

Nuria Sánchez Madrid (*)

***The big sleep*: la sinfonía ideológica de la gran ciudad en S. Kracauer y el diagnóstico sobre el totalitarismo de H. Arendt (**)**

Ce que je pense n'est que l'effet de ce que j'impens"
(J.-A. Miller/J.-Cl. Milner)

Resumen: El artículo se propone conectar las actividades de ocio de la masa trabajadora en la Alemania del periodo de Weimar con la emergencia de la ideología totalitaria. Para ello, me sirvo fundamentalmente del análisis de la vida urbana y la formación de la masa de S. Kracauer y H. Arendt. El propósito principal del trabajo es contribuir al reconocimiento de los mecanismos mediante los que una población renuncia inconsciente, pero voluntariamente, a su condición política y se convierte en material de trabajo del legislador totalitario. Entre los instrumentos de desactivación política de la pluralidad humana que anulan el potencial político de los trabajadores de las grandes ciudades europeas en el periodo de entreguerras, me centro en el letargo de la conciencia, la descarga emocional de la multitud y la fragmentación de las actividades del sujeto. Pretendo aproximar, también desde un punto de vista metodológico, la lectura del olvido y decadencia de la condición política del hombre por parte de Arendt y de un autor más cercano a la Teoría Crítica, como es el caso de S. Kracauer.

Palabras claves: S. Kracauer. H. Arendt. Totalitarismo. Masa. Comunidad.

Abstract: The paper aims at connecting the leisure activities of the working classes during the Weimar period in Germany with the

emergence of totalitarian ideology. I focus on S. Kracauer's and H. Arendt's main essays on urban life and the formation of the mob. The central purpose of the paper is to contribute to the recognition of the mechanisms by which a population resigns unconscious, but voluntarily, to its political potential, so that it becomes a blind material for the totalitarian legislator. Among the policy instruments which disarm the political potential of workers in large European cities during the interwar years, I tackle the torpor of consciousness, the emotional discharge of the crowd and the fragmentation of subject's activities. I claim to confront and bring near, also from a methodological point of view, Arendt's reading of the oblivion and decay of the political condition of man to Critical Theory's tenets, which S. Kracauer is closer to.

Key words: S. Kracauer. H. Arendt. Totalitarianism. Mob. Community.

Cualquier paseante de la nube internauta podrá acceder con facilidad a la página web de la empresa *Rousseau*, (1) que se precia de ofrecer desde 1962 su servicio de tecnología aplicada al mantenimiento del medioambiente, especializada en la limpieza y eliminación de todo residuo, desechos y otros desperdicios que interrumpen el paso a los usuarios —ya no viandantes— de las carreteras de la república francesa, con el consiguiente beneficio estético para las villas del Estado vecino. A nuevas necesidades, nuevos

empleos, como se desprende de la mecanización del procedimiento dirigido a mantener en las mejores condiciones los arces de un país. La fotografía que acompaña a la breve descripción de los fines de la sociedad mercantil podría evocar uno de los caminos de Chambéry o de la Isla de Saint-Pierre hollados por J.-J. Rousseau acudiendo al encuentro con Mme. de Warens, si bien la calzada de asfalto y los quitamiedos de acero alteran sustancialmente la estampa original. Ahora bien, algo se quiebra en la asociación entre la innovadora empresa y el inquieto ciudadano ginebrino cuando se repara en lo que el segundo entiende por una “comarca hermosa”, a saber, nunca un territorio llano, sino salpicado de “torrentes, roquedos, abetos, bosques negros, montañas, caminos escabrosos para subir y bajar, precipicios a mi lado que me den mucho miedo”,² en definitiva, “motivos de entretenimiento para el sujeto que le permitan explorar los axiomas de una ancestral moral sensitiva, fuerza motriz básica de todo proceso de subjetivación. El paisaje anhelado por el espíritu de Rousseau, y consiguientemente puesto en escena mediante el armazón literario, ofrece a la reflexión del sujeto el espacio adecuado para encaminarse hacia el origen. Origen de la comunidad, del sujeto y del mundo. Un origen desprovisto de pasiones sociales, de la perversión del deseo. Latente bajo las bellas y libres formas que la vegetación regala al paseante, cuya armonía perceptible entrega la promesa de un contrato social posible, pero marcadamente contrafáctico.³ En ese espacio no hay obstáculo entre las cosas y las palabras, pues la naturaleza suministra al sujeto el lenguaje que el medio social y urbano silencia, elevando el ánimo y ampliando la mirada en dirección a escenarios donde la *esencia de lo político* viene a desempeñar la función del *nombre* que organiza el discurso clásico.⁴

Iba entonces con paso tranquilo a buscar cualquier lugar salvaje en el bosque, cualquier lugar desierto donde al no demostrar nada la mano de los hombres, nada anunciaba la servidumbre y la dominación, algún asilo donde poder creer haber penetrado el primero y donde ningún importuno viniese a interponerse entre la naturaleza y yo. Allí era

donde ella parecía desplegar a mis ojos una magnificencia siempre nueva. El oro de las retamas y la púrpura de los brezos sorprendían mis ojos con una lujuria que alcanzaba a mi corazón, la majestad de los árboles que me cubrían con su sombra, la delicadeza de los arbustos que me rodeaban, la sorprendente variedad de las hierbas y flores que hollaba bajo mis pies mantenían mi espíritu en una alternancia continua de observación y admiración: el concurso de tantos objetos interesantes que se disputaban mi atención, atrayéndose sin cesar de uno a otro, favorecía mi humor soñador y perezoso, y con frecuencia me decía para mis adentros: “No, Salomón en toda su gloria jamás se vistió como uno de ellos”.⁵

Pocos lectores han visto con la claridad de otro ginebrino, Alain Grosrichard, que esta literatura dramatiza una teoría, con la que se pretende que el Discurso dé nombre al Mundo, a saber, una Naturaleza que designa la posibilidad misma del Derecho, sin conseguir nunca atrapar al innombrable Sujeto. Lo que no es incompatible con el hecho de que el Nombre en torno al que se elabora y articula el discurso de Rousseau sea una proyección subjetiva,⁶ deseo de encontrarse en casa en algún lugar. Pues el objeto originario y fundante de la subjetividad es la salvaje ausencia de todo arraigo, la inquietud máxima. En efecto, la prosa rousseauiana muestra que somos la evolución de una huida inercial que emprende su marcha desde el desierto, en tanto que ámbito de lo impensable y de la metáfora absoluta, hacia la posibilidad salvífica del signo, que marca el horizonte de aquello que podemos habitar y soportar. La insoportable afasia de la mera vida convierte al signo puro en el sueño de un placer libre, en el que la tensión entre el deseo y sus objetos encuentre finalmente reposo y dé licencia para olvidar la compleja e infinita economía de los signos sociales.⁷ En la caverna del signo puro, de la transparencia sin obstáculo, se domina la realidad de antemano y se confirma la ley del homúnculo del Fausto: *cuanto es artificio exige clausura*.⁸ Sin embargo, la memoria de la caverna procede igualmente de la conciencia que el ser humano, Jean-Jacques, cobra de su desnudez, indefensión y fragilidad, al que sólo el receptáculo de la

comprensión ofrece compensación.⁹ Lo que es lo mismo que reconocer su carácter provisional y secundario. La guarida no estuvo nunca al comienzo. Hubo que encontrarla y amoldarse a ella. El *éidolon* no es más que un resto irreducible del *éidos*, el pretendiente siempre negado y siempre insistente, como Platón argumenta en *El sofista*. El fraude sofista es la otra cara del lenguaje, y su aparición es tan inescrutable como esperada. Sólo la intención —la *prohairesis*, que extrae firmeza de la máxima fragilidad— disuade de caer en manos del engaño que alberga el propio *lógos*, separando así nítidamente al filósofo del sofista, pero no por conceptos, sino por algo tan sutil e inaprehensible por ambas prácticas como es un estilo de vida. No es la forma, sino la decisión, la que modifica el orden del mundo e introduce en él la novedad. Ambos, el sofista y el filósofo, ven los mismos monstruos, a saber, la posibilidad de un decir flotante, no amparado por ninguna sustancia, es decir, la viabilidad de un decir que se sostiene a sí mismo, cómodo en su propia nada, que, así, horada el ser e invade el cosmos de simulacros, aunque el filósofo se sirva de ellos con propósitos elogiados, para revestir al mundo con figuras dotadas de sentido. El *éidos* es un simulacro consciente del servicio que rinde al ser, mientras que el *simulacro* declara su necia autonomía con respecto a todo modelo de orden, a pesar de que éste siempre cuenta con una génesis técnica. Debido a su pertenencia radical a la creación de conceptos, sólo el relato y la ficción —el *mythos*— de la *téchne eikastiké* están en condiciones de mirar de frente a la forma, a la especie, al programa que explica orgánicamente el orden del mundo. De manera análoga, la ensoñación rousseauiana indica cuál es el contrato que está llamado a regir el destino común de los hombres, garantizando la libertad de todos. Una pieza literaria viene a colmar los lapsos vacíos de toda organicidad —natural o técnica— ante los que la razón puede reaccionar de dos maneras. La negación o la asunción. El primer camino conduce a la ambivalencia entre la legitimidad soberana y la compacidad de los espacios totalitarios, analizado con perspicacia por E. Canetti y por H. Arendt. El segundo introduce en los argumentos un suplemento mimético que manifiesta que la idea siempre entra en el

mundo adoptando el aspecto de la metáfora continua o del símil, únicos cauces capaces de trascender el orden empírico.

1. La fábrica de sueños y la conciencia aletargada

El empleado se diferencia del proletario en el valor marginal vacante para la evasión imaginaria. Resultado de la primera reacción estructural del capitalismo ante la movilización obrera, el ocio cumple en el trabajo no industrial de las urbes del siglo XX la función de un mecanismo compensador.¹⁰ Los bienes arrebatados en la realidad se recuperan en la ensoñación edulcorada que suministran el cine y el espectáculo. S. Kracauer levantó, siguiendo la fórmula de descubrimiento de *La carta robada* de Poe, un acta fiel de las prácticas de ocio de la creciente masa de los empleados — en el comercio, los bancos y el transporte—, cuyo número se había quintuplicado en 1930 en Alemania —3,5 millones; 1,2 de ellos mujeres¹¹— y que “con dificultad [podían] hablar de sí mismos”.¹² Benjamin adscribió la voluntad de Kracauer de no participar de la fiesta de las luces de la gran ciudad al cultivo del “modelo del descontento”:

[U]na cosa es cierta: este hombre no quiere seguir participando del juego. Rehúsa colocarse una máscara para participar en el carnaval que representan sus contemporáneos —incluso ha dejado en casa el birrete de graduación del sociólogo—, y rudamente se abre un camino entre la masa para arrancarle aquí y allá la máscara a un sujeto especialmente desvergonzado. [...]

Desenmascarar es, para este autor, una pasión. Y si penetra dialécticamente en la existencia de los empleados, no lo hace en calidad de marxista ortodoxo, y aún menos de agitador práctico, sino por el hecho de que penetrar dialécticamente significa desenmascarar. Marx dijo que el ser social condiciona la conciencia; pero también que sólo en la sociedad sin clases la conciencia será adecuada a aquel ser. En consecuencia, el ser social, en el Estado clasista, es inhumano en

la medida en que la conciencia de las diversas clases no puede corresponderse adecuadamente con el ser sino de forma mediada, inapropiada y tardía.¹³

A diferencia del proletariado, seguro de su pertenencia a una clase explotada, la existencia de los empleados se asocia con el *desamparo* [*Obdachlosigkeit*],¹⁴ toda vez que esta nueva masa social, carente de la objetividad del conflicto, está sometida, a cambio, al contacto con lo más elevado, con el objeto de deseo del bienestar burgués, como mero brillo y dispersión.¹⁵ Kracauer menciona que paradójicamente los empleados del Berlín de los años 20 destinaban una cantidad mayor a las “llamadas necesidades culturales”, lo que incluía la adquisición de vestimenta apropiada para acudir a los locales frecuentados en los momentos de ocio, que a su propia alimentación.¹⁶ El “traperero” de la *Frankfurter Zeitung* cita con frecuencia la opacidad producida por los “cantos de sirena” sufridos por los *protomallrats*, recogidos en escritos propagandísticos como el siguiente, que podría referirse a un gran almacén como el *KDW* berlinés:

Cabe mencionar aún la influencia que ejercen la instalación y el equipamiento interior de la gran tienda. Muchos empleados tienen un origen muy modesto. Quizá su vivienda conste de ambientes reducidos y poco iluminados, quizá los hombres con los que alternan en su vida privada sean poco cultivados. Pero en la gran tienda el empleado permanece generalmente en ambientes agradables e inundados de luz. El trato con la clientela refinada y educada genera siempre nuevos estímulos. Las aprendices, a menudo torpes y tímidas, se acostumbran rápidamente a las buenas actitudes y fórmulas de cortesía, cultivan su lenguaje y también su aspecto. La diversidad de tareas que comprende su profesión amplía el campo de su conocimiento y profundiza su formación. Esto les facilita el ascenso a niveles más altos.¹⁷

El “mundo multicolor” de los locales de ocio —“asilos para desamparados”, los llama Kracauer— constituye una mediocre compensación de una vida profesional monótona e

insatisfactoria. Las tramas cinematográficas justifican el orden vigente y mantienen al público de empleados y dependientas sometido a la fascinación de un modo de vida que nunca llegará, que sólo se disfruta en la distancia estética. Una muchacha de origen humilde, llamada elocuentemente *Heimchen* por sus amigas, inquilina en el barrio de Gesundbrunnen —ese Carabanchel berlinés— y empleada en la oficina de registros de una fábrica no puede evitar tararear de inmediato las canciones de moda que escucha en un salón de baile o en un bar. Kracauer sentencia: “no es ella la que conoce todas las canciones, sino que las canciones la conocen a ella, la capturan y la asfixian suavemente”.¹⁸ La decadencia de los grandes sueños va de la mano con “inflación de los pequeños”, como ha destacado R. Bodei en su introducción a la edición italiana de *El ornamento de la masa*,¹⁹ consistentes en unos *intermundia* equidistantes de la vigilia y el sueño, de nula capacidad emancipatoria. De una manera semejante, la extensión de la práctica del deporte entre los trabajadores del banco o de la empresa despolitiza a los grupos humanos, debilita su capacidad para ser portadores de una idea común,²⁰ distrae y disuelve su interés sindical. Comenzará a establecerse entre ellos la competencia ligada a la mimesis, pero no habrá entre ellos nada distinto de esta común voluntad de obtención de lo mismo, las mismas costumbres y los mismos motivos de esparcimiento. “Una selección natural” se abre paso implacablemente de la mano de la presión de relaciones sociales determinadas por una economía de consumo permanente,²¹ en la que las agencias de colocación son los únicos lugares en que “la propia empresa aparece como una meta y un hogar”.²² En un medio como el retratado los desempleados se acusan de productividad insuficiente y los cercanos a la tercera edad se refugian en una banalidad social que más tarde Sebastian Haffner denunciará como caldo de cultivo del nazismo en *Historia de un alemán (1914-1933)*. Kracauer levantará acta con cierto escándalo puritano de los accesos de *Triebe* no sublimados²³ entre empleados de edad avanzada, a los que compara con “figuras fantásticas extraídas de E. T. A. Hoffmann”,²⁴ inmersos en una vida instintiva opaca a una conciencia reflexiva.

La denuncia por desenmascaramiento identifica en la sociedad de masas del siglo XX la herencia de una burguesía incoherente ética y políticamente, con un inmenso ritual centrado en torno a la *ratio*, potencia equidistante con respecto a la moral y al ejercicio político. No debe entenderse como una elevada *Vernunft*, sino más bien como su manifestación más popular, que atraviesa todos los estratos de la vida en la gran ciudad, como en el documental de W. Ruttmann las turbinas y los motores imponen el ritmo a los tiempos biológicos, un espíritu social que encuentra su figura estética más acabada en el éxito de la novela policíaca. El espíritu de la Nueva Objetividad (Döblin, Fallada, Kästner) no contribuye al hallazgo de esta fuerza articuladora subyacente a las creencias y prácticas de una sociedad como la europea del siglo XX. Únicamente la *construcción*, con su enumeración de casos ejemplares, está en condiciones de arrojar ese dato.²⁵ De manera análoga, la *memoria* capta imágenes en virtud de la significación que poseen, esto es, identifica *lo inolvidable*, ateniéndose a su contenido de verdad, no en tanto que partes extensas pertenecientes a un mismo continuo espacial.²⁶ Sólo con ayuda de ese método se llega a comprender que el *hall* de un hotel es “la imagen opuesta a la casa de Dios”,²⁷ el *no-lugar*, gozne de la socialización racional, espacio *in-significante* en que los individuos se encuentran frente a la *nada*, de cara al más extremo desarraigo, compatible con el hecho de que insospechados misterios rodeen a los transeúntes de este peculiar salón de pasos perdidos, en el que a pesar de todo los hombres siguen llevando galdosianamente los jirones de su novela allá donde van, como en los relatos de Vicky Baum:

Como en la casa de Dios, aquí también la ausencia del nombre desvela el sentido de las denominaciones; sin embargo, mientras que allí significa una espera en tensión expectante que demuestra la provisionalidad de las denominaciones, en el *hall* del hotel es un retroceder a la incuestionada falta de fundamentos que hace del intelecto el lugar original del nombre. [...]

En lugar de que el misterio guíe a los seres humanos más allá de sí mismos, se cuele entre las máscaras; en lugar de atravesar la cáscara de lo humano, es el velo que rodea todo lo humano; en lugar de afrontar la cuestión que atañe a lo provisional, no pregunta qué es lo que lleva a ese sentido “provisional”.²⁸

Igualmente, la construcción contribuye a interpretar los movimientos acompasados y homogéneos de las *tillergirls* ofrecidas por la industria del espectáculo en los términos de “demostraciones matemáticas”²⁹ que no coinciden con lo erótico, sino que señalan en qué dirección se halla lo erótico, con las que encajan armónicamente las ovaciones regulares del público-masa que acude a contemplarlas al estadio. Estas figuras, repara Kracauer, no son producto de ninguna comunidad, sino de la reducción de un pueblo al estado de la masa, lo opuesto a una unidad ética, que se relaciona orgánicamente con esa perversión del *fin en sí mismo* de raigambre kantiana que constituye el ornato, un producto *racional* compuesto de grados, círculos, ondas y espirales.³⁰ La génesis de la masa a partir de una *ratio* capitalista, que se disgrega paulatinamente de la razón, coincide con “la crasa manifestación de la naturaleza inferior”, que no sólo recuerda la conexión entre la vida y las formas pensada por Simmel,³¹ sino también la noción de *segunda naturaleza* de Adorno,³² atravesada de una radical transitoriedad, y el fenómeno del *calvario* de Lukács³³ con el que ha de habérselas todo pensamiento histórico-natural. Las siguientes líneas de *El ornamento de la masa* fundamentan este enlace:

A pesar de la racionalidad del modelo de las masas, con él surge lo natural dentro de su impenetrabilidad. Seguramente el hombre, como ser orgánico, ha desaparecido de los ornamentos y por eso el fundamento humano no sale a la luz, sino que la pequeña partícula de la masa restante se cierra contra ella como cualquier otro concepto formal. Seguramente las piernas de las *tillergirls* se balancean de forma paralela y no los cuerpos en sus unidades naturales, y seguramente los miles de espectadores conforman en

el estadio una única estrella; sin embargo, esa estrella no ilumina y las piernas de las *tillergirls* son la designación abstracta de los cuerpos. Allí donde la razón destroza el contexto orgánico y se agrieta la superficie natural cultivada como siempre, en ese punto habla la razón, allí sólo se fragmenta la forma humana, para que la verdad no modificada pueda modelar desde sí misma, nuevamente, al hombre. En el ornamento de masas la razón no está imbuida, los modelos del ornamento son mudos.³⁴

2. La masa, la compacidad, la descarga

La compacidad con que Arendt describe los espacios totalitarios impide que la actividad reflexiva se abra paso, asfixiando cualquier intento de eclosión de una forma de vida política. Cuando la pluralidad humana se transforma en la chusma —en *mob*— se supera e invierte una resistencia diagnosticada con considerable perspicacia por Elias Canetti, a saber, el rechazo humano a ser tocado por un extraño. Del temor a ser tocado surgen la cultura y el derecho, sistemas de distancias que configuran la coexistencia entre los hombres. Pero ese temor puede invertirse y traducirse en la fusión de la pluralidad humana en un mismo cuerpo que supera la aversión al contacto eliminando todo intersticio, condición de posibilidad del encuentro dialógico con otros. Esa es la situación apropiada para el acontecimiento de la descarga, manifestación esencial de la masa:

En la descarga, descartan lo que los separa y se sienten todos iguales. En esta compacidad en la que no queda espacio entre ellos, en la que un cuerpo estrecha al otro, cada uno está tan cerca del otro como de sí mismo. Alivio inmenso. Es para gozar de este feliz instante en el que ninguno es más ni mejor que otro, que los hombres se convierten en una masa.³⁵

Canetti atribuye al totalitarismo nazi el hallazgo de fórmulas espaciales de fácil conexión con el arte egipcio,³⁶ un arte durable y de

dimensiones contundentes, que permiten, por un lado, el aumento de la masa, por otro, inspirar su repetición ritual, mediante modelos relacionados con la plaza y la catedral, generadores de una animación carismática específica y desmovilizadores de la verdadera política,³⁷ cuyo reverso indefectible es el campo de concentración. “El sometimiento de la voluntad individual y la renuncia a ésta, objetivos del Estado, se manifestaban en la arquitectura”, leemos en las anotaciones del arquitecto oficial de Hitler, A. Speer.³⁸ Frente a ello, las arquitecturas rústicas o urbanas de Ibiza o Nápoles despiertan en W. Benjamin y A. Lacis la admiración hacia estructuras —patios, arcadas y escaleras— dispuestas a adaptarse constantemente a nuevas constelaciones, donde nada es definitivo ni aspira a quedarse para siempre.³⁹ Arendt y Kracauer comparten el siguiente presupuesto: no hay existencia humana independiente de la apertura y ordenación del espacio o, si se prefiere, la política trae consigo siempre su momento de *estetización*, cuya forma básica es la articulación del espacio y del tiempo compartidos por una comunidad. De la misma manera que la exterioridad con respecto al ejercicio de los derechos civiles en que el Estado-nación mantiene al judío autoriza, a juicio de Arendt, su paulatina transformación de privilegiado en paria, una lectora de Arendt como Butler reclama, por ejemplo, visibilizar a los transexuales de las sociedades contemporáneas como la única medida eficazmente preventiva con respecto a la expulsión de ciertos individuos y grupos del espacio público:

Caminar por la calle sin interferencia policial es diferente a reunirse masivamente en ella. Sin embargo, cuando una persona transgénero camina por la calle el derecho que ejerce en forma corporal no sólo pertenece a esa persona. Hay un grupo, tal vez una alianza, caminando allí, se vea o no se vea. Tal vez podemos calificar como “performativo” tanto este ejercicio de género como la demanda política en él encarnada de igualdad de trato, de protección contra la violencia y de disponer de la posibilidad de desplazarse en el espacio público, con (y dentro de) esta categoría social. Caminar es decir que éste es un espacio público en el que las personas transgénero caminan, un espacio público

donde las personas con diversas formas de vestir, sin importar si tienen un significado de género o religioso, son libres de moverse sin la amenaza de la violencia. Sin embargo, esta performatividad se aplica también, en términos más generales, a las condiciones en que cualquiera emerge como criatura corporal en el mundo.⁴⁰

La estrecha relación entre política y construcción de espacios tiene asimismo un peso considerable en el ensayo sociológico de Kracauer, que llama la atención en su comentario de la colección de relatos de Kafka a cargo de Max Brod, *Beim Bau der chinesischen Mauer*, sobre la dependencia que toda existencia en sí misma y sus formas de inquietud mantienen con respecto a modelos de construcción espacial. Así, el cuento *Der Bau* recoge el informe que una especie de topo ofrece sobre la construcción de madriguera con el fin de poner fin a todo atisbo de agresión. Se trata de una construcción realizada desde el miedo y la obsesión con una seguridad absoluta, pero paradójicamente “las medidas del miedo existencial hacen peligrar la existencia”.⁴¹ *Der Riesenmaulwurf* previene por su parte con respecto a la desaparición del espíritu de invención y del ingenio a manos de la *hybris* científica, con su voluntad de absorción de todo descubrimiento. Un instinto superior a la ciencia sospecha que las rígidas figuras de la última destruyen la libertad. Finalmente, *System des Teilbaus* denuncia un método de edificación en el que ninguna de las cuadrillas implicadas en la construcción del todo conoce los avances ni el resultado alumbrado por el trabajo de las demás, generándose el consiguiente efecto de empobrecimiento y aislamiento de su campo de acción y de la realidad circundante. Todo queda así horadado y disyunto, en la más radical inversión de la metáfora arquitectónica kantiana. Al final del proyecto unitario de la muralla o de la madriguera... aguarda la duda, la sospecha de los numerosos huecos que nunca han sido ni serán cerrados, como la indolencia de los obreros que construyen la torre de Babel en *Das Stadtwappen* les conduce a renunciar al máximo sus fuerzas, confiados en la contribución de las generaciones posteriores a su obra:

[N]uestro mundo es un lugar sin libertad y [...] nosotros trabajamos en la construcción de un edificio que nos impide ver el panorama. Se podría pensar que, mientras describía la madriguera del topo, Kafka tenía en mente aquellas organizaciones de personas cuyos triunfos son trincheras, alambradas y proyectos financieros profusamente ramificados.⁴²

Todas aquellas construcciones incrementan la nostalgia por una libertad para la que no parece haber lugar en un mundo desencajado, donde A tiene el propósito de firmar un contrato importante con B y H, pero todo conjura para que no lleguen a encontrarse, el mismo melancólico desenlace *à la Beckett* de todos *los que esperan* en vano. Pues, en efecto, cada uno espera aislado en su madriguera, en su celda o en la soledad de su cuarto, espacios desde los que resulta inviable la regeneración del espíritu. Como en una “antinovela de aventuras”,⁴³ el mundo conspira en contra de las previsiones y cálculos realizados por los agentes, hasta el extremo de inundar sus propósitos de desaciertos y aleatoriedad, esto es, de hacer naufragar el surgimiento de cualquier expectativa. Ese sistema aleatorio de desencuentros se acomoda fácilmente al saldo arrojado por una sociedad desclasada como es la masa —la inarticulada *mob* cuya destructividad política denuncia Arendt⁴⁴—, que, lejos de ser políticamente indiferentes, podían convertirse en mayoría con una pasmosa sencillez, dadas las circunstancias adecuadas.⁴⁵ En el *exposé* de diciembre de 1936, *Masa y propaganda*,⁴⁶ decididamente elogiado por Adorno en una carta datada dos años más tarde, Kracauer identifica esos factores con la proletarización de la clase media durante la posguerra de la primera guerra mundial y en la decadencia de los valores burgueses, confluyentes en el escenario de la crisis, que sentencia la exposición y desamparo de las masas a las ideologías del nacionalsocialismo y del comunismo. Un año antes, Goebbels había declarado que la propaganda nacionalsocialista tenía como único propósito la “conquista de la masa [*Eroberung der Masse*]”.⁴⁷ La apuesta por el *todo o nada* resulta suficientemente indicativa de la evacuación de la política que comporta la reintegración de la masa mediante la acción

propagandística. Pero la perspicacia de Arendt acerca de la genealogía gris del fenómeno totalitario se remonta hasta una escena no tan fácilmente asociable con el dominio espectacular de las masas del siglo XX. Llama especialmente la atención del análisis arendtiano del imperialismo su denuncia de que la alianza entre la burguesía y un proceso irrefrenable que busca la expansión por la expansión, lejos de reeditar el espíritu romano del “consorcio nacido de la guerra”⁴⁸ o de una “comunidad en expansión” (Harrington), exportador de la civilización de la mano de instituciones políticas, extiende subproductos ideológicos como la raza y la maquinaria burócrata, aparte de sembrar con los tentáculos del espionaje las tierras colonizadas, esquilmando y devastando, no sólo económicamente, sino también en términos de cultura política, esas regiones:

Lo que los imperialistas realmente deseaban era la expansión del poder político sin la fundación de un cuerpo político. La expansión imperialista había sido desencadenada por un curioso tipo de crisis económica, la superproducción de capital y la aparición de dinero “superfluo”, resultado de un exceso de ahorro que ya no podía hallar inversiones productivas dentro de las fronteras nacionales.⁴⁹

Así como no hay representación carente de forma, esto es, construida sobre la base de una acumulación ilimitada, la “primera fase de la dominación política de la burguesía” sólo podía conducir a ese mecanismo biopolítico de desactivación salvaje de la protección política de la vida llamado *imperialismo*, en el que “los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como hombres de Estado, mientras que a los hombres de Estado sólo se les tomaba en serio si hablaban el lenguaje de los empresarios con éxito”.⁵⁰ Y en eso mismo consiste precisamente la biopolítica según Arendt, a saber, en la exposición de las vidas humanas a la más radical privación de organización política, lanzándolas a sobrevivir en una sociedad a la que ya nada impide dar licencia para que determinados grupos procedan a una apropiación ilimitada de tierras y pueblos ajenos, produciendo “bárbaros en su propio medio”.⁵¹

3. Conclusiones

Al herir de muerte el aparato de derechos y garantías que informan el Estado, el liberalismo político pone las bases para desmontar el sistema de partidos y para que el burgués atravesase, como colofón de las peligrosas aventuras emprendidas en los siglos XIX y XX, la fina línea que distanciaba a los crímenes cometidos en otros continentes de los que podía llegar a perpetrar en su propia casa. Arendt afirma con bastante decisión, en la línea de la denuncia de la *policracia* en Franz Neumann y, con más reticencias, del *Estado doble* en Ernst Fraenkel, la inconsistencia entre el Estado y la organización totalitaria, con la que las leyes dejan de ejercer la función de fronteras y canales de comunicación para convertirse en correas de transmisión de una fuerza supra-natural, que puede ser la naturaleza o la historia. Con ello, en lugar de imponer un marco de estabilidad a la existencia política, la ley cambia enteramente de sentido y prohíbe exclusivamente que los hombres y su mundo se detengan en algún momento. El orden más amenazador de la existencia, por lo que tiene de condena cíclica, a saber, el de la vida, entra de esta manera en escena en su versión más nihilista. El diagnóstico arendtiano del hombre-masa —lo opuesto a las clases y únicamente capaz de unirse mediante emociones— se asemeja considerablemente a la definición sobre este tipo social suministrada por E. Lederer, comentada también por Franz Neumann en la III parte de su obra *Behemoth*. Pero, con independencia de los puntos de análisis compartidos con autores como F. Neumann (*Behemoth*), S. Neumann (*The Permanent Revolution*) o E. Fraenkel (*The double State*), enfocada recientemente en varios estudios sobre Arendt,⁵² destaca de esta aportación a la comprensión del Totalitarismo la insistencia en la pretensión de este último de transformar la naturaleza humana, aplicando mecanismos sociales que destruyen la espontaneidad del hombre, al que reducen a una serie de reacciones idénticas. Cabe reconocer en ello la más radical perversión antropológica, al declarar a su naturaleza libre para expresar una ley interna exógena, bajo el supuesto de que en algún momento redundará por sí misma en

sentido, en lugar de cercenar toda posibilidad de construirlo. Frente a este tenebroso experimento, la historia nos enseña que la vida debe embridarse y volver sobre sí misma desde la mediación de la ley, de la representación, único operador que posibilita a los hombres —y no al Hombre— habitar la tierra, y no precisamente como una horda o una tribu apacentada por su líder, por medio de instrumentos emocionales, sino al modo de quienes se responsabilizan del reparto o *nómos* que hacen de la tierra el vestigio más característico de lo que cabe considerar digno de la “naturaleza humana”. El “derecho a tener derechos” formulado por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* entiende por “hombre” una situación y un régimen de comunidad e igualdad que ningún grupo humano encuentra como don o propiedad, sino que debe ganarse trabajosamente por medio de instancias performativas. Por decirlo con la reapropiación que J. Butler ha realizado de esta tesis de Arendt: el ejercicio de la libertad comienza cuando se toma reivindicativamente de una vez por todas esta libertad, poniendo de manifiesto con su realidad la carencia de la legitimación.⁵³ Con ello se deshace la paradoja práctica que denunciara Kant, contenida en la exigencia de propiciar pedagógica y culturalmente una maduración del sujeto antes de permitirle el ejercicio de su libertad.⁵⁴

Notas

1. <http://www.rousseau-web.com/accueil.htm>.
2. J.-J. Rousseau (1997, 237-238).
3. Vd. G. Lebrun (2003, 391-394).
4. M. Foucault (2008, 122-123): “Puede decirse que el Nombre es el que organiza todo el discurso clásico; hablar o escribir no es decir las cosas o expresarse, no es jugar con el lenguaje, es encaminarse hacia el acto soberano de la denominación, ir, a través del lenguaje, justo hasta el lugar en el que las cosas y las palabras se anudan en su esencia común y que permite darles un nombre. Pero este nombre, una vez que es enunciado, reabsorbe y borra todo el lenguaje que ha conducido hasta él o que se ha atravesado a fin de llegar a él. De tal suerte que, en su esencia profunda, el discurso clásico tiende siempre a ese límite; pero sólo subsiste al retroceder. Por ello, en su imposibilidad misma está ligado a la retórica, es decir, a todo ese espacio que rodea al nombre. [...] Las figuras que atraviesan el discurso aseguran el retraso del nombre que viene en el último momento a llenarlas y a abolirlas. El nombre que es el *término* del discurso. Y quizá toda la literatura clásica se aloja en este espacio, en este movimiento para alcanzar un nombre siempre dudoso ya que mata, al agotarla, la posibilidad de hablar”.
5. J.-J. Rousseau, “Carta a Malesherbes del 12 de enero de 1762”, en Id. (1998, 186-187).
6. J.-J. Rousseau (1990, 109-110): “No existimos ya donde estamos, sólo existimos donde no estamos. ¿Merece la pena tener un miedo tan grande a la muerte, si no muere aquello en que vivimos? ¡Oh, hombre! Encierra tu existencia dentro de ti, y ya no serás más miserable”. Cfr. Rousseau (1997, 866): “Dejando ir con frecuencia mi barca a merced del aire y del agua, me entregaba a ensueños sin objeto y que no por ser estúpidas eran menos dulces. A veces exclamaba enternecido: “¡Oh naturaleza, oh madre mía, heme aquí bajo tu sola guarda! Aquí no hay hombre astuto ni bribón que se interponga entre tú y yo””. El lector podrá acceder a interesante documentación gráfica sobre los itinerarios de los paseos de Rousseau en D. Challe/J.-P. Ferrini (2013, 5-78).
7. Vd. A. Grosrichard (1967, 43-64).
8. Vd. H. Blumenberg (2004, 35ss.). Los coloquios *Poetik und Hermeneutik* de la década de los 60 ocasionaron un fructífero encuentro entre Kracauer y Blumenberg, partícipes de principios críticos similares en contra de una filosofía de la historia sin fracturas. Sobre este punto puede consultarse con provecho el trabajo de O. Agard (2007, 227-247).
9. Vd. H. Blumenberg (2004, 52 ss.).
10. Vd. E. Lederer (1928).
11. Dato contenido en S. Kracauer (2008a, 112-113).
12. S. Kracauer (2008a, 107).
13. W. Benjamin (1972, 219-220).
14. Término extraído de la *Teoría de la novela* de G. Lukács, que Kracauer convirtió en uno de sus referentes teóricos al analizar la novela policíaca.
15. Vd. S. Kracauer, “Asilo para desamparados”, en Id. (2008a, 205).
16. El dato procede de O. Suhr (1928).
17. S. Kracauer, “Asilo para desamparados”, en Id. (2008a, 207).
18. S. Kracauer, “Pequeño herbario”, en Id. (2008a, 176-177).
19. R. Bodei (2002, 8).
20. S. Kracauer, “El grupo como portador de ideas”, en Id. (2009, 21-54).

21. S. Kracauer, "Selección", en Id. (2008a, 128).
22. S. Kracauer, "Taller de reparaciones", en Id. (2008a, 170).
23. S. Kracauer, "Pequeño herbario", en Id. (2008a, 175-176): "Compartí una velada con algunos empleados mayores que, durante el día, trabajan como pequeños empleados comerciales. Uno es contable y se encarga de los balances, otro es cajero; hombres equilibrados, en los que no es posible destacar nada fuera de la vida en la oficina y el estrecho ámbito doméstico. Esa noche fuimos a un baile de viudas en la zona de la Elsässer Straße —el medio genuino de Zille—, con música de metales, trabajadores temporales, viudas fáciles y prostitutas. Se bebía cerveza, y las personas se transformaban ante mis ojos. Ya no eran empleados de oficina oprimidos, sino auténticas fuerzas elementales, que habían saltado su cerco y se divertían de un modo un tanto desenfrenado. Contaban historias groseras, circulaban las bromas, recorrían la sala de un lado a otro, se sumergían en sus vasos y volvían a agitarse".
24. S. Kracauer (2008a, 176). Es fácil recordar con ocasión de este pasaje la célebre sentencia del *Fausto*: "Er nennt's Vernunft und braucht's allein./Nur tierischer als jedes Tier zu sein", citado en E. Fraenkel, *The Dual State*, 1941.
25. S. Kracauer, "Territorio desconocido", en Id. (2008a, 117): "Cien informes sobre una fábrica no se pueden sumar hasta constituir la realidad de la fábrica, sino que siguen siendo, por toda la eternidad, cien modos de ver la fábrica. La realidad es una construcción".
26. S. Kracauer, "La fotografía", en Id. (2008b, 23).
27. S. Kracauer, "El *hall* del hotel", en Id. (2009, 58).
28. S. Kracauer, "El *hall* del hotel", en Id. (2009, 67-68).
29. S. Kracauer, "El ornamento de la masa", en Id. (2008b, 52).
30. S. Kracauer, "El ornamento de la masa", en Id. (2008b, 54).
31. S. Kracauer, "El ornamento de la masa", en Id. (2008b, 114): "Georg Simmel [...] creyó en definitiva que había vencido al relativismo [...] postulando la "vida" como el último absoluto, la vida que libera de su regazo ideas y formas que durante un tiempo subyugan la vida para luego ser devoradas nuevamente por la vida".
32. Subrayará la capacidad de Kracauer para obtener, por medio de un método portentoso, informaciones sobre el fascismo a partir del reflejo de su ideología.
33. Vd. Th. Adorno, "La idea de historia natural", en Id. (1991, 125-127).
34. S. Kracauer, "El ornamento de la masa", en Id. (2008b, 62).
35. E. Canetti (1986, 12 y 15). Cfr. el lúcido análisis sobre la conexión entre arquitectura y dominio totalitario en M. Abensour (1997).
36. Vd. E. Canetti (1984, 207). Cfr. El valioso examen de G. Deleuze acerca de las características del arte egipcio frente al griego en el curso *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
37. E. Canetti (1984, 205).
38. A. Speer (1981, 268).
39. Con respecto a la aportación de W. Benjamin a la radiografía de la *pétrea* arquitectura totalitaria, estoy en deuda con el trabajo de Ana Carrasco-Conde, "Espacio de olvido, construcción del recuerdo. O sobre las consecuencias de derribar un muro", texto de próxima publicación, leído y discutido en el Seminario "Memoria y Ciudad", perteneciente a las actividades del Proyecto de investigación *Filosofía y Arquitectura* del Campus de Excelencia UPM/UCM, en una sesión celebrada el 16 de abril de 2013.
40. Butler (2012).
41. S. Kracauer, "Franz Kafka", en Id. (2008b, 82).
42. S. Kracauer, "Franz Kafka", en Id. (2008b, 84).
43. S. Kracauer, "Franz Kafka", en Id. (2008b, 89).
44. Sobre los diferentes tipos de "multitud" que pueden extraerse del término *pueblo* en la obra de Arendt, vd. M. Canovan (2002, 403-422).
45. El estudio de Arendt sigue siendo un material clásico respecto de esta cuestión (2006, 438-440 y 443).
46. Publicado en S. Kracauer (2012, 9-16).
47. J. Goebbels (1935, 18).
48. Arendt (2004, 195).
49. Arendt (2006, 225).
50. Arendt (2006, 230).
51. Arendt (2006, 427).
52. Acerca de la relación que la monografía de Arendt mantiene con otros autores, situados en general en la órbita más excéntrica de la teoría crítica, puede verse A. Söllner (2004, 219-238) y V. Iakovou (2009, 429-447).
53. Vd. J. Butler/G.C. Spivak (2012, 56-68). Butler ejemplifica un ejercicio colectivo performativo de libertad en las relaciones establecidas entre los ocupantes de la plaza Tahrir de El Cairo, en el artículo "Cuerpos en alianza" (2012): "Después de todo, lo que ocurrió en El Cairo no fue sólo que la gente se reunió en la plaza: estaban allí,

dormían allí, dispensaban medicinas y alimentos, hacían asambleas y cantaban y hablaban. ¿Podemos distinguir esas vocalizaciones del cuerpo de las otras expresiones de necesidades y urgencias materiales? Al fin y al cabo, dormían y comían en la plaza pública, construían letrinas y varios sistemas para compartir el espacio, y lo hacían no sólo negándose a su privatización (se negaban a irse o a quedarse en casa), no sólo reclamando el dominio público para sí mismos, actuando de forma concertada en condiciones de igualdad, sino también automanteniéndose como cuerpos persistentes con necesidades, deseos y expectativas. Sí, eso es arendtiano y contra-arendtiano, ya que estos cuerpos que estaban organizando sus necesidades más básicas en público también estaban pidiendo al mundo que grabase lo que estaba pasando allí, que expresase su apoyo y que, de esa manera, entrase a su vez en una acción revolucionaria. Los cuerpos actuaban de forma concertada, pero también dormían en público, y en ambas modalidades eran vulnerables y exigentes, dando a las elementales necesidades fisiológicas una organización política y territorial. De esta manera, ellos mismos formaron imágenes proyectables a todos los observadores, solicitando nuestra recepción y respuesta, para así conseguir la cobertura de los medios de comunicación que rechazasen o eludiesen hacerlo. Dormir sobre el suelo no era sólo una manera de reclamar lo público e impugnar la legitimidad del Estado, sino también, con toda claridad, una manera de poner el cuerpo en peligro con su insistencia, obstinación y precariedad, superando la distinción entre lo público y lo privado en el momento de la revolución. En otras palabras, solo cuando aquellas necesidades que se suponía debían seguir siendo privadas se manifestaron día y noche en la plaza, formado imagen y discurso para los medios de comunicación, se hizo finalmente posible ampliar el espacio y el tiempo del acontecimiento con tanta tenacidad que el régimen se vino abajo. Después de todo, las cámaras nunca pararon, los cuerpos estaban allí y aquí, nunca dejaron de hablar, ni siquiera mientras dormían, y por lo tanto no podían ser silenciados, secuestrados o negados. La revolución ocurrió porque todo el mundo se negó a irse a casa, viviendo sobre el pavimento de la plaza, actuando en común” [trad. de P. Soley-Beltrán].

54. Kant (1991, 234-235, n. 71).

Bibliografía

- Abensour, M. (1997). *De la compacité. Architectures et régimes totalitaires*. París: Sens & Tonka.
- Adorno, T. (1991). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Agard, O. (2007). La légitimité des *avant dernières choses*. La discussion Kracauer/Blumenberg sur la Modernité. *Archives de Philosophie* 67 (2), 227-247.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo (=OT)*. Trad. de G. Solana. Madrid: Alianza.
- _____. (2004). *Sobre la revolución*. Trad. por P. Bravo. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (1972). “Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, *Die Angestellten*.” In: Benjamin, W. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser (ed.), *Gesammelte Schriften*, vol. III “Kritiken und Rezensionen”. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 219-220.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de la caverna*. Trad. por J.L. Arántegui. Madrid: A. Machado Libros.
- Bodei, R. (2002). La costruzione dei sogni In: S. Kracauer. *La fabbrica del disimpegno*. L’Ancora, 5-13.
- Butler, J. (2012). Cuerpos en alianza y la política de la calle. *Transversales* 26 (2012), trad. por P. Soley-Beltrán. <http://www.transversales.net/t26jb.htm>.
- Butler, J. / Spivak, G.C. (2012). *Who sings the Nation-state?*. Calcutta: Seagull Books.
- Canetti, E. (1986). *Masse et puissance*. Paris: Gallimard.
- _____. (1984). *La conscience des mots*. Paris: Albin Michel.
- Canovan, M. (2002). The People, The Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt’s Populism’. *Social Research* 69 (2), 403-422.
- Challe, D. / Ferrini, J.-P. (2013). *Paysages de l’âme. J.-J. Rousseau dans la nature*. Diaphane.
- Deleuze, G. (2007). *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Trad. de E. C. Frost. México: FCE.
- Goebbels, J. (1935). *Kampf um Berlin*, Bd. I “Der Anfang”. München: F. Eher.
- Grosrichard, A. (1967). Gravité de Rousseau. *Cahiers pour l’Analyse* 8 (2), 43-64.
- Iakovou, V. (2009). Totalitarianism as a Non-State: On Hannah Arendt’s Debt to Franz Neumann. *European Journal of Political Theory* 8, 429-447.

- Kant, I. (1991). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. por F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza.
- Kracauer, S. (2008a). *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente*. Trad. por M. Vedda. Barcelona: Gedisa.
- . (2008b). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Trad. por L. S. Carugati. Barcelona: Gedisa.
- . (2009). *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*. Trad. por V. Grinberg. Barcelona: Gedisa.
- . „Studien zu Massenmedien und Propaganda,,. In: C. Fleck / B. Stiegler (Hrsg.). *Werke*, B. 2.2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9-16.
- Lebrun, G. (2003). *Kant y el final de la Metafísica*. Trad. por A. García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo.
- Lederer, E. “Die Umschichtung des Proletariats”, In: Lederer, E. *Angestellte und Arbeiter*. Berlin: Freier Volksverlag.
- Rousseau, J.-J. (1997). *Las Confesiones*. Trad. por M. Armiño. Madrid: Alianza.
- . (1998). *Las ensoñaciones de un paseante solitario*. Trad. de M. Armiño. Madrid: Alianza.
- . (1990). *Emilio*. Madrid: Alianza.
- Söllner, A. (2004). Hannah Arendt’s The Origins of Totalitarianism in its Original Context. *European Journal of Political Theory* 3 (2), 219-238.
- Speer, A. (1981). *L’immortalité du pouvoir*. Paris.
- Suhr, O. (1928). *Die Lebenshaltung der Angestellten*. Berlin: Freier Volksverlag.

* **Nuria Sánchez Madrid**

(nuriasma@filos.ucm.es). Profesora contratada de la Facultad de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid). Vicedecanato de Estudiantes y Relaciones Internacionales.

** Este trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyectos de Investigación *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX* (FFI2009-12402), concedido por el MICINN del Gobierno de España, y *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFU, concedido por la *Fundação de Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal. Agradezco los útiles comentarios recibidos de un dictaminador anónimo de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, así como de la investigadora contratada de la UCM, Ana Carrasco-Conde, que tuvo la amabilidad de leer una versión anterior de este trabajo.

Recibido: el viernes 29 de agosto de 2014.
Aprobado: el jueves 11 de septiembre de 2014.