd. de Ingrid Belke. Prólogo de Walter Benjamin. Postfacio de Miguel Vedda. Barcelona, Gedisa, 2008.

LAUBE, HEINRICH. "Die neue Kritik". En: HERMAND, JOST (ed.). **Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente**. Stuttgart, Philipp Reclam, 1966, pp. 102-197.

MARX, KARL. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. En: MARX, KARL / ENGELS, FRIEDRICH. **Werke**. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. 43 vols. Berlín, Dietz-Verlag, 1956ss., vol. 1, pp. 378-391.

MARX, KARL / ENGELS, FRIEDRICH, *Manifiesto del Partido Comunista*. Apéndice: FRIEDRICH ENGELS, **Principios del comunismo**. Introd., trad. y notas de Miguel Vedda. Buenos Aires, Herramienta, 2008.

PALMIER, JEAN-MICHEL. **Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu. Esthétique et politique chez Walter Benjamin**. Ed. establecida, anotada y presentada por Florent Perrier. Prefacio de Marc Jimenez. París, Klincksieck, 2006.