

BAJO EL SIGNO DE LA EXTRATERRITORIALIDAD:
KRACAUER Y LA MODERNIDAD JUDÍA

Kracauer pertenece a una generación intelectual confrontada, en algunas décadas, al apogeo y al fin de la modernidad judía. Figura de transición, participa de la eclosión cultural encarnada por Chagall, Kafka, Herzl, Buber y Trotsky —en otras palabras, el modernismo estético, el sionismo, la renovación religiosa y el cosmopolitismo revolucionario— sin por ello adherir ni identificarse con ninguna de estas opciones, que pueden seducirlo temporalmente, que bordea, rechaza o deja atrás. En cambio, asiste a la aniquilación de un mundo —el judaísmo europeo de lengua alemana— que ha sido la cuna de esta modernidad y se hace testigo del fin de su parábola, iniciada por la emancipación, en las postrimerías del siglo XIX, y acabada por el nacionalsocialismo, a mediados del siglo XX.

Kracauer no es un pensador judío, según la definición tradicional del término, sino es precisa-

mente su calidad de "judío no-judío", de intelectual a la vez alemán, europeo, americano, exiliado, en resumen, de *Aussenseiter*, que le permite participar de una modernidad judía que rompe las fronteras de una identidad religiosa o de una pertenencia nacional. Si la judeidad de Kracauer es propiamente inclasificable, su obra contiene una clave esencial para intentar definirla e interpretarla: la noción de *extraterritorialidad*.¹ Pero incluso antes de ser conceptualizada en sus escritos, la extraterritorialidad de Kracauer se bosqueja como el rasgo que marca su itinerario existencial. Es el hilo conductor que atraviesa y une las diferentes dimensiones de una vida profundamente inscrita en el siglo XX, del cual padece y graba, como un sismógrafo extremadamente sensible, todas las conmociones. A partir de su experiencia personal, Kracauer construye la idea de extraterritorialidad como categoría universal. Y también en esta dialéctica entre lo singular y lo universal se inscribe una parte esencial de la modernidad judía. Primero está la extraterritorialidad del intelectual judío respecto de la tradición, de un universo religioso que ha constituido, du-

¹ Una idea que ya había sido esbozada, al comienzo del siglo, por Georg Simmel ("L'extraterritorialité de l'aventure" en *Philosophie de la modernité I*, París, Payot, 1989). Cf. también Martin Jay, "The Extraterritorial Life of Siegfried Kracauer" en: *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, p. 153.

rante siglos, el eje central del mundo judío y que inevitablemente ha producido una implosión, después de la emancipación, en el seno de un mundo secularizado. Un universo que ha perdido pues su unidad y su forma, pero cuyos fragmentos subsisten, aunque dispersos, y no cesan de interpelar a los herederos de una tradición tal. Luego está la extraterritorialidad del judío respecto del sistema de los Estados-nación, la forma política de la Europa moderna. En Alemania, esto se traduce en un primer momento en la figura del *Undeutsch* [no alemán, n. de la t.], —el *extranjero* en el sentido primario, étnico, del término, un elemento exterior al *Volk* [pueblo, n. de la t.] vuelto ciudadano pero siempre percibido como un intruso en el cuerpo de la nación—, luego la figura de *exiliado*. En fin, la irreductibilidad del judío frente a los Estados-nación se traduce, bajo el nazismo, en su extraterritorialidad con relación a un mundo en el cual ya no hay lugar para él, un mundo que él no vive más solamente como un planeta sin visa, sino literalmente, como un lugar en el cual él ya no tiene derecho a vivir.

Estos tres momentos encuentran correspondencias precisas en la obra de Kracauer. La experiencia de la *Jüdische Lehrhaus* de Francfort le permite verificar la imposibilidad de un retorno a la tradición, de comprender que el único medio de preservar las instancias espirituales del judaísmo consiste en desplazarlas, sacarlas de un territorio balizado

y codificado por la Ley, a traducirlas, bajo otro lenguaje, en un mundo "sin dios ni profetas". Con la Primera Guerra Mundial, luego con la República de Weimar, Kracauer toma conciencia de su estatus de "extranjero interno", de intelectual *outsider*, que ha sido material de un relato biográfico en *Ginster*. En París, desterrado de la Alemania nazi, analiza, en su obra sobre Offenbach, la extraterritorialidad del exilio. En fin, en Nueva York, acaba su reflexión sobre la extraterritorialidad, salvado de una ruptura en el siglo de la cual la condición judía se hizo espejo. De allí una interrogación sobre la génesis y los signos precursores de esta ruptura (*De Caligari a Hitler*), sobre la posibilidad y los límites de su representación (*Theory of Film*), en fin, sobre la memoria legada por tal cataclismo (*History*). He aquí las etapas de un recorrido ubicado bajo el signo de la extraterritorialidad. La arquitectura, la filosofía, el marxismo, el periodismo, la literatura, el cine, se vuelven, en esta perspectiva, las herramientas que utiliza para tejer una trama de la extraterritorialidad de la cual ciertos aspectos de la condición judía en la modernidad —el desarraigo, la marginalidad, el exilio, la aniquilación, la memoria— constituyen la materia prima.

El itinerario de Kracauer es bastante típico de la *intelligentsia* judeo-alemana de su generación. Nacido en Francfort, frecuenta a la edad de once

años, el *Philantropin*, la escuela de la Comunidad israelita de la ciudad, de tendencia liberal, donde su tío Isidor enseña historia. Evocada con humor y ternura a la vez en *Ginster*, esta figura familiar, sustituto de un padre a menudo ausente por razones profesionales, encarnaba de cierto modo la memoria viviente de los judíos de Francfort, de la que será un historiador reputado. Durante su infancia y su adolescencia, Siegfried Kracauer se separó de los medios judíos ortodoxos de la ciudad, que describe en *Ginster*, con un cierto distanciamiento irónico, como representados por "judíos parecidos a imitaciones de judíos de tanto que tenían el aspecto auténtico".² En casa, la práctica del judaísmo se reducía a las comidas y a las visitas a la sinagoga durante los días festivos, los rituales que le procuraban, tal como escribía en su diario, el mayor aburrimiento. Sus estudios de arquitectura y el comienzo de su carrera periodística contribuirán a hacer de él un típico intelectual judío "asimilado".

Sin embargo, toda la vida de Kracauer se desarrolla en el interior de un universo social cuya judeidad constituye un horizonte por así decir insuperable. Tanto su curiosidad intelectual y la variedad de sus intereses lo conducen a dirigir su mirada hacia la fenomenología del mundo real sin limitación alguna, a apropiarse de la cultura y la tradición literaria alemana y, en cierta medida, eu-

² Siegfried Kracauer, *Genêt*, París, Gallimard 1933, p. 43.

ropea, sin ningún *a priori* debido a cualquier juramento de fidelidad religiosa o nacional, cuanto su vida social aparece enmarcada por las fronteras invisibles pero no menos reales de un medio judío. Hace su aprendizaje de escritor y de ensayista en la *Frankfurter Zeitung*, el prestigioso diario de Weimar que, mientras era el portavoz del liberalismo alemán, seguía siendo en el fondo una institución de la burguesía judía de Francfort, percibida como un bastión de la "*Judenpresse*" vituperada por los nacionalistas, dirigida y redactada por plumas "judías". Instalado en Berlín, en 1930, Kracauer se volvió un mascarón de proa de la izquierda intelectual de Weimar, en la cual la presencia judía era muy importante. Entre sus amigos se contaban Theodor Adorno, Leo Löwenthal y Ernst Bloch. Exiliado en París, después de 1933, se retiró de la vida pública, limitándose a frecuentar a otros exiliados judíos alemanes, tales como Joseph Roth o Walter Benjamin, y algunos pocos intelectuales franceses, también ellos de origen israelita, como Daniel Halévy. En América, quedó apartado del Instituto de Investigación Social animado por su amigo Adorno, pero mantuvo sus lazos con el medio de la emigración judeo-alemana. Se vuelve así una figura marginal del grupo de los "*Nueva York Intellectuals*", en el seno del cual trabó amistad con el gran historiador y crítico Mayer Schapiro. La única personalidad no judía que ha marcado profundamente su vida era

su esposa, Lili Ehrenreich, una alsaciana de origen católico que había sido bibliotecaria en la Escuela de Francfort.

El judaísmo en tanto que problemática religiosa sólo domina la vida intelectual de Kracauer durante un corto período, al comienzo de los años veinte, más precisamente entre 1920 y 1922. Es un período de transición tanto en la historia de Alemania, sacudida por la caída del Imperio y el nacimiento, en los disturbios, de la República, como en el itinerario personal de Kracauer, de treinta años de edad y desde ese momento decidido a abandonar su profesión de arquitecto para dedicarse a una carrera de periodista, de ensayista y escritor. Su correspondencia con Margarete Susman es testimonio del cuestionamiento religioso, incluso místico, que domina entonces su reflexión. Se trata de una preocupación religiosa y política a la vez que lo lleva a leer con pasión a Lenin y a Landauer, a considerar la revolución rusa como un acontecimiento comunitario, libertario y espiritual y a esperar el advenimiento de una revolución alemana como una experiencia catártica capaz de exhumar la tradición judía medieval. En esta coyuntura, mientras se nutre de los escritos de Nietzsche, Dostoievski y Landauer, Kracauer adquiere el aspecto de un *Naphta* que une un *Kulturpessimismus* fundamental con las esperas mesiánicas de un Apocalipsis redentor. En una carta a Margarete Susman de febrero de

1920, escribe lo siguiente: "Nunca he sentido tan profundamente que Dios es lo más verdadero que hay, y así es que, por primera vez, me he vuelto auténticamente religioso".³

También en esta coyuntura, naturalmente, Kracauer adhiere a la *Freie Jüdische Lehrhaus*, el Instituto Libre de Enseñanza Judía de Francfort, creado en 1920 por Buber y Rosenzweig.⁴ Verdadero entrecruzamiento de la cultura judeo-alemana en el comienzo de la época de Weimar, esta institución constituye una de las expresiones más significativas de la crisis en la cual entró el proceso de asimilación judía en Alemania y, al mismo tiempo, de la renovación religiosa que atraviesa la última generación de la *intelligentsia* judía, sacudida por la guerra, rechazada por el antisemitismo y en adelante escéptica respecto de las certezas conformistas del judaísmo liberal del siglo XIX. En desmedro de la figura carismática que la anima —el rabino Anton Nobel, un antiguo alumno de Hermann Cohen vuelto en seguida a la ortodoxia— la *Jüdische Lehrhaus* no depende de un retorno a los valores del judaísmo tradicional; su orientación

³ Citado en Ingrid Belke, "Siegfried Kracauer als Beobachter der jungen Sowjetunion", en: Michael Kessler/Thomas Y. Levin (Hg.), *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Tübingen, Stauffenburg Verlag 1990, p. 24.

⁴ Cf. Raimund Sesterhenn (Hg.) *Das Freie Jüdische Lehrhaus. Eine andere Francforter Schule*, Friburgo, Schnell und Steinet, 1987.

es más bien la de un redescubrimiento de las raíces místicas de la tradición hebraica que habían sido abandonadas, incluso ocultadas durante un siglo de asimilación. La *Lehrhaus* preconiza este retorno a las fuentes contra las exégesis racionalistas de la Biblia. Desde el comienzo del siglo XIX, la escuela de la *Wissenschaft des Judentums* [Ciencia del judaísmo, n. de la t.] se proponía sacar de una vez por todas al judaísmo del gueto y de hacer de él una "religión de la razón", moderna y respetable. La *Jüdische Lehrhaus* eligió abandonar esta orientación, su mesianismo toma un carácter netamente anticonformista que atrae a una parte de la juventud judía intelectual. En sus seminarios se estudia el Talmud y la historia judía, la literatura contemporánea y la filosofía alemana. Junto a sus fundadores, representantes de la corriente neortodoxa (Nobel) y de la renovación de la filosofía judía en la Alemania de los años veinte (Buber, Rosenzweig), se encuentran futuros miembros de la Escuela de Francfort tales como el crítico literario Leo Löwenthal y el psicoanalista Erich Fromm, o aun futuros sionistas como Ernst Simon. La *Lehrhaus* aparece así como el laboratorio cultural de una nueva generación intelectual judía en la cual se forman y se cruzan medios religiosos y laicos, corrientes mesiánicas, marxistas y sionistas, tendencias conservadoras y experiencias de vanguardia. Durante el año 1920-1921, Kracauer da allí un seminario dedicado a los "movimientos religiosos

y políticos del tiempo presente" (*Die religiöse und politische Bewegungen der Gegenwart*).

Pero la colaboración de Kracauer con la *Lehrhaus* debía acabarse pronto. Desde 1922, comienza a tomar distancia de esta institución consagrada, según la definición que dará Löwenthal, a una "enseñanza talmúdica bajo una forma secularizada".⁵ Kracauer se muestra cada vez más decepcionado por la orientación dada al Instituto por Buber y Rosenzweig, cuyo misticismo termina por rechazar. Una obra como *La Estrella de la Redención* le parece confusa e idealista, dándole la impresión de una "bagatela" (*Schmarren*) en la cual su autor "chismorrea sobre creación, revelación y redención en un tono excitado que daría lástima a un perro".⁶ Descubre la misma vacuidad metafísica en la filosofía del diálogo elaborada por Martin Buber en *Ich und Du*. En una carta a Löwenthal de 1922, Kracauer reconoce su escepticismo respecto de la "era mesiánica" y se define en adelante como "un hombre completamente no religioso" según los criterios místicos de Rosenzweig.⁷ Él no reniega del impulso que lo acercó a la *Lehrhaus*, pero se aleja espantado de su misticismo a ultranza, a sus ojos estéril e impotente.

⁵ Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie*, Francfort/M., Suhrkamp, 1980, p. 20.

⁶ Cf. I. Belke / Irina Renz, "Siegfried Kracauer 1889-1966", en: *Marbacher Magazin*, n° 47, 1989, p. 39.

⁷ Carta de Kracauer a Löwenthal del 4 de diciembre de 1921, *ibid.*, p. 246.

Sin embargo, Kracauer sólo llevará a cabo su ruptura con Buber y Rosenzweig en 1926, por la publicación, en las páginas de la *Frankfurter Zeitung*, de una crítica radical a la nueva traducción alemana de la Biblia emprendida por los dos filósofos judíos (y completada en 1960 únicamente por Buber). Como el comienzo de la asimilación judía en Alemania había estado marcado por la traducción de la Biblia de Moses Mendelssohn, el fin de la era judeo-alemana era en cierto sentido anunciado por esta nueva versión alemana de las Escrituras, aparecida ocho años antes del advenimiento del nacionalsocialismo. En el espíritu de la crítica a la asimilación preconizada por sus autores (y por la *Lehrhaus*), esta traducción no vislumbraba, como la de Mendelssohn, la germanización de los judíos, sino su “rejudaización”. Inspirada por la filosofía de Buber, la Biblia no era presentada como un corpus doctrinal sino como un diálogo vivo y constantemente renovado entre Dios y su pueblo. Se trataba así de restituir a la Escritura su carácter “oral” de texto concebido para ser leído colectivamente, en voz alta, y no meditado en la soledad silenciosa del creyente. Según la visión cabalística —ya objeto de reflexión en Benjamin y Schölem— de una *Ursprache*, de una lengua adánica originaria que precedió la confusión de lenguas engendrada por el pecado y capaz, en lugar de designar y nombrar, de expresar de forma transparente e inmediata el nombre de Dios, esta nueva traducción de la Bi-

blija pretendía ser una suerte de “acto mesiánico” susceptible de acelerar la redención.⁸

Para Kracauer, el resultado de esta traducción era decepcionante y sin comparación con la antigua traducción alemana de Lutero. Con el objeto de “re-hebraizar” la Biblia, Buber y Rosenzweig habían procedido a una reelaboración estética y mística de la Escritura, que desembocaba en una “pérdida de substancia” (*Substanzverlust*) del texto.⁹ En la tentativa de restituir en alemán el ritmo originario del hebreo, ellos habían dado a la Escritura el sonido desorientador y hostil de un “idioma extranjero”.¹⁰ Habían llegado a crear una forma lingüística inclasificable y anacrónica, que le robaba al texto toda la fuerza que Lutero había sido capaz de insuflarle, la fuerza de una herramienta de combate.

En conclusión a su crítica, Kracauer retomaba un lugar común de los detractores de Buber, viendo una de las fuentes de su estetización mística de la Biblia en su “romanticismo nacional” (*völkische Romantik*),¹¹ que habría dado al conjunto de su trabajo

⁸ Martin Jay, “Politics of Translation: Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible” en: *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, op. cit., p. 205.

⁹ Kracauer, “*Die Bibel auf deutsch*”, en: *Das Ornament der Masse*, Francfort/M., Suhrkamp, 1977, p. 179.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 182.

un carácter "reaccionario".¹² Su veredicto era inapelable: "Entre la exégesis filológica y la traducción de Lutero no hay lugar para una tercera vía."¹³

No es difícil reconocer, en esta crítica del sionismo *völkisch*, con su repliegue nacionalista en la mística de la "sangre y del suelo", una deformación bastante grosera (compartida en esa época también por Benjamin, más tarde por Adorno) de la gestión cultural y política de Buber y Rosenzweig, cuyo pensamiento, salvo algunas analogías puramente formales, no podría ser asimilado al nacionalismo romántico alemán. Esta denuncia severa tomaba también el sabor de una autocrítica, que marcaba el rechazo de una orientación frente a la cual, como se ha visto, durante un momento, Krauer mismo había manifestado una fuerte sensibilidad. Se instalaba así en una posición de "espera", que él mismo había teorizado desde 1922, en un artículo "programático" (*Die Wartenden*), donde él se situaba a mitad de camino entre los escépticos que, como Max Weber, se habían resignado heroicamente al destino ineluctable de un mundo desencantado, y los "forajidos intelectuales" que, como Bloch y Rosenzweig, soñaban con una "comunidad utópica" cuyo advenimiento trataban de precipitar por una suerte de "cortocircuito". Él no podía más seguir a estos "hombres del cortocircui-

¹² *Ibid.*, p. 183.

¹³ *Ibid.*, p. 185.

to" (*Kurzschluss-Menschen*), estos "espíritus mesiánicos de un *Sturm und Drang* de coloración comunista, que viven rodeados de imágenes apocalípticas y esperan la llegada del Mesías".¹⁴ A sus ojos, la actitud de ellos se traducía en una forma de "religiosidad blasfematoria" que él no podía aceptar. Prefería replegarse en una "disponibilidad vacilante", no resignada sino desconfiada respecto de los atajos.¹⁵ La tensión hacia lo Absoluto, cuya exigencia ineludible reafirmaba en una carta a Leo Löwenthal, no podía contentarse ni con un repliegue estético (Rosenzweig, Buber) ni con un "pseudosiquiliasmo de abolengo literario" (Bloch),¹⁶ sino que debía abrirse camino en la complejidad de lo real, lo que implicaba tanto una confrontación con los hechos, con su espesor y sus asperezas, como la reflexión y el análisis a partir de categorías históricas.

Entonces, Kracauer no rechazaba el judaísmo, más bien adoptaba una actitud "extraterritorial" con respecto a él. El diagnóstico del autor del *Roman policier*, para el que la figura moderna del detective, encarnación despiadada de la razón instrumental, ha reemplazado definitivamente al cura, al guardián de la fe, en el fondo no es el diagnóstico de un filósofo ateo que postula la inexisten-

¹⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁵ *Ibid.*, p. 116.

¹⁶ Kracauer, *Schriften*, Bd. 5.1, Francfort/M., Suhrkamp, 1990, p. 200.

cia de Dios.¹⁷ Para Kracauer, este tipo de cuestionamiento no se ha planteado verdaderamente. Su estilo de pensamiento y su postura intelectual se desprenden de la constatación ineludible de que, en el mundo moderno, Dios se ha ocultado de la mirada de los hombres, una constatación cuya formulación literaria más sobrecogedora descubrió en las novelas de Kafka. No se trataba de interrogarse sobre la existencia de Dios, sino de aceptar las obligaciones de un mundo secularizado y desencantado, donde el eclipse divino había hundido a los hombres y a las mujeres en una "jaula de hierro" (Weber), obligándolos a vivir en una realidad escindida entre progreso técnico y empobrecimiento interior, condenados a la terrible condición de una vida "sin refugio espiritual" (*geistig obdachlos*).¹⁸

Una vez comprometido en este camino, Kracauer se apropia del marxismo como una respuesta a los dilemas de la modernidad judía. Tratará de encontrar en el marxismo una salida de esta tensión problemática entre religión y política, entre la exigencia de una instancia espiritual y las obligaciones de un mundo secularizado. Ya en un artículo de 1924, había tomado en consideración al marxismo como una de las corrientes *religiosas* de la época, junto al cristianismo y al judaísmo.¹⁹ Más allá de

¹⁷ Kracauer, *Le Roman Policier*, París, Payot, 1981, p. 83.

¹⁸ Kracauer, *Schriften*, Bd. 5.1, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹ *Ibid.*, p. 273.

un materialismo y de un ateísmo a menudo ostentado de manera dogmática por sus representantes oficiales, el marxismo ocultaba a sus ojos una aspiración comunitaria esencialmente religiosa. Llegará así a una reconciliación con Bloch, con el que en lo sucesivo compartiría la búsqueda de un marxismo capaz de integrar las aspiraciones más profundas propias de la religión. Lo que él ahora apreciaba en la filosofía de Bloch era su esfuerzo por “relacionar los contenidos de verdad transmitidos bajo una forma teológica con la teoría marxista de la revolución”.²⁰ La contradicción sólo era aparente a su manera de ver, ya que en un mundo completamente secularizado, el único medio para encontrar la teología era ir a buscarla, perdida o escondida, en los intersticios de lo profano. Entonces había que “volver la espalda a la teología”, y eso “en el interés de la teología misma”,²¹ no a fin de rechazar sino para conservar sus “contenidos de verdad” superándolos. Lo que él proponía era, en el fondo, una *Aufhebung* de la teología por y en el marxismo.²²

Por este sesgo, la religión dejará de ser una problemática central en la reflexión de Kracauer para

²⁰ Carta de Kracauer a Ernst Bloch del 27 de mayo de 1926, en E. Bloch, *Briefe*, Bd. I, Francfort/M., Suhrkamp, 1985, p. 273.

²¹ Kracauer, *Schriften*, Bd. 5.2, Suhrkamp, p. 168.

²² Cf. Inka Mülder, *Siegfried Kracauer. Grenzgänger zwischen Theorie und literatur. Seine frühen Schriften 1913-1933*, Stuttgart, Metzler, 1985, p. 59.

volverse una de las corrientes subterráneas de su pensamiento, antes de reaparecer en la superficie en su último libro sobre la Historia. Sin embargo, uno puede preguntarse hasta qué punto él había logrado alejarse de la imagen revolucionaria apocalíptica e iluminada que Bloch y Rosenzweig le parecían encarnar a principios de los años veinte. En 1930, el escritor Joseph Roth, uno de los colaboradores más prestigiosos de la *Frankfurter Zeitung*, presentaba a Kracauer, en una carta dirigida a Stefan Zweig, como “un judío de Jehová” que había hecho del marxismo su propia Biblia.²³

A mediados de los años veinte, la judeidad de Kracauer comienza pues a tomar un perfil más claramente definido. Podría caracterizársela *en negativo*, al subrayar lo que ella no es, en la medida en que está constituida por un proceso de demarcación respecto de las diferentes opiniones que el contexto histórico y cultural alemán le ofrecía en esa época, de las opciones que había bordeado, a veces probado y luego desechado. La judeidad de Kracauer no era la del *Zentralverein* [comité central n. de la t.]—o, para dar un ejemplo más concreto, la de su tío Isidor—, de orientación liberal y moderada, atada al principio de la asimilación y del patriotismo alemán como a dogmas intocables.

²³ Joseph Roth, *Briefe*, Colonia, Kiepenheuer und Witsch, 1970, p. 175.

La asimilación de Kracauer era la de un intelectual judío perteneciente a una generación para la cual la emancipación no era una conquista sino un hecho. A diferencia del judaísmo liberal, él no podía más identificarse con las instituciones de una Alemania estremecida por la crisis de la derrota, sacudida por el nacionalismo, y comenzaba a dirigir una mirada crítica sobre la asimilación misma. Su judeidad no era la de un judío ortodoxo (Rabi Nobel) ni la de un filósofo judío (Buber y Rosenzweig), cuya búsqueda religiosa sólo podía desembocar, según su manera de ver, en una fuga del mundo real. Finalmente, su judeidad tampoco era la de un nacionalista judío, una opción por la cual no sentía ninguna atracción y que juzgaba políticamente ambigua.²⁴ En Kracauer, la modernidad judía se aleja de los caminos trillados. Su judeidad es la de un intelectual de izquierda, sin partido, perteneciente a la *homeless Left* de Weimar y exterior a las instituciones alemanas, bien instalado en un medio cultural cuyos actores, para retomar una célebre definición de Peter Gay, eran a la vez *outsiders e insiders*.²⁵ Precisamente en este contexto

²⁴ Cf. sus reportajes sobre el Congreso sionista de Basilea de 1927, aparecidos bajo el título "Der Zionistenkongress" en la *Frankfurter Zeitung* del 31 de agosto y del 1ro, 4, 5, 7 y 20 de septiembre de 1927 (no incluidos en los tres volúmenes de los *Schriften*).

²⁵ Peter Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*, Nueva York, Harper & Row 1968; trad. fr.: *Le suicide d'une république*, París, Calmann-Lévy, 1993.

Kracauer elabora su noción de extraterritorialidad, primero en *Ginster*, luego en su libro sobre Offenbach. Pero ¿cómo definir la extraterritorialidad de Kracauer? Ante todo se trataba de una forma de marginalidad asumida, casi reivindicada, que lo llevará en 1935, al comienzo de sus años de exilio, a escribir a Walter Benjamin que él “siempre había sido un extranjero, constantemente hostil a todo lo que podría ser definido como la mentalidad alemana”.²⁶ Veinte años más tarde, en una carta a Leo Löwenthal escrita luego de una estancia en Alemania, no dudará en calificar la existencia de los vagabundos como “la única existencia auténtica”. De seguro, Walter Benjamin y Joseph Roth no se habían equivocado cuando recibieron *Ginster*, en el momento de su aparición, como la obra de un *Aussenseiter* y de un “Chaplin literario”.²⁷ Ambos subrayaban, en el protagonista de esta novela autobiográfica, la falta de ataduras, el comportamiento cómico y siempre desfasado, su irreductibilidad connatural de los códigos de la racionalidad moderna, su hostilidad congénita e iró-

²⁶ Carta de Kracauer a Walter Benjamin del 24 de febrero de 1935, en: Walter Benjamin, *Briefe an Siegfried Kracauer. Mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin*, Marbach am Neckar, Theodor-Adorno-Archiv, 1987, p. 82.

²⁷ W. Benjamin, “Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar”, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Francfort/M., Suhrkamp, 1973, pp. 219-225; J. Roth, “Wer ist Ginster?”, en: *Werke*, Bd. 2, Colonia, Kiepenheuer und Witsch, 1990, pp. 996-998.

nica hacia toda forma de nacionalismo. No es difícil captar, en la figura de Ginster, todos los rasgos del "paria" judío estudiado por Hannah Arendt en su ensayo sobre la "tradicción escondida" del judaísmo diaspórico²⁸ y, en Kracauer, la encarnación ideal típica del intelectual *freischwebend* teorizado, exactamente en la misma época, por Karl Mannheim.²⁹ Su extraterritorialidad era una forma de nomadismo intelectual que lo llevaba, como los *flâneurs* de Benjamin y de Hessel, a pasear su mirada analítica sobre el mundo moderno para aprehenderlo según sus facetas. Era la extraterritorialidad de un "passeur" (de un *Grenzgänger*, como lo definió Inka Mülder-Bach)³⁰ incapaz de instalarse en una disciplina, cuya vocación profunda era romper las fronteras y tender puentes entre la literatura y el cine, la sociología y la historia, la religión y la filosofía, lo estético y lo político. En el sentido estricto del término, era una extraterritorialidad geográfica y existencial, engendrada por el exilio, desplegada por tres países y dos continentes, marcada por diferentes etapas a las cuales corresponden tantas ciudades: Francfort, su ciudad natal y el lugar de su formación intelectual; Berlín, el teatro de su éxito como escritor y ensayista; París, el refu-

²⁸ Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, París, Bourgois, 1987.

²⁹ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929.

³⁰ I. Mülder, *Siegfried Kracauer, op. cit.*

gio amado y detestado de su primer exilio, donde encontraron abrigo precario la mayor parte de los sin-patria que escapaban del fascismo; finalmente Nueva York, el gran remanso cosmopolita donde su vagabundeo, al cabo de mil peregrinaciones, habría encontrado un punto de anclaje.

Era finalmente una "extraterritorialidad lingüística" la que debía empujarlo, a la edad de cincuenta años, cuando se había hecho una reputación de escritor y crítico de lengua alemana, y luego de siete años de exilio en Francia, a adoptar el inglés para sus tres últimos libros, si no los más importantes al menos los más ambiciosos de su obra. No se trata aquí, de comparar la elegancia del periodo americano despojada de sus libros teóricos, con el estilo "visual" y la calidad literaria estrictamente únicas de sus miniaturas berlinesas. Será suficiente subrayar esta "travesía de las lenguas" —tomo la definición de Régine Robin³¹ como una de las marcas de la modernidad judía, y muy particularmente del intelectual judeo-alemán del siglo XX, una experiencia que Kracauer debía compartir con Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Erich Fromm, Franz Neumann y muchos otros.

En *History*, Kracauer indica la extraterritorialidad del exiliado como condición del historiador, obligado a desdoblarse, a pertenecer a la vez a su

³¹ Régine Robin, *L'amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue*, París, Sorbier, 1984.

tiempo y a la época histórica objeto de su investigación, pero esta doble pertenencia es imposible, y eso lo vuelve un extranjero, un exiliado; viaja constantemente entre el presente y el pasado, suspendido entre los dos, alejándose del presente y tratando de penetrar el pasado como un exiliado llegado a una tierra desconocida. De hecho, escribe Kracauer, ha dejado de "pertenecer". Se encuentra proyectado "en el vacío casi total de la extraterritorialidad (*the near-vacuum of extraterritoriality*)".³²

El libro donde la extraterritorialidad y el exilio aparecen ligados indisolublemente en tanto elementos constitutivos de la identidad judía, a veces como privilegios y otras como estigmas, es la biografía de Jacob Offenbach, escrita por Kracauer en París, entre 1934 y 1937. Si la figura de Offenbach correspondía al prisma de desciframiento de la modernidad urbana privilegiado por Kracauer, esta elección no se debía al azar y una cierta identificación del autor con su protagonista aparece en filigrana a lo largo de todo el libro.³³ Jakob Offenbach era descendiente de varias generaciones de músicos judíos de la región de Francfort. Isaac, su padre, era encuadernador y músico ambulante. A principio del siglo XIX, era cantor en la sinagoga de

³² Kracauer, *History. The last things before the last*, Princeton, Markus Wiener publishers, 1995, p. 83.

³³ Cf. Karsten Witte, "Siegfried Kracauer im Exil", en *Exilforschung*, Bd. 5, 1987, pp. 135-149.

Colonia, la ciudad en que nació Jakob en 1819. De niño, este último jugaba en las calles y en las cervecerías del barrio judío de la ciudad renana. En 1833, se fue a París para estudiar en el conservatorio bajo la dirección de Cherubini. Se ganaba la vida cantando en la sinagoga y tocando el violín en la orquesta de la Opera cómica. Su primer composición exitosa, *Rebeca* (1837), era un vals que transponía en una melodía moderna ciertos temas inspirados por la música sagrada de la tradición hebrea, gracias a una mezcla nueva y transgresiva de religión y de vida, de sagrado y de profano, que se adelantaba a la modernidad literaria yiddish y que sólo podía ser tachada de sacrilegio por los espíritus bienpensantes. Offenbach había encontrado en los bulevares parisinos su hábitat natural, la fuente inspiradora de sus melodías universales, capaces de restituir la alegría del jaleo de las multitudes, en una época en que la modernidad aparecía mucho más bajo el aspecto de un sueño eufórico que bajo aquel, aún desconocido, de una tecnología destructora y alienante. La música de Offenbach encarnaba, a su manera, la extraterritorialidad del Bulevar, descrito así por Kracauer:

Era un lugar que escapaba a la empresa de la realidad social, un terreno neutro de encuentro, un lugar irreal. Su irrealidad estaba acrecentada por el hecho de que con los emigrantes interiores que lo poblaban —dandys, gente de mundo y periodistas— se mez-

claban numerosos verdaderos emigrantes. Aristócratas polacos, españoles, italianos, se establecían sobre el Bulevar. Algunos —como el príncipe Belgiojoso— habían sido desterrados de su país por su actitud política. Otros habían dejado su patria, Dios sabe por qué razones. [...] Para todos esos sin-patria, el dominio reservado del Bulevar se volvía una patria.³⁴

Escrita en tres años, gracias al trabajo encarnizado terminado en las condiciones más difíciles, esta biografía de Offenbach aparece desde varios aspectos como un libro marcado por la experiencia del exilio. Sin duda no sería abusivo leerla, en segundo grado, como una verdadera metáfora del exilio, cuya clave nos es deslizada por Kracauer en su advertencia, donde precisa que “los acontecimientos presentes” conferirían “a la fantasmagoría del Segundo Imperio una cierta actualidad”.³⁵ No se trataba solamente de la afinidad entre la judeidad del compositor y la del historiador, antaño director de las páginas culturales de la *Frankfurter Zeitung*. El paralelo es mucho más profundo: por una parte, concierne al Tercer Reich y al Segundo Imperio, dos dictaduras militares que, nacidas del aplastamiento del movimiento obrero, habían tratado de asentar su poder, más allá de la represión, en

³⁴ Kracauer, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, París, Le Promeneur, 1994, p. 94.

³⁵ *Ibid.*, p. 18.

la distracción de las multitudes (“*la joie et la splendeur*” en la Francia de Napoleón III, “*Macht durch Freude*” en la Alemania de Hitler); por otra parte, Kracauer no podía evitar ver, en la bohemia cosmopolita y “extraterritorial” de los bulevares parisinos de la época de la Monarquía de Julio y luego del Segundo Imperio (una multitud con la cual se habían mezclado también Karl Marx y Heinrich Heine), la imagen anunciadora de los exiliados alemanes, antifascistas y judíos, de los años treinta del siglo XX. Había sin duda algo del exiliado Kracauer en su retrato del *flâneur* que, “errando sin objetivo” en las calles parisinas, se sentía llevado por “la nada que experimenta en sí y a su alrededor”.³⁶

El genocidio es la experiencia histórica que marca el epílogo trágico de la modernidad judía. Kracauer ha podido escapar por el exilio, pero la Shoah no perdonó a su familia, que quedó en Alemania. A pesar de todos los esfuerzos que desplegó para salvarlos, su madre y su tía perecieron en Theresienstadt. Las huellas profundas dejadas por el genocidio en su itinerario humano e intelectual, se traducirán en la elección de no retornar a Alemania después de la guerra y en el pasaje definitivo a la lengua inglesa, que acarreará una mutación mayor en su estilo de pensamiento, marcada por el

³⁶ *Ibid.*, p. 109.

abandono de la literatura y del ensayo, las formas que le eran tan caras durante sus años alemanes, y la producción de grandes obras teóricas. Nunca dedicará a Nueva York las miniaturas sabrosas que lo habían hecho famoso en Berlín. El teórico del film reemplazará al crítico de la cultura de masas, el filósofo de la historia relevará al analista de las formas sociales.

A diferencia de algunos de sus amigos más cercanos, tales como Löwenthal y Adorno, Kracauer nunca pondrá al exterminio nazi en el centro de su análisis. La reflexión sobre este tema atraviesa sin embargo la mayor parte de sus escritos desde fines de la Segunda Guerra Mundial. Su primera obra americana, *De Caligari a Hitler*, aparecida en Nueva York en 1947, se inscribe de pleno derecho en el gran debate sobre el nazismo, sus causas y consecuencias, debate que anima en esa época a la *intelligentsia* alemana exiliada y cuyos productos más significativos son *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno y *The Origins of Totalitarianism* de Hannah Arendt.

Esencialmente dedicada al cine de los años de Weimar, la obra de Kracauer está organizada y desarrollada a partir de un cuestionamiento que pertenece a la cultura del postnazismo: ¿cómo y por qué se produjo la catástrofe, cómo y por qué Alemania fue su epicentro? Su lectura de una película como *Profesor Unrat* de Josef von Sternberg (*El ángel azul* en español) muestra bien hasta qué

punto su reflexión está marcada por la experiencia de los campos de concentración nazis y del genocidio judío. Según Kracauer, el destino trágico del profesor Unrat simbolizaba la “regresión psicológica” de Alemania en vísperas del nacionalsocialismo, mientras que sus alumnos hacían recordar de cerca, por sus hazañas, las fechorías de la *Hitlerjugend*. La exhibición humillante del profesor, al final de la película, prefiguraba los espectáculos de los campos de concentración nazis, y sus testigos silenciosos, un payaso y un ordenanza de escuela, parecían encarnar la Alemania resignada e impotente ante el crimen.³⁷ La Alemania (y la Europa) de esos que el historiador Raul Hilberg definirá como los *bystanders*, los espectadores pasivos, de la Solución Final.³⁸

El segundo libro americano de Kracauer, *Theory of Film* (1960), aborda el problema crucial de la representación del genocidio judío y del poder “reductor” de la imagen con los fines de una integración de esta experiencia histórica en la memoria colectiva. A propósito de esto, Kracauer evoca el mito griego de la Medusa —él ya había hablado de éste en sus ensayos sobre Kafka— que petrificaba a todos aquellos que osaban mirarla. A semejanza

³⁷ Kracauer, *De Caligari à Hitler. Une histoire psychologique du cinéma allemand*, París, Flammarion, p. 245 sp.

³⁸ Raul Hilberg, *Exécuteurs, victimes, témoins. La catastrophe juive*, París, Gallimard, 1993.

de Perseo, que por consejo de Atenea logró cortar la cabeza de la Medusa sin mirar jamás su rostro sino solamente el reflejo en su propio escudo, nosotros podemos aprehender una realidad insostenible, que frente a la cual nuestra mirada se escaparía horrorizada, gracias a su imagen reflejada en una pantalla de cine. Según Kracauer, las películas sobre los campos de concentración nazis, con sus imágenes de montañas de cadáveres y de cuerpos torturados como en un matadero, nos permiten “redimir el horror de su invisibilidad, más allá del pánico y del fantasma”. Y esta experiencia, concluye, “es liberadora ya que elimina un tabú muy potente”. Las imágenes de los campos de la muerte ofrecen la posibilidad de “integrar en la memoria [...] el rostro de las cosas”.³⁹ Precisamente en esta relación dialéctica entre imagen y memoria reside, para Kracauer, la potencialidad “redentora” del cine.

A algunos decenios de distancia, se puede captar una cierta ingenuidad en tal aproximación, que ciertamente no podía tomar en cuenta todos los problemas, lúcidamente presentidos en varios escritos de Adorno, que planteaba por la penetración de la industria cultural en el campo memorial del genocidio. Queda el hecho que *Theory of Film* constituye, como lo ha subrayado con mucha razón

³⁹ Kracauer, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*, Nueva York, Oxford University Press, 1960, p. 306.

Gertrud Koch, una etapa fundamental en la reflexión sobre la posibilidad y los límites de la estética después de Auschwitz.⁴⁰

La materia histórica puede ser aprehendida, según Kracauer, por el proceso cognitivo fundado sobre la primacía de lo visual. Pero este conocimiento está puesto al servicio de la memoria. El pasado se nos da por una galería infinita de imágenes que podemos interrogar, “hacer hablar”, cargar de sentido. Por las imágenes del pasado depositadas en nuestra memoria podemos preservar el recuerdo de los vencidos. Nada debe olvidarse. El historiador debe transformarse en “coleccionista” (*collector*) de los fragmentos dispersos de un pasado estallado, de una historia rota,⁴¹ como el trapero pintado por Benjamin en su crítica de *Die Angestellten*.⁴² Una vez recogidos sus mil añicos, el pasado podrá ser salvado, recompuesto y redimido más allá de la Historia, en una dimensión temporal que pertenece a la teología, no a la cronología lineal de nuestro mundo secularizado.⁴³ Entonces los muertos saldrán del olvido, los vencidos encontrarán justicia.

⁴⁰ Gertrud Koch, *Kracauer. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1996, p. 147.

⁴¹ Kracauer, *op. cit.*, p. 136.

⁴² Benjamin, “Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar” *op. cit.*, p. 225. (“Un marginal sort de l'ombre”, p. 188).

⁴³ Kracauer, *History. op. cit.*, p. 132-133.

El retorno a una visión mesiánica de la historia, en el último libro de Kracauer, acaba su itinerario extraterritorial. El observador y el analista de la modernidad se ha transformado en historiador. Su objetivo no es más el desciframiento del presente sino la salvación del pasado. Su mirada no se posa más en el caleidoscopio cautivante de una realidad multiforme sino sobre un paisaje de ruinas, del que cada pedazo remite a las imágenes de un mundo aniquilado.